



Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciências Humanas (IH)
Departamento de História (His)
Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis)
Área de Concentração: História Cultural
Linha de pesquisa: Identidades, Tradições, Processos
Tese de Doutorado
Orientadora: Prof^a Dr^a Márcia de Melo Kuyumjian

Foucault em erupção e a decifração do magma nos trópicos

Leandro Mendanha e Silva

Brasília

2014



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Foucault em erupção e a decifração do magma nos trópicos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, na área de História Cultural, como requisito à obtenção do título de Doutor em História.

Leandro Mendanha e Silva

Brasília

Outubro, 2014

Banca Examinadora

Profa. Dra. Márcia de Melo Martins Kuyumjian (UnB/Presidente)

Profa. Dra. Maria Thereza Ferraz Negrão de Mello (UnB)

Profa. Dra. Eleonora Zicari Costa de Brito (UnB)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (UnB)

Prof. Dra. Luzia Margareth Rago (UNICAMP)

Profa. Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz (UnB/Suplente)

Não acredito em incondicionalidade,
mas dedico aos incondicionais:
Alba, Lala e Dito.

Agradecimentos

Ir ao encontro de quem se ama deixando esse amor ser o enigma do amanhã, sem decifrar: ou se sente ou não se sente. E nem precisa nomear. Quando sentimos muito é hora de se pôr ao labor e arquitetar. O arquiteto é só mais um dos operários, mas tem a grande pretensão de ser o mais importante deles. No entanto, é uma presunção tola, pois sem todos os outros só constrói castelos no ar. Não é o caso, então vamos lá.

Aos meus queridos pais, e aos seus pais, vozes que sinto na minha quando falo, quando paro para respirar, no ritmo torto de uma lembrança de infância que nunca retenho para pensar. A meu pai, Benedito, Dito, com quem respiro e aspiro a grande generosidade. À minha mãe, Alba, com que respiro e aspiro a garra e o grande amor. A meu avô, Augusto, com quem respirei e aspiro a cadência poética. À minha vó, Fia, com quem respirei e aspiro a boa astúcia. A meu avô, Adair, com que respiro e aspiro a dedicação incansável. E à minha avó, Dinorá, Lala, com quem respiro e aspiro a grande força e dignidade. À Camila, minha irmã, que me lembra, sempre quando dela me aproximo, que os sedimentos de uma vida carregam um imenso afeto, um carinho em estar perto. A todos esses eu sopro em retorno o mais puro afeto.

Existem os amigos e gostaria de agradecer a três em especial: A Mateus, com a convicção de que, sem nossas trocas intelectuais, artísticas, pautadas no afeto da grande amizade, este trabalho não seria o mesmo e ainda estaria esperando o momento de alcançar a sua voz, a coragem necessária para alcançá-la. À Bia (que deságua tão lindamente na Mayara e sua verve de revisora de traduções), com sua sensibilidade incandescente ao mesmo tempo que sutil, diretamente e indiretamente possibilitou que essa tese fosse mais do que era para ser. Ambos, companheiros no crime, são daqueles que inspiram a audácia necessária para transformar uma coisa sem graça, árida – *Foucault: longe do seu lugar*. Desenhos de uma ética e escavações de uma recepção brasileira – em poesia pop: *Foucault em erupção e a decifração do magma nos trópicos*. Um título sabidamente injusto, que não dá conta de contar o que foi todo trabalho (será que algum título já deu conta de descrever os trabalhos que as pessoas realmente fizeram?), mas que espreita maliciosamente, secciona, captura, sai do lugar comum (são tantas dissertações e teses sobre Foucault) e almeja suscitar curiosidade. E a Yuri, e a sua parte girassol, que acompanhou uma parte do percurso convivendo com a parte cata-vento que posso ser.

Gostaria de agradecer aqueles que as circunstâncias, os circundantes, as sintonias, compõem com esse trabalho. À Eleonora, com quem traçávamos (Eu e Mateus, sempre ele me desencaminhando) as nossas linhas de fuga nos domingos da vida e que de tanto bem-receber carinhosamente é a convidada bem-recebida dessa tese. À Tereza, na certeza de que tem olhos vivos, daqueles que sabem acompanhar um trajeto com a perspicácia de uma caça ao novo e que, com sensibilidade, sabem ver o que surge, aqui e acolá, inesperado. E com o devido destaque, em cima do abre-alas, com a fantasia mais bonita do Carnaval, à Márcia, minha orientadora, que me apoiou o tempo todo, acreditou em mim, me puxou cada vez que eu deixava os fios rolarem soltos demais, mas nunca colocando correia e sim confiando. Por fim, agradeço aos professores Wanderson e Margareth, que entremeados no texto também dele farão parte como leitores. Sejam bem-vindos. A todos vocês, obrigado pela confiança.

Não poderia faltar a menção aos diversos professores que, da graduação e pós, contribuíram com a reflexão. Ao PPGHIS. À CAPES, pelo apoio financeiro, fundamental para a realização da pesquisa. Aos funcionários da UnB que auxiliaram nos trâmites burocráticos. E a todos aqueles que, não citados, sabem que sem os nossos momentos eu não poderia ter tido a força necessária para terminar. Pois no fundo, rematar para mim é sempre remar, recomeçar e desdobrar.

*A teia, não
mágica
mas arma, armadilha*

*a teia, não
morta
mas sensitiva, vivente*

*a teia, não
arte
mas trabalho, tensa*

*a teia, não
virgem
mas intensamente
preenhe:*

*no
centro
a aranha espera.*

(“Teia”. Teia. Orides Fontela)

Resumo

A pesquisa desenvolvida se resumiu em uma investigação com duas vertentes: uma vertical, outra horizontal. A primeira pesquisa analisou, focalizando a sua obra entre o fim da década de setenta e o início da década de oitenta, a maneira como Foucault apresentou, inverteu e problematizou três grades analíticas recorrentes no seu trabalho. Refere-se à verdade (na forma de regimes de verdade e dizer-a-verdade), ao poder (na forma do governo de si e dos outros) e a ética (na forma de um estilo ou modo de vida). Supõe-se que trazendo ao primeiro plano seus cursos no *Collège de France* e seus *Ditos e escritos* pode-se compor desenhos que tracem o percurso que tomou uma vida (*êthos*), trajetória da qual se deriva uma ética do intelectual. Também considera-se que apreender os problemas, as questões e o formato que aquelas grades tomaram no seu trabalho auxilia na reflexão sobre nossa atualidade (os riscos de uma sociedade de controle, o cuidado necessário na reivindicação de políticas identitárias, o controle do corpo hoje, etc.) A segunda investigação escavou a maneira pelo qual o pensamento de Foucault foi recebido em alguns jornais brasileiros, principalmente na década de setenta e oitenta, no que essas discussões públicas colocaram em confronto parte da intelectualidade brasileira. São debates a respeito da oposição entre análise estrutural e marxista, das novidades teórico-metodológicas para a análise histórica, da “morte” do sujeito, de um pensamento do poder, da pós-modernidade, entre outras querelas e temas que ainda reverberam no conhecimento que se tem do trabalho de Foucault.

Palavras-chave:

Michel Foucault; ética do intelectual; recepção e apropriação brasileira; estratégia; atualidade.

Abstract

The analysis developed in this research is divided in the vertical and horizontal axis. In the first one, examined the way Foucault presented, reversed and problematized three constant analytic grounds he bases his work, by focusing it between the late seventies and early eighties. Refers to truth (as regimes of truth and tell-the-truth), power (as the government of self and others) and ethics (as a style or way of life). Is assumed that bringing to front his courses at *Collège de France* and using what he had said and written about the subject, can be composed drawings establishing a route that lasted a lifetime (*êthos*), trajectory from which is could infer the intellectual's ethics. Moreover, to take on board the problems, issues and shapes those grounds assumed in his work helps us think our present (the risks of a controlled society, the caution needed in claiming the identity politics, the nowadays control of the body, etc.). In the second part of this research, is presented the way Foucault's thoughts were welcomed in some Brazilian newspapers, mainly in the seventies and eighties, causing public discussions which placed the Brazilian intelligentsia in a difficult position. There are arguments about the opposition between the Marxist structural analysis, the theoretical and methodological innovations for historical analysis, the subject's "death", the thought of power, the postmodernity, among other disputes and issues that still reflect on the studies about Foucault's work.

Keywords:

Michel Foucault; intellectual ethics; brazilian reception and appropriation; strategy; present.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I.....	24
“São os passos – são os passos é que fazem o caminho”: afirmando e dobrando as linhas	24
1.1) Transgredir os limites e insurgir contra as linhas: a irrupção do inesperado	25
1.2) Atmosfera se cria: forja de um norte para a questão do sujeito	48
1.3) "Pois desse lado do muro, o jogo é tão duro": o si e os outros do governo	81
1.4) A verdade na coragem: o navegador e o batedor dos discursos.....	107
CAPÍTULO II	146
Variações da modernidade em Foucault: estar a caminho	146
2.1) " <i>Nosso arsenal é o canto. Metal? São timbres que tinem...</i> ": o atual.	154
2.2) Uma recepção polêmica: Foucault e o pós modernismo.....	178
2.3) O anti-humanismo e o formalismo como composição do pós-moderno:.....	213
2.4) " <i>Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo</i> ": o <i>êthos</i> moderno	235
CAPÍTULO III.....	255
Estando provisoriamente aí, onde você não me espera	255
3.1) Se diz em tom de novidade e ou de ironia: Foucault está na moda	256
3.2) Uma valsa desconcertante com o Marx e o marxismo.....	298
3.3) Amplia a ambiência política: eis que surge uma Microfísica	314
3.4) Governar o hoje: Estado, segurança e controle.....	333
CAPÍTULO IV.....	364
Sempre recomeçar: nas dobras paixões que não tiveram fim.....	364
4.1) Experimentar é errar a si mesmo	368
4.2) Ser pontual num encontro em que se pode faltar: pelas frestas se desenha uma ética.....	390
4.3) Se arriscar na prática da liberdade: um incrédulo contemporâneo	422
CONSIDERAÇÕES FINAIS	447
CORPUS DOCUMENTAL.....	457
BIBLIOGRAFIA.....	470

INTRODUÇÃO

Muitas pessoas não sabem ao certo como se deve começar, quem sabe porque pegamos as coisas e nós mesmos pelo meio. Então, tateamos sabendo que, apesar das dificuldades, construir os começos tem suas delícias. O primeiro texto que li de Foucault foi um choque. Recordo-me que era a introdução de *As Palavras e as Coisas*. Agitou-me! Fazendo borbulhar o eu e, em seguida, deixando meu espírito sempre no ponto de efervescência. É engraçado como as palavras nos tomam e como as perseguimos depois disso. Pensando nessas lembranças que adiam os começos já começando, eu contarei ainda sobre outra recordação, dessas que se referem aos sustos que nós levamos. Um assombro anterior a Foucault e que não tem a ver imediatamente com ele, apesar de que o nome suscita essa ligação. Foi logo no começo do curso de História da UnB. O texto era um capítulo do livro *Como se Escreve a História*, de Paul Veyne. Aluno recém-chegado à graduação li e me espantei, mas não foi um choque de maravilhar-me e sim de incômodo, de uma indisposição inicial. Um pouco ingênuo eu praguejava: “este positivista estranho que não acredita na cientificidade da História!”. Vários equívocos. Hoje rio de mim mesmo, do calouro que era. Mas é um riso carinhoso de quem sabe que, logo após ler o capítulo, comprou e devorou o livro inteiro. E que compreende, igualmente, o quanto aquelas páginas teimaram na cabeça.

Não foi a partir dessa trama, do aprendizado tátil e tateante sobre como escrever a história, a minha primeira ligação com Foucault, mesmo porque naquele livro Veyne ainda não *pensava com* ele. Houve então esse descompasso, do qual só fui me dar conta anos depois. Retornando a primeira recordação, lembro que após ler a introdução de *As Palavras e as Coisas* sorvi o livro como se fosse um poema erudito. Provavelmente não apreendi muitas coisas, não saberia dizer, uma vez que à primeira leitura se seguiram outras e hoje não conseguiria me separar de todas elas. Para mim faz muito sentido que a recomposição da memória seja um pouco como o enunciado no seguinte verso: “Se volto sobre o meu passo, é já distância perdida”.¹ A seguir, me aventurei sozinho em *A Arqueologia do Saber*. Uma experiência árida, mas que me deu a dimensão da ligação do trabalho de Foucault com as análises históricas. Descobrir é, muitas vezes e talvez a maioria das vezes, achar por si mesmo o que já era tão sabido pelos outros, com a intuição, porém, de que os relatos de outros viajantes pouco oferecem a respeito da própria viagem, que tem que ser feita por conta própria. Foi assim, nessa ânsia, que me aventurei a escrever uma monografia sobre Foucault. Nela o professor José

¹ MEIRELES, “Canção excêntrica”, 2013/1942, p. 31.

Otávio Guimarães me serviu de bússola. Nesta primeira incursão trabalhei Foucault partindo do livro *As Palavras e as Coisas* e me detendo em *A Arqueologia do Saber*, bem como acompanhando seus *Ditos e escritos* até os primeiros anos da década de setenta. Nessas fontes eu buscava as relações de Foucault com a História, com a análise histórica da verdade. Foi uma primeira aproximação, que suscitou um dispendioso esforço.

Neste meio tempo me aventurei em disciplinas da filosofia: disciplinas de ética com o professor Julio Cabrera; uma disciplina de filosofia e feminismo com os professores Wanderson Flor do Nascimento e Ana Míriam Wuensch – com Nascimento lembro que atravessei um curso de título inesquecível: “Ideias filosóficas em forma literária”; outra sobre o pensamento político com o professor Rogério Alessandro de Melo Basali. Os cursos de extensão também foram muito proveitosos, dois me marcaram especialmente: o curso *Política e Subjetividade* com o professor Peter Pál Pelbart e o curso *Introdução ao pensamento de Deleuze* com o professor Daniel Lins. Nessas disciplinas e cursos descobri uma parceira que, de maneira idêntica ao trabalho de Foucault, me capturou: efeito Deleuze-Guattari. Foi enredado nessa bagunça polifônica que logo após o término da graduação optei por tentar o Mestrado.

Aqui começa outra parte da história dessa tese, dos sedimentos que a compõe. Adentrei na pós-graduação da área de História Cultural do PPGHIS/UnB e foram nas disciplinas cursadas, que professoras como Maria Thereza Negrão de Mello, Eleonora Zicari Costa de Brito, Márcia de Melo Martins Kuyumjian se imprimiram em mim. A última se tornou minha orientadora, com o carinho do aconselhamento e da leitura cuidadosa, me orienta até hoje. Essas arritmias são interessantes: conheci algumas dessas professoras ainda na graduação, mas foi na pós-graduação que o diálogo se fortaleceu e frutificou, fazendo delas importantes referências para mim. Com essas indicações se entende melhor o lugar da minha dissertação. Quando da escrita da monografia, já me encantavam os textos políticos de Foucault do começo da década de setenta que compunham com *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade v. I*. No entanto, eles só revelaram verdadeiramente seus efeitos sobre meu trabalho no mestrado.

A dissertação foi uma viagem da qual retiro saldo positivo, mesmo refletindo sobre o que nela retificaria hoje: foi uma tentativa de ver como Foucault legou ferramentas para pensar a história e, também, como podia funcionar na área de História Cultural. Com esses objetivos em mente, no primeiro capítulo fornecemos (aqui começo o processo de me conduzir explicitamente com os outros, *o nós* que compõe esse trabalho) os elementos para que pensando com Foucault e também com Deleuze e Guattari cogitássemos a ideia de que a história que o primeiro fazia era rizomática. A partir dessa ideia, no segundo capítulo analisamos a apropriação de Foucault por Roger Chartier diante das questões das práticas discursivas e não-

discursivas, do poder e da resistência, bem como das questões epistemológicas e ético-políticas contrapostas as consequências de um relativismo do tipo Hayden White. No terceiro capítulo analisamos a apropriação recíproca, o “espaço com”, entre Foucault e Paul Veyne, em torno da questão da verdade, do regime de verdade. O que interessava ao final da dissertação, de maneira similar ao que havia ocorrido quando do final da monografia, não era o que havíamos descoberto de Foucault após repassadas leituras, mas aquilo que ainda estávamos desvendando. Os últimos cursos, os últimos ditos e escritos, o que dele podíamos retirar a partir e em seguida aos últimos dois anos da década de setenta.

Neste relato está a nossa primeira ficcionalização neste trabalho: essa narração retrospectiva só é verdadeira no jogo de uma memória, por isto carregada de uma personalidade que, todavia, vai sempre para fora dela mesma, para os acontecimentos que nos abalaram. É claro que as leituras não se deram na sequência cronológica que estabelecemos, como se percorrêssemos metodicamente e por datas o pensamento de Foucault. Entretanto, podemos dizer que realmente os focos de interesse (a questão de uma análise histórica da verdade, a questão do poder, a questão da ética) foram se mostrando mais ou menos como apresentamos acima, sequencialmente. Nessa tese nos consideramos ainda provocados por esse pensamento. Nos sentimos instigados pelo que na leitura e releitura de Foucault força as janelas para pensar a nossa atualidade. É um trabalho na travessia de pensamentos e paixões.

A curiosidade historiadora insistente se fez sentir nesse trabalho na procura de encontrar o campo a partir do qual Foucault podia enunciar suas questões, assim como na busca do impacto desse pensador em outros meios, em outras pessoas, na sua difusão. Foucault ultrapassou os diques universitários, foi além de uma reverberação na intelectualidade brasileira e, tendo esse ultrapassamento em vista, podemos vê-lo aparecer como personagem de jornais, mesmo que, dado o teor de erudição do seu trabalho, os interlocutores acadêmicos sempre apareçam para opinar. Procurando os indícios de Foucault em alguns periódicos e sua discussão em alguns livros e artigos que se tornaram referências para pensá-lo no Brasil, procuramos dialogar e entender não exatamente o tempo que nos precede, afinal o tempo não espera ninguém, mas o tempo que, para nós, se torna o antes e o depois. Nessas margens, entre as quais fabricamos a História, procuramos aquilo que possibilita o nosso próprio pensar, com a esperança que dessa excursão possamos voltar pensando de outra forma.

A trama desse trabalho pode se dar a ler como um jogo. No xadrez se exige cautela, mas às vezes os riscos devem ser maiores do que as funções definidas, os movimentos preestabelecidos feitos em um tabuleiro de jogadas virtualmente infinitas. O interessante no xadrez é que se pode manter uma notação dos lances feitos e, posteriormente, reconstituir e

analisar uma partida. Pensamos este trabalho como uma composição em que as peças estão distribuídas de uma maneira que ao final do jogo possamos acompanhar passo a passo o que foi feito. Entretanto, para chegar a este resultado – que não cabe a nós, se não a vocês, dizer se foi satisfatório –, nos arriscamos em algumas manobras. Nelas existem enormes riscos: de conduzirmos mal a distribuição ou de perdermos suas peças; de nos tornarmos herméticos ou nos perdermos na narrativa; de, ao tentarmos mostrar as suas complexidades, perdermos o movimento sistematizando o pensamento; de não cartografarmos adequadamente o espaço de sua recepção e de sua apropriação brasileira. Nós os assumimos.

Sentimo-nos a vontade em adotar a imagem de um jogo estratégico como o xadrez, mesmo porque, o nosso personagem principal usou a figura do enxadrista ao falar sobre o seu trabalho em uma entrevista do final de 1978: “Tudo isso repercutia, um pouco, como um peão em um tabuleiro, que mexemos de casa em casa, às vezes em ziguezague, às vezes saltando, mas sempre sobre o mesmo tabuleiro...”² Nós podemos compreender o tabuleiro em que Foucault se movia como um plano de composição de peças que não tentam chegar ao cerne de um problema (verticalizar para chegar a uma presumida origem), mas mostrar as inúmeras questões que estão envolvidas na constituição desse problema. Estendendo seu trabalho sobre um tabuleiro entendemos ainda mais nitidamente o que ele falou a respeito da sua maneira horizontal de proceder no curso do *Collège de France* de 1979 (*Nascimento da biopolítica*): “...como vocês sabem, sou como o lagostim, ando de lado...”³ Um plano que expande suas dimensões acrescentando outros problemas, tramando com outras preocupações, os quais podem ocasionar terremotos, pequenos tremores, mudanças de posições e de perspectiva de jogo no próprio tabuleiro. Suas jogadas são de risco. O tabuleiro se arrisca junto com suas peças.

Declaremos nossas intenções. Primeiro explicaremos o *nós*, que predomina sobre outras duas formas tão boas quanto, o eu e o diz-se. O *nós* neste trabalho não serve para neutralizar a enunciação da questão, não instaura um discurso em que, quem enuncia, está numa posição superior ao se aferrar a uma pretensa enunciação científica consensual. Escolhemos a primeira do plural no lugar da primeira do singular, pois sentimos na voz de quem aqui fala um coro em que não sabemos mais identificar solitariamente a nossa voz ou, de outra forma, porque pouco podemos nos desembaraçar do que nossos inúmeros interlocutores disseram. Eles nos multiplicam e nos forçam a pensar. Na medida do possível tentamos estabelecer, nas linhas e nas entrelinhas, as vizinhanças e os afastamentos. Escolhemos a primeira do plural em vez do verbo infinitivo (impessoal), pois queremos destacar que não almejamos o anonimato dessa voz

² FOUCAULT, “Conversa com Michel Foucault”, D.E. VI, 2010/1980, p. 317.

³ FOUCAULT, “Aula de 31 de janeiro de 1979”, 2008/2004, p. 107.

que nos fala ou que fala por meio de nós. Por meio desse trabalho, que é também um exercício sobre nós mesmos, queremos nos singularizar, mas esse singular só pode ser um resultado que não é prévio ao esforço de pensar se apropriando dos outros. Ele é o que se modificou em nós e se dá a ler a vocês.

Nesse trabalho estamos no meio, no entre o que Foucault falava (o pretérito imperfeito que nos transporta para junto dele, que nos permite acompanhar, no ledó engano de um tempo verbal, a enunciação como se estivéssemos no seu continuar, na sua trajetória ininterrupta), o que ele falou (o que no pretérito perfeito massacra a ação ao realizá-la, ao colocar entre nós e o nosso objeto um ponto dito intransponível e que só podemos captar indiretamente pelas palavras deixadas depositadas no que, agora, são fontes impiedosas), o que os jornais com seus interlocutores falaram e o que nós falamos nos apropriando da argumentação do próprio Foucault. Contamos uma história entre emotivos, incisivos, descritivos e afirmativos tempos. No meio de cadências que são as nossas, as dele e as das fontes.

Se assim é, falemos desse empenho, do empenhar-se desse trabalho. Sua aposta é arriscada na medida em que traça combinatórias entre quatro capítulos e essas, por sua vez, remetem a três caminhos, que quem quiser pode chamar de hipóteses. Começemos a nos explicar por estes últimos. O primeiro caminho possui dois componentes e se formula da seguinte maneira: para entendermos o pensamento de Foucault necessitamos de captar o campo de problematização que era o seu e, do mesmo modo, a maneira como formulava as suas questões. É a tentativa de refletir sobre a articulação do pensamento de Foucault com o domínio político, com sua atualidade e perceber como esta relação refluí no pensar a si mesmo. É a tentativa de precisar a atividade e a atitude crítica que tomam forma nesse pensamento e a maneira e a conduta com o qual ele é endereçado à política. O trabalho de Foucault se dá no meio, entre a filosofia e a história.

O segundo caminho se refere a um campo de adversidade, no qual floresce a recepção e a apropriação. O que é um campo de adversidade? De acordo com Foucault, quando se definia um objetivo era necessário definir também “o sistema geral contra qual podia se chocar esse objetivo e a busca desse objetivo” e encontrar “a lógica global do conjunto de obstáculos inimigos ou adversários” que se tinha que enfrentar estrategicamente.⁴ Foucault fez esta escolha estratégica do adversário algumas vezes, por exemplo, quando se opôs a uma filosofia do sujeito que ele considerou podermos encontrar no existencialismo, na fenomenologia e no marxismo ou, ainda, quando constituiu sua perspectiva confrontando certas categorias que localizou na

⁴ FOUCAULT, “Aula de 7 de fevereiro de 1979”, 2008/2004, p. 146.

história das ideias. Mesmo que em certos momentos os seus adversários fossem claros dentro do panorama francês (Sartre, Merleau-Ponty, certos marxistas etc.), eles não eram, na maioria das vezes, nomeados. Alguns podiam dizer que era um aristocratismo intelectual que não reconhecia alguns pensadores como seus interlocutores; outros, que fazendo análises históricas ele evitava instalar suas discussões histórico-filosóficas dentro de debates filosóficos, os quais considerava infrutíferos; e o próprio Foucault podia dizer que a maneira de abordar um outro pensamento era utilizando a técnica da pilhagem interessada: “Os pensamentos, os discursos se organizam em sistemas. Mas é preciso considerar esses sistemas como efeitos internos de poder. Não é a sistematicidade de um discurso que detém sua verdade, mas, ao contrário, sua possibilidade de dissociação, de reutilização, de reimplantação alhures”.⁵ O que achamos pertinente para a tese é que tendo tomado os outros neste campo, Foucault também foi recebido em um campo de adversidade por eles.

O caminho aberto consiste em captar as diferenças entre o momento do pensamento de Foucault e a sua recepção em alguns periódicos e em parte da intelectualidade brasileira. Na década de setenta – nos pronunciaremos sobre ela no terceiro capítulo – existiu uma demanda por um Foucault estruturalista quando, de fato, ele já havia se afastado de algumas das suas preocupações em comum com o estruturalismo. E, em seguida, a requisição de um Foucault teórico do poder, no momento em que ele estava repensando as relações de poder por outra grade analítica que não aquela pressuposta nesta alegada teoria. São leituras informadas em boa parte pelas discussões francesas sobre o trabalho de Foucault, bem como sobre as suas discussões com o marxismo. Enquanto que, na década de oitenta – nos pronunciaremos sobre ela no segundo capítulo –, essa própria recepção estava informada pelas leituras norte-americanas a respeito de Foucault, bem como sobre as retomadas da ideia de consenso, de um novo humanismo etc. Pensamos, nos termos discutidos neste trabalho, em como Foucault foi lido por Habermas na discussão sobre o pós-modernismo que ocorreu nos Estados Unidos, na Alemanha e no Brasil.

O terceiro caminho tem relação íntima com o que falamos ao justificarmos a escolha do *nós*. Trata-se da nossa própria apropriação de Foucault buscada junto a tantos outros que dele se apropriaram, o que nos faz pensar na diferença que almejamos alcançar ao final desta tese. São apropriações feitas por Gilles Deleuze, Felix Guattari, Roberto Machado, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Jürgen Habermas, Didier Eribon, José Guilherme Merquior, Sérgio Paulo Rouanet, Gérard Lebrun, Renato Janine, Margareth Rago, Antônio Cavalcante Maia, entre

⁵ FOUCAULT, “A extensão social da norma”, D.E. VII, 2011/1976, p. 398.

tantos outros. Diante delas tomamos a atitude de compreendê-las no que elas revelam e do que elas estabilizam do acontecimento Foucault. Acompanhamos tais apropriações no que nos permitem levar a bom termo a seguinte proposição: Foucault é um cético *sui generis* e seu ceticismo vem através de uma atividade crítica e uma atitude crítica que consistem, juntas, na sua ética do intelectual. Uma ética que toma forma em um *êthos*: numa forma de ser e de se conduzir que tem como objetivo não se manter o mesmo.

Isso é Foucault!? Obviamente, não e sim. É um Foucault possível e um Foucault que devém. O que nos interessa nessa derivada (que não o entende como alguém que percorreu um caminho rumo a um ponto final) não é a domesticação de Foucault, não é enunciar a lei que rege ao mesmo tempo a existência e a obra, mas é o que nessa composição tramada por nós permite que vejamos muitas coisas do seu trabalho. Enxergar suas possibilidades e potencialidades de uma maneira que elas mantenham as linhas de fuga que ele mesmo preparava para si. Além do mais, nos interessa sobremaneira os problemas que o seu trabalho enfrentava, pois pensamos que as ferramentas que ele legou servem para diagnosticar e abrem a possibilidade de intervir nas problemáticas contemporâneas.

Os caminhos rascunhados, façamos o nosso jogo da amarelinha, uma vez que esta tese é, sobretudo, o se estender por leituras que se encontram e que se dão a ler por ao menos duas combinações possíveis. Tais combinações não pretendem indicar os caminhos de leitura dessa tese (primeiro esse, depois aquele, apesar de não barrar esse caminho), mas sim pontuar questões que perpassam todos os capítulos, dando sinalizações para as linhas que as enredam numa mesma trama. Eis a primeira combinação, o primeiro roteiro: o primeiro item do primeiro capítulo (**Transgredir os limites e insurgir contra as linhas: a irrupção do inesperado**) é um desenho de Foucault como jornalista e conversa com o terceiro item deste mesmo capítulo (**Pois desse lado do muro, o jogo é tão duro: o si e os outros do governo**), que desenha um Foucault militante. Em ambos os itens vemos o endereçamento de questões para a política do seu tempo. O segundo item do primeiro capítulo (**Atmosfera se cria: forja de um norte para a questão do sujeito**) é um desenho de Foucault professor e conversa com o quarto item deste mesmo capítulo (**A verdade na coragem: o navegador e batedor dos discursos**), que desenha um Foucault estilista de si. Em ambos os itens vemos se apresentando a questão da atividade e da atitude crítica no dizer-a-verdade na função docência e, depois, no dizer-a-verdade público. Nesta primeira combinação, o primeiro capítulo (**“São os passos – são os passos é que fazem o caminho”**: afirmando e dobrando as linhas) é aquele com os quais os demais irão dialogar.

Neste concerto almejado, apresentamos o segundo capítulo (**Variações da modernidade em Foucault: estar a caminho**) como diálogo com o segundo e o quarto itens do primeiro

capítulo. No segundo capítulo pretendemos, ao precisar o que é essa atividade e atitude crítica que delineamos no primeiro, destacar de onde Foucault pôde falar, desse terreno em que a História se entremeia com o pensamento (itens 2.1: “**Nosso arsenal é o canto. Metal? São timbres que tinem**”...: o atual e 2.4: “**Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo**”: o *êthos* moderno), bem como de onde aquele campo de adversidade que se constituiu contra ele fala (itens 2.2: **Uma recepção polêmica: Foucault e o pós-modernismo** e 2.3: **O anti-humanismo e o formalismo como composição do pós-moderno**).

O terceiro capítulo (*Estando provisoriamente aí, onde você não me espera*) aparece como diálogo com o primeiro e terceiro itens do primeiro capítulo. Ele pretende ver por meio de quais grades, de que forma, Foucault envia suas questões à política. Para isso detecta, inicialmente, esse movimento em que ele distancia-se das suas preocupações da década de sessenta e preocupa-se com o desdobramento político da sua prática analítica. Depois, almejamos perceber como Foucault experimenta as diferentes maneiras de entender o poder: na grade jurídica da repressão, na grade da guerra e na grade da governamentalidade. Como nosso interesse recaí no trabalho de Foucault a partir de fins da década de setenta tivemos que ver esse trabalho se apartar, principalmente, do que foram seus pressupostos nos anos imediatamente anteriores. O que significa dizer que demos destaque as duas grades que trazem as maiores contribuições do que Foucault entendeu por relações de poder: a beligerante e a governamental, além da forma que a questão da resistência toma nesse deslocamento.

O quarto capítulo (*Sempre recomeçar: nas dobras paixões que não tiveram fim*), por sua vez, dá continuidade ao primeiro capítulo. No primeiro, três dos quatro desenhos esboçados de Foucault são empreendidos junto a discussão dos seus últimos três cursos no *Collège de France* e, no quarto capítulo, buscamos situar o terreno de seus dois últimos livros. Em ambos esquadrihamos as suas entrevistas, os seus artigos e suas conferências da década de oitenta. O quarto capítulo leva as discussões dos três capítulos anteriores aos últimos *Ditos e escritos* de Foucault, para que, baseando-nos neles possamos avaliar as consequências do seu trabalho no plano do ceticismo, da ética do intelectual e da relação com a política. Por fim, o capítulo encaminha as análises para questões sensíveis do pensamento foucaultiano. Essas são algumas combinações possíveis a partir daqueles que se interessam pelo percurso tracejado do pensamento de Foucault. Devemos reafirmar que no nosso trabalho privilegiamos os caminhos traçados a partir de fins da década de setenta.

Aqueles que, no entanto, se interessam mais pela sua recepção podem distribuir as peças de outra forma. Eis uma outra combinação, um segundo roteiro. O segundo (**Uma recepção polêmica: Foucault e o pós-modernismo**) e terceiro (**O anti-humanismo e o formalismo**

como composição do pós-moderno) itens do segundo capítulo (*Variações da modernidade em Foucault: estar a caminho*) trazem a apropriação de Foucault nos debates dos anos oitenta e avançam – somente no que concerne ao debate do pós-moderno – a década de noventa. Essas discussões trazem consigo a ideia de um Foucault estruturalista/formalista/anti-humanista e teórico do poder e debatem suas relações com a História. Estes pontos conversam com sua recepção na década de setenta e, portanto, neles temos uma interlocução entre o segundo e terceiro capítulos. No terceiro capítulo (*Estando provisoriamente aí, onde você não me espera*) vemos sua recepção como parte do estruturalismo, como pensador da História, como um teorista do poder e suas relações com o marxismo, principalmente, nos três primeiros itens (item 3.1: **Se diz em tom de novidade e/ou de ironia: Foucault está na moda**, item 3.2: **Uma valsa desconcertante com Marx e o marxismo** e item 3.3: **Amplia a ambiência política: eis que surge uma Microfísica**) Além disso, nesse terceiro item fizemos uma espécie de breve recenseamento das obras de Foucault dada a ver nesses jornais, e, também, da obra daqueles que dele se aproveitaram ou que o confrontaram, lançadas no Brasil durante a década de setenta e oitenta.

A década de oitenta aparece novamente no quarto capítulo, item 4.2 (**Ser pontual num encontro em que se pode faltar: pelas frestas se desenha uma ética**), quando apresentamos algumas das recepções dos dois últimos livros de Foucault no Brasil, momento em que alguns interlocutores diziam existir uma “volta” do sujeito no seu trabalho. Como nosso interesse recaí, igualmente, na força do pensamento de Foucault para o debate de hoje, nós chamamos alguns interlocutores mais recentes para com eles apresentar os problemas que nos inquietam. Isso se dá no quarto item do terceiro capítulo (**Pensando o governo hoje: Estado, segurança e controle**) e no terceiro item do quarto capítulo (**Se arriscar na prática da liberdade: um incrédulo contemporâneo**). Com eles podemos ver até onde se pode ir com Foucault, bem como algumas discussões que hoje o “ultrapassam”: são pessoas como Giorgio Agamben, Hardt e Negri, Judith Butler, Paulo Vaz, Wanderson Flor do Nascimento, entre outros.

Como tentativa de escapar às discussões excessivamente densas ou detalhadas que poderiam evitar o bem fluir da narrativa, nós escolhemos o espaço das notas de rodapé como lugar de especificação das leituras que fizemos, dos nossos débitos – dos momentos em que a apropriação se torna muito nítida e que a “dívida” deve ser paga –, de outras leituras tão interessantes quanto aqueles que privilegiamos ou, ainda, como maneira de exprimir lonjuras. Em suma, espaço de dádivas que os outros nos dão pelo pensamento e que nos servem de andaimes para constituir nossa própria reflexão. É um espaço também de explicar essa ou aquela escolha, enriquecer uma discussão ao mostrar sua amplitude, seus desvios, adensar

certos pensamentos retirando-lhes a superficialidade que o alvo de nossa leitura acabou impondo.

Dados os três caminhos, a construção das duas combinações possíveis e a exposição de uma e outra precaução, cabe-nos agora expor os riscos. Primeiro, nos arriscamos a imobilizar um pensamento móvel e a tratar como autor quem nunca gostou da individualização desse tipo de função (que reduz as diferenças a unidade) e incessantemente solicitou o anonimato como signo da escrita e como índice da atividade transformadora de si. Neste sentido, muitas vezes se parte de um falso problema: ao apontar que a função autor tal como funciona na nossa cultura e sociedade reconduz a identidade, Foucault estava contestando a necessidade dessa inscrição. Entretanto, ninguém é absolutamente livre dessas inscrições mesmo quando delas deseja escapar. Além disso, Foucault, reconhecendo isto, inúmeras vezes retomou seu caminho mudando-lhe a direção ou indicando sua coerência retrospectiva. Jogo da identidade e da não identidade que tentamos captar ao compor um quadro de desenhos numa série de correlações e dominâncias. Mesmo assim nos impõe a questão: como proceder para evitar congelar o discurso de Foucault ao mesmo tempo em que o reconhecemos numa trajetória? Questão que Antônio Cavalcanti Maia colocou nos seguintes termos:

Ora, todos aqueles que enfrentaram a tarefa de procurar uma interpretação integradora do trabalho de Foucault encontraram-se em dificuldades. Uma obra marcada pelo signo do deslocamento, deliberadamente elusiva – de um pensador que não se citava [e citava os outros principalmente para aclarar alguma perspectiva histórica] – situando-se, por vezes, às margens do discurso filosófico, em um original imbrincamento de filosofia e história.⁶

Não tentamos integralizar Foucault, mas traçamos um percurso que podemos percorrer. Afinal, mesmo quando tentamos destruir um desenho, reduzi-lo a pedaços, fazendo coisas tão opostas a ele que não os reconhecemos, ele possui seus traços, seus rastros, as linhas dos seus passos. Apostamos em dois procedimentos para andar por essa trajetória: tratamos os acontecimentos discursivos que ele pronunciou como parte de uma estratégia, de uma resistência às coisas que considerava intoleráveis – é o discurso como inscrição estratégica. Por isto, aparecerá no trabalho o uso constante de entrevistas, artigos, conferências que indicam os problemas que o incomodavam e que ele visava nestes pronunciamentos. Segundo, inserimos Foucault dentro das problemáticas que eram as dele. Estudamos internamente os problemas que sentimos serem recorrentes nos seus ditos e escritos, pelos quais podemos pensar os campos de afinidade e de adversidade que eram os seus. Esse tipo de trabalho reivindica mais a coerência

⁶ MAIA, “Deleuze leitor de Foucault – elementos de uma crítica da cultura contemporânea” In NETO E RAGO (orgs.), 2008, p. 57.

do que a incoerência de um pensamento, porém, desde que pensamos que, nessa tese, esses dois adjetivos só fazem sentido dentro de uma estratégia, talvez entendamos que algumas coisas que são reivindicadas como incoerentes são, na verdade, uma posição que tem sua coerência quando pensamos em quem fala e para quem, qual a luta em que se engaja e qual problema que visa. É uma maneira de evitar polemizar: nós não detemos a chave da verdade da “obra”, pois não acreditamos que ela exista, portanto, analisar o percurso de Foucault é uma maneira de entendê-lo sem pretensão de legitimar o que se sabe, sem finalizá-lo e sem recorrer ao papel do polemista. De igual maneira, não pretendemos polemizar o pensamento do outro com o qual ele se opõe ou que se opõe a ele, mas, quando esse vem à tona, indicamos o solo de onde fala.

No fundo, cartografamos sua trajetória, rascunhamos alguns desenhos possíveis que surgem dela, sem com isto reivindicar a coerência de um sistema. Na verdade, evitamos tal sistematização, mostrando a mobilidade deste pensamento, tramado em seus impasses, suas maneiras de ultrapassar o que pensava. Usamos, para nos situarmos dentro dos seus percursos, inúmeros textos de períodos diferentes, o que demandou precauções. Daí nosso cuidado em apresentar a data dos textos utilizados (situa-se assim os problemas e identifica-se o momento em que assinalamos as mudanças), a data de sua publicação na França e no Brasil (o que ajuda a imaginarmos os começos de sua reverberação mais ampla em cada espaço), nosso esforço para facilitar ao leitor a localização de cada discurso utilizado entre os dez volumes dos *Ditos e escritos* traduzidos no Brasil e, igualmente, a localização das inúmeras aulas escolhidas nos cursos do *Collège de France* que trabalhamos.

Um outro risco é não levar a bom termo nenhuma das duas combinações: nem a análise interna de um pensamento nem o espaço de sua recepção e apropriação. Aceitamos-o também, uma vez que até mesmo uma estratégia do contorno – que não é a nossa – pode esbarrar no incontornável e, além disso, parece ser uma agressão muito grande a nós mesmos não verticalizarmos numa leitura que nos traz a paixão. Um afecto que consideramos nos ser essencial e, acreditamos, sem a qual esta tese não poderia ter sido escrita. O perigo está em que fizemos esta leitura intensiva tendo principalmente em conta certo período do trabalho de Foucault (1978-1984). No entanto, isto deve ser mitigado, visto que a todo momento retomamos outros períodos do seu percurso indicando as discontinuidades respectivas. Nesse sentido experimentamos intensamente as palavras de Deleuze:

Quando se admira alguém não se seleciona, pode-se preferir tal ou qual livro a tal outro, mas toma-se assim mesmo o todo: percebe-se que o que parece um tempo menos forte é um momento absolutamente necessário ao momento seguinte. [...] É preciso tomar a obra por inteiro, segui-la e não julgá-la, captar

suas bifurcações, estagnações, avanços, brechas, aceitá-la, recebê-la inteira. Caso contrário não se compreende nada.⁷

O outro perigo está na nossa leitura extensiva das fontes jornalísticas, levando em conta principalmente o debate travado, sem adentrar nas linhas editoriais, nas perspectivas políticas de cada um dos quatro jornais analisados. Percorremos os seguintes periódicos: *Jornal do Brasil*, *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo*. Contudo, isto também deve ser mitigado, inicialmente porque existem indicativos do contexto político ao longo das análises. O principal motivo, no entanto, é que seria necessário um outro trabalho, um que escolhendo apenas a recepção e a apropriação deixasse Foucault escapar por todos os lados. Nele ele só apareceria insinuado – para nós uma incapacidade que se tornaria um fardo –, ou, se não, que entregássemos um trabalho de dois tomos. Sentimo-nos confortáveis com nossa escolha, pois ela permite seguir essas duas linhas e exacerbá-las se for o caso, e é tão somente por excessivo escrúpulo que justificamos o trabalho feito comparando-o com o que ele podia ser, o exercício de outros.

Um terceiro risco é que consideramos essa massa de palavras ditas e escritas sem delas separar a importância, sem discriminar graus de pertinência. No entanto, sobre essas inúmeras peças que compõe seu trabalho, o próprio Foucault disse serem importantes reflexões metódicas sobre “um livro terminado, suscetíveis de me ajudar a definir um outro trabalho possível”.⁸ Neste ponto seguimos à risca uma percepção que temos quando adentramos a imensa leva do que disse e escreveu Foucault. Deleuze o percebeu bem:

Há algo 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. Ele não tinha necessidade de dizê-lo 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.⁹

Os ditos como dardos endereçados a nossa atualidade. Sobre a importância de considerar este *corpus* de Foucault, Paul Veyne tem a mesma opinião: “Citarei abundantemente os seus *Ditos e Escritos* porque ele aí evoca os fundamentos da sua doutrina com mais frequência do que o faz nas suas obras principais”.¹⁰ Renato Janine viu, por sua vez, o jogo de entonações (ênfases, atenuações, articulações) que a leitura assume para o próprio Foucault.¹¹ E, para nós,

⁷ DELEUZE, “Rachar as coisas, rachar as palavras”, 1992/1986, p. 107-108.

⁸ FOUCAULT, “Conversa com Michel Foucault”, D.E. VI, 2010/1980, p. 290.

⁹ DELEUZE, “Um retrato de Foucault”, 1992/1986, p. 131.

¹⁰ VEYNE, 2009/2008, p. 13.

¹¹ “Os ensaios de Foucault”. Renato Janine Ribeiro. *Folha de S. Paulo*. (12/07/1996).

acompanhar “seu” pensamento é alterar seu acento de acordo com os problemas para os quais entendemos que ele o remetia, para as questões do seu tempo. Podemos lembrar também o que Canclini expôs a respeito de Jorge Luis Borges: que “deve-se levar a sério essas entrevistas e declarações ocasionais de Borges que, de um modo oblíquo, são parte de sua obra”, pois Borges entendeu que “a fortuna crítica, a rede de leituras que se fazem de um escritor, é construída tanto em relação à obra como nessas outras relações públicas que propiciam os meios massivos. Então, incorpora à sua atuação como escritor um gênero específico desse espaço aparentemente extraliterário: as declarações aos jornalistas”.¹² Tal como em Borges, as declarações de Foucault continuavam sua obra. No entanto, de uma forma diferente, pois Borges fazia desse outro espaço discursivo um lugar de jogo em que podia a cada momento dizer uma ou outra coisa. Enquanto que Foucault, não sendo literato, se responsabilizava pelo que dizia, compunha com ou se afastava dos livros efetivamente lançados, dava indícios de um trabalho em andamento.

Um quarto risco é a acusação de que não nos desvencilharmos do que em Foucault informa o nosso próprio pensamento. Nessa tese consideramos Foucault nosso contemporâneo, contemporâneo do nosso pensar. A contemporaneidade não é somente um índice geracional, ela pode vir, por exemplo, do exterior: algumas características em comum que, mesmo negativas, venham juntar numa mesma turma indivíduos diferentes. Ela pode ser rotativa, no sentido que, dependendo do aspecto considerado, da estratégia de luta em comum, pode-se ser considerado contemporâneo de um outro, de um movimento, e não sê-lo num momento posterior. Pode-se ser contemporâneo pela afinidade de pensamento de quem tem vários anos a mais do que você ou muitos anos a menos. Entretanto, nesse trabalho consideramos que quando dizemos que “o” pensamento de Foucault é nosso contemporâneo queremos dizer, principalmente, que percebemos várias das lutas (os problemas teóricos e ético-políticos) que eram as dele como sendo ainda as nossas, na sua exasperação ou atenuação histórica. Aquilo que ele descortinou foi somado, reconduzido, contestado ou ultrapassado por outros, porém essas apropriações também fazem parte daquilo no qual ele se aventurou.

Nesse périplo ele muitas vezes assumiu uma postura irônica a respeito do seu presente. Um estilo irônico, tal como ele fez funcionar, significava não levar a sério os discursos tomando-os por verdadeiros, como se eles enunciassem o verdadeiro. Quanto a verdade de um discurso, ela faz parte de um regime em que não se pode dissociar de seus efeitos de poder e dos mecanismos de poder que o fazem funcionar, bem como das suas reverberações na constituição de um “sujeito”. A preocupação deixa de ser o que é a verdade e passa a ser como

¹² CANCLINI, 2008/1989, p. 109-110.

a verdade funciona, em quais condições, para quem, com que objetivos. As perguntas são: quais são os efeitos de certas verdades no nosso presente? Quais os riscos das verdades que assumimos, que procuramos atingir, para a nossa condução? De que maneira ética podemos assumir o risco de abandonar as velhas maneiras de agir e experimentar outras?

Lançarmo-nos a essas questões e aqueles caminhos com o intuito de refletirmos sobre o que é o nosso trabalho hoje quando pensado eticamente. O trabalho do historiador, dos mais diversos intelectuais e, no limiar, o do próprio pensar. É pensar uma ética do intelectual que é nítida em Foucault (que podemos encontrar aqui e acolá enunciadas) e pensar esta ética como aquilo que podemos derivar do trajeto que fizemos para ele, um caminho que só é interessante se capta realmente algo dele. Sobre as histórias que pretendemos narrar podemos dizer:

A história que está sendo contada, cada um a transforma em outra, na história que quiser. Escolha entre todas elas, aquela que seu coração mais gostar, e persiga-a até o fim do mundo. Mesmo que ninguém compreenda, como se fosse um combate. Um bom combate, o melhor de todos, o único que vale a pena. O resto é engano, meu filho, é perdição.¹³

¹³ ABREU, 2007/1990, p. 227.

CAPÍTULO I

“São os passos – são os passos é que fazem o caminho”: afirmando e dobrando as linhas

(“Elegia número onze”. *Esconderijos do tempo*. Mario Quintana)

Ainda que tirados de imediato um após o outro, os retratos serão entre si muito diferentes.
("O espelho". *Primeiras estórias*. João Guimarães Rosa)

Nestes começos difíceis, em que o caminho da escrita vai se inscrevendo em nós, é necessário sermos claros e apresentarmos o problema deste capítulo que se desdobrará por todo o trabalho. Trata-se de seguir a última linha de Foucault, aquela que concerne aos modos de subjetivação e que nos interpela na nossa atualidade. Um último traçado do seu trabalho que nos afeta de diversas formas: seja por que nele está implicado a possibilidade de uma ética do intelectual e de uma estética da existência; seja por que nele colocamos em questão grandes problemas políticos contemporâneos; seja, enfim, por que nele vários debates que nos rodeiam encontraram um solo lunar (cheio de crateras nas quais também podemos nos perder) para pensar. Como essa questão o afetou? Como apareceu essa última linha para o próprio pensador? Para conquistá-la ele tinha de reconquistar o inesperado. Mas como fazer nascer a surpresa quando já se constituiu como autoridade? Quando importa quem fala? Quando se tem atrás de si a importância do emissor? De uma voz que devém na própria garganta como indispensável? Como nessas circunstâncias deixar nascer as palavras sem voz no desfalecimento do sujeito que fala? Estas são absolutamente nossas questões feitas ao trabalho de Foucault, mas, antes, são questões que ele tornou uma prática dele. São indagações que nele concerniram a existência e extravasaram em uma preocupação ética que encontramos ao longo de uma de suas verticais, esta verticalidade que tentamos captar dentro de sua dispersão.

Pre vemos que nossas tentativas de encontrar um fio de Ariadne sempre correm o risco de estarem fadadas à ruína e, no entanto, o percurso que iremos fazer pode – quem sabe! – trazer o inesperado para alguns leitores. Eis um trajeto ingrato, pois para suscitar imprevistos escolhemos inicialmente trilhar alguns caminhos já percorridos por tantos interessados neste

personagem e, de certa forma, até mesmo previstos, para atravessando-os desembocar em outros menos frequentados. Vejamos como reencontrar nesse *corpus* – livros, ditos e outros escritos – a força do encontro que ficou no pensamento e que, no entanto, o abalou profundamente; só para revelar que tudo estava na superfície e que bastava um novo olhar para vê-lo. "*Deu uma luz na minha cabeça, sabe quando a coisa te ilumina?*"¹ O que é encontrar? Sobre a arte do encontro pegamos a flecha de Deleuze, instrumento sem arrependimentos que nos retira a pessoalidade e nos manda para o impessoal, para o tipo de impessoalidade que permite que os acontecimentos nos estremeçam:

Mas o que é, precisamente, um encontro com alguém que se ama? Será um encontro com alguém, ou com animais que vêm povoá-los, ou com idéias que os invadem, com movimentos que os comovem, sons que o atravessam? E como separar tais coisas? Posso falar de Foucault, contar que ele me disse isso e aquilo, detalhar como o vejo. Não é nada enquanto eu não souber encontrar realmente esse conjunto de sons martelados, de gestos decisivos, de idéias em madeira seca e fogo, de atenção extrema e de fechamento súbito, de risos e sorrisos que sentimos serem "perigosos" no mesmo momento em que se sente a ternura – esse conjunto como única combinação cujo nome próprio seria Foucault. Um homem sem referências, diz François Ewald: o mais belo cumprimento...²

1.1) Transgredir os limites e insurgir contra as linhas: a irrupção do inesperado

*Aos trancos, viemos vindo.
e já não sei se o que nos rodeia agora
foi escolha ou solavanco.*
(*"Reflexões vespertinas"*. Caio Fernando Abreu).

Em 22 de fevereiro de 1969, Foucault proferiu uma conferência na Sociedade Francesa de Filosofia que foi sucedida por outra um pouco modificada pronunciada na Universidade de Búfalo, nos Estados Unidos, em 1970.³ Nestes pronunciamentos ele respondeu a um princípio ético – o enunciaremos a seguir – que formulou em textos anteriores e que se referem a apropriação de alguns temas da escrita contemporânea.⁴ Essas conferências funcionaram como retomada de algumas questões que foram desenvolvidas na problematização do livro-acontecimento de 1966 (de grande repercussão no círculo universitário e midiático) intitulado *As Palavras e as Coisas* e sob efeito das leituras tunisianas que fazia desde 1967. Foram parte anexa da peça que resultou no livro lançado no dia 13 de março de 1969 com o título *A*

¹ ABREU, Carta de Caio para José Márcio Penido apud DIP, 2009, p. 58.

² DELEUZE, "Uma conversa, o que é, para que serve?", 1998, p. 19.

³ De acordo com a cronologia estabelecida por Daniel Defert, a sorte da publicação dessas conferências teve mais impacto sobre a teoria literária americana do que sobre o público francês de então.

⁴ Temas tais como: interior e exterior, apagamento do autor, jogos de linguagem etc.

Arqueologia do Saber. Então qual foi esse outro elemento do programa de análise das grandes unidades discursivas enfrentadas neste livro e apresentado naquelas conferências? O elemento sobre o qual Foucault discorreu foi o tipo de propriedade discursiva que é a relação com o autor e as diferentes formas que essa relação toma. Como ele formulou o princípio ético da escrita contemporânea que passa pela pergunta do que é o autor, pela indiferença a ela? Ele a apresentou nos seguintes termos: *Que importa quem fala!* Se disse ética, Foucault especificou: “...essa indiferença não é tanto um traço caracterizando a maneira como se fala ou como se escreve: ela é antes uma espécie de regra imanente, retomada incessantemente, jamais efetivamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática”.⁵

Encaremos esse elemento – a questão da autoria – com brevidade, pois conhecemos aquelas conferências pelo nome da primeira, “O que é um autor?”, um dito que compõe o *corpus* consagrado do que é considerado a “obra” foucaultiana, mesmo que suas implicações teóricas mostrem que sempre fazemos funcionar – nós inclusos – uma função autor. Consideramos a explicitação dessa funcionalidade como sendo boa, pois não esconde que dentro do empreendimento de retomar os *Ditos e escritos* de Foucault surgem as incoerências, os recortes aleatórios – os nossos e o dos nossos interlocutores – e revela, por fim, que é um trabalho tal qual o do ladrilhador de Abreu:

*Ladrilhar uma parede com mosaicos díspares, assim tinha sido: a metade direita de uma guirlanda não continuava nem completava-se na metade esquerda de outra guirlanda, mas numa inesperada frisa grega ou barroca, que também não estendia-se pelo ladrilho seguinte para definir-se num quadrado ou retângulo, mas dava lugar a um círculo concêntrico decepado.*⁶

Lembremos também que essas conferências se inscreveram no grande burburinho provocado pelo sucesso de vendas e midiático do livro *As Palavras e as Coisas* (1966), no grande debate que se desenvolveu na França a propósito do estruturalismo e sua oposição ao existencialismo. Na conferência “O que é um autor?”, Foucault analisou a relação do texto com o autor e a individualização deste na nossa cultura tendo como divisa a frase de Beckett: “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”; e, tendo como grade dessa leitura, dois temas da escrita contemporânea: primeiro, sua libertação do mote da expressão que proclama a interioridade, uma vez que a escrita se tornou um jogo de signos que é comandada menos pelos significados do que pelo significante e, além disso, passou a ser experimentada

⁵ FOUCAULT, “O que é um autor?”, D.E. III, 2001/1969, p. 268.

⁶ ABREU, 2007/1990, p. 65.

nos seus limites, margens pelas quais o sujeito escapa para fora da escrita. E, segundo, a escritura não serve mais para exorcizar a morte, pois a escrita se tornou sacrificial para o autor, no sentido de que na sua escritura ele se despe dos signos que marcam sua individualidade.

Retenhamos da análise do orador o que o nome do autor faz: ele indica, descreve, designa, classifica e caracteriza uma maneira específica de discurso, da sua recepção, da sua circulação, do seu funcionamento e do seu *status* na sociedade. Também aprendemos que ao autor cabe algumas funções: sua funcionalidade passa por sua apropriação por outros, no que ela tem de articulação com os sistemas jurídicos e institucionais; pela sua atribuição a indivíduos através de várias operações específicas; pela forma historicamente diversa em que se constrói uma instância profunda autor e suas relações com 'sua obra'; e que, diferente dos textos ordinários, nos textos consagrados os signos remetem o autor não ao locutor real e ao espaço-temporal do seu discurso, mas a uma pluralidade de ego (vários *alter* egos) e posições que se pode ocupar neste discurso. Em suma, uma função, uma funcionalidade e um posicionamento autor antes do que um sujeito autor. Podemos direcionar a questão da autoria para o próprio Foucault, que em uma entrevista sobre *As Palavras e as Coisas* dois anos antes disse:

Meu livro é uma pura e simples ficção: é um romance, mas não fui eu que o inventei; foi a relação de nossa época e sua configuração epistemológica com toda uma massa de enunciados. Embora o sujeito esteja de fato presente na totalidade do livro, ele é apenas o "se" anônimo que fala hoje em tudo aquilo que se diz.⁷

Não foi a última vez que Foucault disse que aquilo que fez foi ficção. Nesta entrevista ele compreendeu o seu trabalho a partir da linguagem do romance. Uma vez que o disse esclareçamos o que ele entendeu por este adjetivo (ficção) e sua adjetivação (ficcionalização). A linguagem da ficção – de acordo com um artigo de 1966 sobre o trabalho de Blanchot – é, em um sentido menos comum,⁸ aquela que tem a potência de deslindar as imagens, de aliviá-la

⁷ FOUCAULT, "Sobre as maneiras de escrever a História", D.E. II, 2005/1967, p. 69.

⁸ Podemos ter uma ideia, pelo próprio Foucault, de um sentido mais comum – sentido que não é o que ele usa corriqueiramente – de ficção quando num artigo de crítica literária identificou seu significado comparando-o com o da fábula: se a fábula é o que é contado (os episódios, as personagens, as funções que eles exercem na narrativa, os acontecimentos), a ficção, por sua vez, não é nada mais que os diversos regimes segundo os quais a narrativa é narrada: “postura do narrador em relação ao que ele narra (conforme ele faça parte da aventura, ou a contemple como expectador ligeiramente afastado, ou dele esteja excluído e a surpreenda do exterior), presença ou ausência de um olhar neutro que percorra as coisas e as pessoas, assegurando sua descrição objetiva; engajamento de toda narrativa na perspectiva de um personagem, de vários, sucessivamente, ou de nenhum, em particular; discurso repetindo os acontecimentos *a posteriori* ou duplicando-os à medida que eles se desenrolam etc. A fábula é feita de elementos colocados em uma certa ordem. A ficção é feita das relações estabelecidas, através do próprio discurso, entre aquele que fala e aquele do qual ele fala. Ficção, ‘aspecto’ da fábula” (FOUCAULT, “Por trás da fábula”, D.E. III, 2001/1966, p. 210).

de sua sobrecarga, de explodi-las e dispersá-la (o interstício das imagens). Esse espaço que é menos da imagem do que da sua transformação, do seu deslocamento, abre para pensar um fictício que “não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos”.⁹ A literatura é neste sentido uma distância aberta na linguagem que mostra que não existe verossimilhança, que ela é construída na repetição, na reduplicação da linguagem. Uma verossimilhança pressuporia afiançar-se numa verdade fundamental que a alicerça. Guardemos então que a questão literária trabalhou na obra do próprio Foucault mostrando que não se tratou de verossimilhança nestas histórias fictícias que ele fez e que, no seu trabalho, as verdades apareceram dentro de um regime histórico em que elas surgiram e tiveram seus efeitos.

Veremos ao longo da tese que a relação de Foucault com o seu próprio discurso e com a categoria ficção foi retomada posteriormente, mas em outros termos. De qualquer forma, *o interesse desta análise para este trabalho não é tanto cercar o problema da autoria e sim a passagem da problemática do autor para a do sujeito, no que essa passagem comporta de abertura para pensar os privilégios do sujeito – aquele entendido como indivíduo livre doador de sentidos – e apresentá-lo de outra maneira, ou seja, como função variável e complexa do discurso.* Foucault propôs uma análise que indica as condições e formas pelas quais um sujeito pode surgir na ordem de um discurso, sendo a função autor só umas das possíveis especificações da função sujeito. Naquelas conferências o orador apresentou até mesmo o sonho de um mundo em que todos os discursos desenrolariam no anonimato, em que certas questões não fariam mais sentido: “Quem realmente falou? Foi ele e ninguém mais? Com que autenticidade ou originalidade? E o que ele expressou do mais profundo dele mesmo em seu discurso?”. Em vez dessas questões que partem de um sujeito originário, Foucault sugeriu outras: “Quais os modos de existência desses discursos? Em que ele se sustentou, como pode circular, e quem dele pode se apropriar? Quem pode preencher as diversas funções de sujeito?”.¹⁰ Em vez de indicação, de descrição, nestas últimas interrogações esboça-se uma experiência que, a partir da questão do autor, leva o sujeito até o limite. *O nosso interesse recairá sobre essas experiências limites.*

O que nelas suscita nosso empenho? Trata-se de uma experiência de desubjetivação que deixa entrever um tema que nos acompanhará durante toda a escrita, aliás, um mote que envolve a nós que recortamos e selecionamos dentro de todas aquelas palavras pronunciadas e escritas as que teceremos em desenhos possíveis do pensador. Essa recusa da individualização pela

⁹ FOUCAULT, “O pensamento do exterior”, D.E. III, 2001/1966, p. 225.

¹⁰ FOUCAULT, “O que é um autor”, D.E. III, 2001/1969, p. 288.

autoria – tipo de indexação que permite que o autor assim definido seja punido quando ultrapassa os limites dos discursos estabelecidos – apareceu em Foucault junto a um outro tema que exploraremos, ou seja, aquele da voz do qual tão lindamente falou na sua famosa aula inaugural no *Collège de France*:

Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível.¹¹

Ambos os temas – renúncia de uma individualização e reivindicação de uma voz anônima – quando dobrados sobre Foucault agita o solo deste trabalho como sendo instável, por mais que a narrativa – nos seus diversos momentos – o produza como estável, como sendo quase retratos fixos. Não queremos reduzir as diferenças do nosso personagem, provê-lo de uma identidade, mas nos debruçar sobre seu pensamento requer traçar platôs, por mais instáveis que possam ser. Consideramos que a própria pluralidade de desenhos que forneceremos – escolhermos a palavra desenho por ter tão próxima de si uma ideia de apagamento, daquilo entre o grafite e a borracha, um traço que pode ser borrado ou colocado em série ou dar relevo a, e que é mais fluído do que a palavra retrato e o sentido de imobilidade que comporta – nos conduzam a pensá-los e repensá-los como sendo, no máximo, possíveis caminhos (desenhos de um pensamento andarilho). Dois temas do seu pensamento nos servirão de sinalização para as trilhas que percorreremos: sua reflexão envolve aspectos de preocupação (quanto à atualidade de onde fazemos as perguntas para o passado) e de crítica (quanto às diferenças e às semelhanças entre o presente e o passado e seus efeitos). Ambos componentes que achamos indelévels do trabalho contemporâneo em História.

Daremos agora um exemplo de como pretendemos trabalhar sobre um pensamento que procurou se deslocar e se manter o mais próximo possível do anonimato. Se acima mencionamos as leituras tunisianas de Foucault, iremos agora apresentá-las: Dumézil, Trotsky, Wittgenstein, os analistas ingleses, Panofsky, Nietzsche, Beckett, Rosa Luxemburgo, Che Guevara e, até mesmo, textos norte-americanos do grupo panteras negras (sobre estes últimos disse: "Eles desenvolvem uma análise estratégica liberada da teoria marxista da sociedade").¹²

¹¹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 2005/1970, p. 5-6.

¹² DEFERT, "Cronologia", D.E. I, p. 28.

Na sua variedade estas leituras expõem um fato sobre a produção de Foucault à época e, lateralmente, sobre sua recepção. É que ele produziu curtos-circuitos naqueles que tentaram compreendê-lo, mesmo nos estudantes tunisianos, que Eribon disse adorá-lo. Por um lado, nestes anos sessenta foi avesso e mesmo hostil ao marxismo; utilizou-se de Nietzsche, que na época ainda estava envolto pelos problemas do seu uso nazista;¹³ e, na França, Foucault foi interpretado e atacado como parte do pensamento tecnocrata de direita que massacrava o sujeito individual e coletivo. Por outro lado, este tipo de interpretação contrapõe-se as atitudes de um pensador que repudiou as reações violentas – prisões e torturas – utilizadas pelo governo tunisiano em relação aos tumultos universitários.¹⁴ Mais do que isto, ele se envolveu fisicamente com as revoltas e as aspirações estudantis tunisianas e algumas daquelas leituras mencionadas acima indicam que se envolveu intelectualmente nelas. Foucault colaborou com suporte logístico (abrigo estudantes em sua casa) e financeiro (escondendo o mimeógrafo e imprimindo panfletos), sendo mesmo alvo de escuta telefônica e ameaças de policiais à paisana. Ele chegou a sofrer intimidação física, leia-se, levou uma coça.¹⁵

Não podemos derivar as relações entre biografia e teoria diretamente de uma experimentação vivida (como se vida e obra se comunicassem em uma clareza imediata), uma vez que estão ligadas a experimentações do pensamento.¹⁶ Desde que entendamos essa experimentação do pensar como aquela que Foucault aprendeu com Jean Hyppolite a respeito

¹³ É notório que a organização de alguns dos escritos de Nietzsche pela sua irmã – simpatizante do nazismo –, textos que tinham uma variada carga antissemita, contribuiu para a associação do seu pensamento ao III Reich. Sua interpretação nazista foi orientada pelo filósofo e pedagogo alemão Alfred Baeumler.

¹⁴ Como contou Macey: em 1966 o partido do governo tunisiano promoveu uma ideologia estadista de união entre o partido e o estado. Um sistema dominado pelos técnicos do funcionalismo público. A universidade tornou-se um espaço de oposição ao governo. Na época da chegada de Foucault um episódio simples – recusa de um estudante de pagar seu bilhete de ônibus – foi o "estopim" de uma greve em que houve, inclusive, detenções de estudantes e término de contratos de professores franceses que participaram. Depois, em 1968, os estudantes tunisianos se mostraram pró-Palestina e as tensões aumentaram quando da visita do vice-presidente norte-americano Hubert Humphrey, pró-Israel. A situação degradingou e a polícia novamente entrou na faculdade, momento em que espancou e prendeu estudantes. Segundo o próprio Foucault, ele era respeitado pelas autoridades locais, no entanto, suas ações pró-estudantes esvaziou esta proteção.

¹⁵ Para vários dos textos aqui analisados sua contextualização se baseia na cronologia estabelecida por Daniel Defert (consultável no início do empreendimento *Ditos e Escritos*, v. I); no próprio trabalho colossal de edição e estabelecimento dos textos que acompanham cada dito (entrevistas, conferências, pronunciamentos diversos) e escrito (prefácios, artigos, homenagens, manifestos etc.) dos dez volumes brasileiros; e nas biografias escritas por Didier Eribon, *Michel Foucault 1926-1984* e por David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*. Além dessas fontes, e no caso das análises dos cursos de Foucault no *Collège de France*, nos serviremos das situações dos cursos publicadas ao final de cada um. Nos casos de outras fontes e testemunhos ou de questões mais específicas uma nota explicativa se fará presente.

¹⁶ Este trabalho não pretende enveredar pelas problemáticas da biografia, pois não se constitui em um trabalho biográfico. Sobre os debates sobre a feitura e os problemas da escrita biográfica podemos cf. a primeira parte do livro *Michel Foucault y sus contemporâneos*, que discorre toda ela sobre as dificuldades do projeto biográfico e das monstruosidades da crítica; para um resumo sobre as relações biografia e história que vai até a biografia do homem comum da micro-história, cf.: "A biografia como problema" In REVEL, 1998/1996, p. 225-249; e, finalmente, o livro *A mulher calada* de Janet Malcolm, incrível trabalho que refletiu sobre os bastidores desse tipo de empreendimento e que marcou os limites da biografia.

do pensamento filosófico: "é uma prática incessante; (...) é uma certa maneira de colocar em ação a não-filosofia, mas permanecendo sempre bem próximo dela, lá onde ela se liga à existência".¹⁷ Aproximar-se dessa maneira, e por meio das próprias experiências, daquilo que ainda não despertou a inquietação filosófica, de uma filosofia que se faz presente, inquieta e móvel em relação ao que não é ela. *Logo, fica claro que não pretendemos transpor as experiências para a trabalho em uma mediação transparente, mas sinalizar que entre uma e outra existem pontos de transformação da ação e do pensamento, espaços de experimentação em que as experiências modificam os pensamentos e estes problematizam essas.*

Foucault falou sobre sua relação com os estudantes tunisianos em uma entrevista para um jornal da Tunísia em 1967: "Na verdade, encontrei estudantes tunisianos, e então foi amor à primeira vista. Provavelmente, não encontrei nos estudantes, a não ser no Brasil e na Tunísia tamanha seriedade e tanta paixão, paixões tão sérias, e o que me encanta mais do que tudo, a avidez absoluta de saber".¹⁸ O sério dizia da situação política: prisões e torturas para os estudantes tunisianos; prisões, tortura e morte para os brasileiros. Essa experiência na Tunísia começou, segundo Daniel Defert, exatamente como uma forma de escapar – uma linha de fuga? – do sucesso incômodo do livro *As Palavras e as Coisas*. Lido de uma maneira em que o autor precede o trabalho podemos indagar: vontade de escapar da fama e sua opressão? Ou partindo da experimentação do pensar que tenta escapar do autor como fonte opressora de significações, podemos indagar: o que é essa vontade de anonimato que exala do texto "O que é um autor?" Seria uma maneira de reconquistar o inesperado no pensamento? Em que escrever não seria se reencontrar, mas se perder?

São duas questões que se atravessam: o anonimato e a busca do imprevisto. Vamos pensá-las com cuidado. Em janeiro de 1977 Foucault lançou um texto na revista *Les cahiers du chemin*, uma apresentação de uma antologia dos arquivos de internamento e encarceramento do Hospital Geral da Bastilha que ele pretendia tornar um livro.¹⁹ Dele Deleuze disse que é uma obra-prima e é.²⁰ Este texto ("A vida dos homens infames") está inserido no campo de problemas tornados públicos pelos livros *Vigiar e Punir* (fevereiro de 1975) e *A Vontade de*

¹⁷ FOUCAULT, "Jean Hyppolite. 1907-1968", D.E. II, 2005/1969, p. 159.

¹⁸ FOUCAULT, "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'?", D.E. II, 2005/1967, p. 61.

¹⁹ Pode não ter se tornado o livro que Foucault esperou e que já havia protelado (em 1963 anunciara pela coleção *Archives* o livro *Les foules*, Michel Foucault raconte du XVII au XIX siècle, de la Bastille à Sainte-Anne, le voyage au bout de la nuit), mas alguns destes arquivos apareceram na coleção *Les vies parallèles*: na publicação do memorial de *Herculine Barbin* em 1978 (organizador), no *Le cercle amoureux d'Henri Legrand* em 1979 e no livro em colaboração com Arlette Farge, *Le désordre des familles*, em 1982. Segundo Eribon, também apareceu na coleção *Archives* vários anos depois em um livro sobre os encarcerados.

²⁰ DELEUZE, "Um retrato de Foucault", 1992/1986, p. 135.

Saber (dezembro de 1976). Esse campo se compõe dos estudos sobre o poder disciplinar e o biopoder.

Foucault alertou, logo no primeiro parágrafo, que não se tratava de um livro de história, pois a regra da fabricação dessa antologia de existências foi: "o meu gosto, meu prazer, minha emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro".²¹ Tratava-se dessas impressões físicas que o abalaram, que o emocionaram, vindas da "mistura de obstinação sombria e de perfídia dessas vidas das quais se sentem, sob as palavras lisas como a pedra, a derrota e o afinco".²² O que não impedia que sua escrita seguisse um certo número de regras na apresentação dessas existências-relâmpagos ou poemas-vidas: que fossem existências reais, com lugar e data; que essas existências fossem obscuras e desventuradas; que seu registro fosse o dos relatos breves; que esses relatos tivessem marcado a história dessas existências, nelas operado; e que em nós, na nossa diferença com elas, essas palavras ainda trouxessem um choque. Foucault frisou essa exigência de obscuridade:

Quis também que essas personagens fossem elas próprias obscuras; que nada as predispuesse a um clarão qualquer, que não fossem dotadas de nenhuma dessas grandezas estabelecidas e reconhecidas – as do nascimento, da fortuna, da santidade, do heroísmo ou do gênio; que pertencessem a esses milhares de existências destinadas a passar sem deixar rastro...²³

E, apesar desse obscurantismo que fez com que esses relatos tendessem a passar batidos, pois não atingiam aquele patamar de dignidade do que Foucault falava que alguns discursos estavam desprovidos no texto "O que é um autor?"; existia uma exigência de que estes relatos trouxessem marcados neles a potência transgressora da infâmia:

...que, no entanto, tivessem sido atravessadas por um certo ardor, que tivessem sido animadas por uma violência, uma energia, um excesso de malvadeza, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no azar que lhes dava, aos olhos de seus familiares, e à proporção de sua própria mediocridade, uma espécie de grandeza assustadora ou digna de pena.²⁴

E se essas vidas chegaram a nós, continuou a apresentação, só ocorreu por que elas foram iluminadas pelo poder. Deixemos essa linha – a das relações de poder – em suspenso por enquanto, o que nos interessa agora é essa fascinação do pensador pelo que foi obscuro e transgressor. Tratava-se para ele de deixar nascer essas palavras sem voz que a conferência "O que é um autor?" reivindicou como princípio ético. O obscuro, frisou o texto, é aquilo que só

²¹ FOUCAULT, "A vida dos homens infames", D.E. IV, 2003/1977, p. 203.

²² Idem, Ibidem, p. 204.

²³ Idem, Ibidem, p. 207.

²⁴ Idem, Ibidem, p. 207.

se apresentou a nós pelos acasos da história, já que foi para a História do século XVII – focada nos grandes homens e nas pessoas e acontecimentos importantes – o que devia ser apagado, esquecido. Foi em um texto bem anterior a esta antologia que encontramos uma análise brilhante do que foi essa obscuridade para Foucault, um artigo em que o obscuro apareceu na forma da transgressão.

No segundo semestre de 1963, na revista *Critique*, Foucault lançou uma homenagem a Bataille por ocasião de sua morte. Neste artigo ele fez uma bela análise da relação do limite e da transgressão. Pensou anteriormente o conceito de transgressão dentro do problema literário das relações entre vida e obra, na qual propôs que a obra antes de ser uma repetição de experiências é a transgressão dos limites dos discursos que nos envolvem. No artigo em questão assim descreveu a ação de transgredir: "A transgressão é um gesto relativo ao limite; e aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço". Esse jogo dos limites e das transgressões, continuou, "...pareci ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando novamente para o horizonte do intransponível". Portanto, a densidade da transgressão depende do que a limita e o ser do limite surgiu tão somente no ato que o transgredi e, logo, vemos a "...inexistência de um limite que não poderia absolutamente ser transposto; vaidade em troca de uma transgressão que só transportaria um limite de ilusão e de sombra".²⁵

Foucault indagou sobre essa relação delicada, essa articulação entre o limite e a transgressão: "Mas terá o limite uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria ele depois e o que poderia ter sido antes? E a transgressão não se esgota no momento em que transpõe o limite, não permanecendo em nenhum outro lugar a não ser nesse ponto do tempo?". E, finalmente, sobre este 'instante' e 'lugar determinado', a partir daí, nesta posição que ao mesmo tempo limita e transgredi, foi elaborada a questão: "Ora, esse ponto, esse estranho cruzamento de seres que fora dele não existem, mas que transformam nele totalmente o que são, não será ele também o que, de todos os lados, o ultrapassa?".²⁶ Este percurso do pensamento revela que ao excluir aquilo que transgredi, o limite se vê aberto ao ilimitado e a transgressão, ao levar o limite ao ilimitado, leva-o a perceber na sua possível desaparecimento sua existência – o que ele é revelado pelo que ele excluiu. E, neste mesmo

²⁵ FOUCAULT, "Prefácio a transgressão", D.E. III, 2001/1963, p. 32.

²⁶ Idem, Ibidem, p. 32.

movimento, tal como os homens infames nas relações com os poderes estabelecidos, a transgressão surgia como aquilo que se parece

...como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ele nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, devehle entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro.²⁷

E, no entanto, mesmo designando essa diferença que a constitui, de contestar os gestos, de ir ao núcleo vazio no qual o ser atinge e esbarra com seus limites e estes limites o definem, a transgressão é compreendida como impotente em triunfar de uma vez por todas sobre os limites que ela apaga. Ela não triunfa sobre o apagamento destes limites, ela tão somente pode afirmar os limites do ser, pois assim que ela ultrapassa o limite, ele reaparece diante dela.²⁸ Podemos enunciar de outra forma: ao obrigar a lei a se tornar visível, a exercer seus poderes, a falar, a transgressão a estimula, a atrai para si e a reforça na sua fraqueza. A mesma impotência daqueles homens infames, que só apareciam no discurso pelo choque com o poder, já que essas existências são "...sem dúvida, para sempre impossível recuperá-las nelas próprias, tais como podiam ser 'em estado livre', [afinal] só podemos balizá-las tomadas nas declamações, nas parcialidades táticas, nas mentiras imperativas supostas nos jogos de poder e nas relações com ele".²⁹ São vidas marcadas como tatuagem a "*frio, ferro e fogo, em carne viva*"!³⁰

Além daqueles motivos metodológicos (regras facultativas que se impôs na feitura do texto) há outro possível motivo para que Foucault falasse que o artigo de 1977 era antes uma antologia de existências do que uma análise histórica. Ele não pretendia fazer a história dos vencedores³¹ – dos sistemas de dominação e exploração – e sabia da dificuldade e da quase impossibilidade de fazer uma história dos vencidos – dos silenciados pela violência. Por isto esteve mais próximo de Brisset, quando este almejou “restituir as palavras aos ruídos que as fizeram nascer, e recolocar em cena os gestos, os assaltos, as violências dos quais elas constituem o brasão agora silencioso”, do que de um projeto que pretendesse restabelecê-las.³² Sabia que daquelas vidas infames muitas vezes retiraram as palavras. E não é só isto! Muitas pessoas que eventualmente podiam cair a qualquer momento na infâmia reivindicaram certos

²⁷ Idem, Ibidem, p. 33.

²⁸ Idem, Ibidem, p. 33.

²⁹ FOUCAULT, "A vida dos homens infames", D.E. IV, 2003/1977, p. 208. Colchetes nossos.

³⁰ Essa canção, *Tatuagem*, foi composta por Chico Buarque e gravada no álbum de 1976, *Falso Brillhante*, por Elis Regina.

³¹ Nesta negação se aproximava da historiografia marxista.

³² FOUCAULT, "Sete proposições sobre o sétimo anjo", D.E. II, 2005/1970, p. 308.

poderes para si, implicaram nas suas vidas as instâncias e as linguagens do poder dominador. Para Foucault, as relações de poder que envolveram esses homens infames foram complexas e as marcas vieram de todos os lados.

Com certeza são dois textos bem diferentes o de 1977 e o de 1963, e é nossa vontade de esclarecer o tema do anonimato que nos faz percorrê-los no espaço das suas inúmeras diferenças. O artigo de 1963 estava inscrito numa análise da obra de um escritor, na questão da linguagem e dizia respeito aos efeitos da literatura contemporânea sobre o pensar. No período que foi de 1962 até 1966 Foucault se debruçou sobre alguns dos escritores – Sade, Mallarmé, Raymond Roussel, Bataille, Blanchot, Robbe-Grillet, Klossowski, entre outros – que o ajudaram a levar o pensamento filosófico aos seus limites e a problematizar os caminhos do saber. Um pensamento preocupado em obstinadamente destruir a soberania do sujeito filosofante, de revelar nele suas fraturas e, nesse sentido, muito próximo do texto "O que é um autor?". No entanto, este texto-homenagem de 1963 também se abriu para, anos depois, participar da questão do texto-antologia dos homens infames, de 1977. No "Prefácio a Transgressão" o pensador estabeleceu o diálogo com outros – Nietzsche, Blanchot, Bataille – que, como ele, consideraram que "...a experiência é chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não ser passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade".³³

Enquanto que o artigo "A vida dos homens infames" esteve inscrito nas problemáticas das relações de poder e nas resistências a elas. Este problema se tornou mais preciso para Foucault no começo dos anos setenta, no contexto das suas incursões no campo de lutas do sistema prisional francês. Os textos e entrevistas do período indicam o interesse de continuar o trabalho sobre as vozes anônimas, mas escapando da escrita literária institucionalizada que, neste artigo de 1977, apareceu como partícipe do sistema de poder disciplinar que obrigou o cotidiano a se colocar em discurso e a se confessar. Uma das estratégias que ele encontrou para se esquivar da questão da escritura foi buscar novamente (tal como na *História da Loucura*) o discurso anônimo: "o discurso cotidiano, todas essas falas esmagadas, recusadas pela instituição ou afastadas pelo tempo".³⁴ Foi exatamente o que fez na apresentação da "Vida dos homens infames", porém neste texto as relações entre o limite e a transgressão foram deslocadas em relação ao "Prefácio a transgressão". Em que sentido?

Elas são mais complexas, pois o limite (configurado pelo poder instituído) não só limita, proíbe, interdita, mas mantém com a transgressão uma relação produtiva (constrói espaços que

³³ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 291.

³⁴ FOUCAULT, "Da arqueologia à dinástica", D.E. IV, 2003/1972, p. 56.

fazem-na aparecer e se constituir). E, por seu lado, esses instrumentos de poder ao serem utilizados expõe os mecanismos do poder instituído na sua arbitrariedade – nos seus limites – e geram resistências à sua continuação. O discurso do excluídos não povoa o vazio (não é condenado e rejeitado a um esquecimento profundo nas margens sociais e culturais tal como foi concebido na *História da Loucura*) e não é simplesmente o contra sinal do não deves (não deves fazer isto ou aquilo) do poder – mote da interdição e da repressão que apareceu na problemática daquele texto de 1963 –, pois ele participa das positivities de sua época (não está fora dela, compõe com ela).

Foucault deu o exemplo da monarquia administrativa do século XVII, em que apareceu, por meio das *lettre de cachet* (carta selada com o sinete real), um instrumento pelo qual as pessoas puderam solicitar ao monarca a prisão, o internamento ou exílio de um parente, de um vizinho, entre outros. Geralmente foram pedidos feitos por motivos de devassidão, bebedeira, violência doméstica, vagabundagem, loucura e que, na forma apropriada, fizeram surgir dentro dos mecanismos de poder uma intervenção mais eficaz nas relações cotidianas e familiares (a família passou a ser uma questão pública, a ser esquadrihada por um mecanismo de vigilância). Em contrapartida, ao instituir as cartas régias o absolutismo permitiu que nas relações sociais se inserissem prerrogativas de soberania, pois quem soube jogar o jogo das denúncias pôde delas se beneficiar.³⁵ As cartas régias – analisou Foucault – tornaram-se então almeçadas pelas pessoas (suscitar o interesse do soberano foi considerado honorífico) e por isso temíveis para o corpo social (acabaram se tornando abusivas). Se por um lado, elas permitiram que se inserissem mais profundamente na família controles administrativos e políticos, por outro lado, o poder instituído ao se implantar assim na vida cotidiana se tornou detestável.³⁶

Então, se as cartas régias permitiram marcar os homens infames que foram seus alvos com a brasa do poder e, assim produzidos e reduzidos, a transgressão ao poder continuou a tão somente nomear os limites. Limites entendidos tais como perímetros que apareceram como sendo o que o poder produziu e excluiu na sua constituição e para a sua manutenção. Quando, pelo contrário, aquelas cartas serviram para outros homens sem rosto – dessa vez pessoas

³⁵ De acordo com A. Farge: "Segundo a ideia recebida, a *lettre de chachet* exprime o arbítrio real, visando, sobretudo, aos cortesãos culpados de uma falta política. Ora, desde a abertura dos maços de arquivos, percebemos que o nome dos tipos importantes que foram embastilhados assim é extremamente limitado e que, com mais frequência, as demandas de internação provêm de meios muito mais modestos. Apela-se ao rei – em Paris, na realidade, apela-se ao primeiro-tenente-geral da polícia – para regradar questões de ordem familiar" (FOUCAULT, "A Idade de ouro da *lettre de chachet*", D.E. VIII, 2012/1982, p. 243).

³⁶ Um jogo similar ao que Foucault fez em *Vigiar e Punir*, em que mostrou que se o suplício chamava o povo como expectador e auxiliar da demonstração do fragor do poder real aniquilando o corpo do criminoso, ao mesmo tempo, o povo podia solidarizar-se ou até mesmo heroicizar aqueles entre os supliciados que resistiam (aqueles que não eram quebrados e que maldiziam o aparato de poder).

ordinárias e não infames – utilizarem-se dele e nesta utilização fazer com que o poder fosse execrável, a transgressão passou a ser esse processo que resultou numa resistência. A transgressão, que Foucault analisou nessas fontes, oscilou entre aquilo que afetou e foi afetado pelo poder. Ela só apareceu no seu choque com o poder – na resistência a ele na forma de uma ação transgressora – e, ao mesmo tempo, foi aquilo que utilizando-se do poder gerou novas resistências e o tornou insuportável (o porvir da transgressão foi tornar insuportável o que se passou). Esse tipo de análise acabou por problematizar aquela história que se pautou no dualismo vencedores e vencidos – que parece ter sido por vezes aquela em que no livro *História da Loucura* Foucault situou seu trabalho. Foucault passou a interpretar a história pela grade da guerra, enquanto estratégia, pois considerou que a transgressão, até o final do século XVIII, não se instalou somente na ordem da proibição, mas naquela do estratagema. Como disse: "roubar, incendiar, assassinar, era uma maneira de atacar o poder estabelecido".³⁷

Em níveis diferentes os três textos discutidos são formas de problematizar o conceito de sujeito: seja colocando em cheque o que é um autor; seja colocando-o no jogo do limite e da transgressão; seja, enfim, fazendo a ode àqueles que participaram da obscuridade e da infâmia e pretenderam escapar a um tipo de subjetivação. São formas também de atravessar o pensamento de Foucault e nesta travessia tanto mostrar os descaminhos da estrada – vê-lo nas suas transversais – quanto as suas diversas vozes – ele como pensador, pesquisador, professor, entrevistado, conferencista, crítico, filósofo, historiador, jornalista. Como disse o próprio Foucault, os seus *Ditos e escritos*, que alguns consideram secundários – neste trabalho nós não! – pois tomam como textos primários os livros, foram reflexões metódicas,³⁸ entre outras coisas (lanças, flechas a esmo). O último texto analisado permite também ir pela linha que acompanha as relações de poder e as resistências.³⁹ Todavia, nesse capítulo nós seguiremos outra linha, aquela que acompanha a resistência e a subjetivação na afirmação e na dobradura das relações de poder. Que linha é essa? De onde vem? O que significam essa afirmação e essa dobradura?

Sobre esta última linha – em que se desenham os processos de subjetivação – muito tinta rolou sobre a volta do sujeito na obra de Foucault, escreveram que após o impasse em que ele se encontrou, suposto estar preso às relações de poder e ao sujeito como sujeitoado, ele reinseriu

³⁷ FOUCAULT, "A tortura é a razão", D.E. VIII, 2012/1977, p. 106. De acordo com Foucault em *Vigiar e Punir*, no século XIX os estratagemas mudaram, pois o poder soberano que presava pela visibilidade, pela demonstrabilidade, só permitindo que a multidão aparecesse em suas extremidades, inverte-se. A tecnologia disciplinar do poder tornou este mecanismo menos visível e lançou a visibilidade para seus objetos, constituindo-os como certos tipos de sujeito, individualizando-os.

³⁸ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 290.

³⁹ Sobre as relações entre o poder e a resistência cf. a dissertação, mais precisamente, o item 2.3: "Das resistências", capítulo 2, 2009, p. 110-126.

o sujeito na análise. Preferimos nos atermos à leitura original que Deleuze fez desta última linha, pois ela é rica e podemos segui-lo para pensá-la.⁴⁰ Primeiro, ele apontou que esses processos de subjetivação são variáveis de acordo com as épocas e suas regras. Segundo, esses processos são incessantemente visados pelo poder, que tenta recuperá-los e submetê-los as suas relações de força. Terceiro, esses processos são produções de modos de existência que só podem ser chamados de sujeitos se o concebermos destituído de toda interioridade e toda identidade primeira. Quarto, esses processos são como individuação, particulares ou coletivos, de acontecimentos, ou seja, é um modo intensivo antes que um sujeito pessoal, primário, uno. Quinto, esses processos são uma maneira de ultrapassar o saber e resistir ao poder. Nas próximas páginas e itens, aos poucos, sem nos prendermos a uma exposição metódica, deslindaremos esses cinco pontos, mas inicialmente fica claro que os processos de subjetivação são entendidos, antes de mais nada, como parte dos processos de resistências. De onde viriam estas resistências no trabalho de Foucault? Ainda pensando com Deleuze podemos enunciar:

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, uma relação da força consigo. Trata-se de "duplicar" as relações da força, de uma relação consigo que permita resistir, furtar-nos, fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder. (...) Não se trata mais de formas determinadas, como o saber, nem de regras coercitivas, como

⁴⁰ Não importa se Deleuze tratou os seus interlocutores como intercessores e os retomou na forma da sua própria filosofia (MACHADO, 1990, p. 181-226). Roberto Machado tem razão ao dizer que Deleuze torce um pensamento ao se debruçar sobre ele (a repetição do pensamento deve afirmar sua diferença), o que não impede que sua análise seja muito interessante por trazer percepções novas (como reconheceu o próprio Machado), mesmo que possamos não segui-la em sua totalidade. Sobre seu livro a respeito de Foucault declarou: "Eu quis fazer um retrato de sua filosofia. As linhas ou traços vêm forçosamente de mim, mas eles só são bem sucedidos se é ele que vem ocupar o desenho". Disse ainda: "Se meu livro pudesse ser ainda outra coisa, eu recorreria a uma noção constante em Foucault, a de duplo. Foucault é obcecado pelo duplo, inclusive na alteridade própria do duplo. Eu quis extrair um duplo de Foucault, no sentido que ele dava a palavra: repetição, duplicatura, retorno do mesmo, rompimento, imperceptível diferença, duplicação e fatal dilaceramento" (DELEUZE, "Rachar as coisas, rachar as palavras", 1992/1986, p. 196-197). Machado pensa no procedimento que Deleuze empregou na sua apropriação da História da filosofia e que em um artigo em 1973 descreveu como sendo o de conceber "a história da filosofia como uma enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imagino chegando pelas costas do autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer" (DELEUZE, "Carta a um crítico severo", 1992/1973, p. 14). Eram livros que Deleuze havia escrito sobre autores que se opunham à tradição racionalista ou, ainda, de um filósofo que considerava seu inimigo íntimo (como era o caso de Kant). São pensadores que lhe interessavam na medida em que fazia deles seus intercessores por meio de todo um jogo complexo. Pensamos, no entanto, que essa não podia ser exatamente o tipo de relação que tinha com Foucault: se Deleuze de fato almejou dar uma interpretação sistemática ao pensamento de Foucault – que este não tinha –, agenciando-o para uma filosofia da diferença e, para isto, apagou certas diferenças presentes no seu trabalho; temos também que levar em conta que o pensamento de Foucault era mais próximo ao de Deleuze do que podia ser a dos outros filósofos com os quais tratou (a este respeito o curso de 1978 no *Collège de France*, em que podemos ver como Deleuze afetou Foucault e vice-versa) e ambos compartilhavam de algumas problemáticas e adversários comuns – eles foram contemporâneos um do outro. Para essa afinidade no plano do pensamento e os adversários em comum cf. a nossa dissertação, mais especificamente o item 1.4: "Uma história rizomática".

o poder: trata-se de regras *facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem a existência ou estilos de vida...⁴¹

Essa concepção de Deleuze parte do pressuposto que o pensamento de Foucault atravessou certas crises: uma que descobriu o saber como arquivo; outra que descobriu o poder como estratégia; e, por fim, aquela que descobriu o sujeito como processo de subjetivação.⁴² O interessante é que Deleuze não viu essa segunda crise – a que vai do poder aos modos de subjetivação – como sendo do pensamento de Foucault, mas aquela que o próprio poder coloca para nós. Podemos compartilhar dessa definição de crise, de fato o próprio Foucault, em uma entrevista na qual respondeu à questões teórico-metodológicas, usou uma expressão um pouco menos dramática, mas que dizia algo semelhante, a saber, ele falou de *um problema de que ainda não teria se livrado e de um impasse*.⁴³ Como bem destacou Roberto Machado: ao assumir uma posição que coloca a crise ou o impasse no cerne do pensamento de Foucault, Deleuze (e nós que o acompanhamos neste ponto) privilegiou “uma organização sistemática e unitária da obra de Foucault em detrimento da idéia de uma trajetória feita de deslocamentos conceituais e metodológicos, em que alguns instrumentos de análise – como o poder – são substituídos por outros”.⁴⁴ Entretanto, se partilharmos da ideia de crise e ou impasse é no sentido de que podemos pensá-la como os acontecimentos inesperados (o presente é sempre uma crise) que tomam o pensar (o presente que demanda a fabricação de um instrumento de análise, de conceitos mais adequados para sua compreensão) e que fazem parte do pensamento de Foucault quando entendido como constante re-problematização a partir dos acontecimentos.

Por exemplo, a partir de agosto de 1978, Foucault pretendeu pensar o seu presente se arriscando como jornalista. Em 1977 o jornal italiano *Corriere della sera* perguntou se ele não aceitaria escrever crônicas culturais ou filosóficas para o periódico, proposta que Foucault aceitou modificando os termos: não redação de crônicas, mas um programa de reportagens de ideias. A contraproposta foi aceita pelo jornal e Foucault escolheu principiar o projeto estudando os acontecimentos que se desenrolavam no Irã. Segundo ele, embarcou nesse tipo de trabalho para entender melhor como funcionava o mundo contemporâneo, esse presente que fervilhava “...de ideias que nascem, se agitam, desaparecem ou reaparecem, abalando as pessoas

⁴¹ DELEUZE, "A vida como obra de arte", 1992/1986, p. 123.

⁴² DELEUZE, 2005/1988. Talvez amparando-se nesta análise, Eribon também falou de crises – crise pessoal, crise intelectual – na biografia que escreveu sobre Foucault.

⁴³ FOUCAULT, "O jogo de Michel Foucault", D. E. IX, 2014a/1977. Por exemplo, páginas 47 e 57.

⁴⁴ MACHADO, 1990, p. 198.

e as coisas".⁴⁵ E o jornalista – função que assume Foucault – era aquele que se punha a escuta dessas ideias e era aquele que falava sobre elas. A respeito dessas ideias disse:

Há mais ideias sobre a terra do que com frequência imaginam os intelectuais. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas do que o que deles podem pensar os políticos. É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que travam pelas ideias, contra ou a favor delas. Não são ideias que levam o mundo. Mas é justamente pelo fato de o mundo ter ideias (e por produzi-las continuamente) que ele não é conduzido passivamente segundo aqueles que o dirigem ou que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas.⁴⁶

Têm-se a possibilidade de um primeiro desenho: Foucault como jornalista. Em uma entrevista com E. Lossowsky para o *L' imprévu* em 28 de janeiro de 1975, Foucault explicou sua leitura de jornais: "...creio que minha leitura é muito banal. Minha leitura começa pelo corriqueiro, pelo mais cotidiano. Olho a crise prestes a eclodir e depois, pouco a pouco, giro em torno dos grandes núcleos, das páginas principais um pouco eternizadas, um pouco teóricas sem dia nem data..."⁴⁷ Em 1973 Foucault já se reconhecia como jornalista e reivindicava a linhagem de Nietzsche: "Eu me considero um jornalista, uma vez que meu interesse é a atualidade, o que acontece à nossa volta, o que somos e o que se passa no mundo".⁴⁸ De leitor Foucault passava a escritor dessas matérias jornalísticas que pretendiam manejar ideias com dia e hora.

Foucault foi até Teerã como jornalista logo após o massacre da praça de Jaleh.⁴⁹ Lá, dos dias 16 a 23 de setembro, ele visitou alguns dos lugares de conflito, encontrou representantes das diversas tendências políticas, religiosos, estudantes, pessoas comuns, a quem perguntou: o que querem os iranianos? Ao voltar da sua estadia ele se colocou na função de jornalista e redigiu seis artigos, nos quais relatou o que observou e compreendeu da sua experiência iraniana e daquelas que ainda se desenrolavam lá.⁵⁰ No terceiro artigo desta empreitada disse: "Durante toda minha estada no Irã, não ouvi uma única vez pronunciarem a palavra 'revolução'. Mas, umas quatro ou cinco vezes, responderam-me: 'o governo islâmico'".⁵¹ No dia 9 de novembro

⁴⁵ FOUCAULT, "As 'reportagens' de ideias", D.E. VIII, 2012/1978, p. 124-125.

⁴⁶ Idem, ibidem, p. 125.

⁴⁷ FOUCAULT, "Com o que sonham os filósofos?", D.E. II, 2005/1975, p. 296.

⁴⁸ FOUCAULT, "O mundo é um grande hospício", D.E. VII, 2011/1973, p. 308.

⁴⁹ Em 8 de setembro o exército iraniano atirou em uma multidão que protestava contra certos aspectos do regime do Xá. O saldo foi de quatro mil mortos e o evento ficou conhecido como "Sexta-feira negra".

⁵⁰ No *Corriere della sera* em 28 de setembro de 1978, "O Exército, quando a terra treme"; em 1 de outubro de 1978, "O Xá tem cem anos de atraso"; em 8 de outubro de 1978, "Teerã: a fé contra o Xá"; no *Le monde* em 22 de outubro de 1978 a versão do "Ritorno al profeta", que virou "Com o que sonham os iranianos?"; em 5 de outubro de 1978, "Uma revolta a mãos nuas" e, em 7 de novembro de 1978, "Desafio à oposição".

⁵¹ FOUCAULT, "Com o que sonham os iranianos?", D.E. VI, 2010/1978, p. 232.

voltou ao Irã para conversar novamente com aqueles interlocutores e se preocupou em entender como se constituíam as referências políticas e as práticas dos insurrectos, as quais percebeu andarem longe das paragens marxistas. Desta segunda estadia, que foi até o dia 15 de novembro, resultaram mais três artigos.⁵² Neste conjunto de artigos Foucault ainda tratava dos homens obscuros e anônimos que o interpelavam, mas neles a transgressão era vista pela ótica da insurreição. Em um texto que serviu como retomada dos oito artigos iranianos e que data de 11-12 de maio de 1979, ele, agora reivindicando a função do intelectual, declarou:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: "Não obedeco mais", e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irredutível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (...) E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, "realmente", preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer. Todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos exercidos, mesmo quando se trata das coisas aparentemente menos importantes, têm ali sem dúvida um ponto de sustentação, mais sólido e mais próximo que os "direitos naturais". Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os poderes não são "absolutamente absolutos", é porque, por trás de todas as aceitação e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulos e das metralhadoras, os homens insurgem.⁵³

O artigo foi uma reportagem publicada no *Le Monde*, em que Foucault respondeu as pessoas que viram nas suas reportagens a respeito do que se condensou mais tarde na Revolução Iraniana como sendo uma defesa do acontecido. Elas tiveram em vista os eventos que se sucederam após a chegada ao poder do aiatolá Khomeini.⁵⁴ Todavia, se formos mais precisos na contextualização destas críticas, veremos que algumas delas ocorreram no momento mesmo das publicações daqueles artigos, como consta das repercussões de um deles – "Com que sonham os iranianos?" – para o *Corriere della Sera* em 16 de outubro de 1978 e que foi republicado numa versão rearranjada pelo *Le Nouvel Observateur*. Nele o jornalista Foucault falava de uma espiritualidade política iraniana, uma expressão bastante criticada por pessoas que viam com receio a insurreição, mesmo porque temiam o possível fanatismo de um eventual

⁵² No *Corriere della sera* em 19 de novembro de 1978, "A revolta iraniana se propaga em fitas cassetes"; em 26 de novembro de 1978, "O chefe mítico da revolta do Irã"; e em 13 de fevereiro de 1979, "Um paiol de pólvora chamado Islã".

⁵³ FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?", D.E. V, 2004/1979, p. 77.

⁵⁴ Os grupos paramilitares executaram os oponentes ao novo regime e este promoveu prisões e execuções.

governo islâmico.⁵⁵ Após os atos sangrentos de repressão do novo governo islâmico, os ataques a Foucault foram, às vezes, virulentos. Em uma reportagem – das amenas e brasileira – de 1981 ainda se falava disso:

Foucault foi um dos mais enfáticos ao dizer que o ocidente deveria fixar o Irã e lembrar de algo segundo ele esquecido pelos ocidentais, a "religiosidade política", a religião como um fator político determinante. O próprio Foucault se esquecia de que no mesmo momento padres centro-americanos, empenhados em lutas revolucionárias no Nicarágua, El Salvador e Guatemala eram chamados de mulas. (...) Talvez, Foucault deva visitar o Irã.⁵⁶

Alguns pensaram que ele cometeu, com as devidas proporções, o mesmo erro político de Platão em Siracusa ou de Heidegger na Alemanha nazista; outros disseram que nele havia uma certa ingenuidade, uma sedução pelos acontecimentos que, no entanto, os eventos posteriores trataram de mostrar a cruel realidade. Estes últimos podiam ter dito a propósito dessa suposta sedução pelos acontecimentos que ela não passou de uma quimera ou alucinação: "*Do poente vem teu canto/Ave rara do Islã/ Quem é pedra como eu sou/ Beba a água do amanhã/ Ah, Tanta sede é meu destino/ [...] Mas, sempre no fim da viagem/ Você volta a ser miragem/ Areia e sol*".⁵⁷

Não nos interessa neste trabalho saber o quanto o envolvimento de Foucault com esses acontecimentos ou o quanto seu desconhecimento da história persa ou islâmica podiam fazê-lo perder a perspectiva da análise do evento, nem as justezas daquelas críticas.⁵⁸ Mesmo porque hoje temos em mãos aqueles artigos na íntegra, de fácil acesso, diferente da recepção de artigos publicados originalmente na Itália e não disponíveis em sua totalidade na França de 1978-79.⁵⁹ O que nos interessa é entendê-los como artigos escritos lá onde a terra tremia e esperamos retirar deles exatamente estes abalos surdos que movem um pensamento para os seus limites. Essas experiências-limites que arrancam o sujeito daquilo que ele considera o si mesmo.⁶⁰

Neste sentido, a junção dessas duas palavras – espiritualidade política – nos interessa, já que é lá – neste movimento da insurreição iraniana – que o jornalista de ideias formulou a

⁵⁵ Com essa expressão – governo islâmico – Foucault se referia ao problema do Islã como força política. De fato, o governo de Khomeini manteve o Estado autoritário, instaurou clérigos no poder, utilizou-se de métodos da polícia secreta do Xá, impôs restrições as mulheres.

⁵⁶ "A revolução iraniana decepciona intelectuais". Newton Carlos. *Folha de S. Paulo*. (31/07/1981).

⁵⁷ Essa canção, *Ave Rara*, foi composta por Edu Lobo e Aldir Blanc e gravada no álbum de 2010, *Ave Rara*, por Sílvia Maria

⁵⁸ Para um trabalho que vai na direção de uma crítica a postura de Foucault quanto ao Irã, cf.: AFARET, Janet e Anderson, Kevin. B, *Foucault e a Revolução Iraniana*.

⁵⁹ Para um resumo e uma análise ricos, mesmo sendo sintéticos, do contexto e daquilo que estava em questão naqueles textos de Foucault, cf.: SENELLART, "Situação do curso", 2008/**2004**, p. 506-512.

⁶⁰ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/**1980**, p. 291.

imagem de uma "...vontade política que é a de não dar ocasião à política".⁶¹ O jornalista falou de um estado de greve da população iraniana em relação à política em dois sentidos: recusa do prolongamento do sistema estabelecido, de seu funcionamento, desejo de introduzir na vida política uma dimensão espiritual; e recusa, igualmente, de dar aos outros que não fossem os próprios insurrectos ocasião de estabelecer previamente o que seria a constituição, as escolhas sociais, a política externa, pois só um governo islâmico o faria.⁶²

Como alertamos este trabalho não deseja simplificar as relações entre experiência vivida e pensada, não se trata de dizer que tudo acontece sem razão, nem de dizer que tudo segue uma causalidade determinada, visto que aqui não se trata de produzir uma unidade de sentido, mas sim uma multiplicidade de eixos. É nesta direção que uma conversa entre Foucault e R. Yoshimoto em 25 de abril de 1978 no Japão, já evidencia como essa questão da vontade política se apresentou como um problema para o pensador antes dos eventos no Irã. Podemos também lembrar do curso do *Collège de France* de 1978, *Segurança, território, população*, em que Foucault analisou algumas inserções de uma tecnologia de poder do tipo pastoral na tecnologia de tipo governamental em relação a individualização, a formação de um tipo de sujeito. Ao fazê-lo, deslizou de uma problemática da genealogia do biopoder para uma problemática governamental.⁶³ Foucault – no diálogo no Japão supracitado e publicado em julho de 1978 na *UMI* – procurou escapar de duas formas que a vontade tomou na filosofia ocidental: nos termos da vontade-natureza-força e naqueles da vontade-lei-bem e mal. Ele habilmente fez uma coisa semelhante ao tratar do poder, ao esquivar-se de tratá-lo pelo esquema jurídico do contrato-opressão e luta-repressão.⁶⁴ Ambas esquivas resultaram em outra proposta que, passando por Nietzsche,⁶⁵ desaguou em um esquema estratégico. Um método pelo qual Foucault pensou a vontade por meio da estratégia: "...ponto de vista estratégico para analisar um conflito".⁶⁶ O problema da vontade, em seguida, apareceu para ele como efeito da atitude

⁶¹ FOUCAULT, "Uma revolta a mãos nuas", D.E. VI, 2010/1978, p. 243.

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 242.

⁶³ FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1978", 2008/1978, p. 241-244. Consideramos que este curso é riquíssimo para situar vários delineamentos teóricos e metodológicos do que Foucault pensou nesta época, em que um problema (governo) parece se desprender de outro (poder sobre a vida) e joga algumas bolas do outro lado da quadra, quiques que ele só posteriormente devolverá e em outra quadra. A propósito de uma apresentação dos grandes traços deste poder pastoral que incidia, na atualidade daquele pronunciamento, sobre o problema da individualidade e do Estado-providência, recomendamos consultar as duas conferências "*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política", proferidas em 1979.

⁶⁴ Esses desenvolvimentos se encontram, particularmente, na aula de 7 de janeiro de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*; e se encontram novamente no livro, *A Vontade de saber*, lançado no final do mesmo ano.

⁶⁵ O Nietzsche entendido como o pensador que usa a vontade como princípio de compreensão que cerca a realidade, derrubando as separações, que até então eram correntes, entre vontade, saber, paixões.

⁶⁶ FOUCAULT, "Metodologia para o conhecimento do mundo...", D.E. VI, 2010/1978, p. 196.

de não ser governado de uma certa maneira, de não aceitar um tipo específico de governo, de não aceitar, ali ou acolá, um tipo de poder.

Portanto, a ideia de espiritualidade política passou pela tentativa de, a partir do problema político que é a verdade – em outros termos, da divisão do verdadeiro e do falso –, pensar sua ligação com o governo de si e dos outros. Foucault se endereçou à vontade que percebeu, nas insurreições e revoltas do seu tempo, de fundar essa ligação em algo novo: "descobrir uma divisão completamente diferente através de uma outra maneira de se governar, e se governar de modo inteiramente diferente a partir de uma outra divisão".⁶⁷ No registro das reportagens iranianas, como jornalista de ideias, Foucault achou que a vontade pensada como estratégia para conceber um outro governo esclarecia melhor os antagonismos de um enfrentamento e foi neste sentido que esta vontade política suscitou nele uma interrogação:

...a questão é a de saber que forma tomará essa vontade nua e maciça que, há muito tempo, disse não a seu soberano, que acabou por desarmá-lo. A questão é saber quando e como a vontade de todos vai ceder lugar a política, a questão é a de saber se ele o quer e se deve fazê-lo. É o problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias políticas.⁶⁸

Estes artigos também revelam algo que Eribon viu bem ao alertar para o fato de que a repercussão destas matérias não foram aquelas reservadas a um 'mero' jornalista.⁶⁹ Os artigos já estavam informados pelo nome e função do autor e na recepção de sua voz de jornalista ressoava a voz da pessoa pública, e não só de uma maneira incidental, mas de forma que tomasse o primado do jornalista e isso independente das preferências de Foucault por atingir uma voz anônima. Não se engana também quem faz o caminho inverso e fica atento a forma como a voz do jornalista reflui sobre a voz do intelectual. Tal como ocorreu em um debate realizado em 23 de julho de 1979, quando disse:

O que me parece interessante no jornalismo e o papel do jornalista, no que concerne à política, não é desempenhar um papel político na política, não é fazer como se os jornalistas fossem homens políticos. O problema é, ao contrário, decodificar a política com o filtro de outra coisa: da história, da moral, da sociologia, da economia ou mesmo da estética. Parece-me que o papel de um jornal é o de aplicar esses filtros não políticos no domínio da política.⁷⁰

Pelo menos foi essa a atribuição que o pensador considerou ser a do jornalista. Assim, ele se preocupou em procurar outras grades de leitura para a decodificação da sua atualidade,

⁶⁷ FOUCAULT, "Mesa-redonda em 20 de maio de 1978", D.E. IV, 2003/1978, p. 346.

⁶⁸ FOUCAULT, "Uma revolta a mãos nuas", D.E. VI, 2010/1978, p. 244.

⁶⁹ ERIBON, 1990/1989, p. 269.

⁷⁰ FOUCAULT, "Le nouvel observateur e a união da esquerda", D.E. VIII, 2012/1980, p. 161.

uma vez que acreditava que o trabalho do jornalista consistia em preocupar-se com o que se passava. Um desejo que não era o de saber sobre aquilo que se passava na imobilidade de um espaço e tempo, em que uma página escrita a três anos podia ser reaproveitada para relatar um outro acontecimento 'similar', mas que se voltava para o hoje.⁷¹ Durante seu percurso Foucault em vários momentos conferiu certas imagens ao trabalho do intelectual e não foi diferente quando experimentou este devir jornalista que o reposicionou quanto ao que fazia:

Se me perguntassem como concebo o que faço, responderia, se o estrategista for o homem que diz: "Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação a grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos", pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é "antiestratégica": ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi.⁷²

Um projeto intelectual e político de respeitar as vozes anônimas que se insurgiam e não queriam ser caladas mesmo no risco de morte. Um percurso que contra o pensamento normativo, a insuficiência da teoria, e se opondo ao saber instituído que filtra o grito, multiplicou os sujeitos falantes e acreditou que: "É preciso fazer falar todas as espécies de experiência, dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos, pois estamos no exterior, enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. Creio que a tarefa de um praticante de filosofia, vivendo no Ocidente, é dar ouvidos a todas essas vozes".⁷³ Foucault partia à conquista de tantos versos ignorados.

Essas vidas que se insurgiam contra "a fome, as humilhações, o ódio pelo regime e a vontade de mudá-lo" eram vidas que se inscreviam "nos confins do céu e da terra, em uma história sonhada que era tão religiosa quanto política".⁷⁴ Um fenômeno que, segundo o pensador, causou mal-estar e espanto para a mentalidade política ocidental, pois não se inscreveu facilmente nas duas dinâmicas pensadas para uma revolução: a das contradições da sociedade – enfrentamentos sociais – e da dinâmica política – vanguarda política que traz consigo as aspirações sociais.⁷⁵ E Foucault entendeu que se a posição da religião na Revolução

⁷¹ FOUCAULT, "Para uma moral do desconforto", D.E. VI, 2010/1979.

⁷² FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?", D.E. V, 2004/1979, p. 81.

⁷³ FOUCAULT, "Metodologia para o conhecimento do mundo...", D.E. VI, 2010/1978, p. 207-208.

⁷⁴ FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?", D.E. V, 2004/1979, p. 78.

⁷⁵ FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 259.

Iraniana obscureceu a compreensão do evento, isto não significa que se deveria – nem ao menos ajuda para sua compreensão – entendê-la como ideologia.⁷⁶ Ela seria melhor entendida como o vocabulário e o cerimonial que opõe o povo ao soberano.⁷⁷ O problema para o pensador foi "...saber como as vontades individuais, na revolução e na luta, articulavam-se com os outros níveis de vontade...".⁷⁸ A articulação entre o individual e o grupo, que ele chamou de vontade política, articularam-se com outras vontades que, no Irã, ecoaram uma vontade coletiva:

A vontade coletiva é um mito político com os quais os juristas ou filósofos tentam analisar, ou justificar, instituições etc., é um instrumento teórico: jamais se viu a "vontade coletiva", e, pessoalmente eu pensava que a vontade coletiva era como Deus, como a alma, que não se encontrava jamais. (...) encontramos, em Teerã, e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. Isto é de se saudar, não acontece todos os dias. Além do mais, deu-se a essa vontade um objeto, um alvo único, a saber, a partida do xá. Essa vontade coletiva, que nas teorias, é sempre geral, fixou-se, no Irã, um objetivo muito claro e determinado, assim ela irrompeu na história.⁷⁹

Nestas frases sentimos o furor que esses acontecimentos causaram no nosso personagem e sentimos, além disso, os deslocamentos do seu próprio pensamento: a transgressão pensada como insurreição, ultrapassando seu pensamento como fagulha ou efeito do poder; a insurreição pensada como vontade política (que no Irã se manifestou, e Foucault definiu bem o que entendeu por manifestação nestes acontecimentos: "...um povo, incansavelmente, torna manifesta sua vontade",⁸⁰ na forma da vontade coletiva) ultrapassando seu pensamento como uso político e ou oposição à política; e, como último desdobramento, a vontade política pensada como necessidade de mudar radicalmente a existência, negando certas práticas por meio de outras práticas afirmativas. Pode-se captar que a própria noção de resistência é trabalhada pela noção de insurreição,⁸¹ permitindo que Foucault falasse em 1978 que o seu trabalho ao expor os mecanismos de poder mostrava que "...aqueles que estão inseridos nessas relações de poder, que nelas estão implicadas podem, com suas ações, em sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, não lhe serem submissos."⁸²

⁷⁶ Christopher Hill no seu livro de 1970 "O mundo de ponta cabeça", mostrou que se podia compreender a revolução inglesa de 1640 a partir da religião como lugar onde ela se deu, e isto, sem recorrer a ideia dela como ópio do povo.

⁷⁷ FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 261.

⁷⁸ FOUCAULT, "Metodologia para o conhecimento do mundo...", D.E. VI, 2010/1978, p. 206-207.

⁷⁹ FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 261-262.

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, p. 263.

⁸¹ Neste ponto o curso *Segurança, Território, População*, na aula de 1º de março de 1978 avançava as indicações do livro *A vontade de saber*, no momento em que apresentava as resistências (contracondutas) às práticas pastorais de condução na forma do governo. A conferência "O que é a crítica?", de maio do mesmo ano, retomou a resistência à pastoral na forma da aspiração de não ser governado assim, dessa maneira, a esse preço etc.

⁸² FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 344.

Para Foucault a alma dos levantes iranianos foi essa afirmação que sua experiência dos acontecimentos captou como a voz do insurrecto: "...precisamos mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem, precisamos mudar esse pessoal corrompido, precisamos mudar tudo neste país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos".⁸³ A experiência religiosa iraniana representou, nesta leitura, exatamente uma forma de mudar a subjetividade de quem se insurgia. Cabe aqui uma ressalva de teor metodológico: *se este trabalho se propõe a fazer o cotejamento entre os textos que ele analisa e entre aqueles que ainda serão analisados, se deles aparecem fragmentos de vida, é para fazer aparecer uma nova combinatória possível. É para no conjunto desses elementos fazer erigir uma construção que nos sirva hoje. Uma construção de um pensamento ao mesmo tempo crítico e ético.*

Prossigamos! Em uma longa entrevista na Itália – conduzida no fim de 1978 e publicada na revista *Il contributo* de janeiro-março de 1980 – Foucault aproximou os acontecimentos iranianos aos episódios tunisianos que vivenciou em 1966-67. Nela deixou intacto esse fascínio pelos acontecimentos que escaparam à política ocidental e as categorias ocidentais suas contemporâneas. Nesta lembrança que trouxe velhos acontecimentos para novas leituras manifestou:

Penso, por exemplo, o que era o marxismo, na maneira como funcionava em nosso país, quando era estudante em 1950-1952: penso no que representava em um país como a Polônia, em que se tornou objeto de um total desgosto para a maior parte dos jovens (independente de suas condições sociais), em que o ensinavam como catecismo; lembro-me também, das discussões frias, acadêmicas sobre o marxismo, das quais participei na França, no começo dos anos 1960. Na Tunísia, ao contrário, todos reivindicavam o marxismo com uma violência e uma intensidade radicais e com um elã impressionante. Para esses jovens, o marxismo não representava uma maneira melhor de analisar a realidade, mas era, ao mesmo tempo, uma espécie de energia moral, de ato existencial absolutamente notável.⁸⁴

Obviamente, essas vontades que aspiram transformações comportam perigos, ainda mais por que essa vontade coletiva e essa vontade de mudança, essa dupla afirmação, "...só pode se apoiar sobre tradições, instituições que carregam uma parte de chauvinismo, de nacionalismo, de exclusão, e que têm uma força de arrebatamento muito grande para os indivíduos".⁸⁵ Depois do desenrolar dos acontecimentos iranianos Foucault ampliou seu olhar: ele continuou atento para aquelas relações divisórias da nossa sociedade – entre o internamento

⁸³ FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 264.

⁸⁴ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 329-330.

⁸⁵ FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 270.

e os loucos; os médicos e os pacientes; a prisão e os prisioneiros; a justiça e o réu; o divã e o psicanalisado –, mas começou a lutar também por algo que denominou os direitos dos governados. Nós temos um exemplo da formulação pública dessas preocupações na "Carta aberta a Mehdi Bazargan",⁸⁶ publicada no *Le nouvel observateur* em abril de 1979, na qual Foucault se dirigiu a favor dos direitos de ampla defesa para os réus do regime iraniano. O intelectual se explicou: "Os processos políticos são, sempre, pedras de toque. Não porque os incriminados não sejam jamais criminosos, mas porque o poder público aí se manifesta sem máscara, e se oferece ao julgamento, julgando seus inimigos".⁸⁷ Para quem governa garantir os direitos, submeter a julgamento é, continuou ele, uma obrigação, pois "governar não se autojustifica, não mais do que condenar ou matar. Seria bom que um homem, não importa quem, estivesse ele do outro lado do mundo, pudesse se levantar, porque não suporta que um outro seja supliciado ou condenado".⁸⁸

São três questões simultâneas que se apresentam a este trabalho: a primeira diz respeito a vontade de mudar e implica os processos de subjetivação; a segunda diz respeito a forma que essa mudança afeta a relação com o outro e implica a governamentalidade; e a terceira diz respeito a coragem da verdade na feitura de um estilo de existência.

1.2) Atmosfera se cria: forja de um norte para a questão do sujeito

... as belas aulas se parecem mais a um concerto que a um sermão,
é um solo que os outros 'acompanham'.
E Foucault dava aulas admiráveis.

(Gilles Deleuze)

No trecho de um livro chamado *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, Paul Veyne lançou sua flecha a este trabalho quando disse: "Este personagem elegante, pleno de sangue-frio e de clareza, era corajoso, inflexível, incisivo mais do que irônico (a ironia, esta voz de falsete...)." ⁸⁹ Nesta peça que ajuda a compor um desenho possível de Foucault surgiu fulgurante a questão da voz. Questão que nos interpela hoje nos emotivos versos, que à revelia do que pensa comumente podemos dizer que tramam com Foucault:

⁸⁶ Encarcerado por 10 anos pelo antigo regime e encarregado pelo novo de compor um governo, Mehdi Bazargan foi fundador em 1977 do Comitê em defesa das liberdades e dos direitos do homem e realizou a mediação entre esta corrente e a dos religiosos.

⁸⁷ FOUCAULT, "Carta aberta a Mehdi Bazargan", D.E. VI, 2010/1979, p. 277.

⁸⁸ Idem, Ibidem, p. 277.

⁸⁹ VEYNE, 2009/2008, p. 150.

*Não se apaga/Não se cala essa voz?/Não se esquece/Permanece essa voz/Voando livre no espaço/Eterno canto de esperança essa voz (...)
Sua coragem sua enorme paixão/A vida inteira lapidando a canção/Canção de vida e amor vai ficar/Com as pessoas que não param de ouvir/A sua voz, a sua voz (...).*⁹⁰

Uma voz, o que seria uma voz? Seria a "...sucessão de sílabas fortes e fracas, átonas e tônicas, alternância do tempo que vai e vem"? Os "...elementos de melodia na sucessão ascendente e descendente da entonação, onde a voz sobe na pergunta, desce na dúvida"? A voz seria a composição de "...curvas melódicas"?⁹¹ A fala também não seria "...gesto e canto"?⁹² Pode-se dizer que a fala comporta variações em que nos postamos nas verticais de nós mesmo (composições de memórias, ligações entre pontos). Sabendo que esse processo é ao mesmo tempo de construção de si e de desconstituição por meio do discurso, surge a inquietação que leva ao sonho de Foucault:

Gostaria de ter atrás de mim (tendo tomado a palavra há muito tempo, duplicando tudo o que vou dizer) uma voz que dissesse: "É preciso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam – estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar, talvez já tenha acontecido, talvez me já me tenham dito, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que se abre sobre minha história, eu surpreenderia se ela se abrisse".⁹³

Entretanto, a linguagem que se expressa nesta voz não funcionaria antes de tudo como um marcador de poder, como palavras de ordem coextensivas à linguagem, que são criadas para obedecer, fazer obedecer e estabelecer a ordem (a memória com seus marcos)?⁹⁴ Essa é a concepção de Deleuze e Guattari, que pensam que a linguagem está aferrada a uma ordem que é identitária e que não se dá conta que "...existem muitas paixões em uma paixão, e todos os tipos de vozes em uma voz, todo um rumor, glossolalia...".⁹⁵ Deleuze e Guattari, para além desse imperativo que assujeita na linguagem, afirmam que "...não é a distinção dos sujeitos que explica o discurso indireto [discurso que é a transmissão do que se ouviu, que vai de um segundo a um terceiro e nunca parte de alguém que tenha visto]; é o agenciamento, tal como surge livremente nesses discursos, que explica todas as vozes presentes em uma voz".⁹⁶

⁹⁰ Essa canção, "Essa voz", foi composta e gravada em 1982 no álbum *Ânima* por Milton Nascimento. Ela juntamente com sua problemática me chegou pela amizade e estima, por esses encontros tão bonitos que a gente tem na vida. Ela chegou a mim pela voz de Mateus de Andrade Pacheco.

⁹¹ BOSI, 2004, p. 46.

⁹² Idem, *Ibidem*, p. 48.

⁹³ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 2005/1970, p. 6. Citação indireta de Samuel Beckett.

⁹⁴ Sobre a linguagem como transmissão de palavras de ordem cf.: DELEUZE E GUATTARI, "20 de novembro de 1923 - postulados da linguística", V. II, 2007/1980, p. 11-26.

⁹⁵ DELEUZE E GUATTARI, V. II, 2007/1980, p. 13.

⁹⁶ DELEUZE E GUATTARI, V. II, 2007/1980, p. 18. Colchetes nossos.

Por qual motivo aparece no trabalho o conceito de palavra de ordem? Inicialmente é porque este conceito consegue separar dois usos dos textos: por um lado, auxilia o trabalho a entender cada texto analisado como inserido em marcos codificados (interpretações do próprio Foucault e de outros interlocutores que se definiram para nós como grades de leitura) e, por outro, é um território do qual estes textos escapam continuamente (abrem sua situação para outras questões e problemas). A voz como memória e a voz como devir.

O que são essas palavras de ordem? De acordo com Deleuze e Guattari a palavra de ordem é a relação de quaisquer palavras ou enunciados com os atos de fala que se realizam nestes enunciados, pois além de comandos, as palavras de ordem ligam-se a obrigações sociais.⁹⁷ De fato, as palavras de ordem são tipos de enunciados performativos. Elas são, portanto, redundância que passam entre o ato e enunciado, no qual um enunciado realiza um ato e este se realiza naquele. Elas definem-se por um conjunto de transformações incorpóreas (acontecimentos, matéria em ato) que tomam forma numa sociedade e se atribuem aos corpos dessa sociedade.⁹⁸ As palavras de ordem transmitem os atos incorpóreos.

E o que são os atos incorpóreos? São os enunciados performativos que tem poder, dentro das suas circunstâncias internas e externas, de efetuarem transformações imediatas. O que significa essas transformações que se efetuam por atos incorpóreos? São alguns tipos de mudanças bruscas que encontramos em uma dada sociedade: passagem da infância para a vida adulta, do réu para o condenando, do estado de paz para o estado de guerra, de um passageiro em refém ou de um tipo de vida a outra pelo batismo.⁹⁹ Em suma, aquelas transformações que são reconhecidas instantaneamente na expressão do enunciado e nos efeitos que ele produz e que, por isto, por serem formas de acontecimentos ("uma hecceidade, a morte que esta aqui, a noite que está ali"),¹⁰⁰ são datadas e participam do trabalho da política sobre a língua.

O conceito de palavra de ordem abre espaço para pensar a linguagem como pragmática ou a política como intrínseca a linguagem. É em sintonia com essa ideia que este trabalho entenderá cada artigo, curso, crítica, entrevista, homenagem, livro de Foucault, ou seja, como

⁹⁷ De acordo com Dreyfus e Rabinow, a diferença entre a teoria do enunciado em Foucault (anunciada em *A Arqueologia do Saber*) e os atos discursivos analisados pelos ingleses é uma diferença de ângulo, enquanto aquele se interessava apenas pelos atos discursivos sérios (aqueles dos peritos enquanto peritos e que dentro deste campo de validação do saber dispersavam a referência a um contexto familiar de enunciação), esses se interessavam pelos atos discursivos cotidianos.

⁹⁸ Sobre o estatuto do acontecimento em Foucault e suas relações com este estatuto em Deleuze, que desemboca numa noção de 'acontecimentalização' e problematização, bem como o retrato que daí surge de um pensador 'positivista' cf. dissertação, mais especificamente o item 3.1: "Sobre o posicionar do pensamento: o positivista e o acontecimento", capítulo 3, 2009, p.135-150.

⁹⁹ A respeito do batismo, a partir século III de nossa era, entendido como morte e passagem de uma primeira para uma segunda vida, cf.: FOUCAULT, "Aula de 20 de fevereiro de 1980", 2011.

¹⁰⁰ DELEUZE E GUATTARI, V. IV, 2007/1980, p. 106.

*participe de um acontecimento e de uma prática política (no mais amplo sentido, aquele que vai até a política das coisas consideradas banais e cotidianas). Os ditos e escritos de Foucault serão tratados como acontecimentos discursivos que se aproximam ou se afastam de outros acontecimentos discursivos – seus e de outros – e dos acontecimentos não discursivos.*¹⁰¹ São discursos inseridos em práticas políticas. Assim, contínuo ao fato de que este é um trabalho que tem como horizonte a História, lugar de fala em que é necessário perceber os contextos de produção de um texto. Tratá-los como acontecimentos é o outro motivo que informa o porquê situar os textos analisados nas suas circunstâncias específicas. Abordamos neste trabalho – como bem lembra Thereza Negrão referindo-se a Michel de Certeau – uma "rede de intercâmbios textuais",¹⁰² com os quais construímos um quadro que lega ferramentas conceituais para as investigações na História. No caso, os conceitos que vindos de Foucault nos ajudam a compreender as práticas que fomos, que somos e que estamos deixando de ser.

Quanto a relação das palavras de ordem com uma voz, entendemos que existe uma relativa separação entre o que naquela noção é da ordem do imperativo (do marco político) e que por isto abafa a polifonia da voz (um bloco) e do que na própria voz que resiste é múltiplo. Um coro que podemos encontrar, por exemplo, na própria voz de Foucault. Esta direção promove uma distância com a ideia que reencontraríamos a verdadeira voz de Foucault, aquela da identidade dele com ele mesmo, aquela em que ele marcaria sua própria obra com a chancela da verdade de que seria ele próprio portador. Nesta polifonia da voz – nas línguas secretas, estrangeiras ou gagas da própria voz, nas próprias trajetórias diferentes que Foucault criou para desenhar seu percurso – nos afastamos das palavras de ordem, pois vamos para o registro da variação contínua dos elementos em que "não se reconhece nenhum de seus procedimentos como adquirido, não atribuindo a si mesma nenhum previamente".¹⁰³ E, assim, tomamos uma liberdade relativa quanto a uma estrita contextualização ou interpretação que poderia virar camisa de força, e podemos remeter textos variados a uma temática e ou a um problema.

Neste trabalho as relações que estabelecemos entre os textos são as relações com algum problema, problemas que foram os do Foucault, mas ao mesmo tempo – na atualidade de seus ditos e escritos – são problemas nossos, que nos concernem hoje. E o uso das citações, do comentário, particularmente neste capítulo, serve a um propósito específico: o de sermos artesões da própria leitura, em que o *inter* do intérprete e o *cum* do comentador fiquem

¹⁰¹ Sobre as relações entre práticas discursivas e não discursivas em Foucault cf. dissertação, mais especificamente o item 2.2: "Das práticas conjuntas", capítulo 2, 2009, p. 93-110.

¹⁰² NEGRÃO DE MELLO, "Apresentação: Entorno que transborda" In 2006, p. 10-11.

¹⁰³ DELEUZE E GUATTARI, V.II, 2007/1980, p. 41.

indiscerníveis, para que na força deste efeito obtenhamos uma intervenção.¹⁰⁴ A apropriação das diversas vozes de Foucault permite uma intervenção teórica, política e ética nas problemáticas contemporâneas, pois as colocam em questão. Entretanto, sempre devemos ficar atentos, pois o próprio pensador reconhecia os limites do seu empreendimento, o que nele podia virar camisa de força.

Uma voz em particular nos interessa no momento, a saber, aquela que compõe com o desenho do professor. Em 1982 Foucault iniciou um curso no *Collège de France* que chamou de *Hermenêutica do sujeito*. Nesta parte do trabalho Foucault aparecerá na função de professor e pesquisador, nas duas funções que eram, segundo ele mesmo, as mais solitárias. São conhecidas as horas e horas (fala-se de cerca de oito horas diárias) que Foucault dispensava às consultas de fontes na Biblioteca Nacional e, em seguida, quando o serviço oferecido por ela decaiu (longas esperas e formalidades burocráticas para receber um livro ou consultar um documento), ele começou a frequentar a Biblioteca do Saulchoir – da ordem dominicana –, na qual passava dias inteiros.¹⁰⁵

Sobre essa função professor quatro imagens nos permitem criar um quadro móvel dessa prática no percurso de Foucault. Eribon relatou que os testemunhos que entrevistou deram imagens diferentes do professor ao longo dos anos: em Lille – nos anos de 1952-1955, em que tinha o cargo de assistente de psicologia –, a imagem era de um docente que explicava, passava em revista autores, apresentava teorias, testes e, por vezes, desorientava seus alunos e encaminhava as aulas por temas que iam da psicanálise aos trabalhos de orientação marxista;¹⁰⁶ em Uppsala – nos anos 1955-1958, em que tinha um cargo de leitor de francês –, a imagem era de um docente que, segundo vários alunos dos cursos regulares, praticava um longo discurso hermético, com eloquentes e difíceis interpretações de obras literárias que afastavam vários dos estudantes que não o entendiam e, reverso da moeda, atraía uma grande quantidade de pessoas interessadas nos cursos públicos;¹⁰⁷ em Clermont – nos anos 1960-1966 –, a imagem era de um docente extremamente pedagógico, que obedecia ao programa estabelecido e apresentava noções, teorias e resumos de uma maneira que fascinava os alunos.¹⁰⁸ Quase sentimos sua presença na cadência da composição que Eribon fez dos relatos das testemunhas:

¹⁰⁴ ALLIEZ, 1994, p. 9.

¹⁰⁵ Discretamente e ao longo de seus anos de uso Foucault ajudou financeiramente a biblioteca. Em 1988 ela transformou-se no Centro Michel Foucault.

¹⁰⁶ ERIBON, 1990/1989, p.74-75.

¹⁰⁷ Idem, Ibidem, p. 89-90. O biógrafo citou alguns nomes dos cursos e seminários: "A concepção de amor na literatura francesa do marquês de Sade e Jean Genet"; "Teatro francês contemporâneo"; "Experiência religiosa na literatura francesa de Chateaubriand a Bernanos"; "O teatro francês do século XVII".

¹⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 145-146.

Caminha de um canto a outro do estrado, fala sem parar e raramente recorre às fichas que coloca sobre a mesa: uma olhadela, e sua voz se ergue de novo, retoma o ritmo rápido, entrecortado, finaliza as frases como que elevando na curva melódica de uma interrogação para retomar as inflexões seguras da resposta aos problemas levantados. Foucault gostava de desconcertar os alunos. Durante a aula interrompe-se de repente e pergunta: "Querem saber o que é estruturalismo?". E como ninguém se atreve a responder espera alguns instantes e apresenta uma longa explicação que deixa a plateia perplexa. Depois retoma a meada que largara vinte minutos antes.¹⁰⁹

E, finalmente, temos o próprio relato do Foucault neste *Collège de France* que é tão diferente das outras instituições universitárias francesas. Segundo o próprio professor, nesta instituição não se tem alunos e sim ouvintes – não se sabe ao certo a quem se dirige, pois o público é flutuante e sem vínculos –, os quais não obtêm diploma, não precisam passar por exames e com os quais não se tem diálogo. Nela a função e obrigação do professor é de apresentar na aula (na época, 26 horas na forma magistral e, se quisesse, metade no máximo na forma de seminário) a pesquisa que está fazendo, expor os materiais e formular as hipóteses. Logo, nela a função de professor é pareia com a de pesquisador.¹¹⁰ Foucault tinha redigida boa parte da aula, que acontecia nas quartas-feiras, mas deixava as improvisações mais para os comentários dos textos que usava do que para a explanação principal, o que já denotava a diferença com o tipo de aula que deu anteriormente em outras instituições universitárias. Roberto Machado transmite a imagem, a partir dos cursos que assistiu, de um grande conferencista: "...vinha com seu texto pronto e, mesmo sem olhar, falava como tinha escrito". Em outro momento Machado completou: "Era de um riso, de uma doçura impressionantes".¹¹¹ Cada curso parece que tinha suas peculiaridades: uns mais e outros menos presos aos manuscritos. Alessandro Fontana e Mauro Bertani falaram sobre o uso da redação da aula no curso de 1976 (*Em defesa da sociedade*):

...não corresponde ao que foi efetivamente pronunciado: são "blocos de pensamento" que serviam a Foucault de pista, de referência, de fio condutor, e a partir dos quais em geral ele improvisava, desenvolvendo e aprofundando este ou aquele ponto, antecipando este curso ou voltando àquele outro. Temos também a impressão de que não procedia com um plano inteiramente preestabelecido, mas, antes a partir de um problema, de problemas, e que o curso se desenrolava portando "fazendo-se", por uma espécie de engendração interior, com bifurcações, antecipações, abandonos...¹¹²

¹⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p. 145.

¹¹⁰ FOUCAULT, "Da arqueologia à Dinástica", D.E. IV, 2003/1972, p. 54-55.

¹¹¹ "Deleuze sem hermetismos". Entrevista com Roberto Machado. *Jornal do Brasil*. (12/11/1995).

¹¹² FONTANA E BERTANI, "Situação do curso", 1999/1997, p. 346.

Uma atividade magistral que Foucault considerava absolutamente solitária, em que sentia que não podia discutir adequadamente o que propunha. Ele deixou isto claro numa entrevista de 1975: "Às vezes, quando a aula não foi boa, pouca coisa bastaria, uma pergunta, para pôr tudo no devido lugar. Mas essa pergunta nunca vem".¹¹³ Parece que ele realmente se preocupou com essa função docente. Ainda nesta entrevista continuou a falar sobre o isolamento de um professor no *Collège de France*: "E como não há canal de retorno, o curso se teatraliza [na primeira aula do curso de 1983 Foucault falou de possíveis encontros fora do curso como sendo *off-Broadway*]. Eu tenho com as pessoas que estão aqui uma relação de ator ou acrobata. E, quando termino de falar, uma sensação de total solidão...".¹¹⁴ A respeito dessa função docente ele traçou as seguintes considerações na primeira aula do curso de 1976:

...eu acho que a atividade de ensino, no limite, não teria sentido se não lhe dêssemos, ou se não lhe atribuíssemos, em todo o caso, o significado que aqui vai, ou pelo menos que sugiro: já que se é pago para fazer pesquisa, o que pode controlar a pesquisa que se faz? De que maneira se pode manter a par aqueles que podem se interessar por ela e aqueles que têm alguns motivos de estar ligados a essa pesquisa que se faz? Como é que se pode fazer, senão finalmente pelo ensino, isto é, pela declaração pública, a prestação de contas públicas, e relativamente regular, do trabalho que se está fazendo?¹¹⁵

Na primeira de tantas estadias nos Estados Unidos, Foucault participou de uma entrevista para o *Partisan Review*, publicada em abril-junho de 1971, interlocução que se situou no fim das aulas do primeiro ano do professor no *Collège de France*.¹¹⁶ Notemos que em 2 de dezembro de 1970 Foucault fez sua entrada triunfal nesta instituição – na cátedra de *História dos sistemas de pensamento* –, na qual fez aquele discurso do começo que Dumézil chamou de gênero literário que se pratica uma vez na vida e da qual resultou a lição inaugural *A Ordem do discurso*.¹¹⁷ Nesta entrevista de 1971 ele discorreu sobre esta recente função professor do *Collège de France*.

Com efeito, Foucault falava que apesar dos problemas dessa prática docente dentro do *Collège de France* e da angústia que lhe acometia a preparação dos cursos (o professor na figura do conferencista da sua pesquisa e o estudante sem ter a possibilidade do diálogo) achava que, talvez, o formato da conferência fosse mais interessante do que a função docente tradicional ou aquela proposta pelo formato do seminário. Em outra entrevista, no ano seguinte, chamará a

¹¹³ Cf. entrevista de Foucault para Petijean, *Le nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975 apud EWALD e FONTANA, "Nota" In Foucault, 2010/1983, p. X.

¹¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. X. Colchetes nossos.

¹¹⁵ FOUCAULT, "Aula de 7 de janeiro de 1976", 2005/1997, p. 3.

¹¹⁶ FOUCAULT, "Conversação com Michel Foucault", D.E. IV, 2003/1971.

¹¹⁷ ERIBON, 1994/1995, p. 211.

relação de poder aluno-professor tradicional de arcaica.¹¹⁸ Sobre o seu papel de conferencista das aulas dizia ainda que o que o agradava no *Collège de France* era que não tinha a impressão de exercer sob o auditório uma relação de poder do tipo: “Escutem, há uma quantidade de coisas que vocês ainda não sabem, mas que deveriam saber”.¹¹⁹ Segundo ele, o tipo de ensino tradicional implicava na culpabilização do aluno, na posição fixa do professor como sendo aquele que sabe e vai ensinar este saber e no processo de verificação que valida o aprendizado do ensino dado. Sobre sua posição de professor de seminário – função que também exercia dentro do *Collège de France* – dizia que o trabalho de empreender a sua pesquisa juntamente com os alunos era mais perigoso, pois o professor fazia o aluno entrar dentro do seu trabalho e podia ainda mais insidiosamente impor suas ideias a ele. Foucault – apesar dos pesares que lhe recaiam aquele tipo de aula-apresentação – entendia que nela havia uma honestidade bruta que proclamava não uma verdade, mas hipóteses e experimentações. Sobre o que fazia como professor-conferencista dizia:

...devo fabricar minha conferência ou meu curso um pouco como se fabricaria um sapato, nem mais, nem menos. Concebo um objeto, tento fabricá-lo da melhor forma que posso. Isso me dá muito trabalho (nem sempre, sem dúvida, mas com frequência); levo esse objeto à sala de conferências, mostro-o e, em seguida, deixo o público livre para usá-lo como lhe convier.¹²⁰

Uma fabricação que não deixava de atormentá-lo na medida em que ele apresentava um resultado: “Eu, por exemplo, quando vou dar minhas aulas no *Collège*, tremo nas bases. Tremo nas bases exatamente como quando fazia meus exames, porque tenho a impressão de que, no fundo, as pessoas, o público vai ali verificar meu trabalho, mostrar se estão ou não interessados. E quando não se mostram interessados, eu fico muito triste...”.¹²¹ Uma concepção do trabalho docente como obrigação para com os outros e diante de si mesmo que, por isso mesmo, passava por um cuidado com a apropriação do seu trabalho. Foucault entendia o uso de sua pesquisa como sendo inteiramente livre, no sentido de que não era ele que devia determinar os termos dessa utilização, mas essa liberdade era carregada de preocupação de sua parte. Ele se interessava por estes usos à proporção que isto se relacionava com seu trabalho em andamento. Os termos de uso eram livres, entretanto, não os de publicação – tal como destacou Macey –, pois raramente Foucault deixava de revisar suas entrevistas antes da sua publicação.

¹¹⁸ FOUCAULT, "Da arqueologia à Dinástica", D.E. IV, 2003/1972, p. 55.

¹¹⁹ FOUCAULT, "Radioscopia de Michel Foucault", D.E. VII, 2011/1975, p. 326.

¹²⁰ FOUCAULT, "Conversação com Michel Foucault", D.E. IV, 2003/1971, p. 23.

¹²¹ FOUCAULT, "Radioscopia de Michel Foucault", D.E. VII, 2011/1975, p. 327.

Quando lhe perguntaram o que achou da acusação feita a Lacan de "terrorismo intelectual", Foucault disse: "Lacan não exercia nenhum poder institucional. Os que o escutavam queriam exatamente escutá-lo. Ele não aterrorizava senão aqueles que tinham medo. A influência que exercemos não pode nunca ser um poder que impomos".¹²² Dada a própria posição singular de um professor no *Collège de France* essa era uma colocação que dizia respeito a si mesmo. Pode-se perceber nele um cuidado com a recepção:

Gostaria de dizer antes de mais nada quanto me sensibiliza a presença fiel de vocês. Gostaria de lhes dizer também que muitas vezes é um pouco duro dar um curso assim, sem ter possibilidade de retornos, de discussões, sem saber tampouco se o que digo pode encontrar eco nos que estudam, que fazem teses, mestrados, se lhes proporciona possibilidade de reflexão, de trabalho.¹²³

Ele tinha, até mesmo, uma preocupação com as condições materiais em que esta escuta do seu trabalho se dava. No segundo horário da aula de 13 de janeiro do curso que analisaremos em seguida, Foucault se preocupou com as condições disponíveis para todos os alunos que pretendiam assistir a aula. O que ocorria era que havia muita procura pelos seus cursos – acontecimento que na época só alguém como Lacan na própria Paris e Adorno produziam em proporção parecida – e o *Collège de France* disponibilizava uma outra sala para que os alunos que não conseguiam assistir a aula na principal pudessem ouvi-lo pelo sistema de alto-falantes. Paul Veyne descreveu este cenário como testemunha:

As aulas de Foucault no Collège de France atraíam uma multidão, como outrora as de Bergson. A sala estava a abarrotar, as pessoas estavam sentadas, de pé, até deitadas, ocupavam todos os assentos, os degraus da escada. Estavam ali personalidades conhecidas, gente do teatro, um antigo secretário de Estaline. Os gravadores piscavam durante a lição (as cassetes das aulas eram alvo de um tráfico discreto).¹²⁴

Diante de uma situação específica do dia 13 de janeiro de 1982, Foucault perguntou: "Há mais uma sala à disposição? Sim? Os que estão lá é porque não podem se instalar na outra ou porque preferem ficar lá? Lamento que as condições sejam tão ruins, não posso fazer nada e gostaria de evitar, na medida do possível, demasiado desconforto".¹²⁵ Podemos citar outros exemplos do cuidado para com os ouvintes, por exemplo, estando doente se desculpou por seu estado: "Primeiro vou pedir para vocês me desculparem, porque estou bastante gripado hoje.

¹²² FOUCAULT, "Lacan, o 'liberatore' da psicanálise", D.E. I, 2006/1981, p. 330.

¹²³ FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 3.

¹²⁴ VEYNE, 2009/2008, p. 152.

¹²⁵ FOUCAULT, "Aula de 13 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 83.

Teria sido pouco atencioso de minha parte deixar vocês virem e não vir, então vou tentar dar a aula".¹²⁶

Esboçado este traço-professor que compõe a forma que uma vida toma, que se tece um estilo, vamos ao curso! O *Hermenêutica do sujeito*, de 1982, situou-se na sequência do curso *Subjetividade e verdade*, de 1981. Este abriu o enquadramento temporal que foi compartilhado por aquele, todavia ambos tiveram problemáticas diferentes. Enquanto o curso de 1981 encaminhou um estudo sobre as experiências dos prazeres (*aphrodisia*) nos dois primeiros séculos da nossa era; o curso de 1982 empreendeu um estudo sobre o cuidado de si. O título desse curso, como veremos, poderia ser lido mais adequadamente como: *Sobre as origens da hermenêutica de si*, mesmo nome das duas aulas que Foucault proferiu no *Dartmouth College*, nos Estados Unidos, em novembro de 1980.

O curso de 1982 – tal como apresentado na situação do curso restabelecida ao final da sua edição – possuiu algumas especificidades se comparado aos anteriores que Foucault ministrou. Precisemos duas: foi a primeira vez que a duração da exposição magistral ultrapassou as duas horas (com um pequeno intervalo entre elas), pois antes Foucault separou suas atividades no *Collège de France* entre aula e o seminário. Só foi em 1982 que decidiu concentrar as horas somente nas aulas, por isso desdobrada em duas horas. Segundo, na data que este curso foi proferido os estudos de algumas das temáticas nele consideradas eram tímidas e neste terreno Foucault foi um dos exploradores.¹²⁷ Qual é este terreno?

Logo no começo da primeira aula de 1982 o professor e pesquisador disse que a questão a ser estudada naquele ano seriam as formas em que foram tramadas no Ocidente as relações entre o 'sujeito' e a 'verdade'. Sua hipótese de trabalho foi que o preceito délfico *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") não se referiu, dentro pensamento grego antigo, exatamente ao conhecimento de si, tal como se supõe comumente. Neste primeiro momento do curso ele somente sinalizou esta querela. Desde o começo, o que tomou sua reflexão de forma mais detida foi a maneira que supôs que o preceito "conhece-te a ti mesmo" apareceu no pensamento filosófico. Segundo o professor, esta noção surgiu acoplada e por vezes subordinada a outra noção, a do *epiméleia heautoû* (o cuidado de si). Ele observou que dentro de sua história filosófica posterior "o cuidado de si" foi obliterado pelo "conhece-te a ti mesmo".¹²⁸ E que ao repor o "conhece-te a ti mesmo" no interior da história do "cuidado de si" veríamos que o

¹²⁶ FOUCAULT, "Aula de 23 de fevereiro de 1983", 2010/2008, p. 235.

¹²⁷ GROS, "Situação do curso", 2006/2001, p. 613-632.

¹²⁸ Para um resumo da hipótese geral dessa obliteração cf.: FOUCAULT, "Aula de 24 de março de 1982", 2006/2001, p. 559-561.

primeiro preceito não teve uma forma ou um valor constante, pois dependeu das práticas que constituíam o sujeito preocupado consigo mesmo.

Pelos próximos anos o professor-pesquisador refletiu muito sobre este princípio – *epiméleia heautoû* – que clamava que os antigos se ocupassem com eles mesmos. Foucault viu neste princípio e conduta tanto um fenômeno cultural de conjunto na sociedade grega e latina como um acontecimento do pensamento. Sobre esse acontecimento cogitou:

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno.¹²⁹

Foucault pôs-se a estudar a noção de cuidado de si em uma história que enfatizou a sua ampliação e o seu deslocamento. Ele fez desta noção uma diretriz de mapeamento para pensar certos temas e problemas. Num primeiro contorno Foucault apresentou o cuidado de si antigo como sendo: uma maneira de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro, em suma, uma atitude; uma forma de olhar, de conversão do olhar para si mesmo, em suma, uma maneira de estar atencioso para o que se pensava; e um conjunto de ações exercidas sobre si, exercícios de modificação, purificação, transformação e transfiguração, em suma, técnicas de mudança.

De uma maneira totalmente diferente dos seus projetos anteriores, em que, na maioria das vezes, encarou as fontes históricas partindo do século XVI e indo até o século XIX, o pesquisador fez este sobrevoos que ia do século V antes da nossa era até o século IV-V de nossa era. Foi que o problema da pesquisa – no qual o tema do cuidado de si serviu de fio condutor – insere-se na longa história das práticas de subjetividade. Foucault pretendeu elucidar a história de uma noção e de uma prática. As práticas de subjetivação o obrigaram a enfrentar novamente a questão do sujeito. No final de 1978 ele disse que o sujeito foi um problema que ele formulou dentro das seguintes questões:

...pode-se dizer que o sujeito seja a única forma de existência possível? Não pode aí haver experiências, no curso das quais o sujeito não seja mais dado, em suas relações constitutivas, no que há de idêntico a ele mesmo? Não haveria, então, experiências nas quais o sujeito pudesse dissociar-se, quebrar a relação consigo mesmo, perder sua identidade?¹³⁰

¹²⁹ FOUCAULT, "Aula de 6 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 13.

¹³⁰ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 298.

A recolocação da questão do sujeito por ele passou, portanto, por sua dissociação, sua remissão a outra coisa, ir em direção a alguma coisa que é outra coisa. "Nada além: eu quero encontrar outra coisa".¹³¹ Foucault fez nesta mesma entrevista uma reflexão sobre um enunciado de Marx – o homem produz o homem – com o objetivo de torcê-lo: "...o que deve ser produzido não é o homem tal como o desenhou a natureza, ou tal como sua essência o prescreve; temos de produzir alguma coisa que não existe e que não podemos saber o que será".¹³² Quanto a esta ação de produção, o pensador disse não ser relacionada a produção de valor, riqueza ou uso econômico, pois significa "a destruição do que somos e a criação de uma coisa totalmente outra, de total inovação".¹³³ E, no entanto, dizer do desmoronamento eminente de certo tipo de sujeito é simultaneamente constatar que os homens nunca deixaram de construir a si mesmos.

Quer dizer, de deslocar, continuamente, sua subjetividade, de se constituírem em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, que jamais terão fim e que jamais nos colocaram em face de alguma coisa que seria o homem. Os homens engajam-se perpetuamente em um processo que, constituindo objetos, os desloca ao mesmo tempo que os deforma, os transforma e os transfigura como sujeitos.¹³⁴

O que quer dizer isto? Primeiro, que contra uma concepção tradicional do homem como sujeito ora radicalmente livre ora determinado pelas condições sociais, existia uma tentativa de liberar o que se escondia por trás de quando se dizia eu. Isso fazia aparecer o sujeito de enunciação, sem o qual não podemos falar, como sendo frágil e complexo. Segundo, por isto mesmo, Foucault fazia aparecer as transformações do sujeito a partir das análises históricas que lhe convinham, com estas histórias evidenciando a historicidade do eu. O cuidado de si apareceu no curso de 1982 como parte desta historicidade.

Neste momento cabe fazer outra precisão metodológica: quando o trabalho proposto entra nessas análises históricas que fez Foucault não nos ocupamos com as justezas das reflexões históricas do pesquisador sobre a 'antiguidade', a 'antiguidade tardia' ou os primeiros séculos cristãos. Bem como, não assuntaremos, por exemplo, se Foucault fez ou não uma leitura forçada dos gregos. O interesse desta tese se dirige para as ferramentas que esse debruçar sobre o material histórico trouxe para o seu pensamento e como este pensar pode nos ajudar a enfrentar os problemas da contemporaneidade.

¹³¹ ABREU, 2007/1990, p. 236.

¹³² FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 325.

¹³³ Idem, Ibidem, p. 325.

¹³⁴ Idem, Ibidem, p. 326.

O professor conduziu então sua aula para a questão: por que a filosofia ocidental refez sua própria história ao deixar na penumbra o "cuidado de si" diante do "conhece-te a ti mesmo"? Sua primeira hipótese é a de que existe uma ou várias tradições que nos impelem, ainda na atualidade, a recusar os preceitos que se formulam em proposições como: "retirar-se em si mesmo", "ser amigo de si mesmo", entre várias outras que remetem a um retorno a si; pois se supõe que delas não se pode retirar um valor positivo ou fundamentos de uma moral. Vê-se claramente que um dos problemas que Foucault visou ao fazer a história do cuidado de si foi esse:

Como soam aos nossos ouvidos, estas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, voltar-se sobre si, a prestar serviço a si mesmo? Soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta ao indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva, e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais teria senão ocupar-se consigo.¹³⁵

De acordo com o professor, existem três paradoxos na afirmação de que o "cuidado de si" é um egoísmo: primeiro, no pensamento antigo o "ocupar-se consigo mesmo" teve um valor positivo; segundo, as mais austeras morais se constituíram a partir deste preceito; e, terceiro, as morais cristãs e não cristãs modernas retomaram, resituando-as, várias das regras rigorosas deste princípio, deslocando-o para uma moral do não egoísmo, da renúncia a si e da obrigação para com os outros. Como o professor estava mais atento aos desdobramentos da história do cuidado de si na sua formulação filosófica, ele observou que o corte maior que afastou para um lugar secundário o conceito de cuidado de si foi o momento (o qual designou como a função cartesiana do século XVII) em que o procedimento filosófico colocou a "evidência da existência do próprio sujeito no princípio do acesso ao ser, era este conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma de evidência, mas sob a forma da irreduzibilidade da minha existência como sujeito) que fazia do "conhece-te a ti mesmo" um acesso fundamental à verdade".¹³⁶ Logo, o sujeito passou a ter acesso a verdade por meio de procedimentos que não requeriam mais uma transformação dele no seu ser.¹³⁷ Foucault concluiu que se a filosofia – esta que ele achou ter

¹³⁵ FOUCAULT, "Aula de 6 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 16.

¹³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 18-19.

¹³⁷ Não devemos tomar essa interpretação do momento cartesiano (que não é idêntico a Descartes) – afastamento de uma espiritualidade (a transformação do sujeito exigida no acesso à verdade) para instaurar o discurso da verdade – como decisiva, incontornável na pena falada de Foucault. Ele reinterpretou várias vezes os mesmos textos de acordo com o eixo que seguia no momento da sua utilização. Se neste curso viu o momento cartesiano como uma inflexão que escapava ao eixo que era aquele da espiritualidade; no curso *A coragem da verdade*, na

se transfigurado no momento cartesiano – é a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade e determina as condições e os limites deste acesso. No seu reverso se pode chamar de espiritualidade as buscas, práticas e experiências que colocam em jogo as modificações da existência como preço a pagar para que o sujeito acesse a verdade.¹³⁸

Seguiremos essa linha da espiritualidade, que passa tanto pelos problemas que Foucault descobriu ao estudar a pastoral cristã quanto pelas experiências iranianas como jornalista. Este curso permite tirar alguns delineamentos sobre o que Foucault entendeu como espiritualidade. Segundo o professor a espiritualidade antiga postulava três coisas: primeiro, que a verdade não era dada de direito ao sujeito, logo, ele não possuía a capacidade imediata de ter acesso a verdade, nem mesmo por um ato de conhecimento. Para ter direito ao acesso à verdade, o sujeito tinha que se modificar, se transformar, tornando-se outro que não ele. Segundo, esta conversão que tornava o sujeito capaz de verdade podia seguir o movimento do *éros* (amor) que arrancava o sujeito do seu *status* e condição atuais (a verdade que chega a ele e o ilumina) ou pela *áskesis* (ascese), em que era necessário um trabalho de si para consigo. Terceiro, este procedimento espiritual que procurava acessar a verdade possuía além dos efeitos advindos das próprias práticas necessárias para este acesso, efeitos de retorno da verdade buscada sobre o sujeito, pois ela iluminava-o, beatificava-o, tranquilizava-o, completava-o e transfigurava-o.

O professor observa que, no momento que se acredita que o conhecimento é o suficiente para se chegar a verdade e que as condições para se chegar a ela não são mais da ordem da transformação de si, a Modernidade relega a espiritualidade às práticas específicas (duas das mais contemporâneas seriam o marxismo e a psicanálise).¹³⁹ Esse sujeito que passa a ter acesso a verdade pelo conhecimento já obedece a outras ordens que não as de uma prática de si: aquelas internas ao ato de conhecimento, tais como condições formais, regras, formalidades de método, estruturação do objeto; ou, ainda, aquelas externas a ele, tais como condições de normalidade do sujeito que conhece, condições culturais que envolvem estudos, formações, consensos científicos e condições morais de honestidade intelectual, pesquisas desinteressadas, entre outras. Na história das relações entre subjetividade e verdade essa transformação parece ser um momento que o pesquisador-professor entendeu como importante, pois nele o conhecimento se

aula de 22 de fevereiro, de forma diferente, pôde ver este momento como também ele catártico (purificação do olhar do sujeito, que era independente de todo interesse e capaz de universalidade), e assim, ele não era compreendido mais como inflexão era, talvez, uma continuação desse mesmo caminho quando se partia de outro eixo (da análise da vontade de verdade).

¹³⁸ FOUCAULT, "Aula de 6 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 19.

¹³⁹ Idem, Ibidem, p. 39-41.

abriu para a dimensão de um progresso indefinido e cumulativo com alguns benefícios psicológicos e sociais, mas que, no revés, não permite mais salvar o sujeito. E o professor terminou o primeiro horário da aula dizendo:

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade tal como ela é, é capaz de transfigurar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito.¹⁴⁰

Foucault considerou que existiu um momento de ruptura nesta história da constituição do sujeito pelas práticas de si. Ele, contudo, precisou o sentido que deu a ruptura quando disse que: apontar uma descontinuidade em certo momento não é delimitar um local ou uma data ou individualizar esse rompimento em uma pessoa. Num enunciado de prudência e senso histórico avisou que quando porventura dizia: "...que foi definitivamente rompido, inútil afirmar-lhes que não acredito em nada disso e que todo o interesse da situação está, precisamente, em que os vínculos não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada".¹⁴¹ Com esta frase o professor anunciou que o interesse de estudo de uma prática está na composição complexa dos seus efeitos. Depois de problematizar a ideia de uma descontinuidade total, de um corte brutal e súbito a respeito dos temas em questão, ele desenvolveu as linhas de raciocínio que permitiram detectar o movimento de desconexão entre o acesso a verdade e a transmutação do sujeito antigo.¹⁴² Uma parte importante do curso tratou dessa problemática que partiu da leitura de *Alcibíades* de Platão e foi até a leitura dos textos estoicos e epicuristas dos séculos I e II da nossa era.¹⁴³

No primeiro momento Foucault analisou, lendo *Alcibíades*, o cuidado de si grego, que se dirigiu para o cuidado com os outros na forma política (governar a si para governar os outros), mas pareceu mais interessado em entender como funcionaram estas técnicas de si internas a uma tecnologia do eu que teve lugar na cultura de si helenística e romana e que visou a criação de uma nova subjetividade. Ele frisou que o cuidado de si do século I e II da nossa era não foi meramente uma atitude de espírito, uma atenção, pois ela foi também exercícios e um conjunto de práticas.¹⁴⁴ Enfim, formas de atividade que se dirigiram tanto ao aspecto corretivo e formador

¹⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 24.

¹⁴¹ Idem, *Ibidem*, p. 35-36.

¹⁴² Idem, *Ibidem*, p. 36-39.

¹⁴³ A leitura de *Alcibíades* começa na segunda aula de 6 de janeiro de 1982 e culmina com as últimas palavras da segunda aula de 13 de janeiro de 1982. A aula de 20 de janeiro já começa com os novos marcos cronológicos impostos pelos textos latinos.

¹⁴⁴ FOUCAULT, "Aula de 20 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 104-105.

do cuidado si quanto ao seu aspecto crítico. Este último aspecto, segundo Foucault, assumiu cada vez mais proeminência no cuidado helenístico-romano: "...a prática de si tornar-se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros".¹⁴⁵

Nestes marcos cronológicos dos dois primeiros séculos da nossa era, o cuidado de não lutou sob o fundo de ignorância percorrendo o eixo da formação-saber. Um combate que Foucault disse ser aquele de que tratou Platão no *Alcibíades*. Enquanto que, na cultura helenística e romana a prática de si lutou sob o fundo de erros, especialmente, no eixo correção-liberação. Nesse momento, ao analisar uma carta de Sêneca, Foucault o parafraseou: "Mesmo se nos enrijecemos, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos" para daí concluir sobre esta prática de si da desaprendizagem que propõe "tornarmo-nos o que nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas desta prática de si".¹⁴⁶

Encontramos aqui um tema caro a Foucault, ou seja, o da crítica. Os problemas do diagnóstico, da crítica e da preocupação andaram juntos em Foucault. No momento apenas atravessaremos o que ele entendeu por atitude crítica (o percurso da atividade e da atitude crítica será feito no segundo capítulo). Para ele esta atitude não podia ser dissociada da questão "como não ser governado assim, por isso, em nomes desses princípios em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles".¹⁴⁷ Para os "antigos", nos disse ele, esta postura indicou a atitude necessária para que eles não fossem governados pela ignorância ou pelos erros e, dessa feita, pudessem começar a trilhar o caminho do domínio de si.

O cuidado de si antigo exigiu uma atitude *crítica*, no entanto, ao que ela visou? Antes de estabelecermos o encadeamento dessa pergunta sugerimos ir para o início da aula em que ele tratou da questão, pois ela nos mostra essa forma de desaprendizagem em Foucault, ou seja, sua forma de fazer mover o solo sobre o qual andava e, ao mesmo tempo, estar atento ao outro. O professor começou a aula de 3 de fevereiro de 1982 não pelo assunto da sua explanação. Muitas vezes Foucault andava pelos descaminhos do saber e o que era para ser o mote da aula desviava para outros caminhos ("...E depois, claro, contava e conto concluir. Mas, vocês me conhecem, eu corria o risco de me arrastar indefinidamente e não concluir"¹⁴⁸). A aula de 3 de

¹⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 114.

¹⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 116.

¹⁴⁷ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 3. Disponível online via: michel-foucault.weebly.com

¹⁴⁸ FOUCAULT, "Aula de 9 de março de 1983", 2010/2008, p. 307. Foucault, um lagostin que anda de lado.

fevereiro, por exemplo, foi iniciada pela questão que algum ouvinte colocou e à qual Foucault respondeu detidamente.¹⁴⁹ Antes de respondê-la disse: "...alguém me colocou uma questão. Infelizmente, as questões não ocorrem frequentemente, talvez porque não tenhamos oportunidades de nos encontrar".¹⁵⁰ No segundo horário da mesma aula abriu o curso a questões e indagou: "...há pessoas que gostariam de colocar questões, sejam elas puramente técnicas, sejam questões gerais acerca do sentido da minha exposição?". Em seguida podemos ouvir algumas questões, que ele respondeu.¹⁵¹

Uma relação que era de atenção para com os ouvintes e passava por toda essa mecânica da exploração – na acepção de busca –, da solidão e da recepção que eram elementos que compunham o cenário dos cursos do *Collège de France*.¹⁵² Acreditamos que essa mecânica não deixava de ter relação com o devir artista de Foucault: na maneira que fazia experimentação teórica e histórica e na maneira que sua fala lançava luz sobre a atualidade. Por isso aventamos a possibilidade de respirar uma imagem do meio artístico, na distância dela de um meio acadêmico, para descrever sua prática docente:

...a minha mecânica é ir para o Canecão, fazer a maquilagem, pentear o cabelo, eu tenho que não-sei-quê, mas na hora que a gente começa a cantar, nunca faz igual todos os dias...tem o que aconteceu com você naquele dia, tem a rapaziada em volta, tem os circundantes, tem os circunstantes, tem tudo o que faz com que a coisa em si se diversifique sempre, senão, realmente ninguém aguentaria. Tem o dia que você faz melhor, tem a vez que você faz pior, tem a vez que você faz maravilhosamente, tem a vez que você quer se matar de ódio por que fez uma porcaria...quem está na plateia pensa que é a mesma coisa, mas no fundo, não é...¹⁵³

A mecânica de Foucault era ir, por anos a fio, ao *Collège de France* todas as quartas, ter em mãos o manuscrito que lhe permitia ter a base para suas análises, entrar na sala e afastar os gravadores e, finalmente, começar a pronunciar o seu discurso, que encontrava certos eixos

¹⁴⁹ FOUCAULT, "Aula de 3 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 209-217.

¹⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 209.

¹⁵¹ Idem, Ibidem, p. 231-236.

¹⁵² Essas interrupções da aula para se dispor a conversar, ouvir perguntas, reunir-se fora da aula com aqueles que estudam, falar sobre o trabalho deles, responder a questões escritas ou a questões práticas eram frequentes como, por exemplo, atestam algumas intervenções. Na segunda hora de 12 de janeiro de 1983: "...relações de trabalho um pouco diferentes das relações puramente espetaculares que podemos ter no interior do curso"; na primeira hora de 19 de janeiro de 1983: "...tentar desteatralizar um pouco isso tudo"; na primeira hora de 9 de fevereiro de 1983, logo após responder a uma objeção escrita: "...acredito que essa prática de escrita e de resposta oral é uma das possibilidades, mais uma vez, de comunicação numa instituição que evidentemente não é feita para o diálogo e o trabalho comum, o que acho uma pena"); na segunda hora de 09 de fevereiro de 1983: "...são análises de texto que requereriam ser feitas numa sessão privada. Falar de textos que vocês não têm diante dos olhos, sobre os quais não dá para discutir, é meio..."; ou, mesmo quando conseguia a xerox de um dos textos que seria analisado, como na primeira aula de 16 de fevereiro, as cópias podiam ser insuficientes: "...foi esse texto que mandei xerocar e de que distribuí alguns e exemplares. Desculpem se sempre faltam, é que nunca sabemos quantos vocês vão ser...".

¹⁵³ Elis Regina em entrevista para Renato Sérgio, *Revista Manchete*, 1980.

recorrentes, mas que nunca era o mesmo. Fazer do denso, do detalhe erudito, versos e reversos apaixonantes, eis o talento de Foucault.

Neste mecanismo das aulas o cuidado de si apareceu como o objeto privilegiado do curso de 1982. Então, cabe a pergunta: ao que o cuidado de si visou neste modelo helenístico e romano que Foucault analisou? E aí neste percurso do pensamento que o pesquisador encontrou a vinculação do cuidado de si a uma *tékhnē tou bíos* (a arte ou técnica de vida). À medida que na história das práticas de si o cuidado de si passou a desprender-se da questão do cuidado dos outros (para o professor o cuidado dos outros foi a questão em Platão, problema de como governar, de como ser um bom governante, necessidade para sê-lo de governar a si mesmo) a meta passou a ser autofinalização de si para si.¹⁵⁴ Portanto, quando o eu passou a ser o objeto mais detido do cuidado (questão de "como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?")¹⁵⁵ surgiu uma maior identificação com a pergunta de uma arte de vida: "...como fazer para viver como convém?".¹⁵⁶ As indagações passaram a centrarem-se na espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por uma prática de si.

Sendo o si o objetivo de uma prática cada vez mais dissociada de um cuidado com os outros – no sentido do governar a si mesmo para governar os outros –, então existiu todo um desdobramento dos quais um deles foi "...não olhar o que se passa com os outros, mas interessar-se antes por si".¹⁵⁷ Esse pensamento que Foucault retirou dos estudos efetuados sobre Plutarco e Marco Aurélio tiveram o sentido de reprovação da curiosidade entendida como desejo de saber sobre o mal da vida do outro. Contudo, esse desinteresse não se manifestou, na filosofia helenística e romana, na forma de uma decifração neles mesmos deste mal (segundo o pesquisador, este foi o caminho que o tema do autoengano como proveniente de um amor de si adquiriu na hermenêutica do pensamento cristão) e sim na concentração neles mesmos, na meta que tinham em mente. Nessas filosofias houve a necessidade de uma inversão do olhar para nós mesmos e de vigilância e atenção para com o eu que se queria atingir.¹⁵⁸ Podemos dizer que este trabalho sobre si mesmo que a filosofia helenística e romana prescreveu para se distanciar da maledicência foi de certa forma apropriada pelo próprio Foucault na forma que encarou seu trabalho e as críticas a ele. Ao longo dos anos o pensador foi se envolvendo ou sendo envolvido

¹⁵⁴ FOUCAULT, "Aula de 3 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 217-218.

¹⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 219.

¹⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 219.

¹⁵⁷ FOUCAULT, "Aula de 10 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 269.

¹⁵⁸ Idem, Ibidem, p. 271-273.

em certas polêmicas, algumas que ele alimentou,¹⁵⁹ outras que chegaram à revelia,¹⁶⁰ mas é certo que seus ditos e escritos deixam entrever um afastamento cada vez mais delas, especialmente após as contendas com os comunistas italianos em 1978.¹⁶¹

Esse trabalho sobre si mesmo foi atestado e testamento numa entrevista com Paul Rabinow em maio de 1984, "Polêmica, política e problematização", na qual o pensador falou sobre o funcionamento da polêmica. Uma das lentes com as quais se pode ler este texto é aquela que na ambiência norte-americana opôs o pensamento de Foucault ao de Habermas.¹⁶² Pode ser entendido como uma resposta indireta ao enquadramento que em Habermas transformou Foucault em um irracionalista herdeiro de Nietzsche ou em um pós-moderno anarquista. A respeito da sua atitude frente a polêmica Foucault disse:

Gosto de discutir e trato de responder às perguntas que me fazem. Não gosto, é verdade, de participar de polêmicas. Se abro um livro em que o autor taxa um adversário de "esquerdista pueril", fecho-o imediatamente. Essas não são as minhas maneiras de fazer; não pertencem ao mundo daqueles que delas se utilizam. Em relação a essa diferença, considero uma coisa essencial: trata-se de toda uma moral, aquela que se refere à busca da verdade e à relação com o outro.¹⁶³

Essa atitude que foi se constituindo à sombra dos seus estudos e suas experiências tinha como objetivo, no seu aspecto intelectual, um jogo de perguntas e respostas em que os direitos de cada um dos interlocutores fossem respeitados. Para Foucault, o questionamento formulado em uma crítica devia referir-se a lógica de um discurso, ao questionamento eventual desta lógica.¹⁶⁴ Entretanto, o polemista não procedia desta maneira, o que ele fazia era prosseguir:

...investido dos privilégios que detém antecipadamente, e nunca aceita recolocar em questão. Possui, por princípio, os direitos que o autorizam à guerra e que fazem dessa luta um empreendimento justo; não tem diante dele um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça. O jogo para ele não consiste, portanto, em reconhecê-lo como sujeito com direito à palavra, mas em anulá-lo como interlocutor de qualquer diálogo possível, e seu objetivo não será se aproximar tanto quanto possível de uma difícil verdade, mas fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o

¹⁵⁹ A mais famosa talvez seja o trecho de *As Palavras e as Coisas* em que disse que no século XIX o pensamento de Marx era como um peixe no aquário, em qualquer outro lugar ele morria. Logo depois, como veremos no terceiro capítulo, ele se explicou, mas o enunciado retórico já tinha feito seu estrago.

¹⁶⁰ Por exemplo, aquela sobre o pós-modernismo.

¹⁶¹ Em 1971, "As monstruosidades da crítica", Foucault já se opunha a determinadas transformações dos textos que eram na verdade imposturas; em 1978, "Precisões sobre o poder. Resposta a certas críticas", reivindicava o direito de resposta.

¹⁶² Cf. ERIBON, Didier. "La impaciencia de la libertad (Foucault y Habermas) In ERIBON, 1994/1995, p. 381-412.

¹⁶³ FOUCAULT, "Polêmica, política e problematizações", D.E. V, 2004/1984, p. 225.

¹⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 225.

portador manifesto. O polemista se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por definição, está excluído.¹⁶⁵

De acordo com Foucault, essas eram maneiras de fazer nas quais estavam incrustados três modelos: o religioso, no sentido que é determinado o ponto do dogma inquebrantável que o adversário necessariamente desconheceu, descuidou, desobedeceu, e, neste desconhecimento, cometeu uma transgressão que é da ordem da moral e que se origina do desejo, dos interesses; o jurídico, no sentido que se instituí um processo em que se relaciona com um suspeito, do qual se descobre provas da infração e para quem se anuncia a sentença condenatória; e, por fim, o político, no sentido que são articuladas alianças, coligações de interesses, opiniões representativas de um partido que faz do outro o inimigo comum que porta interesses opostos, como o qual se luta até a submissão ou a aniquilação.¹⁶⁶ Quais os efeitos deste teatro para o pensamento? Essa era a preocupação do pensador. Para ele as consequências eram as de esterilização do campo do pensamento: incitação a se acomodar, a não colocar em risco o pensamento e a imitar as práticas políticas que, de fato, deveriam ser abertas para a crítica.¹⁶⁷

E a conduta crítica, Foucault algumas vezes a dirigiu para si mesmo. Arguido por F. Ewald em uma entrevista de 1984 sobre as dificuldades do projeto da história da sexualidade – "A vontade de saber anunciava para amanhã uma história da sexualidade. Seu prosseguimento apareceu oito anos depois e segundo um plano totalmente diferente do que foi anunciado" – respondeu: "Um trabalho, quando não é ao mesmo tempo uma tentativa de modificar o que se pensa e mesmo o que se é, não é muito interessante. Comecei a escrever dois livros de acordo com o plano primitivo; mas muito rapidamente me entediei. Isso era uma imprudência da minha parte e contrário aos meus hábitos". Ele se referia ao primeiro volume da história da sexualidade em que, na parte final, havia uma indicação dos futuros livros com seus temas.¹⁶⁸ O entrevistador continuou a pergunta: "Por que então o senhor o fez?". Foucault respondeu autocrítico: "Por preguiça. Imaginei que chegaria o dia em que saberia antecipadamente o que gostaria de dizer e em que eu não teria nada mais a fazer do que dizê-lo. (...) Era ao mesmo tempo uma forma de presunção e uma reação de abandono. Ora, trabalhar é tentar pensar uma coisa diferente do que se pensava antes".¹⁶⁹

No fim de 1978 Foucault tinha estudado a condução pastoral cristão e vivenciava a intensidade dos levantes iranianos, interesses que o impeliavam tanto a desenvolver às pesquisas

¹⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 225-226.

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 226.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 227.

¹⁶⁸ Eles seriam: a carne, as crianças, as mulheres, os perverso, a população e as raças e um sobre o poder da verdade.

¹⁶⁹ FOUCAULT, "O cuidado com a verdade", 2004/**1984**, D.E V, p. 240.

sobre as resistências e as tecnologias de governo quanto a pensar sobre a experiência política e espiritual. Em uma conversa com D. Trombadori, que data dessa época, ele tomava distância daquilo que no seu trabalho já não o concernia e isto tanto no que dizia respeito aos seus focos de interesse quanto a relação com o que já pensou. Nesta entrevista assumia a postura de um experimentador e deu aos seus livros o *status* de experiências.¹⁷⁰ A experiência como o empreendimento daquilo em que se sai transformado: "Sou um experimentador no sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar na mesma coisa que antes".¹⁷¹

A lógica desse raciocínio faz pensar em um livro que funciona como experiência para quem faz e para quem lê. Foucault assumia que o papel de experimentador era mais relevante na produção e recepção do seu trabalho do que a constatação sobre se aquilo que ele escrevia era ou não uma verdade histórica. Todavia, diferente do que ele pôde dizer em 1967 (quando aproximou seu trabalho daquele do romancista), em 1980 dizia que seus livros não podiam ser lidos exatamente como romances, pois eles passavam por procedimentos de verificações acadêmicas: documentos verdadeiros; remissões; envio a textos, referências e autoridades (prova em matéria histórica); demonstrações, proposição de esquemas de inteligibilidade e tipos de explicações; em suma, um escrito que podia ser validado ou invalidado historicamente.¹⁷² E, no entanto, continuava a poder ser entendido como ficção no sentido em que propunha relações novas com as questões tratadas.¹⁷³ Para Foucault, o livro-experiência era um jogo entre constatação e fabricação que tinha por regras: não se apoiar em uma teoria contínua e unitária; fazer das experiências que se tem pontos para pensar; pensá-las não como aquilo que será transposto para o papel, mas como uma modificação de quem escreve que seja acessível para as experiências de quem lê; e, por fim, estarem ligadas as práticas coletivas, as formas de pensamento, ao que acontece.¹⁷⁴

¹⁷⁰ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", 2010/**1980**, D.E VI, p. 290-291.

¹⁷¹ Idem, Ibidem, p. 290.

¹⁷² Idem, Ibidem, p. 292-294.

¹⁷³ Uma ficção entendida um pouco como na maquinaria por trás da fábula que Foucault analisou em alguns romances de Júlio Verne: "O grande jogo de sombras que se desenrolava por trás da fábula era a luta entre a probabilidade neutra do discurso científico (aquela voz anônima, monocórdica, polida, vinda não se sabe de onde e que se inseria na ficção, impondo-lhe a certeza de sua verdade) e o nascimento, o triunfo e a morte dos discursos improváveis em que se esboçam em que também desapareciam as figuras da fábula. Contra as verdades científicas e quebrando suas vozes geladas, os discursos da ficção chegavam de novo sem cessar à maior improbabilidade. Os romances de Júlio Verne são a 'negentropia' do saber. Não a ciência tornada recreativa: mas a 're-criação' a partir do discurso uniforme da ciência. [...] O que restitui ao rumor da linguagem o desequilíbrio dos seus poderes soberanos não é o saber (sempre cada vez mais provável), não é a fábula (que tem suas formas obrigatórias), são, entre os dois, e com em uma invisibilidade de limbos, os jogos ardentes da ficção" (FOUCAULT, "Por trás da fábula", D.E. III, 2009/**1966**, p. 216-217).

¹⁷⁴ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", 2010/**1980**, D.E VI, p. 294-295.

A curiosidade – que se encontrava contestada em alguns filósofos helenísticos e romanos na forma da maledicência e preocupação com a vida do outro – tomava em Foucault a forma da inquietação. A respeito desse tipo de curiosidade, dizia em uma entrevista em fevereiro de 1980: "A curiosidade é um vício que foi estigmatizado alternativamente pelo cristianismo, pela filosofia e mesmo por uma certa concepção de ciência. Curiosidade, futilidade. A palavra no entanto me agrada". E ela o agradava pois lhe sugeria uma outra coisa: "evoca 'inquietação'; evoca a responsabilidade que se assume pelo que existe e poderia existir; um sentido agudo do real mas que jamais se imobiliza diante dele; uma prontidão para achar estranho e singular o que existe a nossa volta...".¹⁷⁵ Longe das polêmicas e irrequieto, assim encontramos Foucault em 1982. Entre os cursos de 1981 e 1982 ele se inquietava com os problemas que concerniam ao *modo de vida*.

Em uma entrevista na Universidade Católica de Louvain, onde ministrou uma série de seis conferências sob o nome de "Fazer mal, dizer verdade. Funções da confissão na justiça", o pensador foi interpelado sobre o andamento de seu trabalho atual e sua ligação com uma história da sexualidade que ele mesmo propôs anos antes. Neste panorama temático aparecia a indagação "Pode-se dizer que o nascimento da pessoa sexual coincide com o dispositivo da sexualidade?". Ela o levava a explicar sua própria posição em relação as lutas pela liberação sexual que aconteciam naquele momento.¹⁷⁶ Foucault esclarecia que sabia da importância política, do ponto de vista tático, da afirmação de uma dada sexualidade, contudo considerava que uma estratégia a longo prazo não devia se basear em identidades sexuais. Na sua forma de pensar o que importava era recusar qualquer imposição que identificasse uma sexualidade. Logo em seguida o entrevistador perguntava: "Em que medida o senhor se engajou nos movimentos pela emancipação da homossexualidade na França?".¹⁷⁷ A resposta anunciava duas coisas: a inquietação que o liberava de qualquer posicionamento estanque e aquilo que estava aparecendo para ele como problema para se pensar. Eis a resposta:

Eu nunca pertenci a qualquer movimento de liberação sexual. Primeiramente, porque eu não pertencço a nenhum movimento, seja ele qual for, e, além disso, porque eu me recuso a aceitar o fato de que o indivíduo pudesse ser identificado com e através de sua sexualidade. (...) perfila-se para mim no horizonte o problema de saber definir para si mesmo, *vis-à-vis* das pessoas que o cercam, um modo de vida concreto e real podendo integrar o comportamento sexual e todos os desejos que dele decorrem, segundo um modo ao mesmo

¹⁷⁵ FOUCAULT, "O filósofo mascarado", D.E. II, 2005/1988, p. 304.

¹⁷⁶ FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. I, 2006/1984, p. 338.

¹⁷⁷ Idem, Ibidem, p. 338.

tempo transparente e tão satisfatório quanto possível. Para mim, a sexualidade é uma questão de modo de vida, ela remete à técnica de si (*soi*).¹⁷⁸

O professor encantava e inquietava seus ouvintes na proporção que aquilo a que visou no curso *A hermenêutica do sujeito* era pensar o seguinte problema ético e político que o cuidado de si entendido como modo de vida colocava:

...quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões – ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retorno a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico etc. (...) parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. (...) é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.¹⁷⁹

Foucault, posteriormente, atenuaria as seguintes palavras: “Somente a relação de si consigo mesmo pode resistir a dominação do poder político”. Parece-nos que o sentido do seu enunciado era uma atenção ao que na governamentalidade contemporânea implicava a relação de si consigo mesmo dentro das estratégias de governo.¹⁸⁰ Mesmo assim, nesse discurso do professor com seus alunos-ouvintes podemos entrever um dos cerne do curso: *o da possibilidade ou impossibilidade de uma ética do eu consigo mesmo e que nos interessa nesta tese como a forma que toma uma ética do intelectual do tipo Foucault. Prosseguiremos tendo essa questão como a jogo de sombra e luz que nos acompanhará ao longo do percurso do trabalho.*

No curso de 1982 o pesquisador-professor analisou o que no modelo helenístico mostrava a autonomia do cuidado de si, sob o ângulo da prática de si por si (*áskesis*), na distância que aquele modelo tomava de nós. Ele detectou algumas das diferenças apareciam entre nós e eles. Nos antigos a prática de si sobre si era uma prática de verdade que ligava o sujeito a ela. Então seria um equívoco pensá-las a partir das nossas categorias: daquelas que objetivam um sujeito, que aplicam a ele os mesmos procedimentos de conhecimento que aplicamos às coisas do mundo. As relações entre o sujeito e o conhecimento do mundo no cuidado de si helenístico e romano tomavam a forma da flexão que fazia desse saber sobre o mundo uma experiência do sujeito, dando-lhe forma e valor espiritual, uma espiritualidade do

¹⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 339.

¹⁷⁹ FOUCAULT, "Aula de 17 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 306.

¹⁸⁰ FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática de liberdade", D.E. V, 2004/1984, p. 286.

saber.¹⁸¹ Do mesmo modo, Foucault disse que tínhamos que desvencilhar do modelo helenístico uma outra categoria que ele vivia na França e na Europa de seus dias:

...quando colocamos a questão do sujeito na ordem da prática (não somente "o que fazer", mas também "o que fazer de mim mesmo?"), penso que muito espontaneamente – não quero dizer "muito naturalmente", deveria antes dizer "muito historicamente", e isto por uma necessidade que carregamos – consideramos uma evidência que a questão sobre "o que acontece com o sujeito e o que ele deve fazer de si mesmo", [precisa ser colocada] em função da lei. Isto é, em que medida, a partir de qual fundamento e até qual limite o sujeito deve se submeter à lei?¹⁸²

Na cultura de si antiga, pelo contrário, no princípio do exercício de si sobre si não era a regra ou o código, a obediência a uma lei que encontrávamos. Nesta cultura greco-romana a prática de si colocava a questão de saber se o sujeito agia como convinha; se era como devia ser; e se dizia, exercia e praticava a verdade.¹⁸³ Apareciam neste momento da aula três relações com a verdade: um dizer (com o qual nos ocuparemos no quarto item), um exercício e uma prática. A prática de si sobre si era entendida aí como uma ascese, com a ressalva, de que não devíamos entendê-la no sentido legado pelo cristianismo – renúncia a si – e sim naquele inverso – constituição de si. De uma maneira mais precisa Foucault disse sobre essa relação da prática de si antiga com a verdade: "...trata-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo".¹⁸⁴

Na ascese antiga – esclareceu o professor – existiam elementos de austeridade que posteriormente foram apropriadas pela renúncia cristã, no entanto, na composição helenística e romana eles serviam para adquirir algo que não se tinha, para dotar-se, para equipar-se. A ascese nesta acepção tinha por tática a constituição de uma *paraskeué*. A tradução não é simples, frisou o pesquisador, pois existiam várias definições, mas o sentido buscado por ele era mais ou menos este: "...uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada dos indivíduos para os acontecimentos da vida".¹⁸⁵ Ou ainda, em uma enunciação mais completa: "...preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão."¹⁸⁶ Na *paraskeué* (como preparação)

¹⁸¹ FOUCAULT, "Aula de 24 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 383-384.

¹⁸² Idem, Ibidem, p. 384. Colchetes do editor.

¹⁸³ Idem, Ibidem, p. 385.

¹⁸⁴ Idem, Ibidem, p. 386.

¹⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 387.

¹⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 387.

tratava-se de um conjunto de práticas que permitiam que se fosse mais forte no percurso da vida, nos seus acontecimentos.

Mas de que era feito esta *paraskeué* (como equipamento)? Então o professor nos contou que ela era constituída pelos *lógoi* (discursos), por discursos específicos que compartilhavam quatro características: primeiro, eles eram compostos de proposições e princípios verdadeiros. Isso entretanto não bastava, pois para eles serem realmente úteis para uma constituição de si esses discursos precisavam ser – eis a segunda característica – "frases efetivamente pronunciadas, frases efetivamente ouvidas e lidas, frases que ele próprio [o si da prática] incrustou no espírito, (...) repetindo-as em sua memória por exercícios cotidianos, escrevendo-as".¹⁸⁷ Eram elementos do discurso que participavam de uma racionalidade que dizia o verdadeiro e prescrevia o que era preciso ser feito. Entretanto, não era suficiente que a força da verdade fornecesse ordens aos sujeitos, pois eles só se constituíam realmente na ascese caso – eis a terceira característica – os discursos os persuadissem, fossem convicções, participassem da sua vontade e da sua liberdade. O professor disse que eram "esquemas indutores da ação que, em seu valor de eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente".¹⁸⁸ Finalmente, estes discursos – eis sua quarta característica – eram um socorro a um apelo.

Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz socorro. E é precisamente no enunciado deste *lógos*, nesta voz que faz ouvir e promete socorro, que [reside] o próprio socorro.¹⁸⁹

A voz! Vê-se o quanto essas vozes lançadas por gregos e romanos a séculos atrás retornavam na forma de uma linha descontínua, em que se captava não tanto o que eram os gregos, mas aquilo que já não somos a milênios. Podemos pensar que a relação de Foucault com a história passou por aquilo que ele – redigindo de uma maneira pouco cautelosa e livre por se tratar de uma carta – escreveu em fevereiro de 1967: "A história, apesar de tudo, é prodigiosamente divertida. Estamos menos solitários e inteiramente livres".¹⁹⁰ Com a precisão de que entendamos a alcunha *menos solitários* no sentido de que tantas vozes já chegaram e já

¹⁸⁷ Idem, Ibidem, p. 390. Colchetes nossos.

¹⁸⁸ Idem, Ibidem, p. 391.

¹⁸⁹ Idem, Ibidem, p. 392. Colchetes do editor.

¹⁹⁰ FOUCAULT, "Cronologia", 2006/1994, p. 24.

se foram, vozes portadoras de outras práticas e outros pensamentos; e sua complementação, *inteiramente livres*, na direção de que se há diferença entre eles e nós, então é por que as práticas e pensamentos são historicamente construídos, o que tem como desdobramento, o fato de que sempre podem ser mudados.

Aquelas vozes antigas anunciadas por uma voz contemporânea – que podemos ainda escutar por meio das gravações das fitas-cassetes que apinhavam a mesa do nosso interlocutor e que atualmente se encontram disponíveis para quem quer achá-las na internet – que manteve seu som durante essas aulas e que experimentava nelas questões. Um timbre de ataque, em que o som surgia e ia lentamente aumentando de intensidade, que às vezes decaía, se sustentava, mas que nunca relaxava. Uma tessitura, em que o conjunto de notas eram articuladas com grande qualidade, clareza e inteligência e que, de repente, surgiam com uma potência. Enunciados que variando os elementos da enunciação davam a impressão que várias vozes saíam daquela boca, fazendo surgir novas distinções em que não se reconhecia nenhum dos procedimentos como adquiridos. Uma voz que variava e que era nas suas variações que respondia ao apelo do presente.

Uma voz que eventualmente precisava do reencontro com o que já fora, do percurso já percorrido, do discurso com seu caminho principal e com suas trilhas, uns se transformando em outros, outros ficando apenas como pistas. Eram nestes anos que Foucault escrevia e reescrevia o que ainda não sabia serem seus últimos livros. No começo da aula de 10 de março de 1982 o professor perguntava:

Parece-me que algumas pessoas gravam as aulas. Tudo bem, isto faz parte inteiramente de direitos fundamentais. As aulas são públicas. Só que talvez lhes pareça que todas as minhas aulas estejam escritas. Mas estão menos do que parecem e delas não tenho transcrição nem mesmo gravação. Ora, eu bem que precisaria disso. Assim, havendo entre vocês alguém que porventura possua (ou que saiba que outros possuem) gravações (...) ou, é claro, transcrições, se tiverem a gentileza de me dizer, isto poderia me ser útil.¹⁹¹

Escutar sua própria voz para dela tomar nota e distância. A voz como promessa de ajuda e ela própria ajuda para enfrentar os acontecimentos da vida era a última característica do discurso que equipava e preparava. A *paraskeuè* como preparação e equipamento era, em suma, "a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis".¹⁹² Ela transformava o *lógos* (os discursos) em *êthos* (conduta). Podemos retomar essas noções e dizer que a *ascese* (prática de si por si) era um conjunto de

¹⁹¹ FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 479.

¹⁹² FOUCAULT, "Aula de 24 de fevereiro de 1982", 2006/2001, p. 394.

procedimentos que tornavam o indivíduo apto para formar, fixar, reativar e reforçar a *paraskeuê*.

Neste ponto da análise do discurso do professor Foucault vocês podem perguntar o porquê da necessidade de todo este percurso enfrentado pelo trabalho e que não se contenta em somente atravessar as aulas, mas, às vezes, se deter um pouco mais nelas. A resposta é dupla: primeiro, é que se trata neste capítulo de prover-nos de equipamentos para posteriormente entendermos melhor como situar o pensamento de Foucault diante das questões atuais que ele ajuda a colocar em perspectiva. É claro que estamos falando de instrumentos como a forma e o teor das análises, como possibilidade de pensar uma ética partindo de Foucault, e não da migração da tecnologia de si antiga para a nossa atualidade, traslado que não faria sentido para o pensador. Nada impede, entretanto, que algumas das técnicas antigas possam ser utilizadas individualmente numa estilização da existência. E, segundo, ver como essas questões se dobraram no próprio Foucault, que se apropriou de algumas delas na formação de um *êthos* do intelectual.

Todo aquele percurso percorrido por Foucault finalmente chegou ao ponto em que mostrou que a ascese, que exigia ainda várias outras práticas em que o si se ocupa consigo mesmo, ultrapassava o quadro de uma *tékhne tou bíou* (uma arte de viver). Em que sentido? Era claro, disse o professor, que só existia o aperfeiçoamento da vida, vontade de fazer por meio das inúmeras práticas de cuidado de si a vida como obra bela, quando se pensa que a *tékhne*, entendida como conjunto de regras as quais era preciso se submeter, fazia corpo com a liberdade e a escolha do indivíduo. A *tékhne* não obedecia tanto a uma regra, ela obedecia a uma forma, a um estilo que se conferia a própria vida.¹⁹³ O trajeto dos inúmeros discursos percorridos por Foucault mostrou que na época helenística e no Alto império romano "não somente o cuidado de si atravessa, comanda, sustenta de ponta a ponta toda arte de viver – para saber existir não basta saber cuidar de si –, mas é a *tékne tou bíou* (a técnica de vida) que se insere por inteiro no quadro doravante autonomizado em relação ao cuidado de si".¹⁹⁴ Assim, nessa interpretação, a arte de viver grega tomava a forma de um cuidado de si helenístico e romano.

A vida era assumida como o que devia ser posta à prova para formar o eu. Este colocar a vida em prova, disse Foucault, aparecia como uma atitude geral da existência, isto era "a idéia fundamental de que a vida deve ser reconhecida, pensada, vivida, praticada como uma perpétua prova".¹⁹⁵ A ideia que Foucault retirou de um texto de Sêneca de que a vida inteira – com suas

¹⁹³ FOUCAULT, "Aula de 17 de março de 1982", 2006/2001, p. 514.

¹⁹⁴ Idem, Ibidem, p. 543-544.

¹⁹⁵ Idem, Ibidem, p. 530.

provas e infortúnios – é a educação do indivíduo.¹⁹⁶ A *tékhnē* devia ser posta a serviço de uma relação de si para consigo vivida como prova, provas levadas a sério, reconhecidas como formação para a vida. Voltando-se para Epicteto, Foucault disse que aqueles que se davam conta de que a vida era organizada como prova eram exploradores.¹⁹⁷ Os exploradores (estes estoicos!) se davam conta de que de todos os sofrimentos e infortúnios podia-se tirar proveito.

Foucault alertou que essas noções da filosofia antiga que analisava não percorreriam o mesmo plano conceitual, ou seja, os campos teóricos não eram os mesmos no estoicismo, no epicurismo etc. E quanto a nós, não cabe a nós revelá-los, pois o que nos interessa é como aquelas noções se compunham na apropriação de Foucault, como elas remetiam aos problemas que ele pensava e como poderão nos ajudar a pensar, na distância daquelas noções conosco, outras questões. Além do mais, Foucault disse sobre Sêneca e Epicteto:

É como se o tema da técnica de si, tivesse uma autonomia relativa a problemas teóricos que percebemos circular em torno dessa prática. Ela teria gravidade e importância suficientes para manter-se como princípio de conduta, sem que tivéssemos de afrontar de maneira muito direta e sistemática os problemas teóricos que ela possa levantar.¹⁹⁸

O cuidado de si, neste modelo helenístico e romano, esclareceu o professor, não se referia tanto a uma vida melhor, mais racional ou a preparação para governar os outros, mas a obrigação de "viver de modo que se tenha consigo a melhor relação possível".¹⁹⁹ Tinha-se como objetivo viver para si, o que significava colocar essa meta "como projeto fundamental da existência, vive-se com o suporte ontológico que deve justificar, fundar e comandar todas as técnicas de existência: a relação consigo".²⁰⁰ O que se buscava apreender quando se dirigia o olhar para si neste modelo? O professor respondeu a partir de Epicteto: "são os movimentos que se dão no pensamento, as representações que nele aparecem, as opiniões e os julgamentos que acompanham estas representações, as paixões que agitam o corpo e a alma".²⁰¹

Nesta *melétai* (meditação) – prática que compunha com o retrato do sábio estoico – tinha-se como dever e prescrição: refletir, conversar conosco mesmo, viver com toda independência, saber prescindir dos outros, considerar nossas atitudes perante os acontecimentos.²⁰² E, ao lado e ao mesmo tempo, provar a verdade daquilo que se pensava,

¹⁹⁶ Idem, Ibidem, p. 533.

¹⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 535.

¹⁹⁸ Idem, Ibidem, p. 541.

¹⁹⁹ Idem, ibidem, p. 544.

²⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 544.

²⁰¹ FOUCAULT, "Aula de 24 de março de 1982", 2006/2001, p. 555.

²⁰² Idem, Ibidem, p. 557-558.

prová-la experimentando as opiniões que se podia ter.²⁰³ Nesta reflexividade, finalizou o professor, o que se operava era: “...a prova daquilo que se pensa, prova de si mesmo como sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa, tendo, como objetivo, uma certa transformação do sujeito capaz de constituí-lo, digamos, como sujeito ético da verdade”.²⁰⁴

Como os praticantes do cuidado de si helenístico e romano provavam ser o sujeito ético da verdade que conheciam? Essa era a pergunta que o professor avaliou na última aula do curso de 1982. Ele trouxe para a sua análise alguns exercícios tal como atualizados no período helenístico e romano, deter-nos-emos em dois: a *praemeditatio malorum* (premeditação dos males) e *meléte thanátou* (meditação sobre a morte).²⁰⁵ A respeito do primeiro exercício Foucault disse que consistia em um treino que fazia corpo com uma questão presente incessantemente no pensamento grego: a desconfiança em relação ao porvir. Em que consistia essa suspeita? Segundo o professor era que ao voltar-se para o *por.vir* "está-se de certo modo ocupado antecipadamente. O espírito está pré-absorvido pelo porvir, e isto tem algo de negativo".²⁰⁶ A seguir, o professor a mostrou como essa aversão possuía relação com o primado da memória na cultura grega, com a concepção de que o porvir ou era o nada para o homem ou já preexistia e não existia nada que se podia fazer sobre isto. O porvir condenaria a imaginação ou a impotência, duas coisas de encontro as quais a arte de si era construída.²⁰⁷ O professor analisou um texto de Plutarco, no qual este concluía que "o homem do porvir, e nisto consiste seu caráter negativo, porque voltado ao porvir não atenta àquilo que se passa no presente e considera que, por ser imediatamente sorvido no passado, o presente não é verdadeiramente importante".²⁰⁸

Neste momento apareceu – na forma de uma análise de um texto grego que se inseria na problemática da prova no cuidado de si helenístico e romano – uma questão sobre a qual, durante sua caminhada, Foucault se debruçou algumas vezes: O que é o presente? O que é a atualidade? Questões que trataremos no segundo capítulo. De qualquer forma, se existia para a cultura de si latina uma certa aversão a projeção de um porvir, como isso se coadunava com uma "premeditação dos infortúnios"? Mas antes, o que era essa presunção dos males? Este era um tema estoico relacionado aos discursos verdadeiros que vinham ao socorro quando da experiência dos males, um discurso recurso que permitia reagir como convinha aos

²⁰³ Idem, Ibidem, p. 558.

²⁰⁴ Idem, Ibidem, p. 559.

²⁰⁵ Idem, Ibidem, p. 562.

²⁰⁶ Idem, Ibidem, p. 563.

²⁰⁷ Idem, Ibidem, p. 564.

²⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 565.

acontecimentos que poderiam nos surpreender, evitando dessa maneira a perturbação da alma, sua fragilização.²⁰⁹ De acordo com Foucault, a "premeditação dos males" possuía três características: era a preparação pelo pensamento do pior, pois levava em consideração que os males se produziram e da pior forma possível; era a consideração de que estes males se produziram a qualquer momento, certamente eles ocorreriam; e, ainda, era aquilo que consistia em pensar que estes males ocorreriam imediatamente, incessantemente.²¹⁰

Esta experiência não era portanto uma antecipação, uma projeção de um porvir? O professor falou que não, pois ela não se referia a um pensamento sobre o porvir, tratava de obstruí-lo, era um pensamento sobre o possível. Igualmente, não era uma experiência que se relacionava com as incertezas do porvir, mas com a certeza de que os infortúnios já estavam presentes. A presentificação do porvir tinha como consequência a redução da sua realidade, já que ao avaliá-lo como aquilo que se simulava no presente se atenuava os efeitos que ele poderia ter em nós quando ocorresse.²¹¹

Depois, o professor atravessou o segundo exercício, que dizia respeito a "meditação sobre a morte". Ele também possuía aqueles três componentes que encontramos na "presunção dos infortúnios": não era apenas um acontecimento possível, era necessário; não possuía apenas uma certa gravidade, mas a gravidade definitiva; e podia acometer a qualquer momento.²¹² Neste exercício se experimentava um dia como se fosse o último dia tanto para adotar uma visão do alto sobre o presente quanto para que nesta interrupção do fluxo aparecesse o verdadeiro valor da atividade que se fazia, dos pensamentos que se tinha. O valor da própria vida aparecia por esse exercício que cortava o presente e, em retrospecto, trazia o valor da vida que se tinha.²¹³ Nestas provas na forma de exercícios aparecia o sujeito da ação reta.

De todo essa imensa massa de análises e questões (que daria para analisar em um capítulo inteiro ou mesmo em um livro, além de várias outras que transbordam no curso) que extraia das problemáticas helenísticas e romanas, Foucault chegou as seguintes conclusões provisórias no final da aula de 24 de março de 1982. No modelo de cuidado de si que se tinha em vista, o filosofar era compreendido como preparar-se, filosofar era colocar a vida a prova, uma vida de provas incessantemente requerida pelos acontecimentos inesperados, os quais os exercícios tinham a função de conjurar. A ascese filosófica tinha a seguinte função:

²⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p. 569.

²¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 570-571.

²¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 571-572.

²¹² Idem, *ibidem*, p. 579.

²¹³ Idem, *Ibidem*, p. 581-582.

...constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. E, constituindo-nos ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento e como sujeito de ação reta, situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós mesmos um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova.²¹⁴

Foucault seguiu em sua reflexão dizendo que se houve esquematismo nestas coisas das quais ele falou, se tudo isso se apresentou em uma forma condensada e um pouco abstrata em relação a riqueza das fontes foi porque o que ele fez foi apresentar como neste período estudado por ele "o real foi pensando como lugar de experiência de si e ocasião de prova de si".²¹⁵ Uma problemática que podemos pensar que deu previamente a direção do curso: Foucault se debruçava nestas fontes desde o curso de 1980.²¹⁶ Todavia, podemos pensar, igualmente, que esse desenrolar foi se apresentando a ele enquanto o próprio curso se fazia e só aí, no final do percurso, ele podia fazer a prova de si aparecer como tendo coberto todo o curso. Eis uma primeira definição da realidade da filosofia que Foucault incorporava, fazendo recobri-lo: provar a si mesmo testando seu próprio saber, experimentando a si mesmo, preocupando-se com a maneira de encaminhar essa experiência para as outras pessoas.

Os cursos de Foucault eram imensos ditos e escritos (terreno de construção) que consistiam ao mesmo tempo em pistas de pesquisa (para outros), ensaios inacabados (trilhas descontínuas e descontínuas) e material (não simples esboços) para seus livros (muitas vezes mais bem desenvolvidos e enriquecidos no curso do que no próprio livro que daquele compôs efeito e síntese). Foucault procedia por cortes que atravessavam os textos que estudava para deles retirar enunciados que podiam ser recolocados em quadros que ele ia movimentando, deslocando no encaminhamento do curso. Podemos dizer que o professor experimentava o pensamento em curso.

Por fim, o professor arrematou nesta última aula: se havia uma mutação que transformava a vida para os antigos que exerciam uma prática de si não tanto num correlato de uma arte, mas numa prova de vida, era que no cuidado de si – o problema do curso – o mundo era apresentado tanto como experiência quanto como exercício:

Prova no sentido da experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos* [a vida], é também um exercício, ou seja, é aquilo que a partir do que, através, a

²¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 589.

²¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 589.

²¹⁶ Cf. o curso *Do Governo dos vivos*, em que Foucault estudou as práticas cristãs de confissão no eixo da relação do sujeito com a verdade.

despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro da nossa própria perfeição.²¹⁷

A vida como prova se inscrevia em uma das possibilidades de modo de vida que Foucault encontrava na genealogia do sujeito moderno. Um modo de vida que na sua ideia de prova se coadunava com o que Foucault considerava ser a experimentação dos nossos limites, o colocar a si mesmo em prova não para encontrar a si mesmo, mas para criar-se com as práticas disponíveis no imenso dito e escrito dos homens. Por meio dessa genealogia da constituição do sujeito através da história Foucault afirmava suas distâncias e proximidades com historiadores e filósofos²¹⁸:

...a maioria dos historiadores preferem a história dos processos sociais [nos quais é a sociedade que cumpre o papel do sujeito], e a maioria dos filósofos preferem o sujeito sem história. Mas isso não impediu que eu utilizasse os mesmos materiais que certos historiadores têm utilizado, nem que reconhecesse meu débito com filósofos que, como Nietzsche, colocaram a questão da historicidade do sujeito.²¹⁹

A genealogia do cuidado de si era um estudo sobre as formas de autocompreensão dos sujeitos. O que a diferencia – na defasagem ínfima de dois anos – do que Foucault alegava em 1978. Nos idos da década de setenta ele dizia que sua questão distanciava-se dos objetos históricos habituais e familiares aos historiadores ao direcionar-se para o problema do sujeito e da verdade. De acordo com ele, a sua prática histórico-filosófica consistia em fazer ele mesmo sua própria história e que ela era "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...".²²⁰ Entretanto, em 1980 houve um deslocamento em que ele retomou a questão da verdade e do sujeito não mais no eixo da objetivação do sujeito pela verdade – o que não significa que essa foi desmentida –, mas para o da compreensão que o sujeito elaborou sobre si mesmo. Na apresentação do curso de 1982, em que a questão da subjetivação está mais desenvolvida, Foucault fez essa retomada a partir de certas técnicas operacionais pelas quais os indivíduos se dobraram sobre seu corpo, sua "alma", seus pensamentos e suas condutas. Na filosofia helenística e romana, tal como ele a destacou (tanto no sentido de ênfase quanto no de separação dela de uma parte de sua complexidade), o sujeito que conhecia a si mesmo era o

²¹⁷ FOUCAULT, "Aula de 24 de março de 1982", 2006/2001, p. 590.

²¹⁸ Sobre as variações que a genealogia tomou na trajetória do pensador cf. a dissertação, mais especificamente, o item 1.4: "Uma história rizomática", capítulo 1, 2009, p. 56-69.

²¹⁹ FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 152-153.

²²⁰ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 11.

sujeito que cuidava de si mesmo, que punha a prova a verdade na conduta que seguia. Existe então – e isso é algo de que outros falaram e de que o próprio Foucault falou sobre, por exemplo, *As Palavras e as Coisas* –²²¹ um desnível e mesmo um jogo entre o título do curso, *A hermenêutica do sujeito*, e daquilo que ele falou, pois a auto-observação, a autointerpretação não partilhavam, nas tecnologias de si greco-romana, de uma hermenêutica, pois o sujeito antigo grego e latino não devia ser descoberto, mas constituído por força da verdade.

Neste ponto estava o interesse de Foucault por essas tecnologias. Ele as opunha ao objetivo da hermenêutica tal como ela foi elaborada, em seguida, no cristianismo: a decifração de uma verdade escondida profundamente no sujeito, que fazia corpo (era da mesma natureza) com seus pensamentos, que os atravessavam. Se a hermenêutica do sujeito apareceu como nome do curso foi no sentido que nestas aulas temos sua arqueologia, o outro do qual ele se destacou (apartamento da tecnologia cristã da tecnologia antiga), mas se deslocou apropriando-se de algumas das técnicas greco-romanas. No curso *Do Governo dos vivos* (1980), o professor analisou como as práticas de confissão e de exame de si permitiam que se passasse de um sujeito que era superposição entre sujeito de conhecimento e sujeito de vontade para um sujeito que devia descobrir em si o mal que o habitava e no qual a verdade de si mesmo passava pelo sacrifício desse si, sua renúncia.²²²

Se Foucault pretendeu fazer a arqueologia da hermenêutica de si foi também por conta do seu profundo incomodo com a força dessa noção na cultura ocidental. Segundo ele – no curso no *Dartmouth College* em 1980 – uma das questões modernas foi: como abrir o sujeito para um campo de interpretação indefinida (hermenêutica) fundando-se nele (sujeito positivo), sem sacrificá-lo como o fez o cristianismo? Para Foucault, ao contrário, a pergunta a ser feita era:

...precisamos realmente dessa hermenêutica de si? Talvez o problema do sujeito não seja descobrir o que ele é em sua positividade, talvez o problema não seja descobrir um sujeito positivo ou uma fundação positiva do sujeito. Talvez nosso problema hoje seja descobrir que o sujeito não é nada além da correlação histórica das tecnologias de si construídas em nossa história. Então, talvez o problema seja o de transformar essas tecnologias. E nesse caso, um dos principais problemas políticos hoje em dia seria, no sentido estrito da palavra, uma política de nós mesmos.²²³

²²¹ FOUCAULT, 2005/1969, p. 55.

²²² O tema apareceu nas mais de quatro aulas que Foucault dedicou ao pastorado cristão no curso de 1978 (*Segurança, território, população*): aulas de 8, 15 e 22 de fevereiro; aula de 1 de março (crise do pastorado); e aula de 8 de março (intensificação do pastorado das almas, multiplicação da questão da conduta no âmbito público e privado e governo político dos homens).

²²³ FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 186.

1.3) "Pois desse lado do muro, o jogo é tão duro": o si e os outros do governo

("Paraíso das hienas", Jessé)

*...fatos
são pedras duras.
Não há como fugir.
Fatos são palavras
ditas pelo mundo.*

("Fatos". *Teias*. Ordes Fontela)

A coragem foi uma energia que recorrentemente veio cobrir o rosto de Foucault. Alguns dos seus amigos deram testemunho dessa bravura: Claude Mauriac, Gilles Deleuze, Yves Montand. Jean Daniel e Paul Veyne – um amigo íntimo – o retrataram como um samurai. Nas palavras do primeiro: "una especie de samurai frágil y nudoso que era seco e hierático, que tenia cejas de albino y un cierto encanto sulfúrico, y cuya ávida y afable curiosidad intragaba a todos".²²⁴ Nas palavras do segundo: "...essa personagem magra, elegante e incisiva que nada nem ninguém fazia recuar e cuja esgrima intelectual manejava a escrita como se fosse um sabre".²²⁵ Nesta última descrição há um retrato de um indivíduo não conformista, um pensador zeloso com seus livros e suas ideias, um trabalhador febril, um cético quanto à possibilidade de encontrar um sentido para o mundo e, por fim, alguém audaz que lhe disse: "...'só há coragem física'; a coragem é um corpo corajoso".²²⁶

Foucault interveio nos debates que lhe concerniam e de que foi contemporâneo. No nosso personagem estas intervenções caminharam ao lado daquela coragem que relatos de alguns amigos disseram ser parte da sua maneira de encarar a vida nos tempos das ações militantes. Vemos um rosto possível:

Pálido, tenso, trêmulo, prestes a saltar, a passar ao ataque, o mais inútil, o mais perigoso, e o mais belo, ainda mais admirável na sua recusa, em sua agressividade, em sua coragem por sentirmos (por sabermos) que nele se trata de uma reação física e de um princípio moral: a impossibilidade carnal de suportar o contato de um policial e de receber uma ordem dele.²²⁷

A bela imagem cunhada na lembrança por Claude Mariac refere-se a uma entrevista coletiva em Madri, em 22 de setembro de 1975. Nela participaram o próprio Claude Mariac,

²²⁴ Depoimento de Jean Daniel apud MACEY, 1995, p. 248.

²²⁵ VEYNE, 2009/2008, p. 10.

²²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 144. Encontramos um enunciado similar quando Foucault disse em uma entrevista italiana de 1978: "Não se é radical por se ter pronunciado algumas fórmulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência" (FOUCAULT, "Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas", D.E. IV, 2003/1978, p. 279).

²²⁷ MARIAC, *Le temps immobile*, vol. 3, *Et comme l'espérance...* apud ERIBON, 1990/1989, p. 246.

Marie-Claude, Costa-Graves, Ladouze, Régis Debray, Yves Montand e Foucault. Essa coletiva de imprensa foi uma intervenção que teve como objetivo ser um ato público contra a condenação à morte por tribunais de exceção espanhóis de 11 militantes políticos. Era época do regime franquista. Após iniciada a conferência e feita a leitura de um texto por Yves Montand, vários policiais irromperam na sala, algemaram os jornalistas presentes e solicitaram os textos que Foucault tinha em mãos, os quais ele se recusou a entregar.²²⁸ Segundo seu próprio relato:

Eu me levantei, me dirigi para a saída, pois considero que o ofício de tira é exercer uma força física. Quem se opõe aos tiras não deve permitir-lhes a hipocrisia de mascarar-la sob ordem às quais se deveria obedecer de imediato. É preciso deixá-los ir até o fim daquilo que representam.²²⁹

Ele só cedeu após a interferência de Claude Mariac.²³⁰ Eles foram escoltados e expulsos de Madri. Sobre essa coragem Deleuze fez um retrato luminoso. A audácia que ele derivou daquilo que é perigoso nos ditos e escritos de Foucault: "ele tinha uma extrema violência controlada, dominada, tornada coragem. Ele tremia de violência em certas manifestações. Ele percebia o imponderável".²³¹ E este limite ao ponderável, o ponto em que se diz com todas as fibras: basta!; refluíu no seu próprio pensamento.

É que, no momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensando, quando se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um "ato arriscado", uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo.²³²

Se nos fiarmos nesse olhar lançado a Foucault por Deleuze, nos perguntamos: Quais foram esses imponderáveis que Foucault percebeu? Elas ficam evidentes nas pelejas que o pensador travou no âmbito político contra aquelas práticas que enquadram o indivíduo²³³ e funcionam tal como um ciumento paranoico, que é aquele que não percebe o outro tanto como o que lhe escapa, mas parte do pressuposto que advinha, que intuí, que percebe e capta a

²²⁸ Alguns periódicos no Brasil noticiaram o evento: nota no *O Globo* de 23/09/1975, "Nove terroristas podem ser executados na Espanha"; no *Jornal do Brasil* de 23/09/1975, "Espanha expulsa franceses que tentam dialogar"; no *O Estado de S. Paulo* no dia 24/09/1975, "Arbitrariedade contra jornalistas em Madrid".

²²⁹ FOUCAULT, "Ir a Madri", D.E. VIII, 2012/1975, p. 44.

²³⁰ ERIBON, 1990/1989, p. 246.

²³¹ DELEUZE, "Um retrato de Foucault", 1992/1986, p. 128.

²³² Idem, *Ibidem*, p. 128.

²³³ No seu artigo "Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault", que consta do livro *Foucault: a coragem da verdade*, Philippe Artières disse bem: "Sem dúvida, a coragem de Michel Foucault aqui não é apenas física, mas deriva da postura adotada não acima, mas em um abaixo, lá onde as sublevações, por mínimas que sejam, são sensíveis, especialmente num conjunto de lutas locais que emergem à época".

intenção obscura do outro. Muito atento às questões criminais desde a sua experiência na criação do GIP (Grupo de informação sobre as prisões), no começo da década de setenta, Foucault percebeu de onde vinha o perigo institucional representado pela criação, por exemplo, de uma categoria como a de periculosidade (infração psicológica, de caráter). Ela permitia que o direito instaurasse um suplemento da pena dentro do sistema:

Até onde se saiba, a lei pune o homem pelo que ele fez, mas nunca pelo que ele é. Menos ainda pelo que ele seria, eventualmente, e ainda menos pela suspeição do que ele poderá ser ou tornar-se. E eis que agora a justiça penal, cada vez mais, se interessa pelas pessoas "perigosas". Ela faz da "periculosidade" uma categoria, quando não punível, pelo menos suscetível de modificar a punição.²³⁴

Vê-se o incômodo de Foucault com a noção de "indivíduo perigoso", que transforma a possibilidade de um delito, algo do campo da virtualidade, em um enunciado jurídico com efeitos reais (perigoso! torna-se uma palavra de ordem, pois tem feitos reais de punibilidade, efeitos que só deviam, a princípio, servir para o criminoso e não para qualquer indivíduo). Para Foucault foi todo o problema de como a psiquiatria legal insidiosamente compôs com a instituição judiciária penal.²³⁵ Ele ponderou, igualmente, contra este procedimento que é o flagrante delito, pois nele aquele que acusa é o mesmo que está encarregado de estabelecer os fatos e aquele que está lá, pelo simples fato de participar, por exemplo, de uma manifestação, pode ser culpado pelos atos delituosos. A polícia que viu e prendeu é a prova (ela fabrica o delito e o delinquente).²³⁶ Essas duas práticas penais se inserem naquela grande enunciação de governo da qual o professor, aliás, intitulou o nome do curso de 1976 no *Collège de France*: em defesa da sociedade. Um enunciado que a polícia estabelecia para garantir a segurança.

Foucault pensou que nestas duas práticas penais o sujeito é fabricado pelo discurso do poder e do saber: ele é assujeitado a esse poder, mas ao mesmo tempo é produzido por ele.²³⁷ Ele considerou que a verdade, essa que se formula pelo saber, não está fora do poder ou sem poder, mesmo que não pudesse ser confundida com ele: "A verdade é deste mundo: ela é produzida graças a múltiplas imposições".²³⁸ Com esse enunciado ele considerou os regimes de verdade como sendo: os tipos de discursos acolhidos que funcionam como verdadeiros; os

²³⁴ FOUCAULT, "Atenção: perigo", D.E. VIII, 2012/1978, p. 113.

²³⁵ Cf. FOUCAULT, "A evolução da noção de 'indivíduo perigoso' na psiquiatria legal do século XX", D.E. V, 2004/1977.

²³⁶ Cf. FOUCAULT, "A estratégia do contorno", D.E. VIII, 2012/1979.

²³⁷ O exemplo maior desse tipo de abordagem foi dado em *Vigiar e Punir*, em que Foucault mostrou o nascimento da delinquência como aquilo que possibilitou englobar, redistribuir, instrumentalizar e produzir várias práticas e atitudes ilegais.

²³⁸ FOUCAULT, "A função política do intelectual", D.E. VII, 2011/1976, p. 217.

mecanismos e as instâncias de distinção entre enunciações verdadeiras e falsas; as técnicas e os procedimentos que são considerados adequados para a obtenção da verdade; e, também, o *status* daqueles que dizem o que funciona como verdade.

Anteriormente, nós citamos a experiência teórica dos estudos sobre a outra conduta (contra conduta) na pastoral cristã, analisada no curso de 1978, e detectamos como as experiências como jornalista no Irã foram espirais que ajudaram o pensador a formular uma outra coisa que não uma economia política da verdade voltada para a coerção. Não nos iludamos, Foucault não era o tipo de pensador que antes de 1978 dizia: não temos outras possibilidades do que aceitar as obrigações de verdade de nossa época. Notamos que ele estava engajado em um combate em torno dos jogos de verdade, entendidos como conjunto de regras que separam o verdadeiro do falso. No entanto, retrospectivamente, podemos dizer que o pensamento sobre a economia política da verdade se enriqueceu quando, a partir de 1978, ele pensou a governamentalidade, entendida como as técnicas pelas quais as instituições políticas tentam governar e conduzir os homens. A governamentalidade apareceu colocando o problema do governo de uns sobre os outros.

Foram as lutas a propósito dos direitos do governados que mobilizaram os esforços militantes de Foucault a partir de 1979. Antes de abordar o que ele entendeu por esse direito é necessário entender o próprio sentido do governo neste pensador. Foucault partia da questão: por que o governo seria aceitável ou por que o aceitaríamos? Na aula de 09 de janeiro do curso *Do Governo dos vivos* de 1980, o professor se debruçou sobre essas questões problematizando a afirmação de que no núcleo do governo existia algo como a violência nua, que despindo o poder de seus balangandãs era a própria vida e a própria morte que estavam em questão. E então ele colocou a pergunta: "mas pode haver um poder sem adorno?".²³⁹ Essa interrogação se inscreveu no quadro de reflexão do curso de 1980, em que ele assuntou a relação que podia existir entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. A pergunta se desdobrou:

...como poder-se-ia governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos? Numa palavra, como poder-se-ia governar sem conhecer isso que

²³⁹ FOUCAULT, "Aula de 09 de janeiro de 1980", 2011, p. 59. Cabe-nos precisar que não temos esse curso na íntegra em português, sua versão francesa – *Du gouvernement des vivants* – só foi publicada em 2012. Consultamos então o livro organizado por Nildo Avelino que, a partir de duas viagens como bolsista e da consulta dos arquivos sonoros, transcreveu e traduziu alguns excertos do curso. Obviamente, não estando em poder do manuscrito original que facilitou e precisou os procedimentos de verificação dos cursos publicados, Nildo alertou que algumas incorreções podiam aparecer. E como partimos desses excertos corremos os mesmos riscos, mas achamos que sua importância, bem como o fato de que podemos usar outros materiais de Foucault do mesmo período para cotejamento interno, nos impõe sua utilização. Esse é também um dos motivos pelo qual ele servirá como suporte para apresentar certas questões teórico-metodológicas, que encontramos espalhadas em outros ditos e escritos de Foucault da mesma época, e será pouco explorado na sua análise das fontes e material histórico.

se governa, sem conhecer esses a quem se governa e sem conhecer o meio de governar esses homens e essas coisas?²⁴⁰

A noção de governo compreendida como mecanismos e procedimentos cujo objetivo é conduzir e dirigir a conduta dos homens e, do mesmo modo, a noção de governo ou condução pela verdade, se mostraram mais operatórias para Foucault do que aquelas de poder e saber com as quais trabalhou até 1976. Essas novas noções coadunavam a direção dos homens (seu governo) com as operações de verdade necessárias para essa governamentalidade.²⁴¹ Estas operações, deixou claro o professor, eram sempre excedentes quanto a finalidade de um governo eficaz, pois a manifestação da verdade ultrapassava sua possível eficácia.²⁴² Foi uma maneira de Foucault dizer que a verdade não era tão somente um desdobramento do poder. Um passo depois o outro! De acordo com o professor a manifestação da verdade em grego enuncia-se *alêthourgia* (aleturgia). Ele chamou aleturgia "um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc".²⁴³ O professor observou que para o poder funcionar é necessário que exista o verdadeiro, pois onde não há manifestação do verdadeiro o poder não existe ou é fraco ou incapaz.²⁴⁴

O tema geral que Foucault visou neste curso de 1980 foi: "como funcionam as relações entre governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um?"²⁴⁵ No *Do Governo dos vivos* nos interessa captar algumas diretrizes teóricas e metodológicas que o pensador colocou em jogo. Segundo o professor, o que ele tentava naquele ano, e o que ele tentou (marco retroativo-memorativo) em alguns anos anteriores, foi deslocar sua análise daquele tipo tradicional que se indagava: a partir do momento em que o sujeito se submete voluntariamente a uma ligação com a verdade por meio do conhecimento o que ele pode dizer sobre, para ou contra o poder que involuntariamente o assujeita? No inverso desse tipo de problema propôs a seguinte indagação: "...o que esse gesto sistemático, voluntário, teórico e prático de colocar em questão o poder tem a dizer sobre o sujeito de conhecimento e sobre a ligação com a verdade na qual involuntariamente ele se encontra preso?"²⁴⁶

²⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 43.

²⁴¹ Idem, Ibidem, p. 52-53.

²⁴² Idem, ibidem, p. 59.

²⁴³ Idem, Ibidem, p. 46.

²⁴⁴ Idem, Ibidem, p. 49.

²⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 68.

²⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 70.

Na verdade, o que ele tentou, por exemplo, dois anos antes, nos seus estudos iniciais sobre o governo, foi outra coisa que passando pela questão da governamentalidade (ser governado de outra forma) atravessou o eixo das relações entre o sujeito, o poder e a verdade de outra forma, focalizando as interações entre racionalidades, estratégias, poder e saber. Se ainda mais uma vez ele deixou de lado a questão tradicional: "por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais falhas de legitimidade o conhecimento vem induzir efeitos de dominação (...)?"; agora pretendeu se perguntar: "como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de retornos e de deslocamentos eventuais que os tornam frágeis (...)?".²⁴⁷ Caminhando sob essa nova linha – o que a resistência ao poder tem a dizer sobre o sujeito que resiste nas suas relações com a sua verdade –, o professor pôde explicar que este tipo de análise repousa na seguinte atitude:

É uma atitude que consiste, primeiramente, em dizer: "nenhum poder existe por si só! Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, conseqüentemente, não merece ser aceito no jogo! 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."²⁴⁸

Nesta sustentação lapidar sente-se a ferocidade de um colocar em parênteses as evidências, bem como a colocação em pauta dos direitos do homem em face dos governos. Em relação à forma de se colocar e colocar as certezas em dúvida, pode-se dizer que Foucault inscrevia sua análise em um campo que não era o da neutralidade, que era, ao contrário, um campo estratégico no qual o que estava em cena eram as relações do historicista com a verdade (em um sentido peculiar que não pensava que o sentido da história era um fato que se tratava de reconhecer, favorecer e aceitar e que concebia que a história nos protegia de um tipo de historicismo que convocava o passado para resolver os problemas do presente). O alvo era o seguinte problema: exauridas as categorias que se tomam por perenes por meio de sua historicização, o que resta? Não sobrariam senão práticas que a cada vez se abrigam na

²⁴⁷ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 18.

²⁴⁸ FOUCAULT, "Aula de 09 de janeiro de 1980", 2011, p. 70-71.

plenitude da razão como se fossem imóveis? Todos esses regimes de práticas que se distribuem em objetivações por serem sem densidade, construídas diante de um vácuo?²⁴⁹ No entanto, para Foucault esse vácuo não era oco, mas um amplo emaranhado de coisas ditas e feitas.

Em relação à reivindicação dos direitos dos governados, essa era uma preocupação nítida em algumas formulações de Foucault sobre o que estava acontecendo no mundo nos fins da década de setenta e início da década de oitenta. No artigo fogo de artifício de 1979 a propósito da questão iraniana, em que irrompeu incandescente o problema que o ocupou nos anos posteriores – relações entre resistência, subjetividade e verdade – Foucault enunciou:

Ninguém tem o direito de dizer: "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 do poder. (...) Insurgir-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas as de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca a 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 aliás, é obrigado a ser solidário a eles. 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-la 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 fórmula da evolução, mas justamente a da "história".²⁵⁰

Além desse princípio de realidade que se indexou na escuta das vozes contra as quais se opõe aqueles que governam, em uma conversa no Japão em 17 de agosto de 1979, no qual foi interpelado sobre o problema dos refugiados,²⁵¹ ele disse: "O Estado não deve exercer o direito incondicional de vida e de morte, tanto sobre o seu povo quanto sobre de um outro país".²⁵² Ele apresentou o princípio de que o poder que um homem exerce sobre outro é sempre perigoso e incessante, sendo por isso necessário sempre tentar limitá-lo o mais rente e severamente possível por meio das leis mais duras e de direitos sem reservas quanto a proteção dos governados. O que perpassava essa conversa, sua urgência, era a ideia de que era necessário salvar as pessoas em perigo, pois "nenhuma discussão sobre equilíbrio geral dos países do mundo, ou nenhum argumento sobre as dificuldades políticas e econômicas que acompanham

²⁴⁹ Sobre as relações entre o historicismo e a verdade em Foucault cf. a dissertação, especialmente, o item 3.2: "Sobre o posicionar-se de um pensamento: o historicismo e a verdade", capítulo, 3, 2009, p. 150-164.

²⁵⁰ FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?", D.E. V, 2004/1979, p. 80.

²⁵¹ Questão dos refugiados vietnamitas e cambojanos.

²⁵² FOUCAULT, "O problema dos refugiados é um presságio da grande migração...", D.E. VI, 2010/1979, p. 285.

a ajuda dos refugiados, pode justificar que os Estados abandonem esses seres humanos às portas da morte”.²⁵³

No dia 20 de junho de 1979, Foucault – um pouco antes dessa entrevista – organizou uma conferência de imprensa no *Collège de France* com participação de Paul Aron e Jean-Paul Sartre, em que eles se apresentaram favoráveis a ampliação do amparo europeu e francês para os *boat people* (refugiados). O ponto era que em vez de considerar as pessoas perigosas (grade do governo) era mais interessante considerá-las em perigo (grade dos governados). Se a vida dos homens infames foi a homenagem as vozes anônimas, existe uma intervenção de Foucault na forma de pronunciamento, em junho de 1981, que podemos tomar como um manifesto pelas vozes dos governados. A ocasião desta declaração foi a conferência de imprensa que anunciou, em Genebra, a criação do comitê internacional contra a pirataria. Nos permitam citá-la em quase toda sua totalidade, pois nela existe um manifesto pelos direitos dos governados deveras interessante:

Aqui não passamos de homens despojados, que não têm outro título a falar, e a falar juntos, senão de uma certa dificuldade comum para suportar o que se passa.

Sei bem, e é preciso se tornar evidente: contra as razões que fazem com que homens e mulheres queiram mais deixar seus países do que lá viverem, não podemos grande coisa. O fato está fora de nosso alcance.

Quem, então, nos comprometeu? Ninguém. E é isso, justamente, que faz nosso direito. Parece-me que é preciso ter três princípios que, creio, guiam essa iniciativa e outras que a precederam (...)

1. Existe uma cidadania internacional que tem seus direitos, seus deveres e que se engaja contra todo abuso de poder, quem quer que seja o autor, quaisquer que sejam as vítimas. Depois de tudo, somos todos governados e, sob este título, solidários.

2. Porque pretendem ocupar-se da felicidade das sociedades, governos arrogam-se o direito de passar à conta dos lucros e perdas a infelicidade dos homens que suas decisões provocam e que suas negligências permitem. É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelos quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder.

3. É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõem-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação dos governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõe. Anistia Internacional, *Terre des hommes*, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram este direito novo: aqueles dos indivíduos despojados de intervirem, efetivamente, na ordem das políticas e das estratégias internacionais. A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em

²⁵³ Idem, *Ibidem*, p. 286.

uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia.²⁵⁴

Percebe-se que o ponto em comum dos homens despojados mirados nesta declaração não era uma natureza humana ou regras formais gerais localizadas no cérebro ou mesmo um consenso do qual poderiam fazer parte por meio da comunicação. O que eles tinham em comum era o fato de que participavam de práticas governamentais que os conduziam e que não suportando mais aquele tipo de condução específica e bloqueados de outras possibilidades desejavam deixar seus países. O que eles podiam então ter em comum com Foucault, com os franceses ou conosco que tinham ou temos outras possibilidades que não se refugiar? É que tal como eles submetemo-nos a práticas de governo que, no limite, podem vir a nos comprometer, mesmo que não nos comprometam tanto ou que não percebamos este comprometimento agora.

Foucault reivindicava contra as conduções indevidas, contra as conduções que achamos insuportáveis, uma cidadania internacional. Em que se apoiaria uma cidadania deste tipo? Ela se ampararia em três princípios. Primeiro, ela seria uma cidadania que trataria todos como anônimos, no sentido de que não se importaria com o *status* daquele que cometia o abuso de poder ou daquele que fosse o alvo dessa desmesura do poder, pois a todos os governados exigir-se-ia os mesmos direitos e deveres. Segundo, ela seria uma cidadania que cobraria do governo o que ele prometeu, se ele colocou como sendo o seu papel e sua justificação ocupar-se da felicidade da sua população, então exigiria dele não fechar os olhos para toda infelicidade que os seus governados suportavam ou não suportavam mais. Terceiro, ela seria uma cidadania que reivindicaria uma atitude que não se resumiria à indignação e ao direito a palavra, uma vez que seria uma cidadania de intervenção. Ela participaria de uma prática que escaparia aos partidos, aos sindicatos e as instituições oficiais.

Observamos que neste texto eram visados todos, anônimos ou reconhecidos, mesmo o próprio Foucault, enquanto governados, já que a todos concerne o problema do governo. E, no entanto, para ao mesmo tempo tratá-los como se fossem anônimos, sem reconhecer "no que" ou "em quem" pudesse ser um ponto de discriminação. A distinção não era da ordem identitária, porém daquela da prática de governo. Entretanto, se existiam tantos problemas decorrentes das formas de governo e das conduções a elas aferradas, Foucault não considerava que isto permitia dizer que o nosso tempo era assim ou assado. Ele não estava nem um pouco convencido de que, na sua atualidade, as liberdades estivessem enclausuradas, os direitos definindo e os espaços se fechando. Sobre isso – da inutilidade do tema do apogeu ou da decadência – dizia:

²⁵⁴ FOUCAULT, "Os direitos do homem em face dos governos", D.E. VI, 2010/1984, p. 369-370.

Inútil, para dramatizar o presente, alongar suas sombras mediante claridades imaginárias de um sol poente. As transformações que acontecem sob nossos olhos, e que por vezes nos escapam, não tem por que nos tornar nostálgicos. Basta levá-las a sério: ou seja, perceber aonde vamos e marcar o que recusamos aceitar no futuro.²⁵⁵

Ele levava a sério o que acontecia não com a solenidade de um tempo de ruptura ou ápice, mas tomando a modéstia de avaliar o momento em que vivia como algo interessante e que pedia análise. O momento em que Foucault viveu foi aquele em que, em 13 de dezembro de 1981, o general Jaruzelski instaurou um estado de guerra (palavra de ordem!) na Polônia.²⁵⁶ E no qual, logo em seguida, em 14 de dezembro, Claude Cheysson – então ministro das relações exteriores francês – declarou tratar-se de um assunto interno aos poloneses no qual a França não interviria. Alguns intelectuais – como Pierre Vidal-Naquet, Pierre Bourdieu e Michel Foucault – se voltaram contra essa resposta do governo francês. Os dois últimos até trataram de convocar um protesto e entraram em contato com a Confederação Francesa do Trabalho (CFDT) para fazerem um apelo comum a favor dos poloneses. A conclamação (abaixo-assinado) que fizeram no jornal *Libération* junto a explicação para ela que deram no programa televisivo *Europe 1* foi acompanhada de um grande interesse, o qual se consolidou no grande aumento de signatários e inúmeras cartas enviadas ao jornal. Essa corrente contra o golpe de Estado polonês e contra a posição apática do governo francês pode ser verificada pela manifestação que reuniu 50 mil pessoas nas ruas de Paris.

Foucault tratou – em uma nota publicada em 19-25 de dezembro de 1981 no *Le Nouvel Observateur* – de desconstruir aquele discurso de Claude Cheysson. Ele apresentava algumas contraposições: contra o pensamento de que a revolta (em uma entrevista posterior ele disse: "a dissidência da grande maioria da população polonesa no que concerne ao sistema comunista"²⁵⁷) era uma aventura polonesa que não podia persistir, o fato de que caso ela não continuasse não era pela inexperiência ou inaptidão dos poloneses para mudar instituições e o regime, mas por conta de que os russos não a tolerariam, a interromperiam. Assim, essa não era uma questão interna aos poloneses. Contra o pensamento que Lionel Jospin – então secretário do Partido Socialista (governo) – expôs: que esses intelectuais que protestavam, pelo seu anticomunismo, incitavam os poloneses ao massacre; Foucault chamava a atenção para o fato

²⁵⁵ FOUCAULT, "A estratégia do contorno", D.E. VIII, 2012/1979, p. 133.

²⁵⁶ O general findou vários meses de efervescência e desenvolvimento do movimento sindical Solidariedade ao instaurar o estado de guerra.

²⁵⁷ FOUCAULT, "O primeiro passo da colonização do Ocidente", D.E. VIII, 2012/1982, p. 196. A dissidência foi uma forma do pensador usar a linguagem comunista contra ela mesma. Em 1977 Foucault usou algumas vezes esta designação, mas depois a abandonou em prol da palavra contraconduta. Ele justificou este abandono na aula de 1 de março de 1978, p. 264-266.

de que os intelectuais estavam impossibilitados de se endereçarem aos poloneses, pois as comunicações estavam cortadas. O protesto se endereçava a França e a toda comunidade das nações que podiam fazer pressão sobre os governos poloneses e soviéticos. Contra o pensamento de uma *Realpolitik* ("contra as obrigações da *Real-Politik* as obrigações da moral internacional"²⁵⁸), que afirmava que como a França negociava um importante tratado de gasoduto com URSS não se podia se deixar levar por uma indignação que logo se arrefeceria, Foucault dizia:

Razão para ser mais exigente, a curto e a longo termos, sobre o direito das pessoas e a liberdade dos povos. Quando mais ligamos nossa economia à Europa Oriental, mais nos tornamos economicamente dependentes, mais devemos ser política e moralmente intransigentes. Nós o devemos a nós mesmos: trata-se de nossa independência.²⁵⁹

Nosso personagem participou ativamente dessa questão polonesa e chegou a ser tesoureiro durante vários meses da "Solidariedade Internacional" – movimento de suporte ao Solidariedade (movimento sindical polonês) instaurado pela CFDT. Com este tipo de ação ele fazia uma militância fora do envolvimento com um partido político. Para ele era importante este *trabalhar com* fora do ambiente partidário, já que, tal qual apontamos, inicialmente o Partido Socialista colocou os termos da dissidência polonesa como *affaire* interno e o Partido Comunista aprovou uma campanha cujo lema foi: "Apoiar a Polônia é querer ir à guerra". Maxime Gremetz – membro do escritório político do PC à época – chegou a justificar a declaração de que o Solidariedade estava sendo considerado fora da lei alardeando para o perigo de guerra civil na Polônia. Foucault se voltou contra esta declaração, a qual chamou de falsificação: "Quem, então, cria as condições da guerra civil se não os que matam, enquanto a Solidariedade era não violenta? Quem, então impele à guerra, senão os que, em um abrir e fechar de olhos, escamoteiam o futuro daqueles que tem 20 anos? O Solidariedade era a esperança"²⁶⁰. E lançou a pergunta publicamente ao governo socialista (dado que Maxime Gremetz era porta-voz de um partido que compunha o governo): "O que é para vocês governar com pessoas que pensam dessa forma? Que política comum é possível nessas condições".²⁶¹

Nessa entrevista, publicada no *Libération* em 9-10 de outubro de 1982, Foucault lançou a exortação para o governo socialista dizendo que não havia neutralidade possível quanto a ser a favor ou contra as opressões na Polônia. Foucault havia recém-chegado de uma visita de 10

²⁵⁸ Conclamação publicada no *Liberation* dia 15 de dezembro de 1981 apud Eribon, 1990/1989, p. 278.

²⁵⁹ FOUCAULT, "Notas sobre o que se lê e se ouve", D.E. VIII, 2012/1981, p.194.

²⁶⁰ FOUCAULT, "Não há neutralidade possível", D.E. VIII, 2012/1982, p. 226.

²⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 227.

dias ao território. No dia 22 de setembro de 1982 ele foi – conjuntamente com a organização humanitária Médicos do Mundo – escotar o último caminhão (décimo sexto comboio) que levava medicamentos, material autorizado e, com discrição, material de impressão para a Polônia em estado de sítio. Em uma entrevista gravada no dia 17 de janeiro de 1982, ele já havia falado da importância dessa comunicação leste-oeste: "...no estrangeiro, é importante levar, quando for preciso, uma ajuda sob a forma que será necessária e que não é possível prever, pois não sabemos a forma que a resistência poderá tomar".²⁶² E uma das coisas mais importantes não eram os medicamentos ou os alimentos (dos quais os poloneses não precisavam), mas a publicidade e a informação que podiam burlar a imposição de silêncio do governo militar polonês (ir até lá e falar com os poloneses). Bem como, a pressão que as pessoas podiam fazer aos seus respectivos governos para que esses pudessem pressionar conjuntamente e, por meio dos Estados Unidos, a União Soviética (retornar e falar dos poloneses). Finalmente, Foucault citou uma frase de um estudante universitário, que lhe disse que ao abandonar a Polônia o Ocidente abandonava a si mesmo: "A primeira coisa que lhes pedimos é se preocuparem um pouco com vocês".²⁶³

Foucault analisou esse discurso exatamente na sua facticidade histórica, ou seja, a divisão da Europa após a Segunda Guerra Mundial se tornou, de uma situação provisória, de uma sequela que devia ser liquidada, um destino histórico e um futuro para os poloneses. E o problema era que o Ocidente aceitava aquilo como inevitável, como um estado de coisas políticas imobilizadas e que, por sua vez, o pensador achava *intolerável*. Sobre isso e contra isto se manifestava:

É um estado de coisas conhecido por todos, mas é sempre um impensado político, uma vez que não causa mais problemas. Tornou-se uma imagem familiar, relatos repetidos sem cessar, em suma, uma situação de fato. Nem os governantes, nem os partidos políticos, nem os teóricos, nem os próprios europeus apresentam como um problema presente, angustiante e intolerável o fato de que haja na Europa dois regimes existentes. Dois tempos históricos. Duas formas políticas não apenas incompatíveis, mas uma das quais é absolutamente intolerável. Há centenas de milhões de europeus separados de nós por uma linha a um só tempo arbitrária em sua razão de ser e intransponível na sua realidade. Eles vivem em um regime de liberdades totalmente restritas, em um estado de subdireito. Essa fratura da Europa é alguma coisa da qual não se deve tomar partido.²⁶⁴

²⁶² FOUCAULT, "O primeiro passo da colonização do Ocidente", D.E VIII, 2012/1982, p. 201.

²⁶³ FOUCAULT, "Não há neutralidade possível", D.E VIII, 2012/1982, p. 228.

²⁶⁴ FOUCAULT, "A experiência moral e social dos poloneses...", D.E. VIII, 2012/1982, p. 237.

É exatamente aí que Foucault pensou: claro, a revolta polonesa e a sua prática política, esse movimento intenso, que permitiu um desbloqueio histórico, se viu diante de uma grande recusa pelo governo militar. No entanto, continuou, mesmo que – como se dizia na época – as coisas se normalizem, isto não significa a aceitação, a adesão ou a passividade da população, já que certas coisas foram adquiridas. E isto uma vez que "no comportamento dos poloneses, houve uma experiência moral e social que não pode mais ser apagada".²⁶⁵ Se adquiriu a consciência de estarem juntos de que, apesar dos trinta e cinco anos de regime, ainda podiam inventar novas relações sociais contra esse sistema que detestavam. Neste ponto era importante ouvi-los, pois os poloneses precisavam que "nós saibamos o que eles são, o que pensam, o que fazem" e que, com eles, os franceses e o restante da Europa ocidental pudessem repensar essa história.²⁶⁶

É interessante perceber que a atenção de Foucault se dirigiu a inadequação que percebeu entre o governo polonês e seu povo. A mesma inadequação que ele observou anteriormente entre os iranianos e seu governo. No fundo desse desajuste, dessa inconformidade, ele detectou uma recusa constante e pronta a se expressar. Numa dessas entrevistas, Foucault disse que um dos papéis dos governados é dizer não, e nisto a importância do afeto na política: "zangar-se e pôr paixão em suas reações".²⁶⁷ Foucault muitas vezes pareceu pesquisar e se informar mais do que superficialmente sobre as questões em que militou e foi um crítico da subinformação em que considerou que se vivia.

A análise da governamentalidade no seu trabalho deve ser inserida, desde pelo menos 1978, num quadro de pesquisa sobre os procedimentos de governo que se apresentavam simultaneamente como governo de si e governo dos outros. E se, tal qual descrevemos, Foucault colocou em suspenso a fatalidade do poder na forma de uma atitude que se toma (às vezes um sonoro: não!) e colocou em relação a grade do governo e a manifestação da verdade na forma de uma análise que se faz, então foi no curso do *Collège de France* de 1983 que ele pôs em prática mais completamente essa correlação ligando-a ao processo de subjetivação. Segundo o professor, o que pretendeu fazer naquele curso foi "procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros".²⁶⁸

²⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 235.

²⁶⁶ FOUCAULT, "Não há neutralidade possível", D.E. VIII, 2012/1982, p. 227-228.

²⁶⁷ FOUCAULT, "A experiência moral e social dos poloneses", D.E. VIII, 2012/1982, p. 239.

²⁶⁸ FOUCAULT, "Aula de 12 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 42

Para Foucault o dizer-a-verdade grego e helenístico-romano tinha relação com a noção de *parresía*. No curso de 1982 ele introduzia esta noção dizendo que o que nela estava em questão era "a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer".²⁶⁹ O tudo dizer como liberdade de quem fala com a imposição de que falasse a verdade.²⁷⁰ De acordo com o professor, a *parresía* como fala franca na filosofia helenística e romana se opunha a duas figuras: a lisonja e a retórica.

Em cena o traço do inimigo maior. A lisonja era a maneira pela qual aquele que estava em uma posição inferior na relação de poder podia usar do discurso mentiroso para obter o que desejava. Nesta figura o professor encontrou o problema da imagem falsa que impedia que o lisonjeado conhecesse a si mesmo tal como era, tornando-o neste movimento de lisonja impotente e dependente de quem o elogiava.²⁷¹ No fraco-falar, ao contrário, alguém que falava a um outro pretendia constituir consigo uma relação que era: "autônoma, independente, plena e satisfatória".²⁷² Nela, como antilisonja, a meta era a independência de alguém do discurso de um outro, exatamente por que o discurso desse outro era verdadeiro e escutando atentamente e interiorizando o discurso verdadeiro falado por esse outro se podia finalmente dispensar da relação de dependência com ele. No entanto, como qualquer fala passa por procedimentos que são da ordem da retórica, o problema para a fala-franca grega era como utilizar minimamente da retórica ao dizer a verdade.

Em cena o traço do adversário insidioso. A retórica era definida desde a Grécia clássica como uma técnica e uma arte que tinha como objetivo a persuasão daqueles a que era endereçada, visava convencer e era indiferente à verdade ou à mentira do conteúdo do discurso. Era o assunto tratado que definia a retórica, do que se falava dizia do modo que se devia falar. Ela tinha por função agir sobre os outros, todavia para proveito daquele que falava, lançando-o na glória. Em tudo isso a análise que o professor fez da retórica se opunha a fala-franca. Nesta última, pelo contrário, só podia existir verdade e sua transmissão na forma a mais direta possível (sem ornamento ou dramaticidade), para quem dela se servisse pudesse se constituir como sujeito de verdade (dever do parresiasta de dizer a verdade). O conteúdo desse discurso era a verdade, mas o que o singularizava era que respondia a regras de prudência que faziam com

²⁶⁹ FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 450.

²⁷⁰ Foucault advertiu que, no entanto, o tudo dizer também podia – dentro do seu uso grego – ter um valor pejorativo, indo no sentido de dizer qualquer coisa, uma tagarelice quando não indexada a um princípio de racionalidade ou de verdade.

²⁷¹ Sobre a lisonja cf. FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 452-460.

²⁷² FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 458.

que aquele que falasse este discurso fosse capaz de perceber quais eram as condições ideais para pronunciá-lo, perceber se aquele a quem o discurso era dirigido estava preparado para recebê-lo, perceber, enfim, se a ocasião era propícia (técnica do parresiasta). A forma de sustentação desse discurso verdadeiro era o que o singularizava como *parresía*. Por fim, o exercício e técnica da fala-franca não mirava a glória do mestre, mas a generosidade para com o outro como obrigação moral.²⁷³

A fala-franca – nesse recorte que fez dela o professor – se constituía por uma transmissão a mais pura possível do pensamento que passava entre duas pessoas, mas para que a fala fosse realmente eficaz não bastava que ela dissesse a verdade. A sustentação do pensamento verdadeiro pelo mestre, guia, diretor de consciência só se constituía como verdade para quem ouvia se aquele que ostentava este discurso fizesse daquelas verdades a sua verdade (a virtude do parresiasta). Como concluiu o professor numa análise de um texto de Sêneca: "é necessário que a *parresía*, a verdade daquilo que se diz, seja selada pela conduta que ele observa e pela maneira como efetivamente vive".²⁷⁴ Na *parresía* existia o elo e mesmo a identidade entre o sujeito de enunciação e o sujeito da conduta, entre o discurso-verdadeiro e o exemplo. De acordo com Foucault, na Antiguidade greco-romana havia coincidência entre a crença e a experiência numa atividade verbal (*parresía*), justaposição que, como sabemos, não acontece e não pertence à epistemologia moderna.

A *parresía* foi uma noção privilegiada por Foucault no curso de 1983 (*O governo de si e dos outros*), no sentido que ela colocou em correlação o cuidado de si e o cuidado dos outros. Era que, na leitura que fez o professor, não podia haver preocupação consigo mesmo nos termos greco-romanos sem uma relação com o outro, cujo papel consistia em dizer a verdade necessária na forma da *parresía*. Já havíamos encontrado esse chamado que o outro fazia para o cuidado de si na figura do mestre de existência, de quem o professor deu notícia na aula de 13 de janeiro de 1982: "...o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo".²⁷⁵ No curso de 1983 Foucault voltou no tempo, recuou à Grécia para entender melhor os possíveis sentidos da *parresía*.

Na aula de 12 de janeiro de 1983, o professor fez quatro precisões, por meio das quais separou a figura da *parresía* de outras formas de dizer a verdade disponíveis na Grécia Antiga. Elenco-as considerando, especialmente, o mundo grego do séculos IV e V antes da nossa era:

²⁷³ Sobre as relações entre retórica e fala-franca cf. FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 461-466.

²⁷⁴ FOUCAULT, "Aula de 10 de março de 1982", 2006/2001, p. 491.

²⁷⁵ FOUCAULT, "Aula de 13 de janeiro de 1982", 2006/ 2001, p. 73.

a *parresía* podia utilizar elementos da demonstração, mas ela não pertencia a estratégia demonstrativa; a *parresía* podia utilizar elementos da retórica, mas ela não pertencia ao campo retórico; a *parresía* podia utilizar elementos pedagógicos, mas ela não pertencia ao procedimento pedagógico e podia ser por vezes antipedagógica; a *parresía* podia partilhar de uma estrutura agonística (dois adversários que batalham em torno da verdade), mas não pertencia ao campo da erística e da arte da discussão.²⁷⁶ Então, o professor se deparou com a seguinte questão: se a *parresía* foi uma maneira de dizer a verdade que se destacou dessas quatro estratégias, qual foi esse modo?

É aqui que chegamos a um ponto muito interessante da sua análise, pois, de acordo com Foucault, dentro das diversas estratégias com as quais a *parresía* pôde compor, o que a singularizou foi que: "...sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade".²⁷⁷ Lembremos que no curso de 1982 o professor contou que colocar a vida em prova foi parte da constituição do sujeito helenístico e romano. É no estudo da *parresía* que podemos ver essa ameaça nitidamente, já que na sua prática abria-se o risco que o dizer-a-verdade trazia para quem a dizia. O efeito da *parresía* podia ser um perigo – mesmo de vida – para quem falava a verdade, pois aquele a quem ela se endereçava podia se sentir ofendido e punir ou se vingar daquele que lhe dizia a verdade. O parresiasta, portanto, tinha que estar disposto e aceitar pagar o preço da verdade que dizia com sua própria vida. A verdade do que dizia era garantida pelas qualidades morais exigidas para poder saber a verdade e transmiti-la a outros.

No segundo horário da mesma aula o professor separou o sentido da *parresía* do que pode ser entendido contemporaneamente como um enunciado performativo.²⁷⁸ Para a existência de um enunciado performativo é necessário que haja um contexto preciso – mais ou menos institucionalizado – e um indivíduo com um determinado estatuto – que se encontre em determinada situação – como condição prévia para que a enunciação efetue a coisa enunciada, tal como vimos com a palavra de ordem. Na *parresía*, inversamente, a fala-franca irrompia de forma que abria a situação e, assim, tornava possível que vários efeitos se produzissem.

No enunciado performativo o efeito é codificado pela situação conhecida de antemão, pelo código legal e pelo campo institucional; na *parresía*, pelo contrário, os efeitos não eram

²⁷⁶ Sobre a decalagem da *parresía* das outras estratégias de dizer a verdade cf. FOUCAULT, "Aula de 12 de janeiro de 1983, 2010/2008, p. 52-55.

²⁷⁷ Idem, Ibidem, p. 55.

²⁷⁸ Foucault pensou no *speech act* da filosofia analítica anglo-saxã, em pragmáticos como Searle (atos de fala) e Austin (enunciado performativo).

conhecidos de antemão e abria-se um risco indeterminado ou mal definido. De igual maneira, a *parresía* se diferencia do enunciado performativo em relação ao fato de que, neste último, é importante precisar o sujeito que enuncia – é o juiz que abre a sessão, é o presidente que declara a guerra etc. – e ele efetua o que enuncia independente da sua vinculação pessoal ao enunciado – o juiz pode abrir a sessão estando impaciente, o presidente pode declarar a guerra não acreditando que os motivos são sinceros. Na *parresía*, inversamente, o enunciador da verdade não precisava ter uma função específica, mas ao enunciar a verdade ele vinculava-se a ela, autenticava-se nela, a afirmava como sendo o que ele pensava, uma vez que realmente a pensava. O professor falou então de um pacto no interior do enunciado parresiástico entre o sujeito que falava consigo mesmo. Era uma dupla vinculação: ao enunciado (verdadeiro) e a enunciação (sou quem disse isso).

Se não era o estatuto que dizia quem podia subscrever o ato parresiástico, então, qualquer um que se propunha a dizer a verdade e a vivê-la podia ter o *status* da *parresía*?²⁷⁹ Sabemos e Foucault sabia que não era bem assim, porquanto nos mundos grego e romano existiam critérios que excluía de partida mulheres, escravos, bárbaros, não cidadãos. O cidadão grego parresiasta era aquele que fazia valer sua própria liberdade de indivíduo que falava.²⁸⁰ No cerne dessa liberdade exercida pelo homem livre e cidadão, sublimou o professor, estava a coragem: "a *parresía* é a livre coragem pela qual se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre".²⁸¹ Apareceu na Grécia a figura do parresiasta, do enunciador da verdade, como o homem verídico.

No final dessa aula, que estamos acompanhando com uma certa atenção, o professor falou ainda sobre dois efeitos da *parresía* para duas questões contemporâneas. Primeiro, a *parresía* enquanto veridicidade introduziu uma questão filosófica fundamental a respeito do vínculo entre liberdade e verdade. Foucault – como foi seu hábito –²⁸² inverteu a questão mais conhecida que era formulada indagando sobre até que ponto a verdade limitava ou constrangia a liberdade, para colocar a seguinte interrogação: "como e em que medida a obrigação de

²⁷⁹ Sobre as diferenças entre um enunciado performativo e a *parresía* cf. FOUCAULT, "Aula de 12 de março de 1983", 2010/2008, p. 59-64.

²⁸⁰ FOUCAULT, "Aula de 12 de março de 1983", 2010/2008, p. 63.

²⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 64.

²⁸² Michel de Certeau viu bem no livro *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990, p. 112. É sempre bom deixar claro, no entanto, que a operação de inversão muda o campo relacional e não é simplesmente um giro de 180 graus. A inversão não é simétrica, ela desnivela a análise, pois a grade mesmo muda (tanto a horizontal, quanto a vertical mudam) por uma estratégia alicerçada num compromisso crítico que traz questões à política. Essas "inversões" podem ser encontradas em vários momentos nas análises de Foucault, neste trabalho mesmo apresentamos e apresentaremos algumas. Só para ficar com um exemplo que não retomaremos, podemos ver um desses pontos de inversão na questão do desenvolvimento do pastorado e os movimentos de resistência a ele: FOUCAULT, "Aula de 1 de março de 1978", 2008/2004, p. 257-258.

verdade (...), é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade?".²⁸³ Segundo, se uma pragmática do discurso é "uma análise do que, na situação real de quem fala, afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado",²⁸⁴ se ela é a análise dos elementos e mecanismos em que a situação do enunciador modifica o valor ou sentido do discurso; a *parresía*, por sua vez, era pouco menos do que o inverso, pois nela a série de fatos discursivos não era modificada pela situação estatutária de quem falava, mas o enunciado e a enunciação afetavam o modo de ser mesmo do sujeito. Ou seja, o acontecimento enunciativo afetava o sujeito que o enunciava, seja modificando-o, seja precisando seu modo de ser à medida que dizia a verdade. Foucault, em contraposição a uma pragmática do discurso, falou nesse momento em uma *dramática do discurso verdadeiro*.

A noção de *parresía* (tanto na sua dimensão de fala-franca quanto naquela de veridicidade) serviu como reveladora de uma história do discurso da governamentalidade de si e dos outros e fio condutor do curso de 1983. Nele o professor identificou algumas das formas da dramática do discurso verdadeiro. A leitura – em ambos sentidos: ler passo a passo e análise rigorosa – para encontrar algumas dessas configurações passou pela tragédia de *Íon* de Eurípedes comparando-a com a de *Édipo* de Sófocles; por um texto das *Histórias* de Políbio; pelos textos de Tucídides consagrados aos três discursos de Péricles na *Guerra do Peloponeso*; certos textos (*Alcibíades*, *República*, *Leis*, *Apologia de Sócrates*, *Fedro*, *Górgias*) e algumas cartas de Platão; entre tantos outros interlocutores que Foucault chamou para traçar o quadro da história do dizer a verdade no campo político.

O professor, ao longo da primeira parte do curso, se debruçou sobre alguns temas da relação entre a democracia ateniense dos séculos V e IV antes da nossa era e a *parresía*, principalmente interpretando textos de Eurípedes e numa detida leitura de *Íon*. Na aula de 2 de fevereiro ele condensou o dizer-a-verdade na democracia ateniense aos suas quatro condições, ao que ele denominou o seu retângulo constitutivo: a condição formal era a igualdade concedida a todos os cidadãos (só o possuía cidadãos de nascimento) de tomar a palavra (*isegoria*) e participar das decisões (exercer os privilégios como cidadão no meio, em relação e sobre os outros); a condição de fato era o jogo da ascendência, pois entre todos que tomavam a palavra só alguns (nessa organização instituída ou consuetudinária poucos podiam ter direito de palavra e dos seus privilégios) se faziam ouvir e podiam comandar os outros, o que tanto garantia o exercício concreto da democracia quanto fazia-o repousar em um frágil equilíbrio; a condição de verdade era que a palavra pronunciada devia se referir a um dizer-a-verdade, mas isso não

²⁸³ FOUCAULT, "Aula de 12 de março de 1983", 2010/2008, p. 64.

²⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 65.

significava que tudo podia ser dito; e a condição moral era que o direito a essa palavra e as suas consequências ocorriam por meio do enfrentamento entre rivais (campo agonístico), os quais mostravam sua coragem por meio do dizer-a-verdade e dos perigos inerentes a esse dizer.

O professor, no entanto, mostrou em outras aulas – particularmente na de 9 de fevereiro – que a *parresía* política sofreu deslocamentos na sua forma democrática ateniense. Adveio uma nova problematização que requereu outra abordagem e novos questionamentos das relações entre a *parresía*, a liberdade, a *Paidéia*, as instituições políticas. Na aula de 2 de março – acompanhamo-la com moderação – podemos obter um resumo desses desvios. Primeiro, houve generalização da noção para além da democracia, abrindo espaço para pensar a *parresía* em outros regimes políticos (autocráticos, oligárquicos, monárquicos). Segundo, a noção passou de um valor positivo a um valor ambivalente na democracia ateniense (de Platão a Demóstenes desenvolveu-se uma desconfiança em relação a democracia). A *parresía* apresentava certas dificuldades advindas do fato de que tanto o pior quanto o melhor podiam tomar a palavra (o que colocava em risco a própria democracia, abria espaço para a tirania e colocava a cidade em perigo). Esta situação induzia o silêncio daqueles que não encontravam espaço para falar a verdade sem correr risco de vida e, corolário, abria para aqueles que diziam tão somente o que o povo ou soberano queria ouvir (análise de textos de Isócrates). Neste momento do curso voltou ao problema da lisonja como sombra e imitação falseada da *parresía*, que permitia que se dissesse não o que era melhor para cidade, mas o que era conforme a satisfação de interesses e paixões.

Terceiro, a noção que até então exercia seus efeitos em um campo diretamente político, em relação ao governo da cidade, passou a se dirigir tanto aos indivíduos quanto à coletividade. A *parresía* que era o conselho dado a cidade para seu governo conveniente (noção política) também passou a ser a atividade de direção da alma dos que queriam governar: *governar a si para governar os outros* (noção filosófico-moral). Quarto, dado estes desvios anteriores da noção, levantou-se o problema de quem seria capaz de *parresía*. Se na democracia ateniense a retórica era um instrumento importante na medida em que caso o orador fosse um homem de bem podia dizer-a-verdade e persuadir o povo em assembleia, quando a democracia entrou em crise (e cada um podia dizer qualquer coisa e quem dizia a verdade se expunha a riscos) e na medida em que se tratava de se dirigir a um indivíduo ou a poucos, quem se colocava na posição de dizer-a-verdade era o filósofo (análise dos textos de Platão). Foi a filosofia – contra a retórica – que se apresentou como aquela que era capaz de fazer a distinção entre o falso e o verdadeiro, pois ela detinha a *mathesis* (o conhecimento e a educação agora necessários para revelar a

verdade). Segundo o professor, foi a filosofia que se arrogou a operação sobre as almas, uma intervenção que aspirava separar e distinguir entre a *parresía* (veridicidade) e a lisonja (ilusão).

Na aula de 16 de fevereiro, o professor continuou toda uma reflexão avalizada em aulas anteriores sobre as relações entre a filosofia e a política atravessando Platão. No seu início da aula ele mostrou que para Platão o filósofo não podia ser tão somente *lógos* (discurso), pois ele também era *érgon* (tarefa, obra). Foucault traçou essas considerações a partir da análise da carta (não entendida como missiva, mas em uma forma comum na antiguidade de carta pública, manifesto político) VII de Platão ou da sua velhice ou a ele atribuída por seu círculo próximo. O interessante foi que nesta carta Platão justificou a sua ida duas vezes a Sicília para participar da condução de Dionísio, o moço (uma vez como mestre de filosofia, uma segunda como conselheiro político), que acabara de herdar o poder em Siracusa com a morte de Dionísio, o velho. Platão argumentou que foi para lá já que a ocasião (*kairós*) se apresentou como favorável (situação que ele não encontrou em Atenas), pois ele podia aconselhar e persuadir um monarca que havia parecido receptivo à filosofia na sua juventude e a quem bastaria convencer para garantir um bom governo (era um governo autocrático). Além disso, havia a amizade que nutria por Dion (tio de Dionísio, a quem tinha tido sucesso em ensinar e que o chamou para educar seu sobrinho). Enfim, o terceiro motivo que o impeliu a se aventurar no campo político foi que caso se recusasse a fazê-lo teria a impressão de que não passava de puro discurso, daquele que não põe a mãos a obras, daquele que não participa.

Sabemos que a segunda ida de Platão foi desastrosa e que ele teve de fugir por causa das intrigas da corte. O interessante para nossos propósitos e arriscando-nos a fazermos hiperinterpretação, é que Foucault, em nenhum momento se justificando pelas suas análises sobre o Irã ou se colocando no nível do discurso do aconselhamento político (coisa que recusou diversas vezes quando não esteve em questão coisas bem específicas e, além disso, no curso em questão, ele mostrou como os conselhos políticos de Platão foram insípidos comparados a de um Tucídides)²⁸⁵, apresentou uma imagem possível da filosofia como discurso e como tarefa e da sua própria atividade filosófica como crítico de certos discursos e como problematizador das práticas políticas intoleráveis.

Sigamos mais um pouco esta aula. Para o professor – agora analisando o *Alcibíades* de Platão junto com a *Carta VII* – o desejo de intervenção na ordem política se apresentou para Platão como uma obrigação interna da filosofia. Uma exigência que trouxe consigo a questão do real da filosofia. Foucault delimitou a questão: "Interrogar-se sobre o real da filosofia (...) é

²⁸⁵ FOUCAULT, "Aula de 23 de fevereiro de 1983", 2010/2008.

se perguntar o que é, em sua própria realidade, a vontade de dizer a verdade, essa atividade de dizer a verdade, esse ato de veridicção – que, de resto, pode perfeitamente se enganar e dizer a falsidade – de todo particular e singular que se chama filosofia".²⁸⁶ Uma parte da resposta sobre o real da filosofia nós encontramos naquele entendimento do modo de vida como prova que percorremos na noção do cuidado de si, entretanto nesse momento a prova pela qual "a veridicção filosófica vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder".²⁸⁷ O real da filosofia que Foucault encontrou nestes textos de Platão estava na relação de si consigo na articulação do problema do governo de si e dos outros. Um problema que era político e da política.

Na aula de 23 de fevereiro o professor esclareceu melhor esta articulação entre a filosofia e a política em Platão, que foi de outra maneira e em outro discurso, na distância histórica mesma, a própria maneira que Foucault entendeu sua relação com esses dois campos do pensamento. Conforme o professor: "as relações entre filosofia e política não devem ser buscadas na eventual capacidade de a filosofia dizer a verdade sobre as melhores maneiras de exercer o poder", pois a própria política sabe e define (pensa) quais são elas.²⁸⁸ Para ele a filosofia tinha que dizer a verdade não sobre o poder, mas "em relação ao poder, numa espécie de cara a cara ou de intersecção com ele".²⁸⁹ Logo, se por vezes a filosofia enunciou ou enuncia o que deve ser ação política ou agiu ou age como racionalidade intrínseca da política, não é aí que dizendo a verdade desempenhava ou desempenha um papel na política e fazia ou faz prova de sua realidade. O professor considerou que um dos problemas das correlações entre filosofia e prática política no Ocidente foi conceber essa coexistência como coincidência adquirida ou advir.²⁹⁰

Essa reflexão das ligações entre filosofia e política pode ser parcialmente compreendida como uma resposta a discussão que a conclamação pró-Solidariedade de alguns intelectuais – entre os quais Foucault –, de encontro ao novo governo, causou na almejada "união de esquerda" entre os intelectuais e o governo socialista.²⁹¹ No desmoronamento desse desejo se situou as pesadas críticas que o ministro da cultura Jack Lang fez a estes intelectuais. Ela

²⁸⁶ FOUCAULT, "Aula de 16 de fevereiro de 1983", 2010/2008, p. 208.

²⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 208. Este é um dos três círculos que o professor analisou e que constituíam o real da filosofia em Platão. Sendo que os outros dois eram: a escuta, a promessa que a filosofia seria ouvida em conjunto com as práticas que quem a exercia devia praticar mesmo nas ações cotidianas (conversão do percurso, da decisão); e a fricção dos conhecimentos, que colocaria seu praticante em presença do próprio ser.

²⁸⁸ FOUCAULT, "Aula de 23 de fevereiro de 1983", 2010/2008, p. 259.

²⁸⁹ Idem, *Ibidem*, p. 260.

²⁹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 262.

²⁹¹ Esse era o clima pós-eleitoral francês, que na eleição do dia 10 de maio de 1981 elegeu o candidato esquerdista François Mitterrand.

antecipou, igualmente, uma discussão que Max Gallo iniciou no *Le monde* em 26 de julho de 1983 sobre o tema do silêncio dos intelectuais. Esse debate se inseriu no problema que se apresentou para o governo socialista de como trabalhar junto aos intelectuais que enxergou como seus, como partícipes do pensamento esquerdista, mas que em parte não chancelaram todos os seus atos ou perante eles se calaram.

A distância que alguns pensadores e militantes tomaram de certa forma de esquerdismo foi prévia à década de oitenta. Na década de setenta todo um novo tipo de esquerdismo tomou corpo colocando como problema o cotidiano, a situação das mulheres, a autogestão, o que foi chamado de "segunda esquerda". Foucault preocupou-se com a renovação do pensamento da esquerda, mas não sentiu que coubesse ao intelectual pensar e falar para as pessoas o que elas deviam fazer em termos políticos. É isso que ele disse em uma entrevista de 30-31 de maio de 1981 – *É Importante pensar?* –, em seguida a eleição presidencial de 1981, quando perguntado porque se recusou a assinar uma petição a favor da candidatura socialista. Respondeu que não foi por não chancelá-la, mas porque: "...creio que é preciso considerar que as pessoas são bastante grandes para decidirem sozinhas no momento do voto e regozijarem-se depois, se for o caso".²⁹²

Na continuação dessa entrevista com Eribon, Foucault respondeu a uma censura que o interlocutor disse ser feita aos intelectuais e que era formulada nos seguintes termos: a crítica dos intelectuais não dá em nada!²⁹³ Foucault, reivindicando a importância da nova cultura de esquerda, pôde começar a resposta retornando-a com outra questão: “será que os problemas – relações entre paciente e médico, entre os sexos, diante dos prisioneiros, dentre outros –, tais como são colocados hoje, seriam formulados assim há a 20 anos não fosse esse espaço aberto pelo pensamento crítico?” Num resumo crítico do livro *Os mestres pensadores* de André Glucksmann – publicado no *Le nouvel observateur* em 9–15 de maio de 1977 –, Foucault dizia que nos últimos quinze anos havia "uma certa raiva, uma sensibilidade impaciente, irritada com o que se passa, uma intolerância com a justificação teórica e com todo esse lento trabalho de apaziguamento garantido dia a dia pelo discurso 'verdadeiro'".²⁹⁴ Vários discursos minoritários puderam, pós-maio de 68, reivindicar um espaço e lançar 'a grande cólera dos fatos' contra uma canção universal que a tudo dava razão. Na antípoda do intelectual apaziguador, Foucault

²⁹² FOUCAULT, "É importante pensar?", D.E. VI, 2010/1981, p. 354.

²⁹³ Idem, *Ibidem*, p. 356.

²⁹⁴ FOUCAULT, "A grande cólera dos fatos", D.E. VIII, 2012/1977, p. 67. Na primeira aula do curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault introduziu uma definição possível da genealogia. Essa atividade genealógica que empreendia nos cursos do *Collège de France* e que se consubstanciou no livro *Vigiar e Punir* e naquele que lançou ao final desse ano, *A História da Sexualidade v. I*. Entendeu essa atividade como parte da "criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos" que se fez nos "últimos dez ou quinze anos".

considerou que "hoje, a moral do saber é, talvez, tornar o real agudo, áspero, anguloso, inaceitável".²⁹⁵

Ainda na entrevista *É importante pensar?*, o intelectual dizia que não acreditava que se podia opor a crítica ideal a transformação real, pois a *atividade crítica* (vimos com o curso de 1982 a questão da *atitude crítica* e aqui temos sua outra dimensão) não servia para dizer se as coisas iam mal. Ela servia para abalar as evidências e familiaridades que aceitamos e que não refletimos. A crítica pretendia, neste sentido, expulsar o pensamento que assegurava estas práticas. Nas suas palavras: "fazer a crítica é tornar difícil os gestos mais simples".²⁹⁶ Assim, a atividade crítica não deveria dizer o que se devia fazer na ordem política ou como se deveria governar, mas problematizar essa ordem e esse governo, enfrentá-los.

Foucault acreditava que era necessário a criação de uma nova forma de ação política e um novo tipo de crítica, pois aquele tipo de análise direta, acirrada que foi feita na França ao governo de direita anterior não era mais adequada. Na sua concepção, a crítica, na função de expor os pensamentos que percorrem nossos discursos, instituições e práticas, funciona como abertura para a possibilidade de transformação. Não para dizer o que é o falso ou o que é o verdadeiro no geral, mas para apontar o logro, o engano, a ilusão daquele discurso específico, daquela instituição determinada, daquela prática naturalizada. Sobre as relações entre a crítica e a transformação o pensador sugeriu:

Nessas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação, pois uma transformação que ficasse no mesmo modo de pensamento, uma transformação que só fosse uma certa maneira de melhor ajustar o mesmo pensamento à realidade das coisas não passaria de uma transformação superficial.

Em compensação, a partir do momento em que começamos a não mais poder pensar nas coisas como nelas pensamos, a transformação torna-se, ao mesmo tempo, muito urgente, muito difícil e absolutamente possível.²⁹⁷

Voltemos a aula de 23 de fevereiro e ao problema das correlações entre filosofia e política. Na interpretação do professor, se para Platão na *República* quem praticava a filosofia também exercia o poder, não se podia concluir daí que a filosofia era a lei da ação e das suas decisões.²⁹⁸ Na verdade – e aqui o professor inovou na análise que era feita da obra de Platão –, o que importava para Platão era que o sujeito de um poder político fosse também o sujeito de uma atividade filosófica.²⁹⁹ O que estava em questão nessa leitura de Platão por Foucault era a

²⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 67.

²⁹⁶ FOUCAULT, "É importante pensar?", D.E. VI, 2010/1981, p. 356.

²⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 356-357.

²⁹⁸ FOUCAULT, "Aula de 23 de fevereiro de 1983", 2010/2008, p. 267.

²⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 267.

constituição do sujeito no seu modo de ser, pois era um mesmo sujeito que era a intersecção da filosofia e da política, e não uma racionalidade filosófica ou a definição da filosofia sobre o que a política devia ser. Logo, em Platão a prova da realidade da filosofia em relação à política se dava à medida em que a filosofia podia "definir o que é o modo de ser do homem político".³⁰⁰ Enquanto que, para o próprio Foucault, a prova de realidade da função do intelectual contemporâneo – indo naquela direção que vimos – era acompanhar a liberação do pensamento para ver onde ele podia mostrar que as transformações eram mais urgentes, tornando neste processo os conflitos mais visíveis, os bloqueios mais claros. Segundo ele, o problema era "saber como se pode, não obedecendo aos conselhos do governo, manter com ele um diálogo, iniciar um trabalho, fazer sobre ele uma pressão necessária para tentar que ele faça certo número de coisas".³⁰¹ Nesse ponto o trabalho com o sindicato francês CFDT em relação ao posicionar-se sobre a Polônia foi importante, pois como declarou o pensador:

Evidentemente, não se trata de substituir a função política pela função sindical, mas de abrandar as carências ou os silêncios do político pelo sindicato. O que aconteceu foi que o governo e os partidos no poder simplesmente omitiram dizer a verdade, apresentar o problema, dizer as dificuldades que nos esperam.³⁰²

Esse dizer a verdade à política só podia ser feito a partir de uma atitude crítica (de um modo de ser crítico), que consistia no trabalho do pensamento sobre si mesmo. O pensador acreditava que se os modos de pensamento não fossem modificados, os modos de ação continuariam os mesmos, e provavelmente as resistências seriam submersas.³⁰³ Em Foucault essa atitude crítica não era aquela que consistia em desalienar o sujeito, uma vez que o que ela pretendia era definir as maneiras pelas quais as relações consigo mesmo podiam mudar. Foucault fez uma magnífica descrição dessa atitude crítica que assumiu para si: "...sei ao que me obrigo para ser intelectual, isto é, afinal um indivíduo cérebro-espinhal: ter um cérebro tão maleável quanto possível e a coluna vertebral tão ereta quanto necessário".³⁰⁴ Nos lembra a confiança que fez três anos antes, no curso *Do governo dos vivos* – aula de 30 de janeiro de 1980 –, a respeito do trabalho teórico-crítico que estava empreendendo:

...é que para mim, após tudo, o trabalho teórico não consiste, e eu não digo isso por orgulho ou vaidade, mas por sentimento profundo de uma incapacidade; para mim o trabalho teórico não consiste em estabelecer e fixar

³⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 268.

³⁰¹ FOUCAULT, "O primeiro passo da colonização do Ocidente", D.E. VIII, 2012/**1982**, p. 202.

³⁰² FOUCAULT, "A Polônia, e depois?", D.E. VIII, 2012/**1983**, p. 255.

³⁰³ FOUCAULT, "É importante pensar?", D.E. VI, 2010/**1981**, p. 357.

³⁰⁴ FOUCAULT, "A experiência moral e social dos poloneses", D.E. VIII, 2012/**1982**, p. 242.

um conjunto de posições sobre as quais eu me manteria e cuja ligação entre essas diferentes posições, na sua suposta ligação coerente, formaria um sistema. Meu problema, ou a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora pouco. Daí, se vocês quiserem, essa perpétua necessidade de realçar, de algum modo, o ponto de passagem que cada deslocamento arrisca modificar se não o conjunto, pelo menos a maneira pela qual se lê ou pela qual se apreende o que pode ter de inteligível.³⁰⁵

Uma tarefa que Foucault brincava ser a de um teólogo negativo, que traçava deslocamentos, em que novas curvas e novos traços retornavam para um mesmo tema e o faziam variar. Segundo uma feliz observação de Frédéric Gros: "...propor elementos de estruturação de uma relação consigo capaz de suscitar o engajamento, a adesão ou a ação políticas".³⁰⁶ A realidade da filosofia nesta reinterpretação da filosofia antiga apareceu para Foucault como sendo duas coisas: se colocar a prova (colocar a prova o que se sabe e experimentar a si mesmo) e encaminhar problemas à política.

Na aula de 2 de março – após fazer uma recapitulação dos deslocamentos da *parresía* política –, o professor identificou três questões que considerou importantes para se pensar o pensamento político e filosófico antigo. O que não nos impede de pensar que ainda serviriam para refletirmos sobre nós hoje. Primeira: "...qual regime político é o mais favorável a esse dizer-a-verdade?", pergunta que se referia ao problema do lugar da *parresía* como política no campo político e social grego e que talvez, hoje, pós Guerra-fria não faça tanto sentido no Brasil democrático, mas pode fazer em outras partes do globo. Segunda: "quem é capaz de fazer um discurso verdadeiro? Como se pode distinguir o discurso verdadeiro do discurso lisonjeiro? (...) Quem é capaz de ter a coragem da verdade?", questão que se referia ao problema das relações entre verdade e coragem na constituição de um sujeito ético e suas relações com o governo e que hoje podemos ver problematizado, por exemplo, no caso do vazamento dos documentos secretos pelo site *Wikileaks* e nas pressões governamentais contra os responsáveis.³⁰⁷ Terceira: qual a educação necessária para dizer-a-verdade? "Que práticas e técnicas são necessárias? (...) a quem ou ao que é necessário se dirigir?", indagação que se referia ao problema da condução e do conhecimento para se chegar a um discurso verdadeiro e que, na contemporaneidade, passa pelas questões dos saberes e da ciência.³⁰⁸

³⁰⁵ FOUCAULT, "Aula de 30 de janeiro de 1980", 2011, p. 69.

³⁰⁶ GROS, "Situação do curso", 2010/2008, p. 353.

³⁰⁷ Vazamento de documentos sobre a Guerra do Afeganistão, sobre a Guerra do Iraque e de telegramas diplomáticos do Estados Unidos pelo site *Wikileaks*. O site repassou vários documentos para grandes jornais norte-americanos e mundiais.

³⁰⁸ FOUCAULT, "Aula de 2 de março de 1983", 2010/2008, p. 277-278.

Todas essas questões reverberaram na análise de Foucault, uma analítica que ele denominou, nesta mesma aula, como ontologia dos discursos de verdade. O que podemos entender por isto? O professor, inicialmente, diferenciou sua grade de análise de outras possíveis: nela o discurso que pretendia dizer a verdade não partia da grade de uma história dos conhecimentos que permitiria ver se diziam a verdade ou não (índice de verdade); também não partia da grade de uma história das ideologias que perguntaria por que eles seriam falsos e não verdadeiros (critério de realidade). Não se trataria, portanto, daquelas questões que, em uma conferência na Universidade de Vermont em outubro de 1982, Foucault disse ser uma ontologia formal da verdade: "O que é o mundo? O que é o homem? O que foi feito da verdade? O que foi feito do conhecimento? De que modo o saber é possível?".³⁰⁹ De acordo com o professor, uma história das ontologias de veridicção atravessaria três questões, as quais teriam que se reportar se alguém quisesse elaborar um discurso verdadeiro:

Primeira: qual é o modo de ser próprio deste ou daquele discurso, entre todos os outros, a partir do momento em que ele introduz no real um certo jogo determinado de verdade? Segunda pergunta: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção confere ao real de que ele fala, através desse jogo de verdade que ele exerce? Terceira pergunta: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção impõe ao sujeito que o faz, de maneira que esse sujeito possa jogar convenientemente esse jogo determinado da verdade?³¹⁰

Ainda conforme o professor essas questões tinham como efeitos que todo discurso de verdade fosse considerado como uma prática compreendida a partir de um jogo de veridicção e que esta ontologia fosse analisada como uma ficção: "a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares".³¹¹ Segundo ele, a história do pensamento que gostaria de fazer deveria ser concebida como uma história das ontologias relacionada a um princípio de liberdade desde que não entendamos essa última como direito de ser e, sim, como capacidade de fazer.

³⁰⁹ FOUCAULT, "A tecnologia política dos indivíduos", D.E. VI, 2004/**1984**, p. 301.

³¹⁰ FOUCAULT, "Aula de 2 de março de 1983", 2010/**2008**, p. 281.

³¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 281.

1.4) A verdade na coragem: o navegador e o batedor dos discursos

Não pude começar meu curso, como de costume, no início de janeiro [era primeiro de fevereiro]. Correram boatos de que era para me livrar de uma parte do meu público que havia trocado as datas. Não, não, eu estava doente mesmo. Por conseguinte, peço que me desculpem.

(“Aula de 1 de fevereiro de 1984”,
Michel Foucault)

É assim que Foucault começou a primeira aula do curso de 1984, *A coragem da verdade*. Ele já estava doente, cansado e mais magro. No dia 29 de dezembro um médico com quem se consultou pediu exames pulmonares profundos e, logo depois, em janeiro, um tratamento com antibióticos o reenergizou. Será meio ano desgastante: sentia sintomas semelhantes ao da gripe, tossia sem parar, tinha fortes enxaquecas, perdeu peso, contudo, mesmo fatigado, ele proferiu seu curso, corrigiu as provas dos dois últimos livros da *História da Sexualidade* e concedeu inúmeras entrevistas na ambiência do lançamento. No começo da aula de 21 de março disse: "Vou tentar dar duas horas de aula hoje, mas não tenho certeza de chegar até o fim, porque estou um pouco, estou até bem gripado. Então, vou fazer o possível. Desculpem-me se pararmos um tempinho".³¹² Ele ia frequentemente ao Hospital Tarnier, onde não solicitava diagnóstico e tão somente perguntava a seus médicos: "Quanto me resta de vida?". Uma imagem literária provável da fragilidade e do medo poderia sorrateiramente se instalar de vez em quando, quem sabe, afinal somos humanos, demasiado humanos: "...sem me atrever a procurar um médico ou fazer o teste que poderia confirmar as suspeitas, apalpando meu corpo inteiro em busca dos sinais amaldiçoados, suores noturnos, manchas na pele...".³¹³ Ou ainda, quiçá uma imagem histórica podia "retornar" de uma crítica que tinha feito ainda em 1978 ao livro *O homem perante a morte* de Philippe Ariès para incidir sobre ele. Tratava-se da coragem de se conduzir diante da forma de viver a morte à maneira dos séculos XVIII e XIX:

Ou então sua análise da mentira aos moribundos, essa invenção dos séculos XVIII e XIX, com todo o jogo de linguagem de duplo sentido, de saber e de silêncio, de cumplicidade e de logro, jogado entre o médico, o *entourage* e o doente, que o aceita sem dúvida para continuar senhor de sua relação secreta com sua própria morte. (...)³¹⁴

³¹² FOUCAULT, "Aula de 21 de março de 1984", 2011/2009, p. 237.

³¹³ ABREU, 2007/1990, p. 191.

³¹⁴ FOUCAULT, "Uma erudição estonteante", D.E. VII, 2011/1978, p. 442-443.

Foucault parece que não queria saber e sabia corajosamente. Em janeiro de 1984 – foi Daniel Defert que contou na cronologia que estabeleceu – disse para Maurice Pinguet: "Pensei que estava com AIDS, porém um tratamento energético me pôs de pé". Na biografia Eribon narrou o que ele disse no inverno de 1983 a Dumézil: "Acho que estou com AIDS". Temos ainda o relato de Paul Veyne que escreveu – tanto no artigo que lançou na edição especial da *Critique* de setembro de 1986 quanto na biografia do pensamento de Foucault em 2008 – que em fevereiro de 1984 este lhe respondeu da seguinte forma uma brincadeira (Os teus médicos vão certamente achar que está com SIDA): "É precisamente isso que eles pensam, e compreendi-o bem pelas perguntas que me fizeram".³¹⁵ Segundo ainda o testemunho de Daniel Defert, do qual Paul Veyne se valeu, ele anotou em um bloco as seguintes palavras: "Eu sei que tenho sida, mas, com minha histeria, esqueço-o".³¹⁶

Na primeira aula do curso de 1984, ele disse: "Em todo caso, não sei quantos cursos públicos darei, e até quando darei"³¹⁷. Na última aula do curso, em 28 de março, ao final da aula, concluiu: "Bom, olhem, eu tinha algumas coisas a dizer no âmbito geral dessas análises. Mas já está tarde demais. Então, obrigado".³¹⁸ À luz da morte as palavras tomam outros sentidos, mas preferimos não interpretá-las em demasia e deixá-las apenas como possibilidade de adeus. Em 22 de junho de 1984 saiu a nota na *Folha de S. Paulo*: "O filósofo francês Michel Foucault, 58 anos (*sic*), foi internado em estado grave no serviço de doenças do sistema nervoso de um hospital de Paris", o Pitié-Salpêtrière.³¹⁹ Por fim, em 26 de junho, saiu a notícia: "Filósofo e historiador de invejável fecundidade, Michel Foucault morreu ontem em Paris, aos 57 anos, deixando um trabalho marcado pelo antitradicionalismo e um inconformismo militante".³²⁰

Quem estava doente e morrendo era o corpo e não o pensamento, um pensar que se aproximava – sem que de fato realmente tivesse se afastado por inteiro um dia – da filosofia como filósofo. Nestes últimos anos Foucault, que habitualmente tinha com a filosofia uma relação de distância que o fazia falar de um outro lugar que não ela (como estruturalista, positivista, historicista, intelectual, militante, jornalista, professor de uma história do pensamento, entre outras composições), mesmo sendo a ela que endereçava as questões e problemas que propunha, passava a falar sem rodeios do lugar de filósofo, ou seja, coincidindo o que pensava com certa atividade e atitude que encontrava em certo tipo de discurso filosófico.

³¹⁵ VEYNE, 2009/2008, p. 149.

³¹⁶ Idem, Ibidem, p. 149, nota 381.

³¹⁷ FOUCAULT, "Aula de 1 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 4.

³¹⁸ FOUCAULT, "Aula de 28 de março de 1984, 2011/2009, p. 297.

³¹⁹ "Michel Foucault é internado em Paris". *Folha de S. Paulo*. (22/06/1984).

³²⁰ "O discurso sem fronteiras". João Batista Natali. *Folha de S. Paulo*. (26/06/1984).

Nas antípodas dessa reivindicação, em uma entrevista no Japão em 1978, pôde dizer: "O que faz com que eu não seja filósofo, no sentido clássico do termo – talvez eu não seja filósofo de jeito nenhum, de todo modo, não sou um bom filósofo –, é o fato de eu não me interessar pelo eterno (...); interesse-me pelo acontecimento".³²¹

Ele podia colocar o seu papel como sendo aquele de diagnosticar os processos e as forças que compunham a sua atualidade. Uma função crítica que de uma maneira irônica reivindicou em uma conferência pronunciada neste mesmo ano na Sociedade Francesa de Filosofia: "...eu não tenho a pretensão de retomar o que foi o projeto crítico kantiano no seu rigor filosófico, eu não me permitiria, diante de um tal auditório de filósofos, não sendo eu mesmo filósofo, sendo mal um crítico...".³²² Contraste com 1984, em que disse, na introdução do segundo volume da *O Uso dos Prazeres - História da sexualidade vol. II*, que não era historiador e que fazia um exercício filosófico. Na última entrevista que deu em vida disse: "De modo que esse período, que pode ser considerado por alguns como uma não-filosofia radical [ele se refere a toda sua obra que vai da *História da Loucura* a *Vigiar e punir*], é, ao mesmo tempo, uma maneira de pensar mais radicalmente a experiência filosófica".³²³

Não sejamos simplistas! Na década de sessenta Foucault dizia que o discurso filosófico estava disseminado em várias atividades e que aqueles que descobriam e inventavam um novo objeto para o conhecimento ou para prática ou mudavam algo no mundo, no conhecimento ou na vida dos homens eram de alguma forma filósofos. Ao mesmo tempo dizia que se a questão filosófica podia ter alguma independência era na medida que ela podia ser definida como uma atividade de diagnóstico do presente. Além disso, em várias ocasiões o pensador se vinculou na tangente de alguma das tradições filosóficas disponíveis, se afirmando neste ínterim como parte daquilo que ainda chamamos filosofia: Nietzsche; a epistemologia francesa (koyré, Bachelard, Canguilhem, Bachelard); Weber e a Escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno); Kant; Heidegger; e, neste momento, Sócrates. O fez seja para problematizar o tema do sujeito, seja o das relações estratégicas do poder e das racionalidades, seja o de um regime de verdade, seja o da coragem da verdade. Contudo, além das distâncias que imprimiu em relação a um tipo de filosofia do sujeito e da metafísica, talvez a maneira mesma como colocou os problemas não participou da forma consagrada pela filosofia. Como afirmou na primeira aula do curso *Segurança, território, população*:

³²¹ FOUCAULT, "A cena da filosofia", D.E. VII, 2011/1978, p. 224.

³²² FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 6.

³²³ FOUCAULT, "O retorno da moral", D.E. V, 2004/1984, p. 253. Colchete nosso.

Mas, afinal de contas, o que faço, não digo aquilo para o que sou feito, porque disso não tenho a menor idéia, enfim o que faço não é, afinal de contas, nem história, nem sociologia, nem economia. É uma coisa que, de uma maneira ou de outra, e por razões simplesmente de fato, tem a ver com a filosofia, isto é, com a política da verdade, porque não vejo muitas outras definições para a palavra "filosofia" além dessa. Trata-se da política da verdade.³²⁴

Só foi nesses últimos anos – tal como comprova uma entrevista conjunta com Arlette Farge para o *Le Matin* em que um dos motes era a morte de Philippe Ariès – que seu discurso disse sem ressalvas: "Sim, mas Ariès era historiador e quis fazer obra de história. Ao passo que eu, no fundo, eu fazia a da filosofia".³²⁵ O que foi uma formulação diferente e quase inversa ao que afirmou naquela entrevista japonesa de 1978: "Foi dito que eu era estruturalista e anti-historiador, enquanto nada tenho a ver com o estruturalismo e sou historiador".³²⁶ Foucault fornecia as respostas diante das conjunturas específicas em que elas reverberavam, disso temos que estar conscientes ao analisar seus textos, o que faz parte da dificuldade de se debruçar sobre ele. Dizer-se historiador em 1978 era uma maneira de atingir aqueles que diziam, ao menos desde *As Palavras e as Coisas*, que seu trabalho era a-histórico e estrutural.

Flash-back! Recapitulemos os temas apresentados até aqui e façamos algumas precisões! No curso de 1980 (*Do governo dos vivos*), na aula de 6 de fevereiro, o professor apresentou o que compreendia por um regime de verdade. Como uma primeira acepção apresentou essa noção como aquilo que define e determina a forma de atos de verdade que constroem os indivíduos, que os obrigam a certos procedimentos de manifestação do verdadeiro. O professor, enveredando num caminho alternativo aquele que diz que o verdadeiro é o único que obriga, refletiu que mesmo que fosse apenas no jogo do falso e do verdadeiro que se demonstrasse o que é a verdade, isso não significava que a verdade não constroesse a não ser pela verdade. Nas suas palavras: "...não é a verdade que é detentora e criadora dos direitos que ela exerce sobre os homens, das obrigações que esse tem a seu respeito e dos efeitos que eles esperam dessas obrigações, uma vez que e na medida que se completam".³²⁷ Então, prosseguiu: não é por que é verdadeiro que nos inclinamos ou estamos automaticamente vinculados. O professor analisou então as frases: "é verdadeiro, portanto, eu me inclino" ou "é verdadeiro, portanto, estou vinculado"; estabelecendo que este *portanto* não é lógico, evidente ou unívoco. O *portanto* como *você deve* é na verdade, concluiu Foucault, um problema histórico-cultural que se deve analisar.

³²⁴ FOUCAULT, "Aula de 11 de janeiro de 1978", 2008/2004, p. 5.

³²⁵ FOUCAULT, "O estilo da História", D.E. VII, 2011/1984, p. 255.

³²⁶ FOUCAULT, "A cena da filosofia", D.E. VII, 2011/1978, p. 231.

³²⁷ FOUCAULT, "Aula de 6 de fevereiro de 1980", 2011/2009, p. 81.

Um problema que diz respeito as maneiras como os homens constituem a força do verdadeiro na constituição de si mesmo como operadores de um certo número de práticas e de um certo número de jogos em que eles se encerram na e para a manifestação do verdadeiro. Enunciado de outra maneira: como para manifestarem a verdade os homens são constringidos a se constituírem como certo tipo de sujeito que manifesta a verdade por meio de algumas técnicas e operações sobre seus corpos, seus pensamentos, suas condutas, isto é, as formas de compreensão que os sujeitos elaboram acerca de si mesmos. O professor se interessou em detectar os pontos de contato entre as tecnologias de dominação que os indivíduos empregam sobre os outros e os processos de ação do indivíduo sobre si, bem como perceber as ocasiões em que as técnicas de si integram-se nos dispositivos de dominação. Ele refletiu sobre o governo como ponto de encontro entre as maneiras pelos quais os indivíduos são dirigidos e a maneira como conduzem a si mesmos.

Foi penetrando nessas tecnologias de si que Foucault partiu, na aula de 12 de março de 1980, sobre o exemplo do diretor de consciência grego como o intermediário de uma autocompreensão de si. O professor destacou que nessa direção pelo discurso do mestre não se tratava de transferência de soberania, pois a submissão do dirigido a vontade do diretor era requerida pelo dirigido, que queria voluntariamente fazer sua a vontade do outro. Uma confluência de vontades que eram indexadas à força de certos princípios definidos em um discurso verdadeiro e que atraía o indivíduo para um objetivo de transformação de si. Nessa direção antiga o rompimento da direção era algo possível, sem sanção; além disso, a direção podia concernir a existência inteira ou só a alguns dos seus aspectos (enfrentar uma perda, uma provocação, um exílio, um infortúnio); e, finalmente, a finalidade da direção era a relação de si consigo.

Vimos que o resultado dessa incursão nas tecnologias de si para revelar a composição de um regime de verdade apareceu em certo recorte da filosofia helenística e romana como cuidado de si no curso de 1982. Nele Foucault descreveu esse caminho filosófico pelo qual os antigos tentaram encontrar a si mesmos como fim e objetivo de uma técnica e uma arte de vida. E isto, por meio da subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e um exercício de si mesmo que dava prova de si. A questão desse outro (mestre) como mediador indispensável do cuidado de si, da constituição de si, apareceu na aula de 27 de janeiro como necessário à medida que o cuidado de si se contrapunha à *stultitia* (agitação do pensamento, irresolução na qual se encontra aquele que não cuida de si). O professor – analisando o texto *De tranquillitate* de Sêneca – descreveu que este estado de *stultitia* se referia ao homem que "está a mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas

as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer (...) sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam".³²⁸ Um estado, portanto, em que não se podia discriminar entre as representações e na qual o espírito do indivíduo podia se misturar a elas por meio das paixões, dos desejos, das ambições, dos hábitos de pensamento.

Aliás, aquele que estava nesse estado, o *stultus*, era alguém que estava disperso no tempo, que deixava a vida correr, que "não tenta reconduzi-la a unidade pela memorização do que merece ser memorizado, e que não [dirige] sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada".³²⁹ Esta inconstância se fazia sentir pelas mudanças de opinião e mudanças de modo de vida. Assim, o *stultus* não sabia querer como convém, sua vontade não era livre, pois ele se deixava pender de acordo com as condições externas e internas; não queria algo absolutamente, pois queria várias coisas ao mesmo tempo, coisas divergentes; e, finalmente, era aquele que queria com inércia, com preguiça, que não queria sempre.

A *stultitia* era pois o reverso da prática de si; esta que queria livremente, absolutamente e sempre, sem se determinar pelas determinações exteriores, pela relação com o outro, pelas interrupções, visto que seu objetivo era o eu. O objetivo de sair da *stultitia*, desse não querer a si mesmo, não podia ser feito pelo próprio indivíduo. Era necessário o intermediário do outro para que o indivíduo tomasse posse e domínio de si mesmo. Era, tal qual apresentamos, por meio da *parresía* como abertura que não esconde ao outro o que pensa e fala francamente que apareceu essa operação de verdade que trabalha a constituição de si a partir do discurso verdadeiro do outro. No curso de 1983 essa questão do dizer-a-verdade parresiástico deslizou para a linha da veridicção e o professor encaminhou a noção para uma *dramática do discurso verdadeiro* no campo das práticas políticas.

Nesta retomada do que expusemos até o momento encontramos esse eixo da história das práticas de dizer-a-verdade sobre si mesmo que, agora, reencontramos no curso de 1984 (*A coragem da verdade*). Na primeira aula, o professor reconduziu a questão do apoio e do apelo que a presença do outro impunha a prática do dizer-a-verdade: "... o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio". De acordo com ele, o dizer-a-verdade na cultura antiga foi "... uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois".³³⁰ E embora – delimitou – o estatuto desse outro fosse incerto e variável na cultura antiga, o elemento qualificador do seu discurso foi a *parresía*.

³²⁸ FOUCAULT, "Aula de 27 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 162.

³²⁹ Idem, Ibidem, p. 162. Colchetes do editor.

³³⁰ FOUCAULT, "Aula de 1 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 6.

No curso de 1983 Foucault frisou que essa noção implicava a coragem, uma vez que o parresiasta assumia o risco, se arriscava "a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso".³³¹ A *parresía*, visando seu funcionamento perfeito, necessitava que aquele que falava tivesse a coragem da verdade e aquele que escutava aceitasse a verdade que podia ser difícil, amarga, e era neste pacto que o jogo parresiástico podia tirar todos os seus efeitos. Entretanto, o parresiasta não podia ter certeza que essa escuta não traria riscos para as relações com o interlocutor (por exemplo, fim de uma amizade ou início de uma rivalidade) ou para sua própria vida e reputação. A *parresía* foi, ainda mais uma vez, o eixo pelo qual Foucault fez suas análises "aletúrgicas", ou seja, a pesquisa sobre a produção de verdade e da sua manifestação.

Na primeira aula do curso de 1984 Foucault disse, na forma de uma lembrança do seu trabalho, que se anteriormente procurou encontrar as práticas discursivas em que se tentou dizer a verdade sobre o sujeito, a partir de suas novas pesquisas buscava analisar o "discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo".³³² Podemos ver o curso de 1980 como a intersecção desses dois projetos, pois a partir dele Foucault se engajou em entender melhor como funcionaram os modos de constituição do sujeito através das práticas de si. Todavia, nas técnicas de si antigas – com o que tem de diferente das cristãs analisadas no curso *Do governo dos vivos* – o constrangimento de um regime de verdade que definia e determinava a forma dos atos de verdades ao mesmo tempo que obrigava a operações de manifestação de verdade eram da ordem da vontade, da escolha de seguir um discurso que se considerava verdadeiro. Logo, não era da ordem do constrangimento de um governo das condutas, como passou a ser depois na pastoral cristã, em que o pastor cuidava do cuidado dos outros levando-os pela mão para a segurança da salvação e em que o cuidado se si se dava na forma paradoxal da renúncia a si.

No curso *A coragem da verdade*, e mais do que nunca, o professor multiplicava as ressalvas de que nessas aulas se tratava de hipóteses, de pontilhados, de delineamentos, de possibilidades de trabalho. Foucault poucas vezes pareceu mais na corda bamba, mais equilibrista, mais ensaísta. É como ouvir Elis Regina cantando "Se eu quiser falar com Deus" no álbum ao vivo *Trem Azul*, um *blues*. Quem já ouviu sabe do que estamos falando: a Elis entra depois da bela introdução do piano, a música começa lenta, a dicção entoando cada sílaba (o folgar dos nós, dos sapatos, das gravatas, dos desejos, dos receios), e, de repente, ela está

³³¹ Idem, *Ibidem*, p. 12.

³³² Idem, *Ibidem*, p. 5.

"sem cordas para segurar".³³³ Quem não ouviu – fica o encanto e a indicação – é só imaginar por um lado o voo rasante que atravessa todo o curso, as palavras próximas de um pensamento pensando a si mesmo, a teus pés, em uma ligação íntima do *blues* com o *jazz*. E, por outro lado, podemos captar a proximidade do *blues* com o sentimento de tristeza, da consternação de sentir a urgência de um trabalho que – literalmente – vemos e sentimos estar sendo feito, andando junto as aulas, e que o próprio Foucault sabia, e nós retrospectivamente sabemos, estar sendo interrompido.

Essas aulas nos lembram os *scats* vocais de Ella FitzGérard.³³⁴ Elas são como linhas de fuga dos livros que lançou neste mesmo ano, tem outras entonações, ritmos e inflexões. É um pouco como ouvir *Mack to Knife* no show que Ella fez em 1960 em Berlin: Ella esquece a letra e começa a improvisar versos a partir de um minuto e quarenta e um segundos da música (*Oh, what's the next chorus?/ To this song, now/ This is the one, now/ I don't know/ But it was a swinging tune/ And it's a hit tune/ So we tried to do mack the knife*). Somente o prato dá o tom, só ele fornece o solo no qual Ella pode pisar, o piano voa, tal como Ella, e ambos seguem alcançando algo que é simplesmente mágico! Em um momento um pouco adiante da improvisação (três minutos e três segundos) Ella se apropria da voz de Armstrong, na sua própria voz aparece o grave rouco de Louis, brincadeira de criar uma linha de devir com o outro. Um pouco como Foucault fez com Sócrates neste curso, brincadeira grave de ser com o outro na narração do suicídio de Sócrates.

Tratou-se, mais uma vez, da *parresía* que apareceu no curso de 1984 como uma das modalidades de dizer-a-verdade, bem como de Foucault assumindo sem assumir explicitamente a função do parresiasta. Em uma entrevista no mês de abril de 1983, "Política e ética: uma entrevista", o pensador foi perguntando sobre o que achava da perspectiva de Habermas que via Heidegger como herdeiro politicamente desastroso de Nietzsche. Foucault fez, primeiramente, uma ressalva sobre as ligações que se podem estabelecer entre um pensamento e suas implicações políticas: "acho que é preciso tomar consciência de vários fatores: a pouca ligação 'analítica' entre uma concepção filosófica e a atitude política concreta daquele que a sustenta; as melhores teorias não constituem uma proteção eficaz contra escolhas políticas desastrosas". Para, em seguida, analisar a si mesmo como aquele que não achando que se podia dizer qualquer coisa teoricamente – devia-se assumir uma atitude exigente, prudente e experimental –

³³³ Para uma outra análise dessa canção, bem como desse álbum, ambas com muito apuro, cf. a seguinte dissertação: Pacheco, Mateus. *Elis de todos os palcos: embriaguez equilibrista que se fez canção*, 2009, p. 226 e segs.

³³⁴ O *scat* é uma vocalização sem texto que faz uso arbitrário de sílabas. É um recurso muitas vezes usados em improvisações.

considerava que "... é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é".³³⁵ Destacar a ligação analítica insuficiente entre reflexão filosófica e exercício do poder político não significava que Foucault fosse cego a estes perigos, mas que entendia que na maioria das vezes as filosofias da liberdade e que se consideravam moderadoras do poder foram instituídas e autenticaram, sem desejarem, modalidades de poder excessivas. Como avaliou em uma conferência de 1978:

A Revolução Francesa, e podemos até dizer o império napoleônico tinham com Rousseau – de modo mais geral com a filosofia do século XVIII – ligações orgânicas. Ligação orgânica entre o Estado prussiano e Hegel; ligação orgânica, por mais paradoxal que seja – mais este é um outro assunto – entre o Estado hitlerista e Wagner e Nietzsche. Ligações certamente entre leninismo, o Estado soviético e Marx.³³⁶

Veremos que depois de 1978 Foucault não enunciaria desta maneira – uma ligação orgânica entre uma filosofia e uma dominação –, mas manteria que um falar-a-verdade que não reflete sobre si mesmo, sobre a verdade que enuncia e sobre sua relação consigo mesmo e com os outros comporta muitos perigos. No curso *A coragem da verdade* – apoiado na leitura de Platão – é interessante captar a maneira pela qual o professor fez aparecer a *parresía* no contraponto de outras formas de dizer-a-verdade – a profecia, a sabedoria, a técnica –, pois vemos que Foucault trabalhou aí quase que sobre ideias-tipo. Como assim? Foi que Foucault abordou essas quatro modalidades de dizer-a-verdade como portadoras de uma longa carreira e próximas dos ideais-tipos weberianos:

Acredito que, desde a cultura grega, o sujeito que diz a verdade assume essas quatro modalidades: ou ele é o profeta, ou é o sábio, ou é o técnico, ou é o parresiasta. Creio que poderia ser interessante procurar saber como essas quatro modalidades, que mais uma vez não se identificam, de uma vez por todas, com papéis ou personagens, se combinam nas diferentes culturas, sociedades ou civilizações, nos diferentes modos de discursividade, no que poderíamos chamar de diferentes "regimes de verdade" que podemos encontrar nas diferentes sociedades.³³⁷

Nos detenhemos um pouco neste trecho para apresentarmos algumas precisões. Nele o professor tanto propôs um trabalho a partir e na articulação dessas quatro modalidades de discursividade quanto separou essas modalidades de veridicção do que podia ser os papéis sociais na Sociologia. Primeiro, sobre a utilização das modalidades discursivas como noções de estudo de uma história de longa duração, nós temos poucas referências diretas as relações de

³³⁵ FOUCAULT, "Política e ética: uma entrevista", D.E. V, 2004/1984, p. 219.

³³⁶ FOUCAULT, "A filosofia analítica da política", D.E. V, 2005/1978, p. 41.

³³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 27.

Foucault com os estudos "weberianos". No geral, Foucault pouco fez remissões a estes estudos, exceção de quando se debruçou no ordoliberalismo alemão no curso de 1979.³³⁸ Logo de partida podemos precisar que o estudo dessas modalidades em uma história de longa duração não nos induz a considerar que elas fossem encarnações de essências ou individualizações de espécies, por isso brincamos falando de *quase* ideias tipo.

Nós dizemos isso, uma vez que Foucault não acreditava em universais aos quais a história modificaria com suas circunstâncias particulares. No máximo, ele acreditava na força histórica de certas questões dentro de problemáticas diferentes. Aliás, em um debate de 1978 ele recusou a vinculação de algumas modalidades históricas com os quais trabalhava à época ao que foi o tipo ideal de Max Weber. Afirmou que esquematicamente "o 'tipo ideal' é uma categoria de interpretação historiadora; é uma estrutura da compreensão para o historiador que se esforça, *a posteriori*, em ligar entre si um certo número de dados". Uma categoria que "permite retornar uma 'essência' (do calvinismo, ou do Estado, ou da empreitada capitalista) a partir de princípios gerais que não estão ou que não mais estão presentes no pensamento dos indivíduos, cujo comportamento concreto se compreende, entretanto, a partir deles".³³⁹ Foucault considerava estar mais próximo das fontes históricas que isso, o empírico soprava mudando a direção dos seus percursos.³⁴⁰

Paul Veyne sugeriu que se Foucault se defendeu de uma aproximação com Max Weber o fez por ter uma ideia inexata do ideal tipo: "porque não reencontrava em Weber o princípio de singularidade, e porque acreditava que Weber procurava reencontrar essências".³⁴¹ Para

³³⁸ No curso de 1979 Foucault fez algumas remissões a Max Weber: seja na aula de 31 de janeiro, para falar sobre um elemento específico do protestantismo do século XVI que Max Weber analisou no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; seja na aula de 7 de fevereiro, em que Foucault se serviu de Max Weber como aquele que colocou o problema da racionalidade irracional da sociedade capitalista e permitiu uma articulação interessante entre história e economia. Este último tema apareceu na aula de 21 de fevereiro. Na conferência "O que é a crítica?", Foucault o situou dentro da retomada da questão: "O que é a *Aufklärung*?". Na entrevista de 1983, "Estruturalismo e Pós-estruturalismo", Foucault inscreveu Max Weber na linha de uma história possível das formas de racionalidade. Num seminário nos Estados Unidos na Universidade de Vermont em 1982, ele inverteu uma questão de Max Weber sobre que parte de si mesmo devíamos renunciar para a adoção de um comportamento racional e regulado em função de princípios verdadeiros, inscrevendo-a na seguinte pergunta: "O que se deve reconhecer de si para aceitar a renúncia?". Citou-o algumas outras vezes, mas sem maiores desenvolvimentos.

³³⁹ FOUCAULT, "Mesa-redonda em 20 de maio de 1978", D.E. IV, 2003/1980, p. 343.

³⁴⁰ Para Veyne precisamos conceitualizar as constantes – entendidas como ferramentas que fornecem inteligibilidade às análises –, uma vez que ele não vê como se poderia falar qualquer coisa que fosse em História sem se referir a elas. São elas que permitiriam dar conta da diversidade das modificações históricas. Entendemos que poderia se dizer, por exemplo, que o estudo das relações de poder-saber dentro de um regime de verdade poderia ser um esquema deste tipo. Um instrumento que enquanto acharmos produtivo podemos usar como revelador histórico. Só destacaríamos que quando Foucault usou seu instrumental teórico para analisar a história, sendo este mesmo instrumental modificado por esta análise, ele o fez deixando a sua história do pensamento como mera possibilidade de evitar certos equívocos, criticar certas verdades. Não fez dela algo mais do que isto (não era uma metodologia e uma teoria geral). Em suma, para ele o saber e o poder foram grades de análise e não um princípio de realidade.

³⁴¹ VEYNE, 2009/2008, p. 40.

Veyne, nesta suposta leitura imprecisa, Foucault não percebeu que Weber, tal como ele mesmo, foi nominalista e cético. O interessante para nossas finalidades não é se Foucault elaborou ou não uma leitura precisa do tipo-ideal ou tinha ou não uma leitura substancial ou profunda de Weber. O que nos interessa é que na contraposição que fez a ela tomou um posicionamento que retomou no manuscrito do curso de 1983 quando disse: "às objeções que postulam a desqualificação do niilismo/nominalismo/historicismo, seria necessário tentar responder fazendo uma análise historicista nominalista niilista dessa corrente".³⁴² Uma história sem constantes, sem objetos e sujeitos prontos e sem universais.

Em relação a segunda parte daquele trecho – não coincidência daqueles que dizem a verdade nos diferentes modos de veridicção com a noção de papéis da Sociologia –, o mesmo Paul Veyne disse que por volta de 1940 a designação papéis descrevia "um conjunto de posições na sociedade, tendo cada uma um estatuto, direitos, deveres, posições essas que vão incessantemente ser ocupadas por indivíduos que se revezam". Considerou que o problema com essa noção é que ela "parece supor que o indivíduo fica à distância da sua posição e não faz mais do que prestar-se a uma comédia social com a qual não se identifica" e detectou a fragilidade da noção de papéis sociais no que nela é "revelador da nossa tendência para separar o sujeito, o eu, do seu conteúdo para fazer dele uma forma vazia, pronta a ser erguida em dobrete transcendental do sujeito empírico".³⁴³ O problema preciso do uso deste termo para designar as modalidades discursivas do dizer-a-verdade no curso *A coragem da verdade* era que, por exemplo, a função assumida pelo parresiasta, e igualmente pelo sábio, fazia com que eles falassem a verdade em seu próprio nome, chancelassem o discurso que pronunciavam com sua presença nele e, por isso, nestes modos de dizer-a-verdade não se podia tratar de papéis.

O professor apontou as semelhanças e diferenças entre os quatro tipos de veridicção. Vamos resumi-las pensando na singularidade do parresiasta: o profeta desvelava em nome de outro e por meio de mistérios, o destino; o sábio dizia de acordo com sua vontade e sob a reserva do silêncio, o ser e a natureza; o técnico dizia de acordo com a tradição, a técnica. O parresiasta, por sua vez, falava em nome dele mesmo (e não em nome de um deus, mesmo que em Sócrates fosse um deus que lhe confiou uma missão) assumindo um risco (e não na vinculação de uma tradição com a qual ele, inclusive, podia se contrapor) e na clareza (e não no mistério da profecia ou na desobrigação da fala da sabedoria) a verdade dos indivíduos e das situações (e não a do ser e da natureza das coisas ou da técnica). Dessa maneira, pronunciou o professor: "o

³⁴² FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 7.

³⁴³ VEYNE, 2009/2008, p. 110. Foucault tratou dessa dobra empírico-transcendental no livro *As palavras e as coisas*.

parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*".³⁴⁴ Um tipo de veridicção que "diz de modo polêmico em que pé se encontram os indivíduos e as situações".³⁴⁵

A partir dessas contraposições entre as modalidades de dizer-a-verdade gregas, Foucault precisou o lugar do parresiasta e arriscou-se na interpretação de sua atualidade. O professor terminou a primeira aula dizendo: a modalidade do discurso profético (que fala o futuro que já tem a forma de um destino) podia ser encontrado em certo tipo de discurso revolucionário contemporâneo. A modalidade da sabedoria podia ser encontrada em certo tipo de discurso filosófico que quer dizer o ser das coisas. A modalidade da técnica podia ser encontrada no discurso científico. Enquanto que a modalidade parresiasta tinha desaparecido como autônoma, só aparecendo na sua composição com as outras três:

O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente (...). O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana, e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana (...) o discurso científico, quando ele se desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais (...).³⁴⁶

Este lugar do parresiasta foi aquele que Foucault sub-repticiamente adotou. Em uma entrevista de 1984 ele contou que se tomou, por exemplo, ideias emprestadas de Nietzsche foi relacionando rigorosamente as análises históricas e teóricas que fazia às críticas e experiências que questionavam as relações de poder, as instituições e os conhecimentos. Não via seu trabalho como aplicação de ideias, mas experimentações e modificações das mesmas. Como enunciou: "A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas idéias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *éthos*".³⁴⁷ Foucault, adotando o lugar e a atitude de uma modalidade de discurso filosófico contemporâneo, o do dizer-a-verdade nietzschiano, se descreveu em outra entrevista: "sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, com ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com as teses antinietzschianas (que são igualmente nietzschianas!) –, o que é possível fazer nesse ou naquele domínio".³⁴⁸ Nessa resposta podemos pensar que Foucault jogou com o próprio fato de que a sua atualidade não podia jogar o jogo

³⁴⁴ FOUCAULT, "Aula de 1 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 25. A polêmica entendida positivamente, e de modo bem preciso, como adversidade e enfrentamento.

³⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 27.

³⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 29.

³⁴⁷ FOUCAULT, "Política e ética: uma entrevista", D.E. V, 2004/1984, p. 219.

³⁴⁸ FOUCAULT, "O retorno da moral", D.E. V, 2004/1984, p. 260.

da verdade filosófica sem remetê-lo aquele que inverteu as regras do jogo, Nietzsche. Se Foucault reivindicou essa linha de continuidade a Nietzsche foi no sentido que antes que contorná-lo, ele levou-o, bem como sua argumentação filosófica, a sério.

A *parresía* que interessou o professor no curso *A coragem da verdade* foi aquela que surgiu na crise da democracia grega. Como notamos, no curso de 1983 o professor estudou a composição e a derrocada da *parresía* democrática grega. Na aula de 8 de fevereiro de 1984 retomou esse ponto de transformação. Ao fazê-lo sinalizou o eixo do curso. Foucault, no cotejamento de trechos de textos do Pseudo-Xenofonte (*Constituição dos atenienses*), de Platão (*República*) e Aristóteles (*Política*), fez novamente uma problematização da noção de *parresía* dentro da democracia ateniense. Estudando os escritos desses autores se deparou com o problema fundamental que colocaram para a prática política democrática ateniense, ou seja, para eles a dificuldade da admissão de um dizer-a-verdade nas instituições democráticas foi que não enxergaram nelas um "espaço para a diferenciação ética dos sujeitos que falam, deliberam e decidem".³⁴⁹ Foi todo o problema para o mundo grego da separação fundamental entre os mais numerosos e os melhores, uma divisão quantitativa que foi ao mesmo tempo ética e política. A excelência moral e a democracia ateniense foram tomadas por alguns filósofos antigos como incompatíveis, pois eles interpretaram que a rotação e alternância entre governados e governantes não podia dar lugar a diferenciação ética. Para alguém como Platão ou Aristóteles, a virtude não podia ser de muitos, ela só encontrava acolhida em um ou em poucos (o príncipe ou a aristocracia).³⁵⁰

Este dizer-a-verdade não se dirigia mais como prática, direito ou obrigação a *pólis*, tal como ocorria na *parresía* democrática, já que ela passava a ser orientada e indexada para o campo da maneira de fazer, ser e se portar dos indivíduos (*éthos*), a sua constituição como sujeito moral. Para esses autores que o professor leu e dos quais fez a descrição, a *parresía* já não tinha espaço na democracia ateniense, já que a partir da crise democrática grega o dizer-a-verdade passava a ter como horizonte a prática de formação do *éthos*. Era ao *éthos* do príncipe como ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bom governo, mesmo com todos os perigos que comportavam o poder real – excessos, violências –, que era endereçado o discurso verdadeiro que permitia que se governasse como convinha. O *éthos* compreendido como "o

³⁴⁹ FOUCAULT, "Aula de 8 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 43.

³⁵⁰ Foucault mostrou como em Aristóteles a diferenciação ética foi muito mais complexa do que nos outros pensadores do período.

elemento que permite que a veridicção, a *parresía* articulem seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados".³⁵¹

A partir desse sobrevoo sobre a passagem da *parresía* política para o horizonte do *êthos*, Foucault preparou seu salto e saltou dizendo que na questão da *parresía* como *êthos* tínhamos o terceiro eixo que constituía, na sua articulação irreduzível com os outros, o discurso filosófico da Grécia até aquela atualidade de onde ele falava. Para Foucault, havia o polo da *alétheia* e do dizer-a-verdade, que era o das condições e formas desse dizer; havia o polo da *politeía*, que era o da organização das relações de poder; e o polo da *ethopoiesis*, que era o da formação do sujeito moral da sua conduta. Nesta interpretação o discurso filosófico era – e ainda é para Foucault – aquele que colocava/coloca em questão em um discurso todos os outros dois. Dessa maneira, se o discurso político pretende definir o melhor sistema de instituições possíveis, das formas e estruturas de governo; se o discurso científico pretende em função da questão o que é o dizer-a-verdade, definir e colocar em jogo as suas condições, regras e objetivos; se o discurso moral pretende prescrever normas e regras de conduta; o discurso filosófico não colocava/coloca uma questão a um polo sem remetê-la aos demais. Foucault recobriu nessa definição do discurso filosófico a trajetória do que almejou ter feito na sua própria obra.

Se como entrevimos naquela mesa-redonda de 1978, ele inscreveu seus estudos dentro de uma história das formas de racionalidade governamental, de um regime de práticas (internamento, aprisionamento, entre outras) que implicaram a produção de verdade. Na década de oitenta e, particularmente, no curso de 1983, ele inscreveu seu trabalho dentro de uma história dos regimes de verdade a partir do eixo das formas de reflexividade – relações de si consigo – que implicaram práticas de governo de si e dos outros: "as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo".³⁵² O que não significou que ele deixou de lado o outro eixo, o que fez foi pensá-lo por outro ponto de vista – práticas de si – e a partir de um terreno – Antiguidade greco-romana –, período em que esse novo eixo do seu trabalho foi bem desenvolvido. Foucault, na primavera de 1983, lançou as seguintes questões que articulam-se com os três polos evocados novamente no ano seguinte:

...como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? Minha questão é a seguinte: a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si mesmo, a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo enquanto louco? Ao preço de constituir o louco como o outro absoluto, e pagando não apenas esse preço teórico, mas também

³⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 57.

³⁵² FOUCAULT, "Estruturalismo e pós-estruturalismo", D.E. II, 2005/1983, p. 318.

um preço institucional e mesmo um preço econômico, tal como determinado pela organização da psiquiatria.³⁵³

Foucault assumiu a linha do discurso filosófico que pôs a seguinte questão: qual o preço do dizer-a-verdade no discurso do saber (quais as regras, condições e estruturas para que o saber psiquiátrico diga a verdade sobre a loucura, nesta verdade que envolve a constituição da objetividade da loucura), no discurso do poder (como se organiza a instituição psiquiátrica em torno desse saber e vice-versa e como funcionam as relações de poder entre psiquiatras e loucos, neste desnível dos discursos de verdade que implicam a formação de uma política em que mantemos relações com os outros) e no discurso da moral (a partir de que princípios e normas o sujeito de razão se constitui na contraposição da desrazão, o normal se forma no reverso e com a produção do anormal, nesta forma de subjetivação que envolve o governo de si e dos outros)? E, finalmente ele – não como resultado natural ou linha óbvia – fez a decantação dessa questão ao endereçá-la a Grécia dos séculos IV e V antes de nossa era: como o sujeito se constituiu como sujeito moral da sua conduta (formação do *éthos*) na relação consigo mesmo por meio da interrogação sobre a verdade e a forma de acesso à verdade (jogo da verdade) e no interior de estruturas políticas (relações de poder nas instituições), em que pôde assegurar sua singularidade, sua diferença ética (relações consigo mesmo e com os outros), e que envolveu a elaboração de uma ética e de uma prática de si?

Numa entrevista que concedeu em 1982 disse a respeito desses três problemas: "o que haveria de mais clássico do que essas questões e de mais sistemático do que passar da questão um à questão dois e à três para voltar à questão um? É justamente nesse ponto que me encontro".³⁵⁴ Dessa maneira, Foucault fez a linha das questões tradicionais da filosofia encontrarem as de seu próprio trabalho. No fim desta aula de 8 de fevereiro, em que precisou o lugar de onde falou, ou seja, de um certo discurso filosófico, o professor revelou ainda qual foi a atitude a que este discurso se vinculou.

Segundo Foucault, tais como as quatro modalidades do discurso do dizer-a-verdade haviam quatro atitudes apropriadas ao longo da história da filosofia: a atitude profética é aquela que promete e prediz a forma em que a produção da verdade, o exercício do poder e a formação moral irão se coincidir em um discurso de reconciliação; a atitude da sabedoria é aquela que pretende dizer qual é o estado da verdade, o estado do exercício do poder e o estado da formação moral em um discurso da unidade fundamental; a atitude técnica é aquela que busca definir as condições formais do dizer-a-verdade, as melhores formas do exercício do poder e os princípios

³⁵³ Idem, *Ibidem*, p. 318-319.

³⁵⁴ FOUCAULT, "Verdade, poder e si mesmo", D.E. V, 2004/1988, p. 300.

da conduta moral em um discurso da separação, da heterogeneidade e da invencível especificidade; e, a quarta atitude filosófica – aquela na qual Foucault se reconhecia diante da política, mas que não podia sustentar enquanto professor³⁵⁵ –, é a atitude parresiasta, que a propósito da questão da verdade, da questão das suas condições políticas e da questão da diferenciação ética que abre o acesso a ela – sendo ao mesmo tempo justo, obstinado e sempre recomeçando – envereda por um discurso da irredutibilidade dessas questões e da sua necessária articulação.

A forma de colocar esses três elementos da experiência foi aquilo que Foucault chamou uma história do pensamento no eixo das problematizações. Nesta história o pensamento é apreendido negativamente como diferente das representações que se implicam em um comportamento, das mentalidades que determinam suas atitudes e daquilo que se presentifica em uma conduta e lhe dá sentido. E o pensamento é apreendido positivamente como "aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins".³⁵⁶ Uma história do pensamento assim descrita é aquela que incitada pelas incertezas do presente, suas fissuras, aquilo que nele começa a se separar do seu passado, permite que se tome uma distância em relação aquilo que se faz para constituí-lo como um problema. É uma história que faz aparecer o campo das problematizações na configuração de um trabalho do pensamento em que várias respostas aparecem como solução para um mesmo problema.³⁵⁷ No curso de 1984 o problema caçado por Foucault foi o do surgimento do estilo de vida na forma de um *êthos* como resultado de novas formas de *parresía* gregas, nas quais estavam implicadas um jogo de verdade, relações de governamentalidade e o cuidado de si e dos outros.

Esse foi o campo de reverberação do último curso de Foucault. Deslindemos um pouco como o eixo da *parresía* se revelou no curso. Na aula de 15 de fevereiro o professor começou a análise de alguns escritos a respeito daquele que é considerado um dos principais personagens da *parresía* ética: "Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica".³⁵⁸ Segundo o professor, em Sócrates a interrogação irônica não compunha com o método interpretativo, pois não se propunha a decifrar o sentido que há embaixo do explícito,

³⁵⁵ Não podia ostentar a *parresía* enquanto professor, pois a forma específica da *parresía* como dizer a verdade pressupõe que quem diz a verdade nesta forma está em uma posição de inferioridade em relação ao outro e não de superioridade, como acontece comumente numa sala de aula.

³⁵⁶ FOUCAULT, "Polêmica, política e problematizações", D.E. V, 2004/1984, p. 232.

³⁵⁷ No quarto capítulo esmiuçaremos o uso que Foucault faz das noções de experiência, pensamento e problematização.

³⁵⁸ FOUCAULT, "Aula de 15 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 63.

o sentido escondido. Sócrates empreendia uma busca. Uma caça para saber se o dito era verdadeiro, uma investigação que submetia o que era dito como verdade a uma verificação, a um exame em que Sócrates fazia recriminações, objeções, questionamentos, na maneira de um interrogatório que confirmava ou não o dito como verdadeiro. A interrogação socrática discutia o dizer-a-verdade no seu dizer e na sua verdade a partir da sabedoria de Sócrates: ele sabia mais do que os outros, uma vez que reconhecia sua própria ignorância sobre temas dos quais esses outros achavam saber a verdade.

Sócrates – sendo esse personagem do dizer-a-verdade parresiástico – trouxe consigo o campo geral das práticas de cuidado denominadas em grego de *epimeléia* (cuidado de si mesmo, dos outros, das almas). Cabe-nos chamar a atenção para a análise que o professor fez – a partir do encontro, literal, com Dumézil e Paul Veyne – do termo *mélo*, que se encontrava em palavras gregas como *mélei moi* (isso me preocupa), *epimeletés* (aquele que se preocupa com, que zela por), *améles* (negligente), *amelos* (de modo negligente) e a própria *epimeléia* e suas derivações. Dumézil propôs a Foucault uma interpretação pouco ortodoxa para este termo (*meló*) de difícil decifração: podia-se pensar em *mélos* (melodia), com seu significado de canto, canto ritmado, música, algo como um chamamento ao dever. Foucault pensou que se podia conceber isso como: "algo que temos na cabeça, que vêm a cabeça, que fica na cabeça, que obceca até certo ponto e que nos atrai, mas sob a forma de uma ordem, de uma injunção, de um dever a cumprir".³⁵⁹ Uma concepção que passava pela ideia de um "se preocupar com". Foucault, após essa consulta a Dumézil, se endereçou a Paul Veyne para saber o que este pensava da ideia. O historiador achou possível e aventou a ideia de que *mélos* também podia ter o sentido de um canto chamamento (canto do pastor que chama o rebanho), *mélei moi* entendido como "isso me canta" ou "isso me interpela". Foucault considerou então que "haveria aí como que um segredo musical nessa noção de preocupação, cuidado".³⁶⁰ Novamente apareceu nesse momento a relação do dizer-a-verdade com a voz, que no curso de 1982 surgiu como socorro.

A voz que Foucault procurou primeiramente para interpretar os meandros da *parresía* ética foi a de Sócrates. Essa voz de quem Laques dizendo na generalidade de um homem qualquer – sem nomeá-lo – disse de Sócrates:

...um homem assim [que é digno de seus discursos], a meus olhos, é o músico ideal, que não se contenta com pôr a mais bela harmonia em sua lira ou em algum instrumento frívolo, mas que, na realidade de sua vida, acorda suas palavras e seus atos. (...) Essa voz me encanta e me faz parecer, para todo

³⁵⁹ FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 104.

³⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 105.

mundo, um amigo do discurso, a tal ponto recolho com paixão as palavras que ela faz ouvir.³⁶¹

O professor interpretou Sócrates como aquele que se apresentava como útil para a cidade grega – *Apologia de Sócrates* –, pois cuidando de si mesmo ele estimulava os outros ao cuidado de si pelo discurso verdadeiro.³⁶² E, também, como aquele que pelo valor de sua morte revelou-se muito importante para a racionalidade ocidental: "a morte de Sócrates, a significação dessa morte é fundadora do discurso filosófico, da prática filosófica, da racionalidade filosófica".³⁶³ Ao final dessa aula – que deu continuidade a avaliação dos diálogos de Platão que concerniram a Sócrates (*Apologia, Críton, Fedón, Alcibiades*) começadas na aula anterior –, Foucault pôde brincar (estremecemos só de imaginar) sob o fundo de alcance de sua própria finitude, da morte que chegava: "Então desta vez, prometo, terminei com Sócrates. É preciso para um professor de filosofia, dar pelo menos uma vez na vida uma aula sobre Sócrates e a morte de Sócrates. Está feito".³⁶⁴

Nos detenhamos por um momento nesta aula de 22 de fevereiro, em que o professor apresentou e analisou o diálogo *Laques*, uma vez que nela se articularam noções importantes que ele vinha trabalhando e que foram fundamentais para este curso: *parresía*, prova de vida, cuidado, coragem, tramadas em uma noção que surgia muito clara, como jamais aparecera antes, a de estilo de vida, que em 1982 esteve totalmente implicada com a de cuidado de si. A partir deste diálogo socrático o professor pôde retomar alguns temas: primeiro, nele encontramos explícito o pacto parresiástico, já que os interlocutores reconheciam Sócrates como aquele que possuía a *parresía* (que poderia falar francamente e da forma que lhe viesse sem temor de uma reação negativa), com a qual ele podia examinar e testar estes mesmos interlocutores para que eles pudessem dar prova de si mesmo e, como objetivo, cuidarem de si mesmos (*epiméleia heautoû*): "Sócrates não desistirá enquanto seu interlocutor não for levado (*periagómenon*: levado como que pela mão, passeando) até o ponto em que pode prestar contas de si mesmo (*didónai perì hautoû lógon*: dar razão de si)".³⁶⁵

Um outro tema que retornou no discurso de Foucault surgiu quando, ao interrogar dois homens da cena política real que exerciam funções políticas na cidade (*Laques*, chefe militar e

³⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 127-128. Colchetes nossos.

³⁶² FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1984, 2011/2009, p. 106. A missão de Sócrates – missão que lhe era confiada pelos deuses – era de se ocupar dos cidadãos da cidade de Atenas para que eles se tornassem melhores.

³⁶³ Para Foucault, no caso em questão (Sócrates como instaurador de uma transdiscursividade antiga) é a filosofia como atitude – aceitação e escolha da morte – mais do que como atividade filosófica (mesmo que aquela, no caso da filosofia antiga, se justaponha a essa) que é a instauradora da discursividade filosófica.

³⁶⁴ FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1984, 2011/2009, p. 134.

³⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 125.

Nícias, chefe político e militar), Sócrates fazia funcionar a cena política e, no entanto, o tipo de discurso e de veridicção que propunha não eram políticos: "Pede-se para prestar contas de si mesmo, isto é, de mostrar que relação existe entre ele próprio e o *lógos* (a razão)".³⁶⁶ A escuta do discurso verdadeiro que vai dar acesso à verdade não era do tipo da técnica ou da sabedoria política, mas do dizer que se endereçava ao modo de existência. Neste sentido ia ao encontro da articulação entre filosofia e política em Foucault, para quem a filosofia não deveria se considerar a racionalização da política. Se sublinhava mais uma vez – lembremos da análise que fez da *Carta VII* de Platão – que a função da filosofia socrática não era endereçar lições ou comentários a política, mas a vida que se vive. Foucault o fazia no sentido do seu próprio trabalho, que pretendia que fosse uma forma de questionar a política e propor-lhe problemas concretos, dirigir-lhe perguntas que colocavam dificuldades e, a partir de diversas experiências que a confrontavam, possibilitar que questões que política não fazia fossem feitas.

O tema da coragem, igualmente, perpassou todo o diálogo. Ele marcou três de seus personagens no campo de batalha e na forma dos atos corajosos (Laques, Nícias, Sócrates), mas também eles e outros dois personagens (Lisímaco e Melésias) deram prova da coragem no diálogo: os dois últimos, pois confessaram coisas incômodas (não foram exemplos para seus filhos formarem sua existência, pois viveram uma vida em que não fizeram nada notável); os dois personagens da atividade política, pois aceitaram responder as questões de Sócrates; e, este último, pois enfrentou estes homens importantes na cidade para pedir que dessem conta de si mesmos. A coragem, descreveu o professor, foi ao mesmo tempo marca cívica que valorizou alguns personagens que deram testemunho de seu valor e valentia e a regra de um tipo de jogo moral dentro do diálogo. Ademais, a virtude buscada no diálogo foi a coragem: "qual é, para esses homens que são verdadeiramente corajosos, a verdade da coragem?".³⁶⁷ A busca da natureza da coragem requeria uma coragem da dialética que tivesse a força de enfrentar a questão da verdade e a da coragem em sua verdade. Diante deste tema do diálogo Foucault se perguntou: "Que relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou ainda em que medida a ética da verdade implica a coragem?".³⁶⁸

Duas questões solidárias não a uma catártica da verdade, a saber, esta forma que o professor proferiu ser tão importante na reflexão ocidental e que apresenta a questão da verdade sob a ótica da pureza ou da purificação do sujeito. Conforme o professor, a catártica como a condição de purificação do sujeito para que ele possa ser capaz de verdade recobriu a ética da

³⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 126.

³⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 109.

³⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 109.

verdade e obliterou uma outra forma de relação com a verdade: "que tipo de resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício mas de combate somos capazes de enfrentar para alcançarmos a verdade?". Dessa maneira Foucault se referiu a uma análise que se podia fazer a partir da vontade de verdade e que podia se apresentar sob diferentes formas: "a forma da curiosidade, a forma do combate, a forma da coragem, da resolução, da resistência".³⁶⁹ É uma análise na forma de uma estilística da existência.

A coragem da verdade apareceu novamente sob a forma da morte de Sócrates. O professor analisou detidamente as últimas palavras de Sócrates, aquelas proferidas antes do suicídio com a cicuta. Ele utilizou-se de um livro de Dúmezil (*Monge Negro*), lançado na época, para apoiá-lo na interpretação dessas últimas palavras. Todo o jogo dessa interpretação proferida na segunda hora da aula de 15 de fevereiro é bastante instigante, mas para nossos propósitos fiquemos com a conclusão: o testamento de Sócrates, sua última vontade, foi que seus amigos e seus filhos pudessem cuidar de si mesmos se curando das opiniões erradas, não se negligenciando. Ele deu prova desse cuidado e da sua coragem ao cuidar de sua própria alma preferindo a morte a seguir a opinião falsa da maioria. O suicídio de Sócrates foi o ponto culminante de uma questão que ocupou o pensamento de Foucault durante a década de oitenta, e também antes, que seja, o suicídio como questão.

Em uma entrevista em 3 de dezembro de 1981 o pensador falou: "Uma das coisas que me preocupam há algum tempo é o fato de ter me dado conta do quanto é difícil suicidar-se. (...) Não é apenas dito que se suicidar não é uma boa, como também consideram que se alguém se suicida é porque ia muito mal". Enquanto que ele próprio podia reivindicar: "Sou partidário de um verdadeiro combate cultural para se ensinar de novo às pessoas que não há uma conduta mais bela do que o suicídio, e, por conseguinte, ela merece ser refletida. Cada um deveria trabalhar seu suicídio toda a vida".³⁷⁰ Podemos pensar que neste momento Foucault lia, relia e tomava notas das aulas que daria em 1982 no curso *Hermenêutica do sujeito*. Nelas Foucault falaria do suicídio de Sêneca, daquele de Thræsea Paetus, das derradeiras palavras, do papel do conselheiro de existência, do amigo testemunho deste ato, do suicídio imposto politicamente

³⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 110.

³⁷⁰ FOUCAULT, "Conversa com Werner Schroeter", D.E. VII, 2011/1982, p. 108. Poderíamos aproximar esta última frase – "...trabalhar seu suicídio toda a vida" – da concepção de morte que Foucault atribuiu a Bichat no *Nascimento da clínica*: a morte como coextensiva a vida, a vida como composta de várias mortes parciais e singulares e a morte como morte violenta em vez de morte natural. Deleuze – é neste ponto que não o acompanhamos – fazendo da análise epistemológica que Foucault fez de Bichat algo mais – são realmente páginas impressionantes (*O nascimento da clínica*, 1977/1963, p. 162-168) – atribuiu a ele um vitalismo em que a vida é entendida como aquilo que resiste à loucura ou à morte. A resistência estaria então nesta afirmação da vida. Retornaremos a esta questão – vida – no último capítulo em relação a dois pontos: a grade de leitura de uma filosofia do erro e o tema dos prazeres. Agamben no seu livro *Homo sacer* levanta, por seu turno, o problema de que na contemporaneidade a vida e a morte não são conceitos propriamente científicos, mas políticos.

ou da deliberação importante que se fazia na velhice a respeito da escolha entre querer ou não continuar vivendo. No epicurismo o suicídio, de uma maneira mais geral a morte, apareceu naquela forma de que já falamos no item 1.2: o da meditação sobre a morte. Citaremos uma passagem que recobriu essa meditação sobre a morte, uma vez que Foucault deu grande valor a essa imagem no curso de 1982 e, talvez, na sua própria vida a partir de então:

O valor particular da meditação sobre a morte não está apenas no fato de que ela antecipa o que a opinião em geral representa como o maior dos infortúnios, não está apenas no fato de que ela permite convencer-se de que a morte não é um mal; ela oferece a possibilidade de lançar, como que por antecipação, um olhar retrospectivo sobre a própria vida. Considerando-se prestes a morrer, pode-se julgar, em seu valor próprio, cada uma das ações que se está cometendo. A morte, dizia Epicteto, alcança o lavrador enquanto lavra, o marujo enquanto navega: "E, tu, em que ocupação queres ser alcançado?" E Sêneca considera o momento da morte como aquele em que, de algum modo, se poderá ser juiz de si mesmo e medir o progresso moral que terá realizado até o último dia. Na carta 26, escreve ele: "É na morte que me darei conta do progresso moral que terei podido fazer...Espero o dia em que serei juiz de mim mesmo e saberei se minha virtude está nos lábios ou no coração".³⁷¹

Tragamos aquela imagem concebida por Epicteto na íntegra:

Não sabes que a doença e a morte devem nos alcançar em meio a alguma ocupação? Elas alcançam o lavrador enquanto lavra, o marujo enquanto navega. E tu, em que ocupação queres ser alcançado? Pois que em alguma coisa o deve ser. Se podes ser praticando uma ocupação melhor do que a atual, pratica-a.

A meditação sobre a morte ia na direção dessa reflexão que incidia sobre a vida que se tinha e que colocava em perspectiva essa vida, abrindo a possibilidade do suicídio como sendo o caminho da morte ativa. Achamos que foi isso que encantou Foucault – a possibilidade de ser um pouco senhor da sua morte – e, de forma alguma, todo aquele ritual antigo que não faria mais sentido atualmente. Em uma entrevista de 1983, Foucault falou que uma questão que se deveria colocar para a seguridade social consistia no problema do valor da vida e da maneira com que se podia enfrentar a morte. Ele solicitou por essa problematização o direito de cada um se matar quando quisesse e em condições decentes. E perguntado sobre essa morte hospitalar asséptica, medicalizada, que retira o sofrimento e o drama da morte, tal como vista no cenário contemporâneo, disse sem saudosismo:

Não concordo muito com tudo o que se diz sobre a "asepsia da morte", remetida a algo como um grande ritual integrativo e dramático. Os prantos ruidosos em torno do caixão nem sempre eram isentos de um certo cinismo: a

³⁷¹ FOUCAULT, "Resumo do curso", 2006/2001, p. 612.

alegria de uma herança podia se imiscuir. Prefiro a doce tristeza da desapareição a essa espécie de cerimonial.

A maneira com que se morre atualmente parece significativa de uma sensibilidade, de um sistema de valores correntes hoje em dia. Haveria alguma coisa de ilusório em querer reatualizar, em um impulso nostálgico, práticas que não têm mais nenhum sentido.

Tentemos de preferência dar sentido e beleza à morte-apagamento.³⁷²

O que Foucault considerava surpreendente e revelador nos países europeus no final da década de setenta era que as pessoas não criticavam tanto a medicina pela sua impossibilidade de prolongar a vida quanto a criticavam por manter uma vida que não se queria, que não se desejava mais. Um pouco irônico, um pouco irritado, escreveu em 1979 um pequeno texto que nomeou: "Um prazer tão simples". Nele evocou este bloqueio cultural do suicídio:

Pessoas que não conhecemos, que não nos conheciam fizeram com que um dia nos puséssemos a existir. Fingiram acreditar e imaginaram, sem dúvida, sinceramente, que nos esperavam. Em todo caso, prepararam, com muito cuidado e frequentemente uma solenidade um pouco imitada, nossa entrada no "mundo". Não é admissível que não nos permita prepararmos nós mesmos com todo o cuidado, a intensidade e o ardor que desejamos, e algumas cumplicidades de que temos vontade, esse algo ao qual pensamos há muito tempo, de que fizemos o projeto desde, uma noite de verão, talvez, nossa infância. Parece que a vida é frágil na espécie humana, e a morte, certa. Por que é preciso que nos façam dessa certeza um acaso, que ganha, por seu caráter repentino ou inevitável, ares de uma punição.³⁷³

Era o problema que passa pelo abuso de um poder específico sobre alguém: a quem não se dá o direito de preparar, arrumar, fabricar, calcular, imaginar, escolher e aconselhar-se sobre o seu suicídio, a quem se pergunta a única questão que Foucault considerava que não se deveria fazer ao suicida: "por quê". Ele acreditava que matar-se por uma vontade refletida, tranquila, certa e fazer da morte algo que requer uma preparação prazerosa era o que estava implicado no suicídio. Paul Veyne acredita que o tema da meditação sobre a morte descreve os últimos meses de Foucault, que parecia refletir sobre este tema encaminhando-o para sua própria vida:

Foucault não tinha medo da morte: às vezes dizia isso aos amigos, quando falavam sobre suicídio, e os fatos mostraram, embora de outra maneira que não era bravata. Foucault incorporou ainda de outra forma a sabedoria antiga; durante os últimos oito meses de sua vida a redação de seus dois livros teve um papel que o texto filosófico e o diário íntimo desempenhavam na filosofia antiga: o de trabalho de si sobre si, de uma auto-estilização.³⁷⁴

³⁷² FOUCAULT, "Um sistema finito diante de um questionamento infinito", D.E. V, 2004/**1983**, p. 143.

³⁷³ FOUCAULT, "Um prazer tão simples", 2014a/**1979**, p. 105.

³⁷⁴ VEYNE, Artigo na edição especial de *Critique* n. 471-2, em agosto-setembro de 1986 apud ERIBON, 1990/**1989**, p. 305.

Cabe acrescentar que junto a reescrita desses livros, o próprio curso de 1984 era parte deste trabalho que Foucault fazia sobre si mesmo. Uma prática de si corajosa que compunha com o fato de que estava morrendo e que estava perecendo de uma maneira específica: AIDS (o vírus que solapa a resistência da vida). No Brasil esta notícia veio na forma de boato por alguém que tinha o dom das palavras maldosas: "Li outro dia de um discípulo de Foucault, um certo Sheridan, que Foucault acha que morreu de AIDS".³⁷⁵ Venenosas não pela possibilidade, mas pelo que ela destilava de conotação pejorativa e negativa na época.

Essas precisões sobre a meditação sobre a morte e o suicídio introduziu o último tema que o professor retirou do diálogo socrático, a saber, a questão do cuidado que se devia ter com a maneira de viver, fazendo aparecer certo tipo vida (o *bíos*) como objetivo de uma prática da existência (*epiméleia*): a vida como uma matéria ética e objeto de uma arte de si. Um tema que concernia a filosofia "como uma prova de vida, uma prova de existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida".³⁷⁶ Sócrates, desenvolveu o professor, funcionava no diálogo *Laques* como uma pedra de toque que, por fricção e confronto com ele, permitia discriminar o que se fez de bom e de mal na existência.³⁷⁷ Ele podia ser essa pedra de toque que falava livremente, uma vez que harmonizava sua vida com seu discurso, o som de sua vida fazia eco as suas palavras, sua fala franca articulava-se com o estilo de sua vida e, ademais, ele reconhecia que falava sobre o fundo da sua ignorância e daquela que dava prova os outros. Ele ainda tinha por objetivo por meio do seu discurso – e era essa a sua singularidade – se encarregar do cuidado que os homens tinham que ter com o cuidado de si. O que Sócrates interrogava era o modo de vida dos homens: "Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr a prova esse modo de vida e definir o que pode ser válido e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário ser rejeitado e condenado nesse modo de vida".³⁷⁸

Na aula seguinte, 29 de fevereiro, o professor, partindo deste estudo das maneiras que tomaram os modos de vida prescritos pela filosofia grega, desenhou duas linhas filosóficas possíveis encontradas em dois diálogos de Platão: *Alcibiades* e *Laques*. Ele enxergou nas semelhanças e diferenças entre eles dois desenvolvimentos divergentes na história da filosofia ocidental. No primeiro, a *parresía* socrática ao pedir para que se prestasse contas a si mesmo visando o cuidado de si, descobria e instaurava o si mesmo como realidade ontológica distinta

³⁷⁵ "Rock é o fim da picada". Paulo Francis. *Folha de S. Paulo*. (06/09/1984).

³⁷⁶ FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 112.

³⁷⁷ Se refere a palavra grega *basanos*, uma pedra preta utilizada para testar a legitimidade do ouro por meio do exame do risco deixado na pedra quanto tocada pelo ouro.

³⁷⁸ FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 130.

do corpo, como *psykhé* (a alma) que se contemplava. No segundo, esta mesma *parresía* se dirigia a uma maneira de ser e de fazer, ao *bíos* (a vida) como maneira que se levava a existência, em que o conhece a ti mesmo visava dar a existência uma forma. São duas questões enviadas à filosofia: em *Alcibiádes*, um discurso da metafísica que colocava a questão da alma como situada acima ou fora do corpo e, em *Laques*, um discurso de uma estilística da existência que colocava a questão do risco de dizer aos homens que precisavam de coragem e quanto lhes custariam dar a sua vida um estilo.

Foucault considerou que por muito tempo a história da metafísica e o estudo das formas estéticas das coisas e das palavras recobriram e dominaram a história da estética da existência. Na reversão dessa tradição, ele pretendeu apreender, no eixo da *parresía* socrática, como a existência (*bíos*) constituiu-se no pensamento grego na forma de um objeto estético, como foi elaborado e percebido esteticamente como uma obra bela. Foucault enveredou pelo terreno de uma história da vida como beleza possível. O que o pensador encontrou nos gregos foi essa prática de cuidado em que:

...para o homem, sua maneira de ser e de se conduzir, o aspecto que sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois da sua morte, essa maneira de ser, esse aspecto, esse vestígio foram um objeto de preocupação estética. Eles suscitaram para ele um cuidado de beleza, de brilho e de perfeição, um trabalho contínuo e sempre renovado de enformação, pelo menos tanto quanto a forma que esses mesmos homens procuraram dar aos deuses, aos templos ou à canção das palavras.³⁷⁹

Foucault percorreu o caminho da tradição filosófica, contudo, ele seguiu pelas suas trilhas menos usuais. Elas que, porventura, abriram a possibilidade de um outro percurso. Logo em seguida o professor se deteve nessas aspirações para dizer – tomando cuidado por si e pelos outros no formato da prudência – que não almejou dizer que o cuidado com a vida bela tivesse nascido com Sócrates ou fosse invenção da filosofia grega. O que aspirou delinear foi como neste tipo de *parresía* a estética da existência ligou-se com o dizer-a-verdade em que se prestava contas de si mesmo. Do mesmo modo, afirmou que apesar do que pôde parecer por meio do encadeamento narrativo que seguiu, ele não pretendeu que houvesse incompatibilidade entre uma ontologia da alma e uma estética da existência. Segundo ele, ao longo da história esses temas foram continuamente associados e só existiram em uma autonomia relativa: "Eu gostaria de salientar que essa relação entre metafísica da alma e estilística da existência humana nunca

³⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 141.

é uma relação necessária ou única".³⁸⁰ Entre elas houve relações elásticas e variáveis, por exemplo, existiu uma série de estilos de existência (modos de vida diversos entre si) para uma mesma metafísica. Ou, ainda, metafísicas diferentes que serviram de marcos teóricos para estilos de existências mais ou menos estáveis. Ele escolheu estudá-las do ponto de vista das práticas de si, no estilo que foi o domínio de si, em que seus praticantes visavam constituir a si mesmo como artesãos de sua própria vida. Além do mais, desligando-as do problema da metafísica Foucault tornou os estudos dessas estilísticas de existência atuais.

Após essas ressalvas o professor pôde novamente se prestar aos momentos de lamento fundado, em que se queixou de que essa questão da estética da existência – que ele considerava que ainda não havia sido analisado apropriadamente – seria melhor estudada na sua amplitude histórica em um seminário para poucos, em um grupo restrito. Sentimos a urgência do querer dar continuidade a um trabalho que sabia que seria suspenso a qualquer momento: "Não, não tenho condições atualmente – pode ser que venha a ter um dia, talvez nunca – de dar um curso na devida forma sobre este tema da verdadeira vida".³⁸¹ E, no entanto, como já alertamos, havia sempre um problema jurídico e institucional do qual Foucault falou tantas vezes e até o fim. Na primeira aula deste curso reclamou:

Em princípio, não temos o direito de fazer seminário fechado. E quando ocorreu fazer um seminário fechado – o que fizemos [sobre] Pierre Rivière, por exemplo, alguns talvez se lembrem –, houve queixas. (...) Só que, para certos tipos de trabalho, pedir [por um lado] aos professores para fazer publicamente uma apresentação de suas pesquisas, impedindo-os [por outro lado] de ter um seminário fechado onde possam, com estudantes, fazer pesquisas, creio que há uma contradição. Em outras palavras, podemos pedir a um professor que faça apresentação das suas pesquisas em público, e nada mais que isso, se ele faz pesquisas que pode realizar sozinho. E, por assim dizer, é por razões puramente técnicas que, de fato, há anos eu dou cursos sobre a filosofia antiga, porque basta afinal de contas ter os duzentos volumes de Budé à disposição e pronto. (...) Mas se – o que eu gostaria de fazer – quero estudar as práticas, formas, racionalidades de governo na sociedade moderna, só posso fazer em equipe. Ora vocês entendem, não é ofensivo para ninguém aqui que esse auditório não poderá constituir uma equipe. (...) Há, creio, uma contradição em pedir para as pessoas fazerem pesquisa e ensino público, se não der à pesquisa que devem fazer os suportes institucionais que a tornem possível.³⁸²

Não podemos afiançar totalmente estas palavras. Primeiro, quando sabemos que Foucault constituiu seminários para estudar temas precisos até o curso de 1981,³⁸³ no entanto

³⁸⁰ Idem, *Ibidem*, p. 143.

³⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 142.

³⁸² FOUCAULT, "Aula de 1 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 29-30. Colchetes do editor.

³⁸³ Em 1971, penalidade na França no século XIX, no período da Restauração; em 1972 e em 1973, análise do caso e a publicação do trabalho sobre Pierre Rivière; em 1974, dois temas: a especialidade médico-legal em matéria

ele tinha razão quanto ao fato de os seminários não podiam ser fechados. Segundo, ele já se aventurara por muito tempo em terrenos modernos e, inclusive, contemporâneos, em que a coleção Budé de livros clássicos gregos e latinos não o ajudou.³⁸⁴ Todavia, não podemos tomar essa crítica incessantemente repostas ao *Collège de France* na indiferença, pois como já deixamos em evidência realmente o professor se incomodou com as condições da recepção e com a impossibilidade de abertamente formar grupos fechados para pesquisas mais amplas. Este foi um dos motivos – alguns outros foram o desgaste, cansaço, o espírito inquieto e o incômodo com certo estilo de vida social e intelectual homogêneo francês – que fizeram Foucault pensar, durante toda a década de oitenta, em largar a atividade docente nesta instituição peculiar e, provavelmente, se mudar para lecionar nas universidades norte-americanas. Ele desabafou em 1982: "Se eu fosse mais jovem, teria emigrado para os Estados Unidos".³⁸⁵ Obviamente, não se mudou e foi exatamente esse trabalho no *Collège de France* concentrado em três meses de aula que permitiu suas conferências e seminários nos Estados Unidos e em outros cantos.

Mesmo não podendo estudar o tema de uma arte de existência em seminário fechado, isto não impediu que Foucault tivesse avançado na sua problemática nesses últimos anos. Retomemos a aula de 29 de fevereiro, pois nela o professor, que analisou até aquele momento a história de uma estilística da existência no eixo da *parresía* socrática, retomou a análise no eixo da *parresía* cínica. Expôs os motivos:

Parece-me que, no cinismo, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar [em] intolerável insolência.³⁸⁶

O professor traçou um retrato histórico do cínico, descrição que mostrou que na prática cínica a *parresía* teve um valor ambivalente entre a fala franca e a insolência. Sobre seu valor positivo consideramos interessante citar um exemplo que Foucault forneceu partindo da leitura do livro III das *Conversações* de Epicteto, já que nele há um retrato do cínico que retomou algumas vezes durante o restante do curso. Era a imagem do cínico como espia, batedor, o que

psiquiátrica e a história da instituição e da arquitetura hospitalar no século XVIII; em 1975, especialidade médica-psiquiátrica; em 1976, noção de indivíduo perigoso na psiquiatria criminal; em 1977, foi um ano sabático para Foucault; em 1978, aumento do poder estatal e procedimentos de governo; em 1979, pensamento jurídico no século XIX; em 1980, certos aspectos do pensamento liberal no século XIX.

³⁸⁴ O tema de boa parte do curso de 1979 (*Nascimento da biopolítica*) foi o neoliberalismo alemão e norte-americano do século XX.

³⁸⁵ FOUCAULT, "Verdade, poder e si mesmo", D.E. V, 2004/1988, p. 298.

³⁸⁶ FOUCAULT, "Aula de 29 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 144. Colchetes do editor.

no vocabulário militar grego significava as pessoas que iam à frente do exército para espionar os afazeres dos inimigos. O cínico entendido como aquele que era enviado além do front da humanidade para ver se as coisas estavam favoráveis ou hostis ao homem, para perceber onde estavam os inimigos, os pontos de apoio necessários para a luta. Sem lar, sem pátria, o cínico era o homem da errância que após assuntar os perigos voltaria para anunciar a verdade sem se paralisar pelo medo.³⁸⁷

O retrato do cínico era do homem que não se calava, mas se ele era aquele que dizia a verdade sustentando-a com a própria vida (tanto arriscando-a quanto na forma que toma sua vida); isto se fazia em formas precisas e codificadas de comportamento que não eram exatamente as socráticas, ou seja, não se tratava tão somente de uma harmonia entre o que se dizia e a maneira que se vivia. O estereótipo do cínico o apresentava como sendo: "o homem do cajado, é homem da mochila, é o homem do mando, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. (...) o homem errante, é o homem que não tem inserção, não tem casa nem família nem lar nem pátria (...) é o homem da mendicância também".³⁸⁸ A maneira de dizer a verdade cínica não tomava só o caminho da conformidade na conduta, ela viesava pela conformidade física (seu corpo ostentava sua maneira de viver conforme a verdade), pelo conhecimento de si sobre si (estima por si e vigilância perpétua de si sobre si), pela vigilância com respeito aos outros (olhar o que faziam e pensavam, não para se ocupar dos assuntos alheios, mas se ocupando de cada um como parte do gênero humano) que coincidia com o cuidado de si.³⁸⁹

Um gênero de vida que, segundo o professor, não era mero ornamento, mas tinha funções precisas em relação ao dizer-a-verdade cínico. Ele elencou três: função instrumental, o modo de vida como condição de possibilidade da *parresía*, pois se era o vigia da humanidade, o cínico não podia se ligar a ninguém, ele precisava ser livre de vínculos; função de redução, o cínico devia se livrar de todas as obrigações inúteis, todas as convenções e opiniões que não fossem fundadas nem na natureza nem na razão não poderiam ser aceitas ordinariamente; e, função de prova, o cínico devia dar prova de quais eram as coisas essenciais para a vida em sua simplicidade, no que ela era na sua verdade, por meio de seus gestos, dos seu corpo, das suas vestimentas, da sua frugalidade, das suas renúncias, se livrando por meio desse ascetismo de todas as coisas supérfluas. O professor falou, por fim, do cínico como aquele que no seu estilo de vida dava testemunho da verdade, exercendo na sua vida e por sua vida o escândalo da

³⁸⁷ Idem, Ibidem, p. 146.

³⁸⁸ Idem, Ibidem, p. 148.

³⁸⁹ FOUCAULT, "Aula de 28 de março de 1984", 2011/2009, p. 271-278.

verdade. Para Foucault, o cínico foi um personagem privilegiado, uma subjetivação singular para o estudo da história da verdade e das relações dela com o sujeito.³⁹⁰

Foucault fez com a figura do cinismo, o que fez com as quatro modalidades do dizer-a-verdade, ou seja, abordou-o como categoria histórica que perpassou a história ocidental: "...um cinismo que faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais"³⁹¹. Ou, ainda, colocou "o problema do cinismo como categoria trans-histórica".³⁹² Ajuda-nos a pensar essa proposta de uma história do cinismo entendida como história de experiências diversas colocadas em campos de problemas diferentes, alguns referenciais históricos com os quais Foucault pensava na época e que apareceram citados nos cursos e livros da década de oitenta (por exemplo, Jean-Pierre Vernant, Dumézil, George Duby, Paul Veyne) e em outros ditos e escritos da época (por exemplo, Philippe Ariès). Obviamente que esta história foi a das formas diversas, das práticas diferentes, das modulações do estilo de existência a partir de diferentes projetos e que não remetiam nunca a uma essência do cinismo, pois, ao invés disso, remetia à coerção e produção da sua própria história.³⁹³

O professor expôs em seguida, na aula de 7 de março, que algumas razões tornam particularmente complicado o estudo da história do cinismo. Primeiro, atitudes bem diferentes recobriram a caracterização do cinismo, o que tem como resultado que encontrar uma atitude cínica específica seja difícil. Segundo, houve uma ambiguidade quanto a atitude a respeito do cinismo, já que por um lado houve denúncias da grosseria, da ignorância, da incultura do cínico, bem como do seu afastamento da cultura filosófica e das tradições, das leis, das regras divinas e humanas. Por outro lado, houve o reconhecimento do valor e do mérito que apareciam na forma de um "verdadeiro cinismo". Um cinismo entendido como uma filosofia que se dirigia a todos os homens; que prescrevia a prática de algumas virtudes elementares, acessíveis ao conhecimento; e que prescrevia exercícios que o cínico retirava das várias filosofias existentes sem, contudo, nelas se aprofundar doutrinariamente.³⁹⁴

Terceiro – relacionada a essa atitude –, o arcabouço doutrinário da tradição cínica comportou poucos textos teóricos, o que é associado comumente a sua forma popular, a um público que foi vasto e a um recrutamento que se encontrou fora das elites cultivadas. No entanto, o professor não almejou interpretar essa associação como uma causalidade recíproca

³⁹⁰ FOUCAULT, "Aula de 29 de fevereiro de 1984", 2011/2009, p. 149-152.

³⁹¹ Idem, Ibidem, p. 152.

³⁹² Idem, Ibidem, p. 157.

³⁹³ Na segunda hora desta aula de 29 de fevereiro Foucault fez uma pequena história da força da figura do cinismo como escândalo da verdade: figura que perpassa a ascese cristã, as práticas políticas do século XIX e arte moderna na forma da vida do artista.

³⁹⁴ FOUCAULT, "Aula de 7 de março de 1984", 2011/2009, p. 173-178.

(foi rudimentar já que foi popular e vice-versa), mas a partir da própria filosofia cínica – trata-se do empirismo de Foucault dentro do estudo da história de um pensamento – que prescrevia que a doutrina devia ser limitada, pois o ensino filosófico para o cinismo mais do que transmitir conhecimentos devia treinar os indivíduos intelectual e moralmente. O ensino cínico era um ensinamento simples e prático que transmitia o que era necessário na luta, o que era necessário para que os indivíduos se armassem para a vida e pudessem enfrentar os acontecimentos e alcançar a vitória. A doutrina cínica era conhecida como o caminho breve para a virtude. Se o caminho longo era aquele pelo qual só se chegava à virtude pelo *lógos*, pelos extensos estudos a propósito do discurso racional do filósofo; o caminho cínico abreviava-o pela ação, pela estrada difícil, árdua e custosa das práticas de despojamento e resistência.³⁹⁵

Finalmente, o que torna difícil o estudo do cinismo é que o modo da sua transmissibilidade tradicional não passou tanto pelo ensino doutrinário e sim pela transmissão de esquemas na forma de modelos, relatos, anedotas, exemplos de figuras históricas ou legendárias. O professor falou de uma tradicionalidade de existência que procedia atualizando elementos e episódios de vidas disponíveis para servirem de exemplos a serem imitados. Foram modelos que o cinismo reivindicou rememorar para enfrentar o debilitamento moral do presente. Apareceu com o cinismo, prosseguiu o professor, a figura do herói filosófico, uma figura que Foucault considerou no curso como tendo sido um acontecimento importante para a história das formas, dos modos e dos estilos de vida. Uma figura na qual a vida filosófica apareceu ao mesmo tempo como problema para a filosofia e como modo de ser e forma de ética.³⁹⁶

Se estamos seguindo com proximidade estes estudos de Foucault a propósito do cinismo o fazemos inicialmente por duas razões de análise discursiva interna: primeiro, por que o professor viu nele uma terceira forma de coragem de verdade e, segundo, por que o professor colocou por meio dele a questão do que podia ser o extremo de uma estética da existência na Antiguidade greco-romana. A respeito desses dois pontos a aula de 14 de março foi esclarecedora. Passemos rapidamente pelo primeiro motivo, visto que já o exploramos adequadamente em tópicos anteriores.

A questão da coragem da verdade, recordemos! Apareceu como noção essencial em Foucault a partir do curso de 1983. Inicialmente ela surgiu na forma da ousadia política: a coragem do democrata que falava a verdade perante a Assembleia ou aquele do cortesão ou do filósofo que falava a verdade para o príncipe. Depois ela pareceu na forma da ironia socrática:

³⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 179-184.

³⁹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 184-187.

a coragem de incitar as pessoas a dizerem o que elas pensavam saber para conduzi-las a ver que de fato não sabiam. Neste momento do curso de 1984 ela apareceu na forma do escândalo cínico: a coragem de, por meio da sua vida e do seu discurso, mostrar que as pessoas não mantinham uma isomorfia entre o que pensavam e o que faziam. O professor apontou a singularidade do cinismo perante as outras duas formas quando disse que: se na bravura política e na ironia socrática se arriscava a vida para dizer-a-verdade, na vida cínica se arriscava a vida pela própria maneira que se vivia, pela maneira que se mostrava a própria vida.³⁹⁷

A partir dessa descrição das formas diferentes que tomaram a coragem da verdade e que no cinismo tomou a configuração da vida como testemunho da verdade; o professor introduziu o tema que foi ao mesmo tempo o problema da *verdadeira vida*. Na segunda hora da aula de 7 de março e como preâmbulo deste tema, o professor falou da noção grega de verdade. Ele pretendeu por meio da esquematização de alguns significados da *alétheia* (a verdade) chegar a compreender melhor o que foi a *alethès bíos* (verdadeira vida). Deste modo, ele inicialmente distinguiu "as quatro formas nas quais, segundo as quais e por causa das quais alguma coisa podia ser dita verdadeira".³⁹⁸ Sejam sucintos: no pensamento grego clássico verdadeiro era o que não era oculto, nem dissimulado, aquilo que era oferecido ao olhar em sua totalidade, que era completamente visível; igualmente, era aquilo que não se misturava, que não necessitava de adição de nenhum outro elemento; ainda, era aquilo que era reto, sem rodeios nem dobras, conforme ao que era preciso; e, por fim, era aquilo que se mantinha imutável e incorruptível. Esses valores do termo verdade podiam e eram aplicados às proposições e aos enunciados e, do mesmo modo, podiam e eram aplicados às maneiras de ser, de fazer, de se conduzir, de agir.³⁹⁹

Foi endereçando esses valores para a maneira de viver cínica que o professor fez aparecer sua especificidade diante de outras verdadeiras vidas.⁴⁰⁰ Ele começou a explorar este problema fazendo referência a um lugar comum das alusões sobre o cinismo, ou seja, o princípio de vida que era também a missão de "mudar o valor da moeda". Ele primeiramente aproximou dois termos gregos, *nomisma* (moeda) e *nómos* (lei), assinalando que alterar o valor da moeda significava tomar certa atitude a respeito das convenções e das regras, uma atitude de rompimento dos costumes, dos hábitos e das leis. Em seguida, o professor procedeu por afastamento da interpretação de que transmutar o valor fosse desvalorizar a moeda, ao contrário, significava para os cínicos apagar certa falsa efígie que a moeda trazia e substituí-la por uma

³⁹⁷ FOUCAULT, "Aula de 14 de março de 1984", 2011/2009, p. 205-206.

³⁹⁸ FOUCAULT, "Aula de 7 de março de 1984", 2011/2009, p. 192.

³⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 192-193.

⁴⁰⁰ Na aula de 7 de março Foucault apresentou resumidamente o que foi a verdadeira vida em Platão.

efígie de real valor. Nessa interpretação, o cinismo pegava os princípios que eram os da verdadeira vida grega – não dissimulada, não misturada, reta e incorruptível – fazendo-os passar ao seu limite, até o seu ponto extremo. A análise prosseguiu dizendo que o cinismo fez o tema da verdadeira vida caretear, uma careta dirigida contra este tema na filosofia tradicional, fazendo-a se ver e não se reconhecer em um espelho quebrado.⁴⁰¹

Em que sentido ocorria este caretear? Foi isso que o professor mostrou na segunda hora da aula de 14 de março, em que desenvolveu aqueles pontos da noção de verdade grega em justaposição a vida verdadeira cínica. Em relação ao tema da vida não dissimulada (que não encerra nenhuma parte de sombra, que se manifesta sem reticências, sem esconder suas intenções e seus fins) aparecia com os cínicos a vida não dissimulada na sua realidade física, material, pública, em que não havia intimidade ou segredo, pois era uma vida vivida na publicidade: "...o cínico vive nas ruas, mora na porta dos templos. Ele come, satisfaz suas necessidades e seus desejos em público".⁴⁰² E, no entanto, essa visibilidade absoluta trazia efeitos reversos, pois ao se apresentar nessa dramatização do testemunho de vida, esta vida aparecia radicalmente diferente da vida de todos os dias e se aproximava de uma vida da ordem natural – para os cínicos a natureza não era má, pois a maldade era trazida pelos costumes, pelas opiniões e pelas convenções. Dessa maneira os limites habituais do pudor eram ultrapassados pelo cínico, que vivia pelo princípio de que não devia se envergonhar do que fazia conforme a natureza. Por meio dessa vida impudica o cínico levava ao seu limite o pensamento de uma vida não dissimulada, aquele tema que no pensamento filosófico tradicional acabava se enveredando pela exigência de pudor e pela aceitação dos hábitos.⁴⁰³ O cínico aparecia como o reverso do tema da vida dissimulada dramatizando-a na figura da vida outra (nua e impudica).

Em relação ao tema da vida sem mistura (sem amalgama do bem e do mal, do prazer e do sofrimento, do vício e da virtude; vida do homem que não era prisioneiro dos desejos e apetites múltiplos, dos movimentos da alma que se ocupavam ora com uma coisa ora com outra) aparecia com os cínicos a pobreza como componente da vida verdadeira. A pobreza cínica compunha-se de três elementos: primeiro, ela era uma pobreza real, pois ela se privava dos elementos materiais da existência e se exercia no despojamento; segundo, ela era uma pobreza ativa, uma vez que ela não só renunciava ou era indiferente a preocupação com os bens, as riquezas, ela era uma operação que se fazia sobre si mesmo para obter coragem e resistência; e, terceiro, ela era uma pobreza infinita, já que nunca se detinha num estágio satisfatório de

⁴⁰¹ FOUCAULT, "Aula de 7 de março de 1984", 2011/2009, p. 199-200.

⁴⁰² FOUCAULT, "Aula de 14 de março de 1984", 2011/2009, p. 223.

⁴⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 222-225.

pobreza, ela sempre buscava os despojamentos possíveis e novos limites. E, todavia, essa pobreza levava a uma vida de dependência, de feiura e de humilhação que, no limiar, podia levar a escravidão, a mendicância e a má-reputação. Todas elas adjetivações e situações terríveis para um mundo greco-romano com suas valorizações da beleza, da independência e da honra. Uma prática da desonra que o professor constatou ser exceção na moral antiga e que para os cínicos era uma conduta com sentido e valor, visto que as situações humilhantes eram exercícios de resistência às opiniões, às crenças e às convenções. Por meio dessas provas o cínico podia retomar o controle de si. O cínico aparecia assim como o reverso do tema da vida independente dramatizando-a na figura da vida pobre, desavergonhada e da desonra.⁴⁰⁴

Em relação a vida reta (conforme aos princípios, às regras, às leis) aparecia com os cínicos a ideia de que a conformação era tão somente dirigida ao domínio da lei natural, sem que se aceitasse na vida cínica convenções que não fossem conformes aquelas encontradas na natureza. Uma recusa, portanto, do casamento, da família, dos tabus, das convenções alimentares. E, contudo, no pensamento antigo era exatamente a animalidade que diferenciava absolutamente o homem do animal. Para os cínicos a valorização positiva da animalidade indexada à natureza passava pela ideia de que o homem podia prescindir daquilo que o animal não necessitava. A animalidade como dado era tomada como um dever, um desafio e uma prova permanente que era jogada na cara dos outros como escândalo. O cínico aparecia como o reverso do tema da vida reta dramatizando-a na figura da animalidade.⁴⁰⁵

Em relação a vida soberana (que escapa a perturbação, as mudanças, as corrupções e as quedas e que se mantém idêntica a si mesma) aparecia com os cínicos a afirmação de que era o próprio cínico que era rei. A realeza dos reis era ilusória e somente o cínico como antirrei (rei da derrisão) era o verdadeiro rei, mas uma majestade que escondia sua soberania na forma do despojamento, do trabalho contínuo sobre si mesmo e da dedicação. A propósito dessa última característica da monarquia cínica o professor apontou três elementos: a dedicação era uma missão que lhe foi imposta, já que ele era rei e estava encarregado de se ocupar com os outros e, entretanto, essa ocupação não se dava somente na forma do discurso ou do exemplo, ela se dava, além disso, na forma da renúncia e do sacrifício. A dedicação ainda se dava na forma do cuidado, do tratamento das almas das pessoas, pois o cínico levava o remédio e era instrumento da felicidade dos outros. Por último, essa tarefa de dedicação se dava na forma do combate, pois a eventual cura chegava por meio de um remédio amargo, do ataque ferino contra os vícios, desejos, apetites e paixões. Era também a peleja contra os costumes, as convenções, as

⁴⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 225-231.

⁴⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 231-234.

instituições e as leis que repousavam nos vícios, defeitos e fraquezas do gênero humano. Uma intervenção que era encaminhada para a atitude moral (o *éthos*) individual e, igualmente, para os hábitos e as maneiras de viver mais gerais. O cínico aparecia como o reverso do tema da vida soberana dramatizando-a na figura da vida combatente.⁴⁰⁶

Se nos demoramos nesse retrato do cínico foi por que ao fazê-lo Foucault trouxe a cena uma figura que considerou importante para a história da ética ocidental – a vida do "militante", na qual Foucault reconheceu uma figura da inversão que se torna ruptura. Claro, a ideia cínica de que um indivíduo não era nada além de sua relação com a verdade que tomava forma na sua própria vida era completamente grega, mas em uma versão extremada. O militantismo cínico tomava a forma de um proselitismo aberto a todos, que não requeria uma educação (*paideía*) e que pretendia mudar o mundo por meio de uma conversão violenta para uma vida outra. Uma vida diferente dessa que se vive nas convenções, nas leis e nas instituições tradicionais, uma vida de verdade e uma verdadeira vida que clamava por um mundo outro. Na própria alteridade de sua vida o cínico dava prova que o que se buscava (paz, felicidade) não se encontrava na vida que se vivia na tradicionalidade (como a socrática ou a epicurista), mas em uma vida diferente, em que se era fiel a verdade, em que se praticava a verdade na relação consigo e com os outros. Mas uma verdade que ao sair da esfera dos discursos e se encarnar na existência era insuportável e só podia aparecer como uma vida transgressora. Para Foucault, o cínico surgiu como um fio condutor possível para a história das formas de vida e das artes de existência,⁴⁰⁷ mas na forma da transformação do mundo.

Por que consideramos importante apresentar esse retrato do cínico? É que nunca como aí e nunca mais, Foucault deu prova de maiores análises a respeito dessa história de uma estética da existência pelo qual seus últimos anos atualmente ficaram conhecidos. Bem como, tendo em vista que fazer a história do militante, do combatente, era para Foucault trazer para próximo de si uma figura na qual se reconhecia como em um espelho quebrado, nas variações que podiam existir entre o guerreiro de outrora e o guerreiro de hoje. Além disso, o que o cínico fazia na sua vida era o que Foucault buscava fazer no seu trabalho e de que demos prova ao longo deste capítulo, ou seja, inverter as questões e fazer caretear os problemas clássicos nessa reversão. Ao problematizá-las, ele fazia essas questões concernirem à política. A sua diferença com os cínicos, entretanto, é que não o fazia buscando apontar uma verdadeira vida ou uma mais autêntica do que a que se vivia, mas para abrir caminho para as experiências que aventassem outros modos de vida.

⁴⁰⁶ FOUCAULT, "Aula de 21 de março de 1984", 2011/2009, p. 241-247.

⁴⁰⁷ Idem, Ibidem, p. 250-253.

Se lermos os cursos de 1982, de 1983 e o início do curso de 1984 veremos que outras maneiras de viver apareceram aí: as análises da filosofia helenística e romana nos apresentaram a maneira epicurista, estoica, entre outras de se conduzir, de dar prova de vida no cuidado de si; temos ainda as análises que fizeram aparecer, por meio da coragem da verdade cujo grande personagem foi Sócrates, uma maneira em que se arriscava a própria vida pela verdade e em que existia uma homofonia entre a maneira que se vivia e a verdade que se falava. E, todavia, com o cínico, mesmo que no aspecto doutrinário ele pouco tenha feito além de tomar emprestado fórmulas correntes, a vida filosófica ganhou uma insistência e um devotamento a verdade que se manifestava na necessidade de uma alteração do mundo como ele é pela mudança na relação que temos conosco.

O cínico apareceu como esse retrato passagem, um retrato que levou o pensamento estético sobre a verdade greco-romana até a sua fronteira e nessa reversão nos aproximou, na sua inexorável distância, do que foram outras artes de existência mais tarde. Estilos de vida, tais como elas puderem nascer no ascetismo cristão (os primeiros cristãos utilizaram-se de vários temas e práticas do cinismo, tal como a pregação direcionada a todos, curvando-as para outra coisa que não era a independência e a autossuficiência cínicas); nas formas de vida revolucionárias; no tema do rei e do bobo da corte, este personagem que era o único capaz de dizer a verdade ao rei; no tema do rei oculto, do rei banido que irá voltar de além mar e trará com ele a verdade; nas práticas ascéticas, nas práticas das ordens mendicantes e nas práticas das pregações; nas práticas revolucionárias que criticam o mundo como ele é; e, igualmente, nas mais diversas contestações e concepções artísticas. Através do retrato do cínico Foucault trouxe para si, para perto de si, mais uma vez essas vozes anônimas e fronteiriças; o cínico na sua coragem insolente e na ousadia da sua parresía foi essa figura limite da filosofia que, na margem das questões tradicionais, colocou para a história uma outra modalidade de vida, uma vida escandalosa. O cinismo mostrou radicalmente o que o pensamento do Foucault não cessou de apontar: que a verdade só se instaura em uma posição de alteridade (na forma de outro mundo e de outra vida) e que a verdade só pode variar.

Aproveitemos estes encaminhamentos para explorar duas questões fundamentais para compreender os caminhos do pensamento de Foucault: a da posição de alteridade e a dos jogos da verdade. Se demos tanta atenção, se acompanhamos passo a passo a figura que o professor fez aparecer do cinismo, foi também por que dessa figura podemos retirar o retrato do indivíduo que grita, daquele que escandaliza, daquele que pela sua existência, pelo estilo de vida que mostra no furor, nos desorienta. O cínico como estilo de vida assumido e vivido no fulgor de sua vida deixa testemunho de que nossas vidas podem ser radicalmente diferentes, algo de que

muitas vezes falta a percepção. *Foucault fez retomar através dessa figura todos esses processos que fazendo parte da nossa paisagem familiar nos esquecemos como se constituíram, nos faz retornar a eles no seu escândalo histórico, na sua arbitrariedade, na contraposição de supostas necessidades humanas universais. O cínico, como estilo de vida, como retratos variáveis em campos de problematização também variáveis, foi uma maneira de colocar as próprias transformações históricas em perspectiva e nos desfamiliarizar com as evidências que não passam de coisas que não percebemos mais.*

Sobre a questão da alteridade podemos dizer que quando tentou repensar a experiência ética grega, Foucault – em uma entrevista em 29 de maio de 1984 – alertou que aquilo que pretendeu foi "fazer de modo que o pensamento europeu possa lançar-se no pensamento grego como uma experiência ocorrida certa vez e a respeito da qual é possível ser totalmente livre".⁴⁰⁸ *Uma pesca sem limites pré-estabelecidos, em que se retomou essa experiência computando as diferenças entre nossos contextos e o deles e indicando com qual parte daquela experiência ainda podíamos pensar.*

...na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar sua própria liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a posteridade podia encontrar um exemplo.⁴⁰⁹

O que pareceu ser interessante para Foucault é que a moral antiga – diferente do que foi no e após o Cristianismo – foi muito mais voltada para uma prática, para um estilo de liberdade do que para as normas, para os códigos de regras. *E era exatamente naquele momento no qual Foucault enunciava seu discurso que este código estava desaparecendo e que, por isso, era interessante pensar fora dele por meio da experiência grega em torno de uma estética da existência. Com elas podíamos pensar nossas próprias escolhas de existência.* Para Foucault, os gregos problematizaram sua liberdade como um problema ético, como uma maneira de ser e de se conduzir tomada forma pela prática de si sobre si mesmo. A partir dos esquemas encontrados na sua cultura certos grupos gregos puderam se constituir ativamente por meio cuidado de si.

Dito isto sobre os jogos de alteridade, Foucault disse em uma entrevista publicada no *Le Monde* em 15-16 de julho de 1984 sobre os jogos da verdade que: "Acredito muito na

⁴⁰⁸ FOUCAULT, "O retorno da moral", D.E. V, 2004/1984, p. 258-259.

⁴⁰⁹ FOUCAULT, "Uma estética da existência", D.E. V, 2004/1984, p. 289-290.

verdade para não supor que haja diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la".⁴¹⁰ Em outra entrevista – conduzida em 20 de janeiro de 1984 –, ele disse que *a verdade era realmente um problema, afinal nos preocupávamos mais com a verdade do que conosco mesmo e só cuidávamos de nós mesmos por meio da preocupação com a verdade. De tal modo a questão da obrigação de verdade era ponto central para o Ocidente, que não se podia traçar uma estratégia fora dela. O que se podia fazer, de acordo com o pensador, era um deslocamento dessa obrigação contra os efeitos de dominação que se vinculam as estruturas de verdade ou as instituições que se encarregavam da verdade, partindo de um outro discurso de verdade que se contrapõe ao primeiro. Assim, escapava-se da dominação da verdade "...não jogando um jogo totalmente estranho ao jogo da verdade, mas jogando-o de outra forma ou jogando um outro jogo, uma outra partida, outros trunfos no jogo da verdade".*⁴¹¹

O jogo é entendido por Foucault como esse conjunto de regras e procedimentos que permitem que se produza a verdade. Um jogo que conduz a certo resultado que em função de certos princípios pode ser aferido como válido ou não. Acerca desses jogos múltiplos da verdade, Foucault falou ainda que: "aquilo que sempre caracterizou nossa sociedade, desde a época grega, é o fato de não haver uma definição fechada e imperativa dos jogos de verdade que seriam permitidos, excluindo todos os outros". Se existem diversas maneiras de dizer-a-verdade, prosseguiu, "sempre há a possibilidade, em determinado jogo de verdade, de descobrir alguma coisa diferente e mudar mais ou menos tal ou qual regra, e mesmo eventualmente todo o conjunto do jogo de verdade".⁴¹² Podemos forjar a imagem dos jogos de verdade como o jogo das claridades e das escuridões:

...igual a essas nuvens douradas na borda e roxas no centro, que à medida que o sol sobe ou desce, nasce ou morre, vão transbordando lentas a escuridão do roxo em seu núcleo, enquanto o dourado se desfaz tão rápido que, se você piscar, num segundo ele já não está mais aí, e enquanto você se pergunta mas como? ou para onde ele foi? porque o roxo quase negro tomou quase toda a superfície da nuvem e, ela mesma, além da nova cor, já ganhou também outra forma súbita e inteiramente diversa.⁴¹³

Tanto as nuvens (os regimes de verdade) quanto as luzes e as escuridões (jogo do verdadeiro e do falso) são móveis e transitórias. Pois bem, observamos que Foucault foi exatamente este pensador que deslocou o terreno em que se podia dizer-a-verdade em relação a alguns espaços precisos de dominação: no espaço do internamento da loucura; no espaço da

⁴¹⁰ Idem, Ibidem, p. 292.

⁴¹¹ FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", D.E. V, 2004/1984, p. 282.

⁴¹² Idem, Ibidem, p. 282-283.

⁴¹³ ABREU, 2007/1990, p. 114.

hospitalização do doente; no espaço do aprisionamento do delinquente; no espaço da confissão da sexualidade ao psicanalista; em todos esses espaços em que o dizer-a-verdade teve diversos efeitos de reverberação para a constituição dos sujeitos. Finalmente, na década de oitenta, ele analisou esse espaço que, aberto nas relações de poder e nas de saber, é onde se pode inventar novas relações, novas práticas de liberdade com a gente mesmo e com os outros, e isso, a partir dos esquemas disponíveis na nossa cultura, e, desde que o mundo atual é globalizado, a partir de esquemas culturais outros.

Por fim, ainda resta a questão que nos leva de volta a interpretação de Deleuze: Como se pode escavar um espaço dentro das relações de poder e de saber? Para Deleuze a versão que Foucault deu da novidade dos gregos é o encontro de uma nova dimensão que não a do saber nem a do poder. O que os gregos fizeram foi liberar a relação consigo do poder como relação de força e do saber como código:

É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e se desenvolve segundo uma dimensão própria: a *enkrateia*, a relação consigo como domínio, “é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros” [...], a ponto da relação consigo tornar-se “princípio de regulação interna” em relação aos poderes constituídos da política, da família, da eloquência e dos jogos, da própria virtude. É a versão grega do rasgão e do forro: deslocamento operando uma dobra, uma reflexão.⁴¹⁴

De acordo com Deleuze, uma forma de ultrapassar a linha do poder e enfrentar o vazio que pode levar à loucura ou a morte⁴¹⁵ é dobrando o lado de fora (fora que diz respeito ao poder num devir de forças não formalizadas, em relação com outras forças, em estado de agitação, de mistura, de recombinação e de mutação) numa “*relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si*”.⁴¹⁶ Como os gregos – perguntou Deleuze – dominariam os outros se não se dominassem a si mesmos?

⁴¹⁴ DELEUZE, 2005/1986, p. 107.

⁴¹⁵ Cf. sobre a loucura e a morte como temas importantes para Foucault na década de sessenta o livro de Roberto Machado: *Foucault, a filosofia e a literatura*. Para Deleuze, quando pensamos estamos necessariamente enfrentando uma linha de vida e de morte, de razão e de loucura. E se cavalga essa linha sempre que se pensa com suficiente vertigem ou quando se vive com bastante força. Para ele, o último Foucault enfrentou esta linha mortal e insana tentando torná-la vivível, praticável, pensável pelo tempo que fosse possível dentro de uma arte de viver. Dobrar a linha, nesse sentido, é constituir uma zona vivível, em que se pode alojar-se por um tempo, apoiar-se, respirar, pensar.

⁴¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 108. Grifo do autor. Não podemos nos deter suficientemente nos desdobramentos filosóficos da dobradura, mas podemos indicar que Deleuze considerou que nas suas duas últimas obras Foucault reformulou a questão da dobra: se antes os temas da exterioridade (das duas formas do saber: enunciados de um lado e visibilidades de outro) e do lado de fora (das relações de forças ainda informes que instauram a relação entre dizer e ver) imprimiam um primado do espaço sobre o tempo; neste último momento do seu trabalho Foucault colocaria o próprio tempo do lado de fora e pensava o lado de fora como tempo (o tempo que dobra o lado de fora na forma de um sujeito, dobra ontológica): “...nessa condição, faz com que todo o presente passe ao esquecimento, mas

É preciso duplicar a dominação sobre os outros mediante um domínio de si. É preciso duplicar a relação com os outros mediante uma relação consigo. É preciso duplicar as regras obrigatórias de poder mediante regras facultativas do homem livre que o exerce. É preciso que – dos códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou qual lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos etc.) – se destaque um “sujeito”, que se descole, que não dependa mais do código em sua parte inferior. Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma subjetivação. Descobriram a “estética da existência”, isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre.⁴¹⁷

Gros – encontrando a mesma questão de Deleuze: “que relação consigo é necessária naquele que quer dirigir os outros e naqueles que lhe obedecerão?”⁴¹⁸ – disse que se travava para Foucault de compreender a construção pelo discurso filosófico ocidental de uma parte fundamental de sua identidade na dobra do governo de si e dos outros. Nós compartilhamos dessas interpretações: uma questão importante que Foucault retirava da ideia de uma estética da existência era que essa dimensão da subjetividade que deriva tanto do saber quanto do poder podia almejar uma certa independência de um e de outro. Mas consideramos, entretanto, que se ele descobria essa nova dimensão da subjetivação nos seus últimos escritos e se essa experiência com os estudos antigos repercutia no seu próprio processo de subjetivação, isto não significa que este importante novo componente de sua análise histórica e essa maneira de fazer as técnicas repercutirem sobre si mesmo tenham sido um ponto de chegada (nem do seu trabalho, nem do sujeito). O que significa dizer, por um lado, que Foucault estava experimentando radicalmente seu pensamento quando seu corpo desapareceu e, por outro, que a estética da existência (a vida como obra) não funcionava para ele mesmo como resultado de um esforço de identificação, mas de contestação (veremos estas questões no último capítulo). Para nós restam o que ele disse e escreveu. Fiquemos com alguns versos que retratam, na distância dessa morte da qual ressentem o pensamento daqueles que dele beberam, o ato de beber no seu recanto como se dele fizéssemos um lugar tão próximo, sabendo, entretanto, que ele levou a alteridade radicalmente para tão longe: “...*E haja a tal coragem\ Pra querer te alcançar\ Haja resistência\ Luminosidade\ Pra saber te agitar (...)\ Viagem\ Que ninguém descreveu\ Voa contra o tempo*

conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar” (Idem, *Ibidem*, p. 115). Nesta concepção o dentro é aquilo constituído por uma operação do lado de fora quando este se dobra, ou seja, é a resistência que se volta sobre si mesma, se exerce sobre si mesma constituindo um processo de subjetivação.

⁴¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 108.

⁴¹⁸ GROS, “Situação do curso”, 2010/2008, p. 354.

Viva a noite e o dia\ Muda geografia\ Faz qualquer rincão tão perto”⁴¹⁹ ao mostrá-lo tão distante.

Longe do seu lugar.

⁴¹⁹ Essa canção, *Mar do nosso amor*, foi composta por Tunai e Milton Nascimento e gravada no álbum de 1985, *Encontros e despedidas*, por Milton Nascimento.

CAPÍTULO II

Variações da modernidade em Foucault: estar a caminho

Se o discorrer sobre um problema difícil fosse como transportar pesos, caso em que muitos cavalos podem transportar mais sacos de trigo que um cavalo só, admitiria então que uma pluralidade de discursos valesse mais do que apenas um; mas o discorrer é como o correr, e não como o transportar, e um só cavalo árabe há de correr mais que cem cavalos frísios.

(*Seis propostas para o novo milênio*,
Ítalo Calvino)

Neste capítulo desejamos lhes falar a respeito de uma questão importante para pensarmos as relações possíveis entre Foucault e nós, pois ela implica o que podemos reter das modulações de seu pensamento. Uma questão pela qual Foucault interrogou incessantemente os acontecimentos e pela qual nós podemos ainda interrogá-los hoje e outros que nos sucederão poderão interrogá-los amanhã: *O que é a atualidade?* Principiaremos nosso confronto com essa pergunta encarando-a em um recorte plausível do percurso foucaultiano¹ para, após essa avaliação, confrontá-la com alguns dos seus desdobramentos em discussões a propósito de um tema recorrente desde a década de oitenta: o pós-modernismo e no que nele deu lugar a velha briga racionalismo versus irracionalismo e suscitou as velhas questões do formalismo e do anti-humanismo.

Se nos preocupamos com a questão *O que é a atualidade?* é que foi por meio dela que Foucault encontrou a fenda que possibilitou seu próprio discurso, ou seja, o espaço de enunciação de um discurso feito entre a filosofia e a história. No final do século XVIII a atualidade como problema foi formulada na pergunta: "Was ist *Aufklärung*?" (O que é o Iluminismo?). Foucault considerou que com esta interrogação foi colocado um tema que envolveu uma outra relação entre a história e a filosofia. No século XIX o acontecimento *Aufklärung* apareceu como "o momento em que a filosofia encontrava a possibilidade de se constituir como a figura determinante de uma época, e em que essa época se tornava a forma

¹ Fórmula que Merquior (*Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*, 1985) disse ser bárbara e que substituiu pela forma que considerou correta, foucauldiano. Entretanto, nós acompanhamos Villas Boas (*Para ler Foucault*, 1993) e consideramos que a escrita foucaultiana ficou consagrada e parece mais adequada a expressividade coloquial da nossa língua.

de realização dessa filosofia".² O que colocou para a filosofia na forma de dúvida a seguinte questão acerca do seu presente: "até que ponto este 'momento' decorre de um processo histórico geral e em que medida a filosofia é o ponto em que a própria história deve se decifrar em suas condições?".³ A partir dessa problemática – constatou o pensador – a história se constituiu como uma das grandes dificuldades para a filosofia. Foi a partir deste solo de problematização histórico-filosófico aberto pela modernidade que Foucault pretendeu falar.

Tendo isto em mente, façamos aparecer os textos em que o pensador pôs-se a refletir sobre as articulações entre a história e a filosofia. Foi no estudo desse espaço entre uma e outra que ele pensou o atual. Antes nós faremos uma ressalva: quando submergimos nas fontes disponíveis a propósito de Foucault, quando lemos e releemos seus livros, seus escritos e seus pronunciamentos, nós aguçamos nossa sensibilidade para captar certas inflexões que ele deu ao seu trabalho. Lendo atentamente as entrevistas e as conferências pronunciadas em lugares como o Brasil, o Japão, a Itália e os Estados Unidos, nós temos a percepção de sensíveis deslocamentos de Foucault para além dos geográficos. Parece-nos que ele enfrentou problemas e questões que não lhe foram propostas na França ou as enfrentou de forma diferente por não virem em tom polêmico ou ainda por se inserirem em outra estratégia discursiva polêmica que não a francesa. Às vezes ele pareceu se soltar e permitiu-se fabricar pequenas narrativas descritivas e ou explicativas histórico-filosóficas sem as precauções, as táticas de defesa e ataque que, muitas vezes, na própria França foi ou se achou obrigado a tomar. Outras vezes, ele precisou diminuir ou aumentar o tom, deslocar os pontos de defesa e de ataque, responder as especificidades do lugar.

A respeito dessas prudências é elucidativa uma entrevista com C. Delacampagne que ele concedeu ao *Le monde* em fevereiro de 1980 e que foi publicada em 6 de abril do mesmo ano. O pensador impôs uma condição para ser entrevistado: a de que devia ser uma entrevista anônima, sendo por isso apagados os indícios que podiam evidenciar o locutor. Uma das explicações possíveis é a recusa de Foucault em encarnar o papel do intelectual pardo, aquele que seria solicitado a ocupar o lugar que ficaria vazio com a eventual morte de Sartre (já doente e debilitado) no espaço filosófico francês. Um lugar que, desde o sucesso público das conferências de Henri Bergson prévias a Segunda Guerra e o de Sartre no pós-guerra, foram chamados a ocupar os pensadores proeminentes. Para se ter uma ideia da reverberação dessa solicitação citemos uma nota na imprensa brasileira em 1982:

² FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984, p. 355.

³ Idem, *Ibidem*, p. 355. Aspas do autor.

Uma pesquisa no jornal francês "*Le Matin*" revelou que 15 intelectuais franceses são prováveis aspirantes à sucessão espiritual de Sartre, mas nenhum deles, individualmente, teria as qualidades necessárias para se transformar na "consciência" do país tal qual o marido da Simone, que por mais de um quarto de século foi o soberano da inteligência local.

O mais cotado, no momento, é Michel Foucault, que se qualifica historiador.⁴

Por diversas vezes em entrevistas e artigos Foucault recusou essa imagem do intelectual total.⁵ Como disse Deleuze: "...entre todas as homenagens que se deve a Foucault, está a de ter por si só e pela primeira vez quebrado as máquinas de cooptação, e de ter tirado o intelectual de sua situação política clássica de intelectual".⁶ Não custa lembrar que a figura corpórea de Foucault (magro, careca, camisa branca com gola rolê) se tornou pública na década de setenta por causa de suas militâncias e do seu eco midiático, isto significa que ele era alguém conhecido e reconhecível. Além disso, o seu "erro" iraniano era recente e, segundo Didier Eribon, Foucault se ressentiu com as críticas e os sarcasmos. Esse quadro ajuda a articular o lugar dessa entrevista intitulada "O filósofo mascarado".

Logo no início foi pedido ao pensador responder sobre a escolha do anonimato, pergunta a qual ele respondeu: "Pela nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha alguma chance de ser ouvido".⁷ Nessa resposta temos o retorno de um ponto que perpassou o primeiro capítulo: o da voz anônima que na obscuridade aponta os limites e que a partir do instante que é esperada, tal como arauto ou demônio, perde um pouco da sua força. Não nos cansamos de assinalar o tema da voz, pois consideramos que ele está intimamente conectado a questão da atualidade e neste ponto é um canto chamamento. Em que sentido?

O chamado como esta espécie de vocalização que vem do meio da floresta e passa pelos cantos dos pássaros, pelos sons dos diversos animais, pelos ventos das árvores, pelas tribos de índios e pelos riachos ou pelo rio que porventura cortem em zigue-zague a mata, e que é, neste entremeio, a sobreposição de todos estes registros vocais. Mas não é um registro tranquilo, nele tem uma cota de urgência e de exasperação que pede ajuda para transfigurar algo que não está bem, que não está saudável, é um canto de devir.⁸ É um grito melódico que não aceita a tristeza

⁴ "Na sombra de Sartre". *Folha de S. Paulo*. (30/09/1982). Enquete igualmente comentada no *O Globo* de 30/09/1982.

⁵ Cf. o longo desenvolvimento que Foucault fez das diferenças entre o intelectual universal e o específico numa entrevista italiana: FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. IX, 2014a/1977, p. 28-34. Para uma interpretação que tenta balancear as contestações e a análise interna do tipo de intelectual específico requerido e assumido por Foucault, cf. o artigo "A tarefa do intelectual: o modelo socrático", escrito por Francesco Paolo Adorno no livro *Foucault: a coragem da verdade*.

⁶ DELEUZE, "Carta a um crítico severo", 1992/1973, p. 18-19.

⁷ FOUCAULT, "O filósofo mascarado", D.E. II, 2005/1980, p. 300.

⁸ Escrito ouvindo duas versões da música "A chamada" – aquela do álbum de 1973, *Milagre dos peixes*, e aquela do álbum lançado nos Estados Unidos em 1976, *Milton* –, composição de Milton Nascimento em que a letra está ausente e é cantada por vocalizações na sua interação com a parte instrumental.

que apenas constata, como a aceita o fado, mas clama uma atitude como o jazz: "...é preciso tentar ir ao fundo das coisas e enfrentá-las".⁹ Neste sentido, o seu chamado distancia-se do canto da sereia que o próprio Foucault tão brilhantemente narrou no seu artigo a propósito de Blanchot. Segundo Foucault, nesse canto da lei as sereias seduziam não tanto pelo que faziam ouvir (não era pelo que elas contavam no presente), mas pela mortal promessa de um canto futuro em que as proezas de uma vida seriam narradas quando do seu fim. Uma morte que a própria voz melodiosa das sereias se encarregava de trazer. Era então uma promessa falaciosa (aqueles que se deixavam por ela seduzir morriam) e verídica (era através da morte que se podia duplicar pela narração o que se viveu, conheceu e sofreu). Este canto, no entanto, dizia Foucault:

...é preciso renunciar a ouvi-lo, tapar os ouvidos, transpô-lo como se fosse surdo, para continuar a viver e então começar a cantar; ou melhor, para que nasça a narrativa que não morrerá, é preciso estar a escuta, mas permanecer ao pé do mastro, pés e mãos atados, vencer qualquer desejo de astúcia que violenta a si mesma, sofrer todo o sofrimento permanecendo no limiar do abismo que atrai, e se reencontrar finalmente além do canto, como se tivesse em vida atravessado a morte, mas para restituí-la em uma segunda linguagem.¹⁰

Se em Ulisses esta esquivada do canto mortal – se amarrando ao mastro – era feita para se salvar ou alcançar a própria voz, o que Foucault esperava era que, na audição atenciosa da melodia sempre perigosa daquele canto, o indivíduo pudesse lançar-se para fora de uma interioridade identitária. O canto expunha o interior vazio do indivíduo e o impelia a evitar a busca perdida de uma linguagem mais originária por de trás da linguagem. Posteriormente, e sem que precisemos descartar este sentido, essa audição do canto ganhou um outro tom, um outro significado, tal como se desprende do elegante texto fragmentário de despedida que Foucault escreveu para M. Clavel:

Ele tinha, em nosso século de promessas caducas, uma singular maneira de esperar. Ele só era "profeta" para os que não compreendiam. Ele não esperava o momento último, a catástrofe, a libertação, que sei eu? Ele "esperava", sem complemento de objeto. De sua certeza ele tinha feito uma pura espera. Atitude menos histórica que seja? Era ela, em todo caso, que o fazia vibrar em todo acontecimento da história, seja ele próximo ou longínquo, imenso, minúsculo. Esperar era sua maneira de receber tudo o que o tempo lhe podia trazer – para acolhê-lo e queimá-lo, ao mesmo tempo.¹¹

⁹ FOUCAULT, "Um sistema finito diante de um questionamento infinito", D.E. V, 2004/1983, p. 139.

¹⁰ FOUCAULT, "O pensamento do Exterior", D.E. III, 1966, p. 234.

¹¹ FOUCAULT, "Viver de outra maneira o tempo", D.E. IX, 2014a/1979, p. 108.

A espera pura que não sendo dirigida para nada não é, no entanto imóvel – uma imobilidade resignada –, pois resiste em um movimento que não tem fim e jamais busca repouso. É uma extrema atenção, escuta atenta, uma maneira de não se situar passivamente diante de um acontecimento. Logo, um modo de se relacionar com ele de forma a perceber sua singularidade (sua novidade) e o que ele pode questionar do presente. Em Foucault – sua diferença com a "espera" de Clavel – isto tomou forma nas análises históricas. Mas será que neste recuo para a superfície dos discursos e das práticas poderíamos encontrar alguma atitude que nos permitisse agir? De início convém constatar que Foucault, mesmo quando ainda estava no impasse de uma concepção de transgressão que só assinalava a exclusão (apontando seus efeitos repressivos e negativos sem considerar seus efeitos de investimento positivo), não concebia um determinismo que ia da postura filosófica para postura política e vice-versa. Ademais, nestes anos sessenta acreditava que ir aos limites da linguagem (seguindo o exemplo da literatura, da loucura e indo aos limites da filosofia) era uma das formas de sacudir as evidências e fraturar o pensamento.

Na década de setenta, no entanto, considerou que devíamos ultrapassar esta articulação dos próprios limites dos nossos discursos por uma análise específica e uma atuação crítica. Foi nessa direção que ele disse em 1973: "Penso que o futuro, somos nós que fazemos. O futuro é a maneira como reagimos ao que acontece, a maneira como transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se quisermos ser os mestres do nosso futuro, devemos fundamentalmente formular a questão do hoje".¹² A filosofia entendida como um jornalismo radical – uma atividade tal qual Foucault tentou levar no caso iraniano – tomou a dimensão da preocupação com a atualidade. Neste ponto Foucault recusou o que na ida aos limites podia pressupor o encontro das margens: "Em outras palavras, estamos sempre no interior. A margem é um mito. A fala do exterior é um sonho que não cessa de se reconduzir".¹³ Para ele não há margens no sentido de um exterior de onde se possa falar. A marginalidade aparece como aquilo que é continuamente arrastado para um fora pela constituição de um lado de dentro, porém nunca estão realmente do lado de fora. Há, no máximo, fronteiras entre o formado e o não formado historicamente. Não era enunciar – como veremos ao longo da tese – que não havia ultrapassagem possível, mas que as ultrapassagens se dão pelas experiências e as estratégias

¹² FOUCAULT, "O mundo é um grande hospício", D.E. VII, 2011/1973, p. 308-309.

¹³ FOUCAULT, "A extensão social da norma", D.E. VII, 2011/1976, p. 396.

usadas dentro das relações e configurações de poder que são as nossas e se dão a ver quando percebemos o que no nosso presente está esboroando.¹⁴

Por fim, quando pensamos em Foucault a partir da metade da década de setenta – na qual ele pensou o poder produtivo, a resistência e as atitudes de conduta e contraconduta –, nós podemos pensar que a ideia de um canto chamamento do devir que caracterizamos como sendo o dele é bastante pertinente e se entrelaça com suas posturas críticas e seu ‘engajamento’. É um canto impaciente, uma vez que nunca se satisfaz com suas próprias evidências. No seu cantar a análise histórica não está em uma posição de recuo, mas em uma posição instrumental no interior de um campo político.

Naquela entrevista sem rosto ele assumiu a função de um intelectual crítico. A posição de intelectual lhe causava incômodos, como notamos quando o entrevistador lhe perguntou sobre o que achava dos intelectuais, pergunta que respondeu ironicamente: "Não é difícil – ele é aquele que é culpado. Culpado um pouco de tudo: de falar, de se calar, de nada fazer, de embaralhar tudo...".¹⁵ Uma resposta que toca – agora que sabemos o nome do filósofo mascarado –¹⁶ tanto as críticas que recebeu dos mais diversos meios políticos e intelectuais franceses quando dos seus livros e intervenções quanto aquelas que recebeu dada a sua incursão pelo jornalismo de ideias; julgamentos que ele entendeu fazerem parte dessas polêmicas criadas a propósito dos discursos dos intelectuais. A crítica concebida por sentenças foi um problema evidente para o pensador pelo menos desde o começo da década de setenta e, na década de oitenta, ele continuou a demonstrar sua insatisfação com ela. Já aferimos este afastamento desta forma jurídica de proceder do discurso no capítulo anterior, quando na entrevista de 1984, "Polêmica, política e problematização", Foucault analisou o funcionamento da polêmica. Na entrevista que acompanhamos agora o pensador chegou a imaginar um exercício em que traria os vereditos críticos decretados sobre as ideias – as decisões tomadas dentro deste teatro do pensamento – para uma inscrição no real:

Quando eles "criticam" alguém, quando "denunciam" suas idéias, quando eles "condenam" aquele que escreve, eu os imagino em uma situação ideal na qual teriam total poder sobre essa pessoa. Deixo retornar a seu sentido primeiro as palavras que eles empregam: "demolir", "destruir", "reduzir ao silêncio", "enterrar". E vejo entreabre-se a radiosa cidade na qual o intelectual seria

¹⁴ Para um exemplo cf. o dos movimentos de liberação sexual fornecido na entrevista “Não ao sexo rei” (*Microfísica do poder*).

¹⁵ FOUCAULT, "O filósofo mascarado", D.E. II, 2005/1980, p. 300.

¹⁶ Após a morte de Foucault, unilateralmente, o *Le Monde* decidiu republicar a entrevista revelando o nome do entrevistado.

posto na prisão, e enforcado certamente, se ele fosse, além do mais, um teórico.¹⁷

O anonimato diante dos termos deste tipo de crítica foi uma forma de Foucault escapar a polêmica e abrir uma situação em que o leitor pudesse avaliar o que foi dito enquanto falso ou verdadeiro, interessante ou não, evitando, por essa ocultação do autor, buscar no dito motivos não ditos. Foucault deixava o lugar para o diagnóstico retirando cautelosamente o diagnosticador. Numa entrevista quatro anos mais tarde reclamou que depois do primeiro livro não se era mais lido e que gostaria que se multiplicassem as leituras possíveis dos seus livros.¹⁸ O discurso anônimo foi uma solução encontrada para este estado de coisas.

Foucault observou que o ponto que permitiu que se instalasse o mal-estar entre a crítica e os intelectuais não se devia a exiguidade de novos discursos interessantes, mas sim os poucos espaços disponíveis para as enunciações. Daí – esclareceu – decorria a sensação de impotência dos que escreviam livros e a percepção de que a crítica para se fazer ouvir tinha que ser grandiosa ou polêmica. Dada este contexto ele reivindicou que se multiplicassem os canais. Nos discursos pronunciados em outros países Foucault escapou um pouco dos meios midiáticos franceses e de toda polêmica local que envolvia seu nome, mesmo que diversas vezes ela corresse atrás dele, como aconteceu, por exemplo, com sua recepção na Itália e nos Estados Unidos. Quem sabe por isso ele era mais livre nestes outros espaços para fabricar tramas que não fabricou na própria França, exceto, quando na sua função de professor, ou seja, quando construiu sua própria pesquisa e a revelou para seus alunos.

Nós encontramos um panorama complexo dessas relações intelectuais no cenário francês na obra sociológica de alguém como Pierre Bourdieu e podemos ver algumas das reverberações deste cenário no Brasil em uma resenha escrita para a *Folha de S. Paulo* sobre um livro intitulado *Les intellocrates - expédition en haute intelligensia*, lançado em 1981 por Hervé Hamon e Patrick Rotman.¹⁹ Nele os dois autores analisaram o mundo editorial, livresco e intelectual francês na perspectiva de uma racionalização industrial: "Nesta indústria é necessário despejar um volume grande de ideia como o Niagara Falls atira água".²⁰ Segundo a resenha, a principal tese do livro era que o poder cultural francês estava concentrado em alguns lugares e em poucos homens que acumulavam funções e cargos, os quais se encontravam – e aqui os autores do livro se serviram de imagens jocosas – para "...decidir sobre uma polêmica,

¹⁷ FOUCAULT, "O filósofo mascarado", D.E. II, 2005/1980, p. 300-301.

¹⁸ FOUCAULT, "Uma estética da existência", D.E. V, 2004/1984.

¹⁹ "Um safári intelectual". Wilson Coutinho. *Folha de S. Paulo*. (12/06/1983).

²⁰ Idem, *Ibidem*.

a publicação de um livro, fazer com que os autores apareçam na televisão, surjam colóquios, recebam resenhas no 'Nouvel Observateur' e ganhem prêmios literários".²¹

A propósito de Foucault e alguns outros a resenha contou que o livro dizia: "Há, evidente, os que ascenderam por contra própria como Aron, Foucault e Lacan, e são praticamente intocáveis". Como constatamos, Foucault não foi intocável, pelo menos não depois que demonstrou interesse pela revolução iraniana, atitude que foi considerado um equívoco no boca-a-boca de Paris. Nesta parte da resenha apareceu, novamente, aquele que no cenário francês era a sombra parda e que havia acabado de falecer: "No fundo, a França procura sobreviver ao luto intelectual deixado pela figura de Sartre. Ele foi, durante muito tempo, o espelho onde a cultura francesa podia mirar-se."²²

Há que se destacar que apesar das inúmeras diferenças que na década de sessenta separaram Foucault e Sartre, até com artigos em que um atacava diretamente ou indiretamente o outro, o primeiro chegou a admirar o militante com o qual participou de vários protestos, manifestações e abaixo-assinados. À parte essa relação da França com seus intelectuais, o interessante é que tanto a obra de Bourdieu quanto esse livro do qual faz alusão a reportagem brasileira apontam um problema que incomodou deveras Foucault: a edição. O problema para ele foi como "multiplicar os canais, as vias de acesso, os meios de informação, as redes de televisão e de rádio, os jornais". Sem com isto fazer o discurso da vítima, a dificuldade para Foucault foi

...saber como fazer agir as diferenças: é saber se é preciso instaurar uma zona reservada, um 'parque cultural' para as espécies frágeis de sábios ameaçados pelos grandes predadores da informação, enquanto todo restante do espaço seria um vasto mercado para os produtos descartáveis. Tal partilha não me parece corresponder à realidade. Pior: não é absolutamente desejável. Para que atuem as diferenciações úteis, é preciso que não haja partilha.²³

Neste período, Foucault considerava que na França a circulação dos trabalhos ocorriam por canais centrais em que vigorava certa ideia de interesse da opinião pública ecoado pela imprensa. Um tipo de afunilamento que impedia que se abrissem outros caminhos para as diversas pesquisas em andamento. De fato, Foucault teve problemas durante este período que vai de 1977 até 1984 com a edição de seus trabalhos, pois não enxergava como um trabalho como o seu, em andamento e mutações contínuas, tivesse os meios de surgir desta forma,

²¹ Idem, *Ibidem*. No próximo capítulo nos aproximaremos deste burburinho com o exemplo dos "novos filósofos".

²² Idem, *Ibidem*.

²³ FOUCAULT, "O filósofo mascarado", D.E. II, 2005/1980, p. 304.

incompleto, ensaístico, diante do formato usual da edição francesa.²⁴ No aspecto mais geral, o pensador acreditava em um direito de saber que poderia ser exercido de formas incessantes e múltiplas e que, assim, permitissem que o indivíduo modificasse seus gostos permanentemente. Uma reflexão insistente sobre nossa relação com a verdade que poderia ser acessada tanto na edição geral (a francesa) como em um circuito de difusão particular (como existia nos Estados Unidos). Neste último tomava a forma de publicação de trabalhos extensos, artigos, ensaios, trabalhos em construção e traduções que não encontravam acolhida no circuito mais amplo de publicação. Foucault acreditava que era importante a circulação desses trabalhos, uma vez que eles eram suscetíveis de "introduzir uma diferença significativa no campo do saber, ao preço de um certo custo para o leitor e com a eventual recompensa de um certo prazer, isto é, um acesso a outra figura da verdade".²⁵ Foucault constatou mais de uma vez o quanto o circuito de transmissão francês bloqueou coisas importantes: pôde ser uma "escola" de pensamento, como a de Frankfurt ou pôde ser um pensador como Cassirer – de quem Foucault resenhou o livro recém-traduzido para o francês, *La Philosophie des Lumières*, para o *La Quinzaine littéraire* em 1966:

Esse livro, que tem mais de 30 anos, pertence a nossa atualidade. E inicialmente ao sistema presente (sólido, consistente, bem-protégido) de nossas pequenas ignorâncias francesas: nenhuma das grandes obras de Cassirer tinha sido traduzida até o presente. Quem jamais dirá de que poderosas defesas cercamos, a partir do século XIX, a "cultura francesa"? As suaves, as grandes figuras familiares em que gostamos de nos reconhecer, apenas suspeitamos a tormenta que elas afastavam.²⁶

2.1) "Nosso arsenal é o canto. Metal? São timbres que têm...": o atual.

("Nossa marcha", *Poemas*, Vladmir Maiokovski)

Às vezes a expressão exige estridência.
[...] pois seja estridente, ainda que as
pessoas não compreendam. Com o tempo
elas acabarão compreendendo, porque
você precisa convencê-las.
(Maria Callas)

No que neste preâmbulo indicou as tentativas de Foucault de escapar ao que podia ter de sufocante no espaço intelectual francês ambienta o lugar da conferência "A filosofia analítica

²⁴ Os dois biógrafos que utilizamos detalham o rompimento de Foucault com seu editor Pierre Nora – seu editor desde de 1966 – e sua aspiração – que não se completou por problemas de contrato – de sair da editora Gallimard.

²⁵ FOUCAULT, "Trabalhos", D.E. VII, 2011/1983, p. 251.

²⁶ FOUCAULT, "Uma história que ficou muda", D.E. X, 2014b/1966, p. 19.

da política", que ele ofereceu em 27 de abril de 1978 no *Asahi Kodo*, centro de conferências de Tóquio. Foi sua segunda temporada no Japão, onde permaneceu do dia 2 ao dia 29 de abril. Ele se preparou para essa viagem lendo Demiéville, Herrigel, Watts, Suzuki, inteirando-se assim das questões que se colocavam na intelectualidade do país. Nesta conferência em particular, Foucault apresentou como questão *a atualidade* a partir do tema do poder e, mais especificamente, do biopoder e das excrescências do poder, tais como, no limite, o stalinismo e o fascismo. Diante dessas formas monstruosas e nuas do poder, dele na forma de dominação terrificante, Foucault disse que a função do filósofo e, de maneira geral, do intelectual é colocar limitações a este excesso de poder.

Esta função filosófica, segundo Foucault, remonta no Ocidente aos gregos, quando estes elaboraram o perfil do filósofo como antidéspota. Para nós – que já delineamos a maneira pela qual Foucault abordou a função do filósofo em relação à política no curso *O governo de si e dos outros* – é interessante ver que anos antes ele pensou a respeito da silhueta filosófica grega em termos aparentados aqueles de 1983. O filósofo grego como aquele que se opunha aos abusos de poder: seja limitando-o na forma da definição das leis da cidade, dentro das quais ele podia ser exercido sem perigo (Sólon); seja limitando-o por meio do conselho, do ensino da sabedoria, da virtude, da verdade (Platão); seja limitando-o por meio de uma independência a ele (cínicos). Em 1978 Foucault refletiu sobre a oposição entre a reflexão filosófica e o exercício do poder nos termos de uma analítica do poder (como não ser tão governado?) e não, como em seguida, na grade do governo de si e dos outros que encontra a questão das práticas de si.

De acordo com o pensador, se a filosofia ou, mais amplamente, o pensamento queria desempenhar um papel em relação ao poder – de contrapoder –, isto não seria feito nem em termos de fundação, nem de recondução de poder, nem de imposição de uma lei filosófica. Também não seria nos termos da profecia, nem no da pedagogia, nem no da legislação, nem no da ciência. Para ele, uma tal análise só seria operacional se "ela se dê como tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, 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" e, corolário, "deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim [colocando-a] em termos de existência".²⁷ Em suma, para Foucault o poder existe e não é essencialmente bom ou mau. Ele é o que deve ser analisado nas suas relações.

Nesta concepção analítica o papel da filosofia é fazer aparecer aquilo que está tão próximo de nós que não vemos, pensando, no entanto, que se não o percebemos não é por que

²⁷ FOUCAULT, "A filosofia analítica da política", D.E. V, 2004/1978, p. 43. Colchete nosso.

esteja escondido e sim por que *ainda* constitui nosso presente. Este *ainda* não deve ser entendido apenas como o fato de que o presente é historicamente constituído, mas aquilo que no presente está se desfazendo (o atual). Aqui podemos começar a detectar o movimento oscilante da modernidade em Foucault: ela foi pensada como o solo em que ainda vivemos, mas uma superfície que fica nas extremidades das placas tectônicas, nas áreas de maiores atividades sísmicas. Para ele, desde o momento em que o leu no fim da década de cinquenta, o terremoto do pensar teve o nome ou o efeito Nietzsche. Deleuze ajuda-nos a entender do que se trata quando aponta a diferença entre o presente e o atual em Foucault:

É que, para Foucault, o que conta é a diferença do presente e do atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser. Devemos distinguir não somente, a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do passado e do atual. Não que o atual seja a prefiguração, mesmo utópica, de um porvir de nossa história, mas ele é o agora de nosso devir. [...] [Foucault] quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais. [...] Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provém, ou antes, que só vem dela para dela sair?²⁸

Foucault considerava que no seu presente algumas questões cotidianas (loucura, doença, morte, penalidade, entre outras) atingiam um nível discursivo em que as pessoas podiam tirar partido em relação a elas. Elas o faziam às vezes confrontando um outro jogador no jogo, às vezes recusando-se a participar daquele jogo em particular e impedindo-o de ser jogado. Ele avaliava que essas lutas marginais visavam um poder específico, não o poder estatal ou macro em si, mas o desdobramento do poder pastoral de sujeição na sua configuração contemporânea de uma economia individualizante. Para Foucault, era uma economia do poder que se manifestava na atenção, vigilância e controle dos indivíduos, e isto, tanto por meio de técnicas disciplinares quanto por meio de técnicas de segurança.

Imediatamente contemporânea desta conferência, outra foi apresentada no dia 27 de maio de 1978 na Sociedade Francesa de Filosofia, e foi publicada em 1990 no *Bulletin de la Société Française Philosophie* sob o nome: "O que é a crítica?". Nela Foucault fez algumas precisões sobre essa função da filosofia – que aí ele chamou de crítica – voltada contra a economia de poder pastoral e, posteriormente, a partir do século XVIII, governamental. O pensador articulou a reflexão crítica partindo dessas manifestações específicas do poder:

²⁸ DELEUZE E GUATTARI, 1992/1991, p. 145-146. Colchete nosso.

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.²⁹

O ponto de apoio histórico-filosófico dessa concepção de crítica moderna Foucault retirou de um texto de Kant de 1784, em que este respondeu a um jornal alemão a seguinte pergunta: *Was ist Aufklärung?* (O que é o Iluminismo? O que é o esclarecimento?). A questão do que era o Iluminismo na resposta kantiana passava por certa relação de oposição com um estado de menoridade, no qual Kant achava que estava mantida a humanidade. A menoridade era entendida como a falta de capacidade de se servir do próprio entendimento sem reivindicar, neste processo, a direção de um outro. Esse outro de quem se aceitava uma autoridade excessiva era a contrapartida de um si incapaz, a quem faltava decisão e coragem de tomar suas próprias decisões. A aversão a este estado tutelado aparecia sob a forma da questão que, a partir do acontecimento do Iluminismo, podia interrogar este momento histórico como aquele em que a razão aparecia na sua forma adulta, no seu estado de maioridade.

Ao colocar como questão a *Aufklärung*, Kant – continuou Foucault – podia perguntar ao indivíduo autônomo as seguintes questões: Qual ideia temos do nosso conhecimento? Até onde se pode raciocinar sem perigo de ultrapassar os limites da razão? Para o filósofo alemão era só colocando estas interrogações e refletindo sobre elas que se teria uma ideia justa do conhecimento e se poderia pensar autonomamente – e não em uma obediência cega – fundado nos limites da razão. A questão da *Aufklärung* interrogava a filosofia em relação à forma que ela podia assumir, em relação ao seu aspecto naquele momento preciso e, por fim, em relação ao que se podia esperar dela. Mas se as luzes – como acreditava Kant – havia multiplicado os poderes políticos da razão; Foucault alertou para duas coisas: primeiro, que Kant não avançou o suficiente nesta direção, pois não opôs a autonomia à obediência política a um soberano e sim a fundou nele.³⁰ E, segundo, se nos ampararmos na dimensão histórica que as relações entre a

²⁹ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 5. Disponível online via: michel-foucault.weebly.com

³⁰ No segundo horário da aula de 5 de janeiro de 1983 Foucault mostrou como indo para o seu final o texto de Kant questiona a si mesmo e chega ao seguinte enunciado: "...é precisamente deixando crescer o mais possível essa liberdade de pensar pública, é por conseguinte abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil" (FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 37). Segundo Lebrun, apesar de Kant reconhecer a liberdade e a igualdade como direitos naturais e inatos, ele os deixava em abstrato. Desta forma era o Estado civil que propiciaria seu conteúdo. Logo, nos termos kantianos, o Estado não deveria funcionar em benefício dos indivíduos, pois só ele exprimiria aproximadamente a Vontade-geral.

crítica e o Iluminismo tomaram desde o século XIX veremos que apareceram suspeitas ao domínio da razão dominadora, críticas que problematizaram a ideia de um fundamento da razão. Foram análises que tomaram contornos que permitiram a seguinte interrogação: "de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável que ela se justifique em razão, esta razão ela mesma não é historicamente responsável?".³¹ No fundo se tratou do fato de que na história ocidental foram inventados sistemas de dominação de extraordinária racionalidade.

Neste pequeno relato, Foucault sintetizou a narrativa de como a própria racionalização e a própria história da razão e das formas pelas quais ela exerceu sua dominação foram chamadas a prestar contas dos excessos de poder na Alemanha dos séculos XIX (entrada de Max Weber) e XX (entrada da Escola de Frankfurt e da teoria crítica) e na França do século XX (entrada das próprias análises de uma história das ciências). Nesse momento a modernidade apareceu como o período em que o poder-saber assujeitador e dominador tomou as formas que, apesar de suas diferenças, Foucault reconheceu no seu presente. Em uma entrevista do mesmo período Foucault disse que as perguntas deviam ser ainda mais uma vez:

Ora, como dissociar essa racionalidade dos mecanismos, procedimentos, técnicas, efeitos de poder que suportamos tão mal, designando-os como forma de opressão típica das sociedades capitalistas e, talvez, também das socialistas? Não poderíamos concluir que a promessa da *Aufklärung* de alcançar a liberdade pelo exercício da razão voltou-se, ao contrário, para uma dominação da razão mesma, a qual usurpa mais e mais o lugar da liberdade?³²

Para nosso pensador a maneira de fazer ainda mais uma vez da *Aufklärung* uma interrogação importante para o pensamento atual (da qual a filosofia moderna não tinha conseguido se desembaraçar até aquele momento) era se engajando numa prática de investigação histórico-filosófica – isto que ele fez tantas vezes. Por meio desse exercício ele podia "desubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico" e "liberar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade – essa que eles pressupõem e marcam – os afeta...".³³ O quadro das investigações, como vemos, parte das relações de poder, da verdade e do sujeito no eixo do exercício do governo. Contudo, se esta investigação tomou a configuração de uma função crítica foi por que ela partiu da decisão e da atitude de não ser governando a este preço, de sair da sua minoridade. Portanto, em Foucault a função ou atividade crítica se fundou numa atitude, num desafio às coisas tais como são dadas.

³¹ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 9.

³² FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 323.

³³ FOUCAULT, "O que é a crítica?", 1978, p. 12.

Mais de um ano após essa conferência, em 1979, encontramos Foucault nos Estados Unidos, onde nos dias 10 e 16 de outubro ministrou duas conferências como titular das *Tanner Lectures*, publicadas juntas no *The tanner lectures on human values* em 1981 sob o nome: "*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política". Nelas ele retomou o percurso que delineou nas conferências anteriores e propôs a ideia de que no domínio da racionalização e do poder pelo qual ele enveredava não se tratava da instauração de um processo da razão. Primeiro, tendo em vista que aquilo que tentava fazer não se relacionava com a instauração de um julgamento da razão enquadrando-a na culpa ou na inocência; segundo, porque ele achava sem sentido opor a razão à não-razão; e, terceiro, porque esta linha processual armadilhava seus interlocutores obrigando-os a jogar o jogo do racionalista e do irracionalista.

No contrapé dessas maneiras de proceder – procedimentos de julgamento e oposição binária –, Foucault propôs o seguinte: ao invés de tomar a racionalização da sociedade ou da cultura na sua totalidade, por que não analisar domínios precisos; ao invés de tomar a racionalização na conformidade ou não a princípios da racionalidade enquanto tal, por que não descobrir a racionalidade específica a que ela recorre; e, por fim, ao invés de compreender a *Aufklärung* como o começo ou a bifurcação absoluta da racionalidade técnica moderna, por que não entender a sua importância no desenvolvimento da tecnologia e da racionalidade política contemporânea. Sobre este último ponto observamos que Foucault não pensava nos termos de uma separação dual simplista, pois observava que existiam várias racionalidades possíveis dependendo dos recortes que elegíamos. Além disso, acreditava que a racionalidade política contemporânea dominante se referia constantemente a técnicas usadas em tecnologias de poder anteriores e, especificamente, às técnicas de poder individualizantes da tecnologia cristã da pastoral, que ele estudou para o seu curso de 1978 e estudava para o seu curso de 1980 ("Do governo dos vivos").

Foucault propôs fazer novamente o que já vinha fazendo nos cursos de 1978 e 1979 no *Collège de France*, qual seja, uma análise da história da arte de governar, de algumas das formas que tomou historicamente a racionalidade para, apoiado nestas análises, pensar criticamente a sua atualidade. O estudo do governo dos homens baseando-se na arte/técnica da condução, na determinação da conduta como marca do poder, abria a possibilidade de que Foucault pensasse que: "o governo dos homens pelos homens – quer eles formem grupos modestos ou importantes, quer se trate do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma

classe sobre uma outra, ou de uma burocracia sobre uma população – supõe uma certa forma de racionalidade e, não uma violência instrumental".³⁴

A racionalidade que suscitou o interesse de Foucault era aquela que programava e orientava condutas humanas e que não excluía a compatibilidade com a violência, tal como mostraram tantos regimes contemporâneos. Sobre o estudo histórico da racionalidade, Foucault forneceu mais delineamentos em uma mesa redonda em 20 de maio de 1978. Nela ela falou na contraposição – equivocada ou não –³⁵ com Max Weber: "Se são chamados 'weberianos' aqueles que quiseram substituir a análise marxista das contradições do capital pela da racionalidade irracional da sociedade capitalista, não acho que eu seja weberiano". O pensador insistiu que seu problema não era "o da racionalidade, como invariante antropológica". Antes de pensar uma racionalização em si, Foucault pretendeu "limitar esta palavra a um sentido instrumental e relativo". Não achou que seria a partir de uma racionalidade superior que se apreciaria o valor de outras racionalidades e avisou que escapando deste valor razão ele gostaria de analisá-las segundo dois eixos: "a codificação prescrição, por um lado (no que ela forma um conjunto de regras, de receitas, de meios em vista de um fim etc.) e a formulação do verdadeiro ou falso, pelo outro (no que ele determina um domínio de objetos em relação aos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas)".³⁶

Ainda de acordo com ele – nesta roda-viva com historiadores em 1978 –, os esquemas racionais que analisou (prisão, hospital, asilo), ao contrário dos weberianos, não podiam ser considerados princípios gerais encontrados retrospectivamente, pois foram programas explícitos que organizaram instituições e comportamentos. Para ele, suas análises não se basearam em um modelo com objetivo explicativo concebido antes do contato com as fontes pelo pesquisador. Também disse que essas programações que estudou se referiam a racionalidades mais gerais do que aquelas empregadas diretamente em uma técnica (o aprisionamento se inseriu em toda uma tecnologia de individualização e a disciplina foi a generalização e conexão de técnicas diferentes e específicas). Além disso, falou que a idealidade de uma programação não se referia a uma suposta oposição ao real, mas ao fato de que diferentes estratégias se opuseram, se compuseram, se superpuseram apoiando-se e

³⁴ FOUCAULT, "*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política", D.E. IV, 2003/1981, p. 385.

³⁵ Tal como Veyne, Dreyfus e Rabinow acreditam que o projeto de Foucault levou adiante, com análises históricas mais finas, os mecanismos de poder de racionalização inicialmente pensados por Weber: "...isso deveria ser considerado um avanço, não uma refutação do projeto weberiano" (DREYFUS e RABINOW, 1995/1983, p. 147).

³⁶ FOUCAULT, "Mesa-redonda em 20 de maio de 1978", D.E. IV, 2003/1980, p. 342.

apelando por essa programação (o dispositivo disciplinar foi maleável e isso fez parte da sua solidez).³⁷

Portanto, tomando as relações entre exercício do poder e racionalidade a partir da atitude crítica da não aceitação e da revolta, o pensador inseria a reflexão crítica no processo pelo qual ela coloca em questão as racionalizações das relações de poder com as quais nos deparamos cotidianamente e, isto, no campo dos procedimentos de governo tomados em jogos de verdade. Percebemos – *pelo meio* da apresentação dessas três conferências citadas – que, em 1978 e em 1979, o eixo pelo qual Foucault privilegiou a análise ia da apreciação das relações de poder específicas para a apreciação dos procedimentos de governamentalidade também específicos. Assim fazendo ele analisou em um distanciamento crítico – amparado nas eventuais fraturas históricas daqueles procedimentos no presente – os problemas atuais. O que significa que, a partir desses delineamentos, podemos dizer que no trabalho de Foucault a crítica possui um duplo aspecto: ela descreve e analisa como o saber (as racionalizações) e o poder (os procedimentos de governo) constituíram classificações de ordenamento do mundo (jogos de verdade que limitam o que se pode conhecer) ao mesmo tempo que percorre a linhas de ruptura desta articulação do saber e do poder, encontra seus momentos de descontinuidades, os momentos em que a contingência dos limites aparecem. É uma reflexão sobre os nossos limites e sobre o que limita a reflexão.

Foucault, novamente com essa preocupação em detectar os problemas da nossa atualidade, retornou ao artigo que Kant enviou em setembro de 1784 para a revista alemã *Berlinische Monatsschrift*, "O que é Iluminismo?". Dessa vez Foucault falou sobre ele mais demoradamente. O professor justificou essa releitura por algumas razões, entretanto, levando em conta a economia interna deste trabalho, nos deteremos na terceira e na quarta. Segundo ele, no artigo de Kant aparecia um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica. Qual? Surgia com este texto uma nova questão relativa à história, uma maneira de vê-la que não a concebia nem como origem, nem como acabamento ou consumação, nem como finalidade. De que maneira então? Como presente, como atualidade, se fazendo as seguintes perguntas: "O que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse "agora" dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?".³⁸ O que – de acordo com o professor – singularizavam estas interrogações de reflexão sobre o presente de outras que tinham sido feitas

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 344.

³⁸ FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 12. Colchete nosso.

anteriormente é que elas precisavam, delimitavam a questão: "o que é, precisamente, este presente a que pertença?".³⁹

Se ao longo da tradição filosófica o presente apareceu na reflexão ou como pertencimento a uma época do mundo ou como deciframento de uma época iminente ou como ponto de transição; no texto de Kant o presente aparecia como o objeto privilegiado da interrogação e não como qualquer determinação ou decisão de ordem filosófica tomada a partir do presente. Para Foucault, diferente da relação longitudinal com o passado que caracterizou a questão da modernidade – questão de polaridade entre a Antiguidade e a modernidade, questão da autoridade a aceitar e questão da valorização ou dos valores a comparar –, aparecia com esse texto de Kant uma relação sagital do discurso com sua atualidade: “O discurso tem de levar em conta sua atualidade para, [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro, designar e especificar o modo de ação, o modo de efetuação que ele realiza no interior dessa atualidade”.⁴⁰ Na interrogação "O que é, precisamente, este presente a que pertença?", a atenção ao presente recaía sobre três coisas: primeiro, era determinado um elemento do presente objeto de reconhecimento, de distinção entre os demais (qual é a minha atualidade?); segundo, este elemento compunha com um processo de pensamento (qual é o sentido dessa atualidade?); e, terceiro, o pensador que pensava este processo específico fazia ele mesmo parte do processo e, assim sendo, era também elemento do processo e seu ator (o que faz que eu fale dessa atualidade?).

De acordo com o professor, naquele artigo do fim do século XVIII o presente aparecia como acontecimento filosófico do qual o filósofo fazia parte e no qual estava engajado: um processo cultural que tomava consciência de si nomeando-se e situando-se em relação ao seu presente, ao seu passado e em relação ao seu futuro, sem se caracterizar simplesmente como período de decadência, prosperidade ou esplendor. E, para nós, surge neste momento da análise nitidamente um problema entrelaçado com o campo de problematizações da *A Arqueologia do Saber*. Neste livro apareceu a questão que rondou algumas entrevistas de Foucault pós *As Palavras e as Coisas*⁴¹ e que tomou a forma mais acabada no livro de 1969. Queremos dizer: no livro *A Arqueologia do saber* o diagnóstico do presente foi apresentado como só podendo ser feito a partir da descontinuidade das práticas discursivas que compunham nosso passado recente ou daquelas práticas que estão deixando de compô-lo no presente. Quando abordou essa função

³⁹ Idem, *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 15. Colchete do editor.

⁴¹ Por exemplo, cf. a entrevista de 12 de abril de 1967: "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'".

diagnóstica da filosofia Foucault muitas vezes remeteu sua indicação a Nietzsche e mesmo em 1978 – ano a partir do qual o interlocutor privilegiado para tratar do começo histórico desta questão passou a ser Kant – ele disse:

...Nietzsche foi o primeiro a definir a filosofia como sendo a atividade que serve para sabermos o que acontece e o que acontece agora. Em outras palavras, somos atravessados por processos, movimentos, forças. Não conhecemos esses processos e essas forças e o papel do filósofo é, sem dúvida, diagnosticar essas forças, diagnosticar a atualidade.⁴²

A importância da descontinuidade como problema a ser pensado na obra de Foucault é uma das entradas para reler aquele texto de Kant, em que a *Aufklärung* era definida como o movimento de saída, de desprendimento do homem do estado de menoridade do qual ele próprio era responsável. O professor se interrogou – com mais complexidade e mais demoradamente nesta aula de 1983 do que na conferência de 1978 – a respeito do que Kant entendia por menoridade. De forma negativa, avisou o professor, a menoridade não estava sendo compreendida por Kant: nem como um estado de infância da humanidade, em que ela não havia adquirido os meios e as possibilidades de autonomia, nem como uma situação jurídica de privação de direitos (renúncia da soberania por contrato, privação de direitos por artimanhas, violências e destituições). Por sinal, o estado de menoridade em Kant era aquele em que o indivíduo substituíva ou fazia funcionar no lugar do seu entendimento o de um outro. Enquanto que, no contrapé, a *Aufklärung* (e a reflexão crítica e análise do *Aufklärung*) era o movimento que nos libertava daquele estado de menoridade e permitia que o indivíduo aprendesse a fazer do entendimento um uso legítimo dentro dos limites da razão e, igualmente, um uso autônomo ao de uma autoridade qualquer. De tal modo que, nesta leitura de Foucault do texto de Kant, sair da menoridade estava vinculado a uma atividade crítica que afastava a preguiça e a covardia como defeitos (não tanto visadas no registro moral, mas de déficit na relação de autonomia consigo mesmo) nos quais "não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral".⁴³

Por meio desta interpretação – bem mais complexa dada as nuances históricas e de análise interna do texto descritas por Foucault e que a concisão não nos permite apontar – detectamos que o eixo de reverberação da colocação da atualidade como questão em Foucault mudou. No final da década de setenta esse eixo foi o da determinação da conduta, da condução

⁴² FOUCAULT, "A cena da Filosofia", D.E. VII, 2011/1978, p. 225.

⁴³ FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 32

dos outros sob a forma do governo. Claramente essa questão continuou sendo um problema presente e relevante para o pensador, no entanto o enfoque privilegiado em 1983 passou a ser a intersecção entre o governo de si e o governo dos outros, em que o essencial foi pensar a relação com nós mesmos. O que na nossa atitude de constituição de si pode levar ao limite um dispositivo de saber-poder. Foi a partir desta direção – colocar a atualidade como problema que diz: qual a diferença do atual em relação ao ontem, ao nosso passado próximo? – que o professor afirmou que foi respondendo a questão "O que é o Iluminismo?" que Kant possibilitava que a filosofia se tornasse a:

...emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua razão de ser e o fundamento do que ela diz. E, com isso, vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão de seu pertencimento a esse presente. (...) do pertencimento a um certo "nós", a um "nós" que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse "nós" que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto de sua reflexão. E, com isso, se afirma a impossibilidade de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a este nós.⁴⁴

A filosofia, nesta interpretação, se tornou moderna quando articulou filosofia e história se perguntando pela atualidade. Uma modernidade do qual Foucault ainda se sentia partícipe, mas numa participação incômoda, conflituosa e instável. O nós aí ainda é um arsenal do canto moderno, daí nossa impossibilidade de não se situar em relação a ele. Entretanto, a voz não é lírica, é metalizada: é Maria Callas com seus agudos escuros, torpes; é Elis Regina enunciando cada palavra na ponta dos aríetes, que rompem muralhas e portões. Se nos recordarmos daquela declaração que Foucault proclamou em Genebra em 1981, "O direito dos homens em face do governo", nós perceberemos melhor que a enunciação do *nós* neste pronunciamento foi pensado como possibilitado pela atitude que se tomava em comum, em que o que se tinha em comum era ser governado de determinada maneira e não querer a forma de governo em que se estava submetido. Nesta aula que estamos analisando, Foucault ao apresentar a questão da emergência da atualidade como interrogação contínua da própria atualidade pensou que este *nós* também não aparecia em uma claridade imediata: naquela conclamação em 1981 ele devia ser constituído por uma atitude de revolta a uma condução; nesta aula de 1983 e como acréscimo a essa atitude de filiação estratégica, ele devia ser continuamente interrogado, pois afinal o que é esse *nós*?

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 14.

Se no texto de 1981 o *nós* apareceu como uma postura em comum de revolta precisa contra um governo ou uma governamentalidade, inserido em um campo de luta, pensado como atitude de não aceitação e de engajamento, em 1983, ao ser testado numa história do pensamento como função crítica, ele apareceu na forma de sua interrogação incessante, naquilo que na crítica permite desfazer continuamente este *nós*. Não para aparecer o eu egoísta e individualista, não para barrar a possibilidade de nós nos juntarmos e reivindicarmos, mas para aparecer o que deviremos, para escapar do que no *nós* prende e fixa a uma identidade. Foi exatamente isto que permitiu a Foucault dizer em uma entrevista de maio de 1984 nos Estados Unidos – onde a questão identitária tomou uma grande dimensão – que se em suas análises não recorreu a nenhum *nós* (ele detalhou: "a nenhum desses 'nós' cujos consenso, valores, tradição formam o enquadre de um pensamento e definem as condições nas quais é possível validá-lo"), pois "o problema é justamente saber se efetivamente é dentro de um nós que convém se colocar para defender os princípios que são reconhecidos e os valores aceitos". Por fim, esclareceu o pensador: "Creio que o nós não deve ser prévio à questão: ele só pode ser o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão, tal como se coloca nos termos em que é formulada".⁴⁵ Para Foucault faz parte do papel da filosofia o interrogar o *nós* de que se faz parte, em relação ao qual há de se situar.

Deste modo, se a atividade crítica se baseia em uma atitude crítica, nós devemos da mesma maneira apontar que a atividade problematiza incessantemente a atitude, pois esta pode se tornar, no seu esquecimento histórico, uma identidade que devemos problematizar quando almeja uma essencialidade ou naturalidade. Como Foucault explicou em 1979:

Considero que, depois dos anos 60, a subjetividade, a identidade e a individualidade constituem um problema político importante. É perigoso, conforme penso, considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Devemos nos libertar do tipo de subjetividade de que tratam os psicanalistas, a saber, a subjetividade psicológica. Somos prisioneiros de algumas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos libertar nossa subjetividade, nossa relação a nós mesmos.⁴⁶

Foucault interrogou repetidas vezes a relação conosco mesmo visando uma liberação, não no sentido de liberar nosso eu profundo, mas de liberar os devires do que podemos criar, sabendo, contudo, que a criação é condicionada e limitada pelos hábitos das atitudes cristalizadas. São cristalizações que não significam algo de positivo ou de negativo por si só,

⁴⁵ FOUCAULT, "Polêmica, política e problematizações", D.E. V, 2004/1984, p. 228-229.

⁴⁶ FOUCAULT, "Foucault estuda a razão de Estado", D.E. IV, 2003/1979, p. 318.

mas que devem ser problematizadas. Foi naquele texto de Kant, "O que é o Iluminismo?", que na aula de 5 de janeiro de 1983 o professor encontrou a questão moderna da atualidade como sendo aquela que permitia e que conduzia a abertura para que o pensamento crítico interrogasse o campo de experiências atuais. Foucault chamou essa maneira de fazer a crítica de ontologia do presente ou ontologia de nós mesmos. Ele deu continuidade a este empreendimento crítico num texto no próximo ano.

Em um artigo intitulado "What is Enlightenment?" (O que são as luzes? O que é o Iluminismo?) e que foi publicado em 1984 na editora *Pantheon Books* no livro organizado por Paul Rabinow, *The Foucault reader*, nós temos uma última inflexão da questão respondida por Kant: "Was ist Aufklärung?". Como pudemos perceber até o momento, o que aconteceu com o percurso desta questão em Foucault foi que ela passou por pequenas inflexões, mudanças de tessitura, nuances; não foram arroubos, saltos ou globo da morte. Foram vozes vindo em tonalidades. Nela Foucault exercitou uma parte importante do seu pensamento na articulação com o presente, temporalidade em que encontramos submergidos como questão e problema tanto o atual (tecido no desnível entre o que somos e o que estamos deixando de ser) quanto a crítica nas facetas de atividade e de atitude. Esses três elementos se dão a mão em uma dança em que às vezes – dependendo da preocupação de Foucault ou do problema que ele coloca – o parceiro mais acentuado do diagnóstico do atual era a atividade crítica ou era a atitude crítica, mesmo que elas sejam de fato inseparáveis. De qualquer forma, o eixo da modulação foi sempre a escavação do presente como busca da nossa atualidade, legado filosófico da modernidade.

Quando compreendemos a questão que pergunta sobre nossa atualidade a partir dessas diretrizes, percebemos que em 1984 o parceiro privilegiado e, todavia, nunca exclusivo – dada a impossibilidade de separar atividade e atitude crítica em Foucault – foi essa última (atitude). O problema e também o eixo a qual ela se referia era o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo. A saída do estado de menoridade a partir da *Aufklärung* se desenrolava – escreveu Foucault lendo Kant – como tarefa e como obrigação. O que significava dizer que se o homem mesmo era responsável pelo seu estado de menoridade, logo ele "...não poderá sair dele a não ser por uma mudança que ele próprio opera em si mesmo".⁴⁷ Na aula de 1983 e no artigo de 1984 Foucault mostrou como para Kant a *Aufklärung*, além de uma descrição do que acontecia no presente, fazia uma prescrição, no sentido de que lançava um mote, um lema ou uma divisa, que Foucault reproduziu: "*Sapere aude!* Tem a coragem de se servir de teu próprio entendimento. Eis o mote do Iluminismo".⁴⁸ Sobre esta divisa o

⁴⁷ FOUCAULT, "O que são as luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 338.

⁴⁸ FOUCAULT, "Aula de 5 de janeiro de 1983", 2010/2008, p. 27.

professor ressaltou em 1983: "de fato uma máxima, um preceito, uma ordem que é dada, que é dada aos outros, que é dada a si mesmo, mas é ao mesmo tempo – e é nisso que o preceito do *Wahlspruch* é mote e lema – algo pelo que nos identificamos e que nos possibilita nos distinguir dos outros".⁴⁹

Com algumas nuances foi exatamente isto que Foucault falou no ano seguinte: "...ora, a divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer; é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros. E qual é essa palavra de ordem? Aude saper, 'tenha coragem, a audácia de saber'".⁵⁰ Assim, a *Aufklärung* foi compreendida por Foucault ao mesmo tempo como descrição de um processo coletivo dos homens e como uma prescrição pessoal corajosa. Foi caminhando por essa última via – a de uma relação com nós mesmos – que Foucault propôs em 1984:

...pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e que se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*.⁵¹

Nesse momento a modernidade apareceu não como período – tratamento que ainda notamos em 1978 –, mas como atitude. Qual atitude? A interrogação da *Aufklärung* compreendida como a reativação contínua de uma conduta em que criticamos o nosso ser histórico. Ainda falta determinar o que pode ser entendido como *êthos* filosófico. Para caracterizá-lo, Foucault se afastou daquilo que havia anteriormente e, outra vez, chamado de chantagem feita a quem empreendia estudos sobre a racionalidade. Para ele não fazia sentido se postar a favor ou contra a *Aufklärung*.⁵² Ele se recusou aceitar a intimidação que dizia: ou você aceita o acontecimento e segue a tradição do racionalismo ou você a recusa e tenta escapar dessa tradição recaindo em um irracionalismo. Ao invés desta recusa de princípio e um pouco formal, o pensador disse: é "preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*".⁵³ Uma análise baseada em

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 27-28.

⁵⁰ FOUCAULT, "O que são as luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 338.

⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 342.

⁵² Talvez Foucault soubesse da conferência que Habermas proferiu em 1980, "Modernidade - um projeto inacabado", no qual assinalava e diferenciava os "velhos conservadores, os "neoconservadores" e os "jovens conservadores". Foucault era incorporado a este último grupo, se opondo a razão instrumental por meio do princípio transcendental da vontade de poder. Neste texto Foucault era compreendido como antimodernista. Voltaremos a estas questões no próximo item.

⁵³ FOUCAULT, "O que são as luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 345.

pesquisas históricas precisas, que não pretende resgatar algum núcleo de racionalidade, mas orienta seus estudos para os *limites atuais do necessário*, ou seja, orientado "na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos".⁵⁴

Segundo Foucault, além do afastamento do jogo do racionalista e do irracionalista, a crítica permanente de nós mesmos permitia afastar-se das confusões entre o humanismo e a *Aufklärung*. Enquanto a *Aufklärung* foi entendida como um acontecimento ou compunha-se de uma miríade de eventos e processos históricos, culturais, econômicos, institucionais, políticos, sociais dos mais variados, por meio dos quais o pensador pincelou sua relação com a reflexão filosófica e o presente, o humanismo foi entendido como um tema ou um conjunto de temas ligados a julgamentos de valor, uma temática que abarcou múltiplos conteúdos e valores e que, desde o século XVII, serviu para recobrir várias concepções do homem. Se a *Aufklärung* é "o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia", então existiu para Foucault uma tensão entre ela e o humanismo com suas concepções e promessas de um novo homem.⁵⁵

Se Foucault tomou distâncias daquele jogo em que os jogadores deviam aceitar ou não os princípios dados como racionais e se afastou das confusões com o humanismo (que Foucault temia na medida em que apresenta uma ética particular como modelo universal válido para qualquer tipo de liberdade)⁵⁶, ele o fez para preparar o espaço em que caracterizou positivamente o *êthos* filosófico. Nesta parte do artigo a atitude legada pela *Aufklärung* apareceu para o pensador na forma de uma ontologia histórica de nós mesmos que faz a crítica do que dizemos, pensamos e fazemos. Uma bela descrição do *êthos* apareceu aí:

Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado por uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro: é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limite o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma da ultrapassagem possível.⁵⁷

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 345.

⁵⁵ Idem, *Ibidem*, p. 346.

⁵⁶ FOUCAULT, "Verdade, poder e si mesmo", D.E. V, 2004/1988, p. 300.

⁵⁷ FOUCAULT, "O que são as luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 347.

Sinal amarelo, nos esmeremos um pouco aqui. O que Foucault propôs neste trecho foi um pensamento fronteiriço, sendo os seus limites não o fora absoluto – ele recusa as margens entendidas como sendo os confins que escapam às relações de poder –, não uma posição de neutralidade entendida como não posicionamento,⁵⁸ mas a maneira de um distanciamento crítico das posições universalistas possibilitado pelo recurso das análises históricas.⁵⁹ Mas este posicionamento – coloquemos em termos claros – não pode evitar correr o risco de sempre fazer refluir na crítica que faz impensados que podem se voltar contra ela e mostrar que a crítica faz parte de um outro discurso, talvez menos oficioso, mas não menos criticável. Afinal, o pensamento é limitado historicamente e nós não temos a visão dos nossos próprios limites, no interior do qual pensamos, falamos e agimos. Entretanto, sendo este discurso elaborado em consonância com pesquisas históricas precisas feitas a partir da diferença do presente (tanto diferença entre o passado e o presente quanto diferença com o que no presente contesta este próprio presente, o acontecimento atual que o modifica), ele pode ser criticado na sua veracidade histórica, dentro do regime de verdade histórica do qual participa, mas não admite uma crítica em termos de adequação à verdade, a uma transcendência ou a estruturas formais universais. O que quer dizer que são nos mesmos termos de sua feitura – análises históricas – que podem ser feitas suas críticas.⁶⁰

⁵⁸ De acordo com Dreyfus e Rabinow sendo a tarefa do arqueólogo do tipo foucaultiano a descrição teórica das regras que regem as práticas discursivas colocando tanto a verdade quanto a seriedade entre parênteses num nível que é livre das influências das teorias e das práticas que estuda, então ele não está envolvido com as inteligibilidades que ele encontra e diferentemente das teorias que ele estuda a sua própria se desenvolveria livre dos limites institucionais, teóricos e epistemológicos. Segundo eles isto se dá – e fracassa – pela ênfase da teoria sobre a prática e será revertido quando dos livros da década de setenta – de ênfase genealógica –, momento em que Foucault abandonaria a não pretensão de seriedade e enfatizaria a prática como sendo mais fundamental que a teoria. A interpretação que eles fornecem estudando *A arqueologia do saber* é possível e segue numa lógica implacável o procedimento de Foucault depurando-o das suas próprias hesitações (apesar de apontá-las). Uma opinião que se assemelha a de Paul Veyne escrita alguns anos antes no artigo “Foucault revoluciona a história”. Na primeira nota de rodapé deste texto Veyne disse: “L’, Archéologie du savoir, esse livro desajeitado e genial, em que o autor tomou consciência plena do que fazia e levou sua teoria até sua conclusão lógica, foi escrito em plena febre estruturalista e linguística; além disso, o historiador Foucault começou por estudar discursos mais do que práticas, ou práticas mediante discursos”. A nota, no entanto – daí o afastamento que vemos entre ele e o livro em que Dreyfus e Rabinow pretenderam encontrar a sistemática do discurso de Foucault –, termina dizendo: “Acontece que a ligação do método de Foucault com a linguística não é senão parcial, ou acidental, ou circunstancial” (VEYNE, 1982/1978, p. 196). Nós preferimos pensar que ainda que seja neste período dos anos sessenta – 1966-1969 – as hesitações expostas na *A arqueologia do saber* e nas entrevistas destes anos não resguardavam um lugar neutro (no sentido de não posicionamento) para sua fala, mas radicalizava (testava) a questão de como pensar nossos saberes.

⁵⁹ Na concepção de Hardt e Negri – *Império* – mesmo trazendo outra linha de indagação que requer uma tarefa além das fronteiras, Foucault acabou por escolher ficar neste lugar fronteiriço e retomaria dessa maneira a mesma perspectiva do Iluminismo, a saber, um lugar que servia como ponto de vista para as análises críticas. Para Hardt e Negri – que pretendem que já estamos na pós-modernidade – o problema destas críticas modernas seria que hoje é cada vez mais indistinguível um dentro e um fora. Nós pensamos que Foucault falou a partir do que no presente estava se desfazendo – análise empírica da realidade a partir da atualidade – e não de uma perspectiva do lado de fora. Estar na fronteira é estar no presente atento as suas fissuras.

⁶⁰ Foi essa crítica do conteúdo histórico da obra de Foucault – como veremos adiante – que tentou J. G. Merquior no seu livro *Michel Foucault ou nihilismo de cátedra*.

Se o pensador analisou os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos, e, conjuntamente, os acontecimentos contingentes que nos fazem ser o que somos, fazer o que fazemos e pensar o que pensamos; de maneira semelhante, somente outra análise histórica pode mostrar os equívocos de tal empreitada, suas limitações e seus elementos criticáveis. A armadilha que preparou Foucault, entretanto, é que sua história se construiu por várias transversais e se colocou em um tipo específico de história do pensamento que percorre um campo de problemas.⁶¹ Ademais, como disse Fernand Braudel numa nota para um artigo escrito por Mandrou quando do lançamento da *L'histoire de la folie à l'époque classique*: "Essa busca difícil demanda um espírito capaz de ser alternativamente, e não ser apenas, historiador, filósofo, psicólogo, sociólogo... Não poderíamos propor o método como exemplo: ele não está ao alcance de qualquer um e exige mais que talento".⁶² Por fim, como estes problemas variaram em ênfase e se deslocaram durante seu percurso, então só uma análise interna cuidadosa pode dar conta de ligar Foucault (no sentido de um pensador de uma "obra") aos seus campos de problematização e de fazer – se for o caso – eventuais críticas ao seu trajeto na totalidade.⁶³ Resta a pergunta: a partir do que pôde ser concebido este discurso foucaultiano a propósito da atualidade?

Como percebemos, Foucault se baseou em uma atitude histórico-crítica que foi ao mesmo tempo uma atitude experimental. No seu trabalho foi a partir da resistência àquilo que quer nos conduzir à sua maneira, nessa abertura escavada pelas nossas recusas, que uma atitude de não conformidade apareceu como um trabalho nas fronteiras de nós mesmos, nos limites que podemos transpor. Esse trabalho fronteiro foi experimental, já que nas fronteiras entre o que se passa e o que está se passando não existem formas precisas, soluções garantidas, verdades fáceis e, por isto mesmo, foi um trabalho feito nos limites de nossa liberdade, ou seja, trabalho feito sobre os pensamentos, os objetos, os saberes, as subjetividades que podemos transformar. Assim, este trabalho foi também uma tarefa que envolveu, por um lado, pesquisas históricas pontuais e, por outro, a crítica da realidade em que se vivia para que, através dessa ontologia histórica de nós mesmos, Foucault pudesse detectar as fragilidades do presente, os pontos em que as transformações ainda podiam ser possíveis e desejáveis. Foram pesquisas que

⁶¹ Sobre esta perspectiva histórica de Foucault cf. o artigo de Margareth Rago: "As marcas da pantera: Foucault para historiadores", de 1993. Voltaremos e desenvolveremos o que significa uma história do pensamento que percorre problematizações no quarto capítulo.

⁶² Citação de depoimento de Braudel apud ERIBON, 1990, p. 124.

⁶³ O que não impede, de forma alguma, que críticas possam ser feitas a cada uma das obras em particular sem se referirem a um pensamento que as recobriria. O que consideramos simplista são tantos anos após sua morte perenizarmos um pensamento esquecendo sua mobilidade e tentando encontrá-lo fixo lá onde ele esteve um dia ou da caricatura que fizeram dele.

funcionaram como interferências na realidade em que elas surgiram, que produziram efeitos de realidade na sua história presente.

Entretanto, Foucault tinha consciência de que todo este trabalho e esta tarefa a propósito de domínios precisos podia ser sempre recodificado em estruturas mais gerais, este era sempre um perigo.⁶⁴ Um risco que ele tentou conjurar ou minimizar: primeiro, definindo bem que "a experiência teórica e prática que fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada". E, segundo, apontando que este trabalho tinha "sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta".⁶⁵

A generalidade do trabalho de Foucault se deveu ao fato de que as pesquisas históricas e as críticas particulares que encaminhou evocaram problemas recorrentes e de alcance geral para as sociedades ocidentais. No texto "O que são as luzes?" o pensador fez mais uma vez a ressalva de que, todavia, essa recorrência não devia ser compreendida nem em uma continuidade meta-histórica nem em como variação de um mesmo objeto, de um mesmo saber ou de um mesmo sujeito. Na verdade ele partiu de um ceticismo em relação aos universais antropológicos que deviam ser analisados e experimentados na sua constituição histórica. Eles deviam ser interrogados historicamente no jogo do verdadeiro e do falso.

Sua sistematização referia-se aos três eixos pelos quais diversas vezes Foucault caracterizou o seu trabalho e que ele denominava neste texto de: "o das relações de domínio sobre as coisas, o das relações de ação sobre os outros, o das relações consigo mesmo".⁶⁶ Três domínios (saber, poder, ética) que – como pudemos constatar na análise dos seus últimos dois cursos – possuíam sua particularidade, mas eram interligados. Neste artigo em particular, em que tratou do privilégio do eixo ético ou de subjetivação, Foucault dizia que essa sistematização inquiria a forma pela qual "nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações".⁶⁷ Por meio desta maneira de proceder o pensador distanciava-se do humanismo compreendido como natureza humana ou como direitos e privilégios inerentes a um sujeito para além da sua historicidade.

Em relação a homogeneidade deste trabalho, o pensador avisou que ela conduzia ao estudo de conjuntos práticos. Para ele, uma análise do domínio prático é a que toma como

⁶⁴ No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, na primeira aula de 7 de janeiro, o professor avisou sobre os perigos de um trabalho que desencava saberes sujeitados, pois quem o fazia nunca estava certo de não ser reconduzido por outros para as teorias unitárias ou de fazer ele mesmo, desprevenido ou imprudente, um discurso deste tipo.

⁶⁵ FOUCAULT, "O que são as luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 349.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 350.

⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 350.

referência o que os homens fazem e a maneira pela qual o fazem, o que significa buscar olhar a capacidade de fazer (de liberdade e de estratégia) dos homens em relação as formas de racionalidade, aos sistemas práticos, que organizam as maneiras de fazer. E, igualmente, deixar aparecer a constituição correlata de um campo de experiência, em que sujeito e objeto formam-se e transformam-se um diante e em função do outro.

Por último, o pensador colocou como aposta deste tipo de empreendimento crítico a interrogação: "como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?".⁶⁸ O que significa fazer a pergunta sobre como problematizar a relação que estabelecemos entre nossa capacidade técnica de agir sobre as coisas, de adquirir capacidades, com a luta pela liberdade e a autonomia dos homens uns em relação aos outros. Uma análise do domínio prático que toma como referência o que os homens pensam e a maneira como pensam, ou seja, procurar como os homens conhecem, analisam e transformam o real. A ontologia crítica de nós mesmos que apareceu na aula de 1983 detendo o privilégio da função/atividade crítica; neste texto de 1984 apareceu tendo a prerrogativa da atitude crítica. Foucault disse sobre seu trabalho ao final do artigo: "ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade".⁶⁹

Após essas delimitações sobre a função (ou atividade) e a atitude crítica podemos apresentar uma questão que ficou até agora mais ou menos em suspenso, a saber, a maneira pela qual se deu a crítica do nosso ser histórico na obra de Foucault. Para isto peguemos um texto no qual o pensador reescreveu – com poucas modificações, porém sensíveis – como artigo um prefácio que fez para a tradução americana do livro *O normal e o patológico* de Georges Canguilhem em 1978.⁷⁰ Pegaremos este texto, pois consideramos que da mesma forma que fez tantas vezes ao falar sobre o outro e sua obra, Foucault falou da composição de si mesmo e de seu trabalho histórico. Este foi o último artigo ao qual Foucault deu seu aval e foi enviado no final de abril de 1984. Ele pretendia escrever um texto inédito a pedido da *Revue de metaphysique et de morale* para um número especial sobre Georges Canguilhem, de quem Foucault foi aluno e que o orientou na defesa do doutorado *História da loucura na Idade Clássica*, mas o esgotamento obrigou-o a tão somente modificar o prefácio redigido para a tradução americana do livro de Canguilhem.

⁶⁸ Idem, Ibidem, p. 349.

⁶⁹ Idem, Ibidem, p. 351.

⁷⁰ Para quem se interessar em comparar as duas versões: o prefácio em FOUCAULT, "Introdução por Michel Foucault", D.E. VII, 2011/1978, p. 425-440 e FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984,

Encaminhemos a análise para os trechos que nos interpelam. Após explicar a importância do campo da história das ciências dentro da discussão mais ampla endereçada a racionalidade, o pensador apontou como G. Canguilhem remanejou alguns pontos importantes do domínio da história da biologia e da medicina. Segundo Foucault, Canguilhem trabalhou na identificação das descontinuidades, encarando-as não como postulado ou resultado, mas como "uma 'maneira de fazer', um procedimento que se integrou à história das ciências porque ele é requisitado pelo próprio objeto do qual ela deve tratar".⁷¹ Essa forma de proceder diz respeito às próprias abordagens históricas de Foucault em livros como *A História da Loucura, Nascimento da Clínica, As palavras e as Coisas, Vigiar e Punir, A História da Sexualidade - A Vontade de Saber*; escritos que constatarem empiricamente um corte e tentaram explicá-lo a partir das práticas discursivas (a regra de formação dos enunciados entendidos como as coisas realmente ditas) e, excetuando *As Palavras e as Coisas*, das práticas não-discursivas (elementos exteriores, práticas e condições externas de suporte, desenvolvimento e funcionamento dos discursos) que o fizeram participar da encenação da verdade. Foucault avisou também que quando partimos da constatação de uma descontinuidade nem sempre falamos de um corte abrupto, pois, às vezes, pode ser da descontinuidade percebida em uma história mais extensa, a história de um corte menos preciso, como aconteceu, por exemplo, nos últimos livros de Foucault, *O Uso dos Prazeres - A história da Sexualidade V. II* e *O Cuidado de Si - A história da Sexualidade V. III*. Após essa primeira retomada do tema da descontinuidade, ele proferiu:

Na história das ciências, não se pode conceber a verdade como adquirida, mas tampouco se pode fazer economia de uma relação com o verdadeiro e da oposição do verdadeiro e do falso. É essa referência à ordem do verdadeiro e do falso que dá a essa história sua especificidade e sua importância. De que forma? Concebendo que ela se relaciona com a história dos "discursos verídicos", ou seja, com os discursos que se retificam, se corrigem, e que operam em si mesmo todo um trabalho de elaboração finalizado pela tarefa do "dizer verdadeiro".⁷²

Neste artigo Foucault inscreveu o trabalho da história das ciências dentro de um programa de análise da economia de um regime de verdade, o que não deixa de ser uma maneira de pegando a linha deste empreendimento inscrever seu próprio trabalho neste projeto do dizer a verdade que, como apontamos no capítulo anterior, teve tanta importância no seu percurso de pensamento. Em uma entrevista em 2 de abril de 1978 para a *Sekai* – publicação japonesa –, lançada em julho do mesmo ano, Foucault respondeu a uma pergunta inusitada em relação ao

⁷¹ FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984, p. 358-359.

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 359.

que foi proposto comumente pelas revistas e jornais franceses, mas que fazia sentido vindo de um professor de literatura francesa, especialista em teatro e tradutor de Claudel e Genet. O senhor M. Watanabe indagou: "Por que os temas do olhar e do teatro retomam conjuntamente em seus escritos de maneira tão insistente, a ponto de parecerem reger a economia geral do discurso?"⁷³

Na sua resposta o pensador propôs o relato de que a desvalorização do teatro a partir de Platão – tendo sido necessário Nietzsche para que a relação entre a filosofia e o teatro fosse formulada – passava pelo tipo de olhar que consistia em saber se as coisas eram verdadeiras ou ilusórias, reais ou mentirosas. O teatro por sua vez – desenvolveu Foucault – ignora estas distinções, pois ele funciona nesta indistinção. E foi isso que, segundo o pensador, o interessou e fascinou: "gostaria de tentar descrever a maneira como os homens do Ocidente viram as coisas sem nunca perguntarem se eram verdadeiras ou não...".⁷⁴ Mais adiante completou: "Gostaria de fazer uma história da cena na qual, em seguida, se tentou distinguir o verdadeiro do falso, mas não é essa distinção que me interessa e, sim, a constituição da cena e do teatro. Gostaria muito de descrever o teatro da verdade".⁷⁵

Tenhamos cuidado aqui, uma vez que quando considerou possível o historiador tratar, tal qual no teatro, a história na indistinção entre o verdadeiro e o falso, Foucault não entendeu que a história é teatro, o historiador um olhar neutro e muito menos que na história houvesse expectadores. Como respondeu dois anos antes: "Não acho que a história tenha expectador e não teria a ideia de comparar o historiador com o diretor de cena"⁷⁶ e "...para alguém que se contente em ser expectador, a história não pode existir. Pois aquele que se encontra na história não pode mais apreendê-la uma vez que se tornou espectador. Em outros termos, só o homem que cria a história, a saber, aquele que se encontra dentro dela, pode ver a história".⁷⁷ A ideia de um teatro da verdade no seu trabalho só se referia, portanto, a enxergar historicamente a naturalidade com que as pessoas se reconheciam no verdadeiro. Foi nesse sentido – de uma cena do verdadeiro e do falso – que Foucault disse no artigo de 1984: "O erro não é eliminado pela força surda de uma verdade que, pouco a pouco, saíria das sombras, mas pela formação de uma nova forma de "dizer verdadeiro".⁷⁸ Uma maneira de Foucault enunciar que as transformações sucessivas do que é considerado um discurso verídico conduz a que uma forma

⁷³ FOUCAULT, "A cena da filosofia", D.E. VII, 2011/1978, p. 222.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 222-223.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 223.

⁷⁶ FOUCAULT, "O saber como crime", D.E. VII, 2011/1976, p. 63.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 65.

⁷⁸ FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984, p. 359.

de racionalidade, que às vezes surge de uma experiência lateral, substituía ou se torna proeminente como problema em relação a uma outra, que perde sua evidência, sua centralidade e se torna erro. Entretanto, a percepção desta descontinuidade no seu trabalho nunca pretendeu afirmar um motor da história, ou seja, uma história que seria efeito da tensão entre inovações (acumuladas) e tradições (solapadas). No seu trabalho não existe história universal nesta perspectiva. Surge então a pergunta: Mas quem é capaz de escrever esta história do discurso verdadeiro?

De acordo com o pensador, não basta reunir, por exemplo, o que os historiadores pensam e escrevem sobre certo tema ou acontecimento. Tampouco funciona filtrar o passado pelas proposições filosóficas válidas no presente, cometendo assim o conhecido anacronismo do qual tem aversão o historiador. O que permitia Foucault dizer – referindo-se a G. Canguilhem e sua área de atuação – que: "A história das ciências só pode se constituir no que ela tem de específico levando em conta, entre o puro historiador e o próprio cientista, o ponto de vista do epistemólogo".⁷⁹ Ou, ainda de outra forma:

A história das ciências, diz Canguilhem citando Suzanne Bachelard, não poderia construir seu objeto em nenhum outro lugar a não ser em um 'espaço-tempo ideal'. E esse espaço-tempo não é dado pelo tempo 'realista' acumulado pela erudição histórica, nem pelo espaço de idealismo que a ciência hoje recorta autoritariamente, mas pelo ponto de vista da epistemologia.⁸⁰

Se a epistemologia francesa que Foucault tinha em mente era – como disse Roberto Machado – “uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista da sua cientificidade”, que tinha a história como instrumento de análise e situava-se em uma perspectiva filosófica em que a questão era o tipo de racionalidade instaurada pela ciência,⁸¹ então, a epistemologia era um instrumento filosófico de clarificação do conhecimento que procedia pela crítica do negativo da razão: “seu objeto é analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos, o que torna possível o acesso à racionalidade”.⁸² Conforme Machado, quando Foucault se deslocou em relação a ela, ele chegou ao ponto de vista (arqueologia) que cavou um espaço dentro de uma história perspectiva do pensamento. A história arqueológica reivindicou a independência de qualquer ciência ao criticar a própria racionalidade e a não conceder privilegio a questão normativa da verdade ou a uma ordem de encadeamento que partindo da

⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 360.

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, p. 361.

⁸¹ MACHADO, 1981, p. 9.

⁸² Idem, *Ibidem*, p. 9.

racionalidade científica atual julgasse seu passado.⁸³ Na década de sessenta, Foucault moveu-se dentro deste espaço de uma história dos saberes não progressivos, que é uma das caracterizações possíveis de sua arqueologia. Enquanto que, na década de setenta, ele avaliou as implicações políticas destes saberes e salientou que os vê de certo ângulo, apreciando certos problemas, com vistas a rastrear o que acha intolerável (intento que é uma das caracterizações possíveis de sua genealogia).

Sabemos que, pelo menos desde *A Arqueologia do Saber*, Foucault pretendeu projetar a superfície de inscrição incerta em que seu discurso fazia sentido. Ele continuou a fazê-lo ao longo da sua trajetória galopando entre o saber, o poder e a ética. Assim procedendo ele podia estar no limiar da história e da filosofia, montado no empirismo histórico e na velocidade do pensamento como atividade e atitude críticas. No entanto, ele tinha que estar sempre atento ao fato de que, muitas vezes, seu material de trabalho, suas fontes, partiam dos acontecimentos que repetíamos na nossa atualidade – repetição que trazia a diferença com o que fomos –, que nos atravessam ainda (relação com a loucura, com a doença, com o aprisionamento, com a sexualidade), mesmo que na sua distância de nós. Ele tinha que ficar atento, pois na tentativa de compreendê-los em uma dramaturgia histórica havia sempre o risco de supervalorizá-los. Foucault estava consciente deste risco:

Sei qual é o inconveniente que isso representa: arrisco-me a cometer o erro de apresentar como um acontecimento mais importante ou dramático alguma coisa que talvez não tenha tido a importância que lhe atribuo. Disso decorre meu erro – há de se falar dos próprios erros ao mesmo tempo que dos próprios projetos – que é, talvez, uma espécie de intensificação, de dramatização dos acontecimentos dos quais deveria falar com menos ardor. Mas, mesmo assim, é importante dar o máximo de chance a esses acontecimentos secretos que cintilaram no passado e marcam ainda nosso presente.⁸⁴

Existe aí uma escolha que tomou a forma de uma atitude que se adotou a respeito dos acontecimentos que o interpelaram no seu presente. Temos que ter claro que sua opção pelo marginalizado, no sentido daquilo que estava nas margens da centralidade dominante das relações de poder, de forma alguma o afastou da função crítica, pelo contrário, se coadunaram. E foi de uma maneira belíssima que Foucault afirmou em *G. Canguilhem* e por essa via torta que passou pelos problemas da biologia, nele mesmo, a preocupação do que é feito do conceito na vida:

⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 11.

⁸⁴ FOUCAULT, "A cena da Filosofia", D.E. VII, 2011/1978, p. 227.

Do conceito enquanto ele é um dos modos de informação que todo vivente extraí de seu meio e pela qual, inversamente, ele estrutura seu meio. O fato de o homem viver em um meio conceitualmente arquitetado não prova que ele se desviou da vida por qualquer esquecimento ou que um drama histórico o separou dela; mas somente que ele vive de uma certa maneira, que ele tem, com seu meio, uma tal relação que ele não tem sobre ele um ponto de vista fixo, que ele é móvel sobre um território indefinido ou muito amplamente definido, que ele tem que se deslocar para recolher informações, que tem que mover as coisas, umas em relação às outras, para torná-las úteis.⁸⁵

Com essas palavras Foucault se distanciou de posições teóricas que podiam levar a apatia política ou ao pessimismo imobilista – o conceito serve para se posicionar e se mover em relação a vida –, coisas das quais os acusaram aqueles que criticaram a perda do vivido no formalismo estrutural ou a perda da possibilidade de mudar a realidade na sociedade disciplinar, suposta ser a sociedade contemporânea. Foi uma forma de Foucault se apartar de um tipo de consequência filosófica como a de Heidegger: "Nada é mais estranho para mim do que a idéia que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir".⁸⁶ Foucault não se interessou por estas buscas dos pontos de partida esquecidos da filosofia, o que não significa que elas não podiam suscitar algo novo.⁸⁷ Na preocupação com a postura móvel diante da mobilidade das coisas está inserida uma atitude intelectual que foi a do próprio Foucault. Como descreveu Mario Quintana: "Tudo deu certo, meu velho Heráclito,/porque eu sempre consigo/atravessar esse teu outro rio/com o meu eu eternamente outro...".⁸⁸ Seu *êthos* se delineou neste desenho de um modo de vida que cria conceitos:

Formar conceitos é uma maneira de viver, e não de matar a vida; é uma maneira de viver em uma relativa mobilidade e não uma tentativa de imobilizar a vida: é mostrar, entre esses milhares de seres vivos que informam seu meio e se informam a partir dele, uma inovação que se poderá julgar como queira, ínfima ou considerável: um tipo bem particular de informação.⁸⁹

O ceticismo de Foucault quanto a imobilidade das coisas, das palavras e dos sujeitos, não foi paralisador, visto que foi questionador e radical. Ele consistiu em não tomar o ponto em que estamos como um ponto de chegada, como o final da caminhada em que, do alto do nosso

⁸⁵ FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984, p. 363-364.

⁸⁶ FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", D.E. V, 2004/1984, p. 280.

⁸⁷ Nesta mesma época, como se vê pela entrevista "O retorno da moral", Foucault destacou a importância filosófica da experiência de ter lido Heidegger. A descrição de uma filosofia como produção de algo novo não se afastou muito de uma entrevista que Foucault deu no outono de 1966 ("O que é um filósofo?"), em que considerou existir dois tipos de filósofos: aqueles que como Heidegger abriam novamente os caminhos para o pensamento e aqueles – na época ele assumiu o papel de arqueólogo – que estudam o espaço no qual se desdobra e se constitui o pensamento.

⁸⁸ QUINTANA, "Bilhete a Heráclito", 2005.

⁸⁹ FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1984, p. 364.

presente, falaríamos que as coisas estão melhores ou piores. Ele considerou um mal método colocar a questão da nossa progressão, em vez de se perguntar pelo que se passa no presente. Como disse em uma entrevista no final de 1977, após detectar os inúmeros pontos sombrios sobre os quais vivíamos:

Diria que ter consciência da dificuldade das condições não é necessariamente pessimismo. Diria, justamente, que à medida que sou otimista é que vejo as dificuldades. Ou então, se o senhor quiser, é por eu ver as dificuldades – e elas são enormes – que é preciso muito otimismo para dizer: recomeçemos! Deve ser possível recomeçar. Ou seja, recomeçar a análise, a crítica. [...]. É preciso começar desde já e com muito otimismo.⁹⁰

2.2) Uma recepção polêmica: Foucault e o pós modernismo

A história das ideias nunca deveria ser contínua; deveria se resguardar das semelhanças, mas também das descendências ou filiações, para contentar-se em marcar os limiares que uma ideia atravessa, as viagens que ela faz, que mudam sua natureza ou seu objeto.

(*Mil Platôs, V. IV,*
Gilles Deleuze e Félix Guattari)

Ao abordarmos as variações que Foucault elaborou diante daquele opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?*, nós fizemos aparecer toda uma problemática alvo de debate nos Estados Unidos, na Alemanha e no Brasil. O início desta contenda não se deu ao redor desses textos que apresentamos, mesmo porque alguns deles já são ou foram apropriadas como respostas de Foucault às discussões já começadas sobre pós-estruturalismo, pós-modernismo, racionalismo e irracionalismo. São escritos e ditos que foram incorporados aos argumentos e contra-argumentos posteriormente. O primeiro item pode ser considerado como um mapeamento dos lugares percorridos pelo pensamento de Foucault nos idos da década de setenta e durante a década de oitenta e, dessa maneira, responde previamente algumas questões que aparecerão neste e nos demais itens deste capítulo.

Antônio Cavalcanti Maia analisou tanto as relações que podiam existir entre Foucault e a tradição da Teoria Crítica da Sociedade (entre as quais a primeira geração conhecida como Escola de Frankfurt) quanto a percepção das leituras alemãs e americanas da obra de Adorno nas suas convergências com algumas das análises foucaultianas.⁹¹ Não entraremos na discussão

⁹⁰ FOUCAULT, "A tortura é a razão", D.E. VIII, 2012/1977, p. 112.

⁹¹ Cf. MAIA, "Foucault e Adorno: mapeando o campo de convergências", 2005. A convergência entre Adorno e Foucault expressa no texto de Maia refere-se a tentativa, entre outros, de Axel Honneth (partícipe da Teoria Crítica) de aproximar a "teoria" foucaultiana do poder da filosofia negativa adorniana em seu foco teórico reconstrutivo

da apropriação que fez Foucault da Escola de Frankfurt e evitaremos, dentro do possível, compreender a discussão em torno do perigo de irracionalismo que Habermas viu na crítica foucaultiana da racionalidade nos termos de uma simplificação da filosofia do pensador alemão.⁹² Ambos foram leitores de Kant. Apresentemos inicialmente os pontos de convergência desta leitura acompanhando Dreyfus e Rabinow no artigo “O que é a maturidade?”:

Foucault e Habermas concordam com Kant que a razão crítica começa com a rejeição do projeto ocidental de desenvolver uma teoria que refletisse verdades universais subjetivas a respeito da natureza humana; também concordam com Kant que o problema moral e dos vínculos sociais deve ser encarado de outra forma, uma vez revelada a perda de autoridade da religião e da metafísica. Foucault e Habermas concordam que a maturidade consiste no fato do homem assumir a responsabilidade de sua racionalidade crítica e que a racionalidade crítica consiste no firme exame das nossas mais preciosas e confortadoras suposições. Desta maneira, Kant foi capaz de articular uma mudança fundamental que estava ocorrendo no pensamento ocidental – o que ainda garante à sua filosofia uma contemporânea relevância.⁹³

Entretanto, para esses interlocutores Habermas e Foucault discordam sobre o que é a sociedade moderna e o que ela poderia ser, sobre o que é a crítica e a razão, e, por fim, sobre o que é a modernidade e a maturidade. Para fazer aparecer às diferenças entre estes dois pensamentos apresentaremos – a partir de uma fala de Habermas e outra de Foucault – um pouco o que está em questão neste campo considerado por muitos como agonístico.⁹⁴ Em uma das suas inúmeras entrevistas Habermas afirmou:

Foucault imagina que uma racionalidade burguesa foi, de algum modo, imposta em todos os setores da vida no século XVIII e que genericamente ela deve ser abolida. Sua negação não-dialética não me convence. É necessário

da experiência estética moderna e, desta maneira, escapar a certo predomínio intelectual da perspectiva comunicacional de Habermas. Convém lembrar que na década de oitenta o chamado estilo francês pós-estrutural, via Estados Unidos, teve uma progressão crescente dentro da própria universidade alemã.

⁹² Temos alguns reestabelecimentos de fatos, amalgamado com o testemunho do próprio autor, a respeito das relações Habermas-Foucault e Foucault-Escola de Frankfurt no capítulo 9 – “La impaciencia de la libertad” (Foucault y Habermas) – do livro *Foucault y sus contemporáneos*, de Didier Eribon.

⁹³ DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 56.

⁹⁴ De opinião contrário, David Ingram no seu artigo “Foucault and Habermas”, escreveu que as divergências entre eles a propósito da coerência filosófica do humanismo escondem que ambos são humanistas, sendo que as diferenças são do campo da escolha das prioridades. Foucault priorizaria a libertação da capacidade de autonomia individual e autoformação pessoal contra o conformismo opressivo, enquanto que Habermas privilegiaria um conceito mais justo de democracia baseado em uma ética do discurso. Na perspectiva de Ingram seria grosseiramente enganador pensar em Foucault como aquele que situa a prática crítica em uma estratégia da ação condicionada pelo poder e em Habermas como aquele que situa a prática crítica em uma ação comunicativa orientada para o consenso não constrangido pelo poder. Ele, pelo contrário, pensa que apesar do antagonismo ambas as críticas são complementares. Apesar de nós desconfiarmos um pouco como Ingram de uma visão unilateral dos pensamentos desses dois pensadores e considerarmos que exista uma complexidade e nuanças bem maiores nos aspectos críticos desses pensamentos; não poderíamos deixar de pensar que os solos de onde eles fazem essas críticas são sim muito diferentes. Para nós nem são complementares nem se comunicam, o que não impede que seus elementos críticos possam convergir em uma estratégia teórica e política comum.

mostrar que a 'racionalização' de Weber, que foi explorado por Foucault de uma maneira muito diferente – no campo da cultura, das relações sexuais, da criminalidade e da insanidade –, é perigosa por ser parcial. Isso porque se caracteriza por sua universalização de uma única forma fundamental de racionalidade – razão instrumental, econômica e administrativa. Mas devemos tomar cuidado para não rejeitar tudo, perdendo os aspectos positivos, e fugir para um novo irracionalismo. É evidente que Foucault corre esse perigo.⁹⁵

A figura de Foucault que surgia na fala e, igualmente, na pena de Habermas era clara: ao criticar a racionalidade moderna em campos sociais precisos Foucault corria o risco de generalizar sua crítica para a racionalidade *per se* e nesta rejeição do que ela é se encaminhar para um irracionalismo perigoso para a sociedade. Essa preocupação devemos perceber a partir do lugar do qual Habermas falava, ou seja, para ele a maturidade em Kant consistia “em nos mostrar como salvar o poder crítico e transcendental da razão e assim evidenciar a grande conquista do Iluminismo: o triunfo da razão sobre a superstição, o costume e o despotismo”.⁹⁶ Habermas propunha um empreendimento que procurava estabelecer as condições que conduziriam a uma comunidade linguística ideal, na qual a procura de uma razão comunicacional na interação social levasse a acordos não constrangentes. Uma perspectiva de consenso – unificação da razão crítica com as preocupações sociais – guiava seu projeto social.⁹⁷ Por sua vez, em uma entrevista para P. Rabinow nos Estados Unidos em 1982, Foucault pontuou:

⁹⁵ HABERMAS, 1997, p. 121 apud MAIA In RAGO, ORLANDI, VEIGA-NETO (Orgs.), 2005, nota 11, p. 76.

⁹⁶ DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 56.

⁹⁷ Seria por demais superficial apontar a ação comunicativa de Habermas como o que bastaria para ele explicar o campo político. No seu trabalho ele incluiu, posteriormente, a ação estratégica como sendo diferente tanto da ação comunicativa que visaria o consenso quanto da ação instrumental que visaria o êxito. No agir comunicativo "a força consensual do *entendimento* linguístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações", enquanto que no agir estratégico "o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-linguísticas" (HABERMAS, 1990/1988, p. 71. Grifos do autor). Assim, o agir comunicativo apoiar-se-ia em atos de entendimento que buscariam "assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo" (chegar a um acordo) e o agir estratégico, por sua vez, apoiar-se-ia em planos individuais de ação (*razões particulares*), em que o indivíduo esconderia suas intenções para atingir seu objetivo estratégico e assumiria desta feita "o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo" (HABERMAS, 1990/1988, p. 74). Para Habermas a ação estratégica empobreceria a linguagem transformando-a num simples meio para um fim (resumindo-a a funções de informação), pois retiraria dela as pretensões de verdade proposicional, de correção normativa e de veracidade subjetiva, deixando para ela somente condições de *sansão* (ameaças). Em relação ao conceito de ação comunicativa uma outra posição, divergente, foi aquela explicitada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* que – como apresentamos resumidamente no capítulo anterior – não entendiam a linguagem nem como informativa nem como comunicativa, mas como transmissão de palavras de ordem (enunciado que se realizaria em um ato e ato que se realizaria em um enunciado). A partir do plano em que criam seus conceitos – plano radicalmente diferente do Habermas – eles disseram: "A comunicação não é um conceito melhor do que o de informação, nem a intersubjetividade vale mais do que a significância para esclarecer esses agenciamentos 'enunciados-atos' que medem, em cada língua, o papel e a participação dos morfemas subjetivos" (DELEUZE E GUATTARI, V. II, 2007/1980, p.16). Para estes autores: "Não existe significância independente das significações dominantes nem subjetivação independente de uma ordem estabelecida de sujeição" (Idem, Ibidem, p. 17). O que significava uma afirmação da pragmática semiótica

...há o problema apontado por Habermas: se abandonarmos a obra de Kant ou de Weber, por exemplo, corremos o risco de cair na irracionalidade. Estou inteiramente de acordo com isso, mas, ao mesmo tempo, o problema com o qual estamos confrontados, hoje, é bastante diferente. Penso que, desde o século XVIII, o grande problema da filosofia e do pensamento crítico sempre foi – ainda o é e espero que continue sendo – responder à seguinte pergunta: qual é essa razão que utilizamos? Quais são seus efeitos históricos? Quais são seus limites e quais são seus perigos? (...) Por outro lado, se é extremamente perigoso dizer que a razão é o inimigo que devemos eliminar, afirmar que todo o questionamento crítico dessa racionalidade corre o risco de nos fazer desembocar na irracionalidade é tão perigoso quanto.⁹⁸

Quanto a Foucault tratava-se de virtualmente se colocar do mesmo lado do discurso de Habermas (os perigos do irracionalismo), mas sub-repticiamente apresentava este discurso como contraproducente, pois o perigo real era aquele dos diversos tipos de racionalidades que certos mecanismos de poder contemporâneos tinham colocado em funcionamento. O problema para Foucault estava em como as resistências às racionalidades permitiam pensar em outras formas de se conduzir que não passassem necessariamente por consensos, que, nesta perspectiva, não podiam ser mais do que horizontes – lutas contra certas não consensualidades. O seu problema era como inventar novas formas de vida. Na instigante interpretação de Dreyfus e Rabinow: para Foucault, Kant, ao tentar “fundamentar as normas morais e as pretensões teóricas da verdade na estrutura vazia, formal, da finitude humana”,⁹⁹ em vez de fundá-la na metafísica (lei natural e ordem cósmica), era um moderno. Todavia, a tentativa kantiana de a refundar numa epistemologia (procurando a estrutura que forneceria normas universais à ação humana) e de “reconciliar a dignidade humana com as condições sociais em vigor em vez de enfrentar seus perigos” fazia de Kant um moderno que não chegou a maioridade.¹⁰⁰

Foucault destacou, em uma entrevista para um periódico alemão em dezembro de 1977, que uma das fontes de desentendimento da interpretação alemã e francesa do significado da razão tinha um componente linguístico: "Em alemão, *Vernunft* tem uma significação mais ampla do que 'razão', em francês. O conceito alemão de razão tem uma dimensão ética. Em francês, lhe damos uma dimensão instrumental, tecnológica".¹⁰¹ Para Habermas a maturidade é o reconhecimento e o avanço da crescente explicitação – uso não distorcido da linguagem pela análise das condições sociais – daquilo que está subjacente às práticas comunicacionais visando

ou da política da linguagem e uma crítica a ideia – que Habermas compartilhava com a teoria racionalista clássica – de um senso comum ou de um bom senso.

⁹⁸ FOUCAULT, "Espaço, saber e poder", D.E. VIII, 2012/1982, p. 215-216.

⁹⁹ DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 65.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 65.

¹⁰¹ FOUCAULT, "A tortura é a razão", D.E. VIII, 2012/1977, p. 109.

a promoção de uma comunidade humana (*Lebenswelt* compreendida em alusão a uma comunidade orgânica pensada em termos de eticidade) e assumindo as responsabilidades pela estruturação destas organizações sociais e sua adequação. Para Foucault é aceitar que não existe fundamentos para nossa vida.

No Brasil esta discussão chegou aos jornais e recebeu uma luz considerável de publicações como a *Folha de S. Paulo* e o *Jornal do Brasil*. Dois de seus maiores baluartes foram Sérgio Paulo Rouanet¹⁰² e José Guilherme Merquior,¹⁰³ os quais organizaram um livro publicado em 1971 intitulado *O homem é o discurso: arqueologia de Michel Foucault*, portanto, num registro temporal no qual a discussão ainda não se referia ao pós-modernismo.¹⁰⁴ Nele entrevistaram Foucault, o que nos permite pensar na reverberação que este já tinha no Brasil sob a insígnia do estruturalismo. Além do mais, eles colaboraram conjuntamente (além de Eduardo Portella e Marcílio Marques Moreira) na revista e editora "Tempo Brasileiro",¹⁰⁵ fizeram carreira na diplomacia e ocuparam postos no aparelho estatal. Numa época em que foi acirrado o debate ideológico entre esquerda e direita, eles foram considerados por alguns setores

¹⁰² Graduado em Ciências jurídicas e sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rouanet ingressou na carreira diplomática e, como secretário da embaixada em Washington, fez mestrado em Economia pela Universidade George Washington, Ciência Política pela *Georgetown University* e Filosofia pela *New York School for Social Research*, bem como doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Ele também foi secretário de cultura do governo Collor, de quando a lei de incentivo à cultura que leva seu nome. Durante seu percurso trabalhou como jornalista cultural, ensaísta, tradutor (traduziu algumas das obras de Walter Benjamin) e escritor com diversos livros lançados. Desde 1992 ocupa uma cadeira na Academia Brasileira de Letras.

¹⁰³ Graduado em Direito e Filosofia pela Universidade Nacional do Rio de Janeiro, Merquior ingressou na carreira diplomática e foi enviado para Paris (onde doutorou-se em Letras pela *Sorbonne*), Alemanha e Brasília, depois foi para Londres, onde doutorou-se em Ciência Política na *London School of Economics and Political Science*. Fala-se de uma fase literária do seu trabalho (foi um importante crítico literário brasileiro) e de uma fase política. Eduardo Portella disse que seu livro, *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, de 1969, foi "o primeiro trabalho a sair no país sobre a Escola de Frankfurt". Inicialmente estimulado pelo marxismo no início da década de sessenta afasta-se dele paulatinamente e orienta-se para a defesa do liberalismo social e de um reformismo progressivo na década de oitenta. De acordo com ele mesmo, em uma entrevista para a *Última hora* em 13/11/1982: "O liberalismo moderno é um social-liberalismo, é um liberalismo que não tem mais aquela ingenuidade, aquela inocência diante da complexidade do fenômeno social, e em particular do chamado problema social, que o liberalismo clássico tinha. O liberalismo moderno não possui complexos frente à questão social, que ele assume. É a essa visão de liberalismo que eu me filio". De acordo com seu amigo Leandro Konder: "Acho que foi o primeiro crítico conservador do marxismo no Brasil que efetivamente leu Marx". Merquior produziu um texto que foi a base programática da sustentação ideológica do governo Collor e, a partir de 1983, ocupou uma cadeira na Academia Brasileira de Letras até sua morte por câncer, em janeiro de 1991.

¹⁰⁴ No livro *O homem e o discurso*, tratava-se de descrever a obra de Foucault até o ponto em que ela estava e fornecer os elementos para avaliá-la criticamente. Além da entrevista, o livro dispunha de um artigo de Rouanet – "A gramática do homicídio" –, em que ele considerava o tema da morte do homem como uma metodologia útil e uma ontologia duvidosa que se estendia em níveis diferentes à toda obra de Foucault; Dominique Lecourt contribuiu com o artigo "A arqueologia e o saber" e Carlos Henrique Escobar fez uma crítica ao pensador no artigo "Discurso científico e discurso ideológico".

¹⁰⁵ A editora Tempo Brasileiro apareceu em 1961 no Rio de Janeiro e era propriedade dos irmãos Eduardo e Franco Portella. Segundo reportagem da *Folha de S. Paulo* de 1991, as características 'positivas' em comum do grupo *Tempo brasileiro* seriam: "a defesa do chamado 'projeto moderno', com idéias liberais, matizadas em grau variável pela crítica social; e a defesa da cultura como processo formulador e crítico, tributário de uma tradição humanista que remonta ao Iluminismo". E sua característica 'negativa' em comum seria: "a guerra sem tréguas ao chamado 'irracionalismo'" ("Poder atrai saber da geração do Tempo brasileiro". *Folha de S. Paulo*. 01/06/1991).

da inteligência brasileira (por exemplo, Carlos Henrique Escobar, um esquerdista radical, os chamou, sarcasticamente, de 'filósofos embaixadores') como um grupo ideológico disponível ao poder.¹⁰⁶

Sérgio Paulo Rouanet – que começou no jornalismo trabalhando no suplemento literário do *Jornal do Brasil* – escreveu textos longos, que chegaram a seis páginas, na parte de Folhetim da *Folha de S. Paulo* sobre os temas que nos competem averiguar (racionalismo, irracionalismo, pós-modernismo), o que aparece para nós como índice do significativo espaço pessoal que tinha na publicação. Como neste capítulo escolhemos nos debruçar sobre a repercussão de algumas das recepções de Foucault que dizem respeito aos pontos apontados acima, achamos relevante focarmos em periódicos que ao mesmo tempo que deram visibilidade as essas discussões – bem mais do que, por exemplo, *O Globo* e *O Estado de S. Paulo* – tiveram grande apelo público no eixo Rio-São Paulo. Assim sendo, a apresentação e a análise do que escreveram nossos outros interlocutores será feita até o ponto que elas nos ajudem a situar parcialmente a recepção de Foucault no nosso país. Logo de saída, num artigo que data de 17 de novembro de 1985, Rouanet disse:

Podemos, sem exagero, falar na ascensão de um novo irracionalismo no Brasil. Em todas as trincheiras e em todas as frentes a razão está na defensiva. Não é a primeira vez que isso ocorre. Mas em outros países e em outras épocas, o cerco vinha da direita (...). Hoje, no Brasil, ela está encurralada por um estranho exército, composto em sua maioria de pessoas que se consideram de esquerda, ou pelo menos de oposição ao sistema. Para completar a comédia, é a direita que parece defender os direitos da razão.¹⁰⁷

O escritor desenvolveu sua reflexão a partir deste ponto – existência de um irracionalismo brasileiro como fato social – e almejou analisá-lo.¹⁰⁸ De acordo com ele este irracionalismo se expressava seja em estilos que contrapunham a teoria à vida (expressão que informava, por exemplo, uma subcultura jovem como a do rock como forma de vida ou os

¹⁰⁶ A esta desconfiança de alguns diante das relações entre o Estado e os intelectuais, Merquior e Rouanet deram respostas aparentadas, o segundo por meio de uma ironia fina contra os ataques de Carlos Henrique Escobar, como exala do artigo "Escobar e seu estilingue", publicada no *Jornal do Brasil* de 16 de janeiro de 1988. Reproduzamos, no entanto, a do primeiro, resposta dada em uma entrevista para a revista *Veja* em 25 de novembro de 1981: "É impressionante o número de intelectuais brasileiros que está dentro do Estado e faz de conta que não vê. O que está dando pretexto a tanta retórica ideológica sobre essa questão é apenas uma concepção vulgar de Estado, que só vê seu ramo executivo. Ora, essa não é uma concepção correta, nem jurídica, nem historicamente, nem para o Direito, nem para as ciências sociais. O Estado não é só o governo. Fica muito engraçado ver tantos intelectuais encastelados em posições universitárias, comportando-se como vestais críticas do poder do Estado. Estão fazendo tudo isso dentro do Estado e não sabem".

¹⁰⁷ "Verde-amarelo é a cor do nosso irracionalismo". Sérgio Paulo Rouanet. *Folha de S. Paulo*. (17/11/1985). Acrescentemos que a direita que defendia os direitos da razão não se referia à direita na sua totalidade, mas aquela que Rouanet considera crítica, representada pelos quatro mosqueteiros da revista *Tempo Brasileiro*.

¹⁰⁸ Este artigo compôs – ampliado – o capítulo "O novo irracionalismo brasileiro" do livro *As razões do Iluminismo*, lançado em 1987.

misticismos orientais), seja em posições teóricas que exaltavam a cultura popular em contraposição a uma cultura de elite, seja ainda em organizações políticas que recusavam a teoria e valorizavam em demasia a prática. Segundo Rouanet, essas eram as maneiras de seguir um irracionalismo moldado em parte por influências externas – era uma das hipóteses – e é, por sinal, neste momento do texto que o autor apontava que: para a variação existencial desta corrente tínhamos o modelo da contracultura norte-americana dos anos setenta; para a variação política tínhamos o movimento operário europeu; e para a variação existencial tínhamos algumas tendências do pensamento europeu. É aí que aparecia nosso personagem: "Penso em Foucault, para quem a razão é uma simples protuberância na superfície do poder, encarregada de observar, esquadrihar, normalizar, e penso nos *nouveaux philosophes*, que veem nos inventores de sistemas meros agentes do gulag – os *maitres-penseurs*".¹⁰⁹ Para Rouanet tratava-se da postura que assumia que a razão – particularmente a científica – era o principal instrumento de repressão, de alienação e subjugação do homem.

O complemento desta hipótese aventava razões internas para explicar o irracionalismo brasileiro: eram discursos que transformavam questões interessantes e vivas no debate nacional, tais como, o anticolonialismo, o antielitismo e o antiautoritarismo, em tendências irracionais. Rouanet as seguia nos discursos do nacionalismo, nos da dicotomia linguagem popular e culta e nos da psicanálise.¹¹⁰ Podemos dizer que o eixo do texto estava inserido nas discussões que, naqueles dias, pensavam no antagonismo entre alta cultura e baixa cultura, entre cultura de massa e produção cultural superior. A Escola de Frankfurt, nas figuras de Adorno e Horkheimer, contribuía no artigo com a noção de Indústria Cultural e com a grade em que se opunham empirismo e teoria crítica. Rouanet contrapunha-se à tendência contemporânea – os detratores dessa tendência a chamavam de desvio etnocêntrico – que ao classificar tudo que não é natural como cultural introduzia um igualitarismo que incapacitava distinguir as diferentes manifestações culturais.¹¹¹ Essa espécie de elitismo cultural do autor, ele o afirmava defendendo a alta cultura e se opondo as posições daqueles que sacralizavam a cultura de massas (best-

¹⁰⁹ Idem, *Ibidem*. Quando reproduzido no livro *As razões do Iluminismo* este artigo vem com a seguinte ressalva: "Penso em Foucault, que pelo menos segundo uma certa leitura vê na razão...", p. 124. Diferenças que devemos entender entre a reflexão voltada para um periódico e uma mais cuidadosa para um livro, bem como um posicionamento assumido (como veremos).

¹¹⁰ O texto é interessante e não é raso como possa parecer uma síntese como esta, pelo contrário, ele é um texto bem argumentado. Não podemos dizer que seja, por exemplo, um texto que chancelasse a ditadura que vivenciávamos na época (o autor achava, por exemplo, que a política educacional do regime autoritário estava na origem interna de uma contracultura que ele considerava incultura) ou se coadunasse exatamente com um discurso de direita como um todo (o autor a achava incapaz de pensar uma racionalidade não instrumental).

¹¹¹ Neste ponto o livro de Alain Finkielkraut, *A derrota do pensamento* (lançado aqui pela Paz e Terra em 1988) promovia uma constatação apocalíptica. Nele era descrito o suposto desaparecimento da fronteira entre a cultura e o divertimento que teria ocorrido pelo corte com a tradição (se tudo é cultura, nada é cultura).

sellers, a música kitsch etc.), com a ressalva que, na sua visão, não devíamos confundir cultura de massas com cultura popular. Na concepção de Rouanet a cultura popular era apresentada como a memória da justiça, como uma manifestação autêntica do povo e fazia corpo com a alta cultura entendida como promessa de reconciliação. Uma conciliação que era pensada por ele como sendo além das classes e que só era possível na grade de análise e nas teorias que, neste alto pensamento elitista, permitiam articular práticas de liberdade. Esse entendimento de conciliação era, ressalva-se, diametralmente oposto ao pensamento esquerdista em vigor, que podia, então, taxá-lo de direitista.

Como parte da reverberação deste artigo a *Folha de S. Paulo* publicou no Folhetim de 01 de dezembro um artigo de uma página de Anésia Pacheco e Chaves¹¹² e no Folhetim de 08 de dezembro um artigo de duas páginas de Renato Ortiz.¹¹³ No primeiro artigo a autora criticava, principalmente, a separação radical que, segundo ela, Rouanet fazia entre a cultura popular e a erudita, sublinhando que as transformações históricas da recepção questionavam essas separações e realçavam suas relações.¹¹⁴ No segundo artigo, o autor aceitava algumas das preocupações de Rouanet e, no entanto, esclarecia seus afastamentos de algumas de suas proposições. A propósito do ponto que nos interessa, Ortiz escrevia: "Dizer que existe um 'cerco' à razão na Europa é uma coisa. Conhecemos a posição de Habermas sobre o pós-modernismos, sua perspectiva sobre pensadores como Foucault e Bataille, mas esta discussão está longe de ter chegado a um final".¹¹⁵ Além do mais, ele considerava que Rouanet confundia os níveis da análise em alguns pontos do seu texto, como quando não reconhecia nas práticas que criticava o seu contexto e seu momento histórico. Por exemplo, o rock (a subcultura jovem) era mais adequadamente analisado como um fenômeno cultural que ajudava a entender o que se passava com a juventude, do que entendido meramente como uma expressão irracional. Ou, novamente, quando no lugar de enxergar um tipo de pensamento que informava certa perspectiva, por exemplo, o dualismo que o pensamento nacionalista carregava com ele, acabava por relegá-lo ao irracionalismo.

Na forma de um direito de resposta, Rouanet – ele falava de réplica que lhe fizeram e de tréplica como sua retomada da palavra – respondia a estes dois artigos no Folhetim de 15 de dezembro de 1985. Uma resposta que tinha, novamente, seis páginas e que era, inclusive,

¹¹² Anésia Pacheco e Chaves é uma reconhecida artista plástica, pintora, poeta-visual e escritora, com trabalhos apresentados em diversas bienais e exposições nacionais e internacionais.

¹¹³ Renato José Pinto Ortiz é graduado em sociologia na *Université de Paris VIII*, mestrado na mesma área e doutorado em Sociologia e Antropologia na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Desde de 1988 é docente e, a partir de 1994, é professor titular da Universidade Estadual de Campinas.

¹¹⁴ "E Fred Astaire?". Anésia Pacheco e Chaves. *Folha de S. Paulo*. (01/12/1985).

¹¹⁵ "A contra cultura não tem nada com isso". Renato Ortiz. *Folha de S. Paulo*. (08/12/1985).

dividida em dois momentos diferentes do texto dedicados a responder a cada um dos autores. No âmbito mais geral Rouanet articulava o texto analisando o que podia ser entendido por pós-modernismo. Ele precisava, com a ajuda de F. Jameson, o que entendia pelos sintomas do que ele denominava um ideário estético do pós-modernismo¹¹⁶:

...ruptura com as vanguardas, ou seja, com as diversas variedades de "modernismo"; extinção das diferenças entre a cultura popular, a de massas, e a superior; fim do impulso crítico, antiburguês, *antiestablishment*, historicamente associado à arte moderna; volta a um passado mais ou menos idealizado, inclusive através da paródia e do pastiche; esgotamento da idéia da criatividade individual, da ideologia do novo (...). Subjacente a tudo isso, existe o traço básico do pós-modernismo em geral: rompimento com a modernidade cultural, no caso, com a modernidade artística.¹¹⁷

O escritor sublinhava que tinha dúvidas quanto ao conceito de pós-modernismo no geral, mas que no campo artístico nem aventava usá-lo. As suas análises partiam do ponto de vista de uma crítica da indústria cultural e da crença da existência de uma real separação entre cultura artística e cultura comercial. Para ele a separação não impedia simbioses críticas dentro da modernidade cultural, mas isso não queria dizer que estas articulações tornariam a arte pós-moderna. Neste artigo sua interpretação deixava extravasar um viés psicanalítico como grade de explicação para a transformação de objetos da cultura de massas em objetos de uma cultura superior. Tudo acontecia entre esses muros, que a cumplicidade entre massa e elite, comercial e artístico, não devia abalar. A queda dos muros estava longe de Rouanet.

Quanto a ideia de pós-modernidade como rótulo, Rouanet mostrava-se cético quanto as periodizações que os próprios contemporâneos se davam (dizer-nos pós-modernos era como dizer que deixamos de ser contemporâneos de nós mesmos), mas acreditava em atitudes pós-modernas que se atualizavam em discursos alheios, uma espécie de postura parasitária. Aqui seu artigo começava um jogo em que creditava às atitudes pós-modernas os atos irracionais. De fato, ele denominava o pós-modernismo como sendo nada mais nada menos do que uma vertente de irracionalismo que sempre tinha acompanhado, na forma de sombra, o Iluminismo. O pós-modernismo entendido como o mal-estar da modernidade e a espécie de antimodernismo que "inspirou as fantasias feudais do romantismo alemão ou do socialismo utópico, a vontade

¹¹⁶ Refere-se a Fredric Jameson, crítico literário e teórico político marxista norte-americano muito influente no Brasil. É possível que Rouanet esteja se referindo ao artigo "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism" que Jameson escreveu para a *New left review* I/146, July-Augusto 1984. Jameson definia o pós-modernismo como a lógica cultural do capitalismo tardio.

¹¹⁷ "Blefando no molhado". Sergio Paulo Rouanet. *Folha de S. Paulo*. (15/12/1985). Este artigo juntamente com o anterior, "Verde-amarelo é a cor do nosso irracionalismo", foi incorporado ao texto "O novo irracionalismo brasileiro" no livro *As razões do Iluminismo*.

de poder, de Nietzsche, o *élan vital*, de Bergson, ou o mito ariano da grande raça caucásica".¹¹⁸ Agora entendemos um outro motivo – além da existência de uma separação entre arte e cultura de massas – para Rouanet não considerar que existia pós-modernismo no campo da arte, pois se o pós-moderno não passava de um irracionalismo, e sabemos que a dicotomia racional e irracional não é pertinente ou, pelo menos, é mais complicada de ser feita no campo artístico, então, para ele, realmente não fazia sentido tal diagnóstico para este campo.

Após essa contextualização interna do texto – que o insere nas discussões nacionalistas em voga na época – podemos ir a uma parte que nos interessa de perto. Após fazer um pequeno resumo do esquema de inteligibilidade proposto por Habermas a respeito dos polos modernos e pós-moderno, Rouanet escrevia:

...Foucault teria que ser incluído na vertente crítica da pós-modernidade, juntamente com Derrida e Bataille. O que não impede Habermas de classificá-lo como "jovem conservador", por analogia com certas correntes pós-hegelianas. Não sei se essa classificação é correta. Apesar de sua denúncia da razão, e de sua filiação explícita a Nietzsche, Foucault vai buscar na modernidade cultural a fonte principal de seu impulso crítico. Sua "genealogia" deriva no fundo da crítica Iluminista. Essa interpretação é de certo modo confirmada pelo próprio Foucault, em aula pronunciada em 1983, no *Collège de France*, na tradição da Escola de Frankfurt.¹¹⁹

Vamos tentar entender este pequeno trecho. No que concerne à Habermas sabemos que no seu livro *Discurso Filosófico da Modernidade* ele analisou algumas obras de Foucault: de *A História da Loucura* ao *Vigiar e Punir/A Vontade de Saber*.¹²⁰ Habermas considerou que nelas Foucault denunciou à razão de uma maneira contra iluminista. De forma brutalmente sintética podemos dizer que na *História da Loucura* Foucault desenvolveu a hipótese de como na época clássica se construiu um discurso racional que excluía a desrazão (uma racionalidade que funciona por exclusão). Em *Vigiar e Punir* ele desenvolveu a hipótese de que no século XVIII

¹¹⁸ Idem, *Ibidem*.

¹¹⁹ Idem, *Ibidem*. No texto "Poder e comunicação" (conferência pronunciada em Nova Friburgo, num colóquio sobre Jürgen Habermas pela UNICAMP, em 22/11/1985), reproduzido no seu livro *As razões do Iluminismo*, Rouanet apontou as semelhanças e diferenças entre os projetos de Foucault e Habermas. Ele concluiu que as convergências são tão numerosas quanto as divergências e dependendo da perspectiva poderíamos incluir Foucault no projeto crítico da modernidade (impulso crítico alimentado pela modernidade cultural) e Habermas no pós-modernismo (abandono do paradigma do sujeito moderno). Isto, pois ambos compartilhariam uma crítica ao sujeito característico da modernidade; a ideia de que a ciência se enraíza em contextos não científicos que aplica nestes mesmos contextos; e a ideia de que as ciências humanas podiam ser usadas como instrumentos de poder. Não há dúvida, no entanto, que Rouanet segue a maioria das críticas que Habermas fez a Foucault e escolheu este caminho como o mais interessante para si. Em 1980 ele lançou um livro com Bárbara Freitag (sua esposa) intitulado *Habermas*.

¹²⁰ Paul Veyne havia recebido Habermas no *Collège de France* em 1983 e, ali, Foucault e Habermas se conheceram pessoalmente. Nestas lições Habermas expôs pela primeira vez o que constituiria quatro dos capítulos do seu livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, incluídas aí aqueles em que apontava Foucault como crítico da modernidade.

uma racionalidade tecnológica disciplinar nascente, que visou a virtualidade dos atos, apareceu como sendo um paradoxo no nível da teoria penal, que emergiu no mesmo momento e que se exerceu sobre os atos do indivíduo. Entretanto, assinalou que se nos postássemos em outro nível – o da tecnologia política –, veríamos que a disciplina afirmou seu corpo a corpo com o ideário libertador iluminista: "As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas". E poucas linhas depois: "As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas".¹²¹

São duas obras bem diferentes e entre elas novas coisas foram formuladas no pensamento de Foucault: afastamento da ideia de que um discurso racional obliquou uma experiência originária, seja da loucura, seja qualquer outra; distanciamento da concepção de um poder tão somente repressivo e excludente ao mostrar sua dimensão produtiva e individualizante; e, um pouco mais tarde – mais ou menos em 1978 –, uma concepção da resistência menos como o não-assimilável ou como transgressão que no limite deixa entrever aquilo contra o que se abate, para uma concepção de resistência como insurgência de um governado. Esses dois últimos pontos deslindamos no primeiro capítulo. No entanto, daqueles trabalhos Habermas retirou que Foucault denunciou a razão no geral – "...Foucault eleva agora o 'poder' a conceito histórico-transcendental fundamental de uma história crítica da razão – bem como ligava insensatamente o humanismo ao terror e ao duplo movimento da libertação e da escravidão".¹²²

Habermas – ainda no *Discurso Filosófico da Modernidade* – disse que nas obras de Foucault que leu apareceram sistemas que transformaram todo saber em poder e apresentaram um mundo em que a vigilância impediu que o sujeito agisse de maneira autônoma, dessubjetivando desta maneira o encadeamento social.¹²³ Foucault, ele mesmo, enriqueceu e,

¹²¹ FOUCAULT, 2004/1975, p. 183.

¹²² HABERMAS, 2000/1985, p. 356. Habermas ressalva, porém, que o transcendental em Foucault era fraco: transcendental, já que os objetos são entendidos como objetivações de práticas discursivas que deveriam ser compreendidos por meio estruturalistas, e fraco, já que são afetados de particularidade e contingência. O que significava dizer que em Foucault a história era mais forte do a força própria dessas objetivações.

¹²³ No último parágrafo do capítulo IX, "Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault", Habermas perguntou: "Quais são então os motivos que levam Foucault a reinterpretar essa específica vontade de saber e de verdade, constitutiva da forma moderna do saber em geral e das ciências humanas em particular, a reinterpretar *de modo generalizado* essa vontade de saber e de auto-apoderamento como uma vontade de poder *per se*, e postular que em *todos* os discursos, e de modo algum apenas nos modernos, pode ser comprovado um caráter dissimulado de poder e sua proveniência de práticas de poder?" (HABERMAS, 2000/1985, p. 372. Grifos do autor). Todo o capítulo X, "Aporias de uma teoria do poder", parte da pressuposição de que existe uma teoria de poder em Foucault, enquanto que para o próprio e para algumas das suas apropriações parece mais rico entender as relações de poder como uma das grades de leitura de seu trabalho. Habermas pressupõe que uma teoria do poder era ao mesmo tempo transcendental e empírica em Foucault, o que envolve a ideia de que este procurava uma neutralidade axiológica da história genealógica que minava sua própria validade na medida em que ela emanava das relações de poder. Merquior compartilhou desta opinião: "Ademais, Foucault não renuncia à pelos menos uma pretensão de verdade a de que sua própria analítica do poder é verdadeira" (MERQUIOR, 1985, p. 226). Outros,

se não retificou, deu mais complexidade ao esquema que ele analisou em *Vigiar e Punir* – tecnologia disciplinar e liberdade – no curso de 1978. Nele interrogou esse esquema com um novo elemento:

...disse em algum lugar que não se podia compreender a implantação das ideologias e de uma política liberais no século XVIII sem ter bem presente no espírito que esse mesmo século XVIII, que havia reivindicado tão alto as liberdades, as tinha no entanto lastreado com uma técnica disciplinar que, pegando as crianças, os soldados, os operários onde estavam, limitavam consideravelmente a liberdade e proporcionava de certo modo garantias ao próprio exercício dessa liberdade. Pois bem, creio que me equivoquei. Nunca estou completamente equivocado, claro, mas, enfim, não é exatamente isso. Creio que o que está em jogo é algo diferente. É que, na verdade, essa liberdade, ao mesmo tempo ideologia e técnica do governo, essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das

pelo contrário, preferem pensar que Foucault não pretendia preservar uma teoria histórica genealógica da sua própria historicidade, como se ela fosse uma suposta objetividade rigorosa. Algo que no máximo e no limite poderia ser atribuída a sua denominada 'fase' arqueológica, que poderia ser interpretada como se propondo tão somente a remontar as condições de possibilidade de uma determinada experiência. O problema para a arqueologia era analisar as condições formais de aparecimento de um objeto em um contexto de sentido, sem, no entanto se preocupar com o sentido nem com as condições em que ele aparece; ao invés disso, se preocupando com as condições de modificação ou de interrupção do sentido. Gérard Lebrun no artigo de 1985, "Transgredir a finitude", disse que na arqueologia Foucault realmente cortou as amarras e transgrediu as filosofias da finitude modernas por meio da sua desconfiança em face da seriedade de alguns discursos e o fez – segundo Lebrun – para viajar com toda a liberdade. Este posicionamento de neutralidade arqueológica (Foucault falando das condições de possibilidade de uma experiência a partir de um espaço neutro em que não coloca a questão da seriedade e do significado dos discursos analisados por ele) é entendido no livro de *Dreyfus e Rabinow: Michel Foucault: uma trajetória filosófica* como uma impossibilidade que Foucault teve que superar ao passar para o projeto genealógico, no qual aparece a preocupação séria com o papel que as teorias que se querem objetivas desempenharam. Paulo Vaz, por seu turno, não considerou que, neste ponto, houve uma ruptura e aventou que Foucault fez sua crítica a partir do terreno em que os limites só aparecem quando estão sendo transgredidos, ou seja, ele fala de um acontecimento do presente. De tal maneira que não existiria tensão entre seu distanciamento histórico e a paixão do intelectual, na verdade aquele seria requerido por esta. É a partir do entendimento do mesmo como já sendo outro e pensando diferentemente esta articulação que Foucault paradoxalmente (descrevendo as condições de possibilidades históricas dos saberes para cercá-los de fragilidade) poderia articular seu discurso crítico. Além destas leituras, outros poderiam dizer que especificamente no seu projeto genealógico não existe um dilema que oporia sua teoria de poder (que não existiria enquanto teoria) ao seu método rigoroso. Nele existe uma genealogia que é sempre do conhecimento perspectivo, algo que Habermas relega ao relativismo deste projeto. Este – e isto fica exposto no seu texto – não entende como se poderia lutar contra as dominações sem o pressuposto de noções normativas, pois para ele sem elas os instrumentos da luta genealógica seriam supérfluos, não poderiam ultrapassar o poder que combatem e assim ficaria a dúvida sobre o porquê lutar em vez de se submeter: seria puro decisionismo de Foucault. Enquanto que para Foucault, a partir da década de setenta, todas as escolhas de luta passam pelas experiências pessoais e sociais sobre o que é intolerável e independem de um pensamento normativo que indicaria que a luta é útil ou inútil. Bem como, falar que ele era relativista tal como entendiam relativismo (dependência de um sujeito definido previamente) não faria sentido para ele, pois tanto objeto como o sujeito, bem como o ponto em questão, não é o mesmo dependendo da época (não se opõe a verdade ao tempo), mas em cada uma delas se diz o que pode dizer e vê o que pode ver (com a ressalva de que isto não se pode ver de forma imediata ou direta, mas a partir de um ponto de vista), as coisas só existindo em relação com sua história. Para ele, a peleja é simplesmente histórica e não precisa ser fundamentada, pois não tem fundamento, só pode ser explicada historicamente. É da atualidade que veem as vozes que dizem que algo é tolerável ou não, isso se sente na pele, no corpo. São as vozes que contestam as divisões assinaladas por Giorgio Agamben e Judith Butler. Para o primeiro a separação entre o que é considerada vida digna de ser vivida e aquela que é considerada como não merecendo, não tendo valor ou sendo indigna de ser vivida e, para a segunda, entre os corpos que são considerados como importando e aqueles que não.

tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança.¹²⁴

Quem acompanhou o curso entende que Foucault falava desta nova tecnologia governamental que surgia no século XVIII tentando regular a população e que, para funcionar a contento, precisava da liberdade de movimento, da circulação das pessoas e das coisas. A liberdade, nesta tecnologia de poder, como correlativo de um governo que pensava a regulação como só podendo ser efetuada através e se apoiando na liberdade dos homens, que levava em conta o que queriam fazer, tinham interesse em fazer, contavam fazer e efetivamente faziam. Tanto no primeiro esquema quanto na sua reelaboração cabe-nos precisar que Foucault estava fazendo uma análise histórica específica: a primeira se referia a uma tecnologia disciplinar que fazia corpo com espaços específicos da sociedade (prisões, escolas, meio militar, meio operário), enquanto a segunda se referia a uma tecnologia de segurança que operava nas práticas governamentais a mutação da soberania sobre o território para a regulação das populações. Parece-nos que em nenhum momento deste curso e dos seguintes Foucault dizia que a liberdade no geral (uma generalização que lhe seria estranha) era refém da dominação, mas que suas relações com essas tecnologias que ele analisava – de vigilância e de segurança – eram complicadas e historicamente situadas.

Se trouxemos para discussão a interligação dos temas tecnologia de poder e liberdade era por que nela se situava, para alguém como Habermas ou como Rouanet, a diferença nodal com o pensamento de Foucault. Ao precisar seu lugar de fala Rouanet dizia: "...aceito sem reservas a herança iluminista contida na modernidade cultural, e que meu conteúdo programático foi definido por Kant – para sua época, e para a nossa – de modo exemplar: libertar o homem de todas as formas de tutela, interna e externa".¹²⁵ O problema para Foucault estava no 'sem reservas' e na suposição implícita de que libertar significava se livrar das relações de poder. Enquanto que Habermas – em uma entrevista para o *Libération* reproduzida pela *Folha de S. Paulo* em 1988 – afirmava em defesa do termo emancipação:

O que não impede que se utilize como sempre o termo "emancipação" para designar, por exemplo, os movimentos de libertação nacional ou ainda o feminismo. É certo que se vê hoje mais claramente o aspecto dialético desses movimentos de independência. Sabe-se que os processos de descolonização que estão em andamento depois da Segunda Guerra Mundial só fazem reproduzir, de formas novas, as antigas dependências econômicas e políticas. Sabe-se que os passos menos dramáticos dados no caminho da igualdade dos direitos das mulheres no domínio jurídico e social não tiveram como efeito senão engendrar um sutil acréscimo da carga. É realmente necessário estudar,

¹²⁴ FOUCAULT, "Aula de 18 de janeiro de 1978", 2008/2004, p. 63.

¹²⁵ "Blefando no molhado". Sergio Paulo Rouanet. *Folha de S. Paulo*. (15/12/1985).

à luz da análise do discurso ensinado por Foucault, os efeitos dialéticos desta libertação, de persegui-los até nos menores vasos capilares dessa circulação do sangue que é a comunicação diária e denunciá-los.

Mas este ceticismo justificado será motivo suficiente para revogar os objetivos desses movimentos de emancipação? Será que existe uma alternativa para o princípio radical de igualdade, que não seja a algum modo uma ideologia em si, mas que poderia ser encontrada na própria base de todas as críticas severas contra os efeitos não buscados desta emancipação? Foucault foi mais impiedoso e mais consequente em suas análises do que Aron, por exemplo; mas não admitiu que seu "pathos" moral se alimentasse das mesmas fontes que o "pathos" ideologicamente abusivo do racionalismo e das tradições liberais, democráticas e socialistas.¹²⁶

O que estava em questão para Habermas era que ele considerava que Foucault jogava o bebê junto com a água do banho. Já que apresentamos dois pensamentos que aglutinam em volta de si campos de problematizações conflitantes, enriquecerá a discussão expor – mesmo que sucintamente e com a ajuda do próprio Rouanet – a perspectiva da Habermas. Ele parte da definição da modernidade de Max Weber, que a compreendia por dois ângulos: o da modernidade cultural – secularização das religiões e das visões de mundo tradicionais com crescente diferenciação das esferas da ciência, da moral/direito e da arte – e o da modernidade da sociedade – autonomização do sistema político e econômico regidos segundo a dinâmica de uma razão instrumental burocrática. Entretanto, enquanto Weber via em ambos os casos um avanço da razão formal e o empobrecimento do mundo pela burocratização, Habermas enxergava nessa interpretação uma inexatidão. Para ele Weber não discernia nesta avaliação a existência de dois processos diferentes, ou seja, para Habermas: se por um lado Weber tinha razão em relação aos efeitos desta racionalização na modernização social, no que dizia respeito a modernização cultural ele não se dava conta (ou subestimava) que a racionalização liberava o potencial da razão comunicativa que estava impedida pelas religiões e concepções metafísicas do mundo, as quais oprimiam o homem e bloqueavam os processos verdadeiramente argumentativos. Ao apresentar essa compreensão da modernidade, Habermas designava o pós-modernismo como uma atitude que rejeitava ou superava a modernidade cultural em alguma das esferas em que esta estava dividida: um pós-modernismo moral, um outro estético para além de fenômenos meramente artísticos etc. Sobre Foucault, Habermas interpretava que ele rejeitava a modernidade cultural por considerar a razão moderna como simples agente de dominação, a qual pretendia desmascarar.

Seguindo esta separação entre duas modernidades, Habermas destacava que no quadro do pensamento moderno podia-se fazer a separação entre um pensamento conservador e um

¹²⁶ "Habermas diz que o Iluminismo não morreu". Entrevista com Habermas. *Folha de S. Paulo*. (16/07/1988).

pensamento crítico nos seguintes termos: aqueles que aceitavam as duas modernidades partilhavam de um pensamento conservador e repressivo, enquanto que aqueles que rejeitavam a modernidade social partilhavam de um pensamento crítico (em que ele se reconhecia). Nesta rejeição da modernidade social estava implicado o desencantamento do mundo como ele é, bem como a denúncia das mazelas estatais e econômicas, mas por um contra discurso que pertencia a própria modernidade e que tinha o "paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir".¹²⁷ No quadro de um pensamento pós-moderno – ainda segundo Habermas –, o pensamento conservador era aquele que aceitava a modernidade social advogando o retorno de valores tradicionais, à religião, à ética sexual e familiar pré-capitalista e rejeitava, por sua vez, a modernidade cultural. Enquanto que o pensamento crítico pós-moderno rejeitava as duas modernidades: a repressão política e econômica na modernidade social e a razão dominante na modernidade cultural.

Enquanto que no ensaio de 11 de setembro de 1980, "Modernidade - um projeto inacabado" (traduzido para o francês em 1981), e na conferência de 1981, "Modernidade versus Pós-modernidade", Habermas distinguia os velhos conservadores, a saber, aqueles que rejeitavam a modernidade cultural e convalesciam pelo declínio da razão recuando para antes da modernidade (segundo ele, eram os pré-modernistas à direita que criticavam a modernidade por ter solapado os valores tradicionais e desvalorizado a ética da família e a moral do trabalho); dos neoconservadores, a saber, aqueles que recusavam as subversões levadas a cabo pela modernidade cultural, enquanto apoiavam a modernidade social, ou seja, a aplicação da ciência e da técnica ao crescimento econômico e a não necessidade de justificação da política e da tradição (segundo ele, eram os pós-modernos); e, dos jovens conservadores, a saber, aqueles, entre os quais Foucault, que partiam do vanguardismo estético oposto à razão instrumental, recusando tanto a modernidade social opressora e repressora quanto a cultural difusora dos mitos do progresso (segundo ele, eram os antimodernos). Já no *Discurso Filosófico da Modernidade*, de 1985, Habermas mudava o *status* dos jovens conservadores de antimodernistas para incluí-los como outra vertente do pós-modernismo. Havia a vertente do pós-modernismo neoconservador (que rejeitava ou considerava esgotados os conteúdos da modernidade cultural) e a vertente do pós-modernismo anarquista e crítico (que rejeitava ambas modernidades). Os pós-modernos, dessa maneira, eram todos que rejeitavam a modernidade cultural.

¹²⁷ HABERMAS, 2000/1985, p. 413.

A partir desta moldura Habermas apontava os avanços que uma perspectiva crítica como a de Adorno e ou a de Foucault podiam dar para a criticabilidade da modernidade social na análise das dominações modernas, mas não concordava com a suposição de 'totalidade negativa' de Adorno ou com o vaivém de discursos opacos do poder e do saber de Foucault, com os quais, segundo ele, eles rejeitavam a modernidade cultural. Designando Foucault como pós-moderno, Habermas considerava que ele participava dos tópicos do discurso do contraesclarecimento: "...da crítica às consequências aparentemente terroristas e inevitáveis das interpretações globais da história, da crítica ao papel do intelectual universal que fala em nome da razão humana e da crítica à conversão das pretensões teóricas das ciências humanas em uma *práxis* de técnica social ou terapêutica que despreza o indivíduo". E não só os compartilhava e os defendia, pois, para Habermas, Foucault "de fato os *agudiza* por meio de uma crítica da razão e os *generaliza* por meio de uma teoria do poder".¹²⁸

A concepção de que em Foucault existia uma teoria de poder informava muito sobre o posicionamento de Habermas diante de sua obra. Na verdade, pode-se compreender as reticências que um trabalho como o de Foucault gerava pensando na maneira pela qual criava uma trama que ia de uma obra a outra, qual seja, desvinculando a problemática inicial em que um trabalho estava inserido, o que ele fazia a partir da nova grade de leitura que tomava para si. Ou, ainda, pelo fato de que ele não lançava muitos textos na forma acadêmica, nos periódicos "apropriados". Podemos perceber que os escritos e as entrevistas de Foucault para jornais e revistas faziam parte de uma estratégia de difusão do pensamento para além dos meios convencionais (meios acadêmicos). O que, entretanto, significava a dificuldade de acompanhar as próprias mudanças, rupturas, impasses dentro do seu trabalho em andamento (aí a sorte de termos hoje a publicação dos seus ditos, escritos e cursos que permitem este diagnóstico). Entretanto, este último ponto deve ser mitigado, uma vez que houve o lançamento na Itália em 1977 da compilação *Microfísica del potere* pela Torino Einaud; o lançamento nos Estados Unidos em 1981 de outra compilação *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977* pela Colin Gordon; e no apêndice do livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow lançado no final de 1983 pela *The University of Chicago* havia um texto inédito de Foucault sobre as relações de poder ("*The subject and power*").

¹²⁸ Idem, Ibidem, nota 26, p. 360-361.

Podemos fazer a história da própria concepção de poder em Foucault, como de fato fizemos de uma forma um pouco menos sintética na dissertação,¹²⁹ e veremos como essa ideia sofreu mutações. Um pequeno resumo insuficiente pode sugerir as modificações em torno da problemática a que visa o poder e o saber no seu trabalho: em 1970-1973 (vínculo com a questão "Quais os mecanismos negativos do poder?", em torno da qual gravita uma concepção negativa e jurídica de um poder que reprime e exclui), em 1973-1975 (vínculo com a questão "Como funciona o poder?", em torno da qual gravita uma concepção de uma tecnologia de poder que produz e objetiva corpos), em 1976-1977 (vínculo com a questão "As relações de poder devem ser entendidas como beligerantes?", em torno da qual gravita uma concepção estratégica e tática de poder que procura se situar diante da grade da guerra), em 1978-1980 (vínculo com a questão "Como se constituiu o governo dos homens?", em torno do qual gravita uma concepção de poder como condução, contra condução e racionalidade governamental), em 1981-1984 (vínculo com a questão "Quais as relações entre governo dos outros e governo de si?", em torno da qual gravita uma concepção de poder que se dobra para uma subjetivação ética).

Dada estas dificuldades geradas pela própria maneira de Foucault lidar com seu trabalho – remanejando seu trabalho já feito de acordo com novos campos de problematização e se recusando ao jogo universitário de artigos e publicações especializadas – e juntando a elas o fato de que nos seus livros Foucault resumia – não no sentido de síntese, mas no sentido de concisão – as várias análises ricas, interessantes e, não menos, às vezes até mais rigorosas, que fazia nas suas aulas. Não nos surpreende que a leitura e recepção de *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* se confunda, para vários interlocutores, com a conferência *A Ordem do Discurso*, com entrevistas e artigos lançados em anos diferentes e, até mesmo, com uma obra distante quinze anos como *A História da Loucura*, para compor uma suposta teoria do poder.

Habermas, por sua vez, creditava uma teoria de poder a Foucault e fazia da pergunta: será a política a guerra continuada por outros meios? – uma inversão instrumental de Clausewitz que Foucault testou – uma definição de sua abordagem do poder. Para Habermas, nessa abordagem a liberdade estava banida pelo poder normativo e onipresente.¹³⁰ Enquanto que Habermas acreditava que apesar da sua profunda violência a modernidade carregava uma promessa de unificação isenta de constrangimento. Para ele sem esta promessa a crítica ficava

¹²⁹ Sobre as mutações das concepções de poder em Foucault cf. dissertação, mais precisamente o item 1.1, "Das lutas de representação", capítulo 1, p. 22-42 e sobre algumas das mutações do que se nomeia de genealogia no seu trabalho, o item 1.4, "Uma história rizomática", capítulo 1, p. 63-68.

¹³⁰ De acordo com Habermas: "Em suas últimas investigações, Foucault desenvolverá de modo explícito esse conceito abstrato de poder; virá a compreendê-lo como interação de facções em guerra, como rede descentrada de confrontações corporais face a face, enfim, como penetração produtiva e submissão subjacente de um defronte corpóreo" (HABERMAS, 2000/1985, p. 358).

sem objeto, sem sustentação: em que ponto ela se sustentaria a não ser no horizonte da razão? Nessa concepção a modernidade era um projeto incompleto que se tratava de completar. A incompletude se referia ao que a modernidade cultural já tinha conquistado em autonomia e em individualização do mundo vivido em relação às sociedades tradicionais: a liberação da interligação das esferas da ciência, do direito e da arte; a função da democracia na produção das relações de dominação e de solidariedade por meio da ação consciente e intencional dos homens; e a criação de um sistema pedagógico autônomo que permitia uma socialização racional. Para Habermas, era um mundo vivido que, no entanto, estava constantemente colonizado pela burocratização e pela monetarização de um capitalismo moderno que condicionava o aparecimento de sistemas de ação automáticos, instrumentalizados. Logo, a esperança do projeto de Habermas se referia a reconquista deste mundo vivido usurpado ao contrapor a comunicação à violência.

Parece-nos que nada está mais longe de Foucault do que esta concepção de crítica como promessa de conciliação e ou reconciliação, o que não significa – como analisamos – que ela fosse irracional. Ele mantinha distancias de certas racionalidades e, principalmente, das atitudes a elas acopladas. Se dizia em 1971: "A razão? Mas ela nasceu, de forma inteiramente 'razoável', do acaso",¹³¹ ele sabia, entretanto, que só podia criticar certas razões por meio de outra racionalização, no caso, histórica. Sua crítica dirigia-se, ademais, para a ideia de um projeto incompleto que nós, do alto de nosso presente, iríamos completar com um resgate dos elementos emancipatórios do Iluminismo. Isto era colocar o consenso dentro de limites definidos de antemão, sendo que para o pensador no máximo devíamos pensá-lo como princípio crítico: "perguntar-se qual é a parte de não-consensualidade implicada em tal relação de poder, e se esta parte de não-consensualidade é necessária ou não, e então é possível interrogar qualquer relação de poder dessa forma".¹³² No fundo, Foucault se voltava contra o que na ideia de consenso era do domínio utópico.¹³³ Como dizia em uma entrevista em 1977, em que falava sobre o conceito de acontecimento analisado e decodificado a partir da leitura das relações do poder pela via beligerante¹³⁴:

¹³¹ FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história", D.E. II, 2005/1971, p. 262.

¹³² FOUCAULT, "Política e ética: uma entrevista", D.E. V, 2004/1984, p. 224.

¹³³ Em uma entrevista de junho de 1975 dizia: "Penso que o grande fantasma é a ideia de um corpo social que seria constituído pela universalidade das vontades. Ora, não é o consenso que faz aparecer o corpo social, é a materialidade do poder sobre o corpo dos indivíduos" (FOUCAULT, "Poder e corpo", D.E. X, 2014b/1975, p. 258).

¹³⁴ Quem em 1978 pôde ver muito bem este aspecto polemológico da obra de Foucault na década de setenta – no encaminhamento que ela elaborava até então – foi Paul Veyne no seu artigo "Foucault revoluciona a história".

Penso que aquilo a que se deve referir [os acontecimentos] não é o grande modelo da língua e dos signos, mas da guerra e da batalha. A historicidade que nos arrebatava e nos determina é belicosa; ela não é de linguagem. Relação de poder, não relação de sentido. (...) Nem a dialética (como lógica da contradição) nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade dos confrontos. Essa inteligibilidade, a dialética é uma maneira de esquivar sua realidade sempre ocasional e aberta, rebaixando-a ao esqueleto hegeliano; e a semiologia é uma maneira de esquivar seu caráter violento, sangrento, mortal, rebaixando-a sobre a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo.¹³⁵

Não era de um irracionalismo de que se partia, nem de uma teoria do poder. Neste trecho de 1977 era de uma análise que evitando pensar o poder dentro dos limites jurídicos (o que legitima o poder?), institucionais (o que é o Estado?) ou econômicos (quem tem o poder?), pensava-o a partir da inteligibilidade das lutas, das estratégias e das táticas usadas em batalhas específicas (o como do poder, tal como declarado na primeira aula do curso de 1976).¹³⁶ No entanto, mesmo esta perspectiva tomava outra forma a partir de então (como veremos melhor ao final do terceiro capítulo). Na primeira aula do curso de 1978 (*Segurança, território, população*) Foucault avisava que a sua análise podia e pretendia ser no máximo um início de teoria, com a ressalva, no entanto, de que não tratava do que é o poder ou do seu porquê. Tratava-se do seu como, do seu funcionamento na forma de um conjunto de procedimentos e mecanismos. O que significava dizer que no seu trabalho não se tratava daquela “famosa teoria que tantas vezes nos anunciaram: a que vai englobar tudo, a que é absolutamente totalizante e tranquilizante, aquela, garantem-nos, de que ‘nós precisamos tanto’ nessa época de dispersão e de especialização de onde a ‘esperança’ desapareceu”.¹³⁷ Em 1982, desvencilhando-se da ideia de que tinha instaurado uma teoria do poder, Foucault perguntava: "Será que precisamos de uma teoria do poder? Uma vez que toda teoria supõe uma objetivação prévia, nenhuma pode servir de base para o trabalho de análise. Mas o trabalho de análise não pode ocorrer sem uma conceitualização dos problemas tratados. E essa conceitualização implica um pensamento crítico – uma verificação constante".¹³⁸

Para Habermas, entretanto, o posicionamento de Foucault enfrentava vários impasses que não permitiam sustentá-lo. Motivo pelo qual Habermas não conseguia explicar, jogando para a nota de rodapé (como exceção?), a aula em que Foucault respondia sobre suas relações

¹³⁵ FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. IX, 2014a/1977, p. 18. Colchete nosso.

¹³⁶ Para Foucault, não se tratava de excluir a questão do que e do porquê, mas de se perguntar pela legitimidade de um poder que conjuga um quê, um porquê e um como. Ao iniciar a análise pelo como se abria a suspeita de que ao substantivarmos o poder deixamos escapar à análise realidades e estratégias complexas.

¹³⁷ FOUCAULT, "Prefácio", D.E. IX, 2014a/1977, p. 8.

¹³⁸ FOUCAULT, "O sujeito e poder", D.E. IX, 2014a/1982, p. 119.

com a concepção de crítica do Iluminismo: "todavia a curiosa conferência que Foucault, no começo de 1983, proferiu sobre o texto de Kant".¹³⁹ O curioso para Habermas parece ser a maneira como Foucault conclamava e se dizia tributário de uma crítica racional de inspiração moderna (iluminista), portanto, nas antípodas de uma inspiração irracional. No necrológio escrito uma semana após a morte de Foucault (*Une flèche dans le coeur du temps présent*), no *Critique*, Habermas ainda estava perplexo com aquela aula de Foucault, pois para ele ela era uma contradição com seu pensamento anterior. Habermas 'resolve' esse impasse atribuindo ao pensador francês uma honestidade que o permitia sustentar posições contraditórias. De tal modo que neste texto de Habermas, Foucault aparecia ser duplo e contraditório: como aquele que fazia uma crítica da modernidade na sua pretensão de universalidade por meio de uma análise histórica que recusava evidenciar as contradições universais de validade dos enunciados e como aquele – motivo da tensão – que apresentava na sua militância a vitalidade política do intelectual vulnerável interessado pela nossa atualidade.¹⁴⁰ As coisas se esclarecem mais quando vemos que Habermas colocava seu pensamento nas seguintes vizinhanças:

¹³⁹ HABERMAS, 2000/1985, nota 1, p. 412. A nota só apareceu no capítulo seguinte aos dois que dedicou a Foucault. Habermas tomou conhecimento da aula de 5 de janeiro de 1983 por sua publicação parcial no *Magazine Littéraire*. Não poderíamos deixar de apontar que outra fonte para a curiosidade que Habermas exprimiu na sua nota talvez venha da separação que Foucault fez nessa aula entre dois Kant: o da obra crítica que "fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível" e que se pautaria na analítica da verdade e, o de uma outra tradição crítica, aquela que colocou a questão "o que é a atualidade? Qual é o campo das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis" e que se pautaria em uma ontologia da atualidade, da modernidade e de nós mesmos. Merquior acusou que Foucault não poderia ter feito tal separação, que ela é inconcebível em Kant etc. Rouanet tem outra leitura – mais perspicaz se nos mantivermos nesta interpretação de uma separação de dois Kants –, nela ele considera que o uso que Foucault fazia desta separação era estratégico. Para ele, Foucault tendo denunciado Kant em *As Palavras e as Coisas* como o fundador de uma concepção antropológica que deveria ser ultrapassada, uma vez que tendo cindido o sujeito em um eu empírico e outro transcendental havia exposto o pensamento moderno e as ciências humanas a aporias insolúveis; ele, agora, inventava um outro Kant (crítico do presente) oposto ao primeiro (crítico do conhecimento). Por esta estratégia ele forjava seu lugar dentro de uma tradição crítica do presente. Sobre o primeiro ponto – a interpretação de que Foucault teria criticado Kant em *As Palavras e as Coisas* –, Roberto Machado no *Foucault, a filosofia e a literatura* considerou que, apesar do que neste livro pode ter de ambíguo na interpretação de Kant por Foucault, ao lê-lo juntamente com outros escritos do período é possível interpretar que Foucault não considerou que na *Lógica* Kant teria confundido o empírico e o transcendental, mas indicava que nela ele abriu caminho para as confusões posteriores. Uma leitura que foge a compreensão de dois usos de Kant é a que fez Paulo Vaz no livro *Um pensamento infame*. Nele ele considerou que não existe oscilação na compreensão de Foucault sobre Kant, pois ele sempre seguiu a linha de Kant como uma nova possibilidade de filosofar e evitou a linha que permitiu uma vertente antropológica. Segundo Vaz, ao aventar duas derivações possíveis do pensamento de Kant a partir da questão "O que é o homem?" – uma que articula a reflexão crítica com um acontecimento no presente e outra que situa a forma da questão crítica como a da necessária limitação, que em Kant tomou a forma da exigência de fundação da validade universal do saber – Foucault pretendia definir uma tradição dentro da tradição que acentuaria sua própria singularidade (sua inserção na primeira das duas vertentes, o da ontologia do presente junto a Nietzsche, Max Weber, Escola de Frankfurt etc.).

¹⁴⁰ Dreyfus e Rabinow interpretam a tensão que seria componente da abordagem de Foucault de outra forma: "A abordagem interpretativa de Foucault consiste em identificar o que ele considera ser o nosso problema atual, descrevendo como essa situação se organizou, e, ao mesmo tempo, usando suas habilidades retóricas para refletir e aumentar a inquietude compartilhada face ao perigo ubíquo exposto por sua extrapolação. Assim, a tensão entre as preferências de Foucault e seus insights em relação à impossibilidade e à indesejabilidade de oferecer uma teoria

...eu venho da linha da tradição hegel-marxista cuja crítica ideológica propõe precisamente o modelo de uma "hermenêutica da suspeita". É por isso que eu parti sempre da realidade de uma herança e de uma alienação estruturais, e também desses atos de barbárie até então jamais vistos perpetrados em nosso século e contra os quais Horkheimer e Adorno se ergueram em sua "Dialética da Razão". (...) Sem esta impulsão, não se poderia absolutamente compreender por que eu me esforço desesperadamente em descobrir na prática cotidiana da comunicação e, finalmente, na estrutura dialogada da linguagem familiar, uma constante centelha de razão.¹⁴¹

Ele considerava que um princípio de universalismo moral, mesmo que de forma imperfeita, estava encarnado nas instituições democráticas, em princípios que permitiam um comércio esclarecido entre indivíduos, nos jogos livres da arte moderna, no pluralismo (nas individualizações crescentes dos modos de vida, nos estilos de vida e nas subculturas). Dessa forma ele recriminava – mesmo sabendo dos perigos da dialética iluminista – a crítica da filosofia das Luzes e dos ideais da Revolução Francesa que se reproduziam há duzentos anos: "a presunção de uma educação pretendendo ter um acesso privilegiado à verdade, o desprezo pelo senso comum, pela argumentação pública, pelo compromisso e pelo entendimento".¹⁴² Por essa perspectiva – aquela que encontrava em Marx e no idealismo alemão os conceitos de consciência de si, autodeterminação e realização de si como valores modernos necessários para defender uma verdadeira modernidade –, ele acreditava que esses conceitos tinham se desvirtuado por causa de um individualismo ao qual devíamos devolver o sentido intersubjetivo. Podia então dizer numa grade intersubjetiva de valoração: "Ninguém pode ser livre sozinho. Ninguém pode viver uma vida digna deste nome sem se relacionar com os outros, mesmo em sua própria vida. Ninguém pode ser um sujeito se não pertencer a si mesmo".¹⁴³ Habermas criticava o que ele considerava ser a intersubjetividade deformada, que repousava sobre convicções que não tinham como objetivo o entendimento comum. Ele se dirigia contra os interesses particulares que considerava mascararem ideologicamente, com falsas legitimações, a comunicação verdadeira.

Como disse Paulo Vaz: o modelo de verdade como consenso proposto por Habermas pretende que "além da verdade não ser adequada a um objeto, que ele está presente como constituinte – tornando possível – em qualquer situação de fala cotidiana. Constitutivo de nossa experiência deveria também regulá-la: nossas práticas de saber e nossas ações devem se regular

justificando a sua ação somente aparenta ser uma contradição; é esta tensão mesma que proporciona os elementos de um método coerente" (DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 62).

¹⁴¹ "Habermas diz que o Iluminismo não morreu". Entrevista com Habermas. Reproduzida em *Folha de S. Paulo*. (16/06/1988).

¹⁴² Idem, *Ibidem*.

¹⁴³ Idem, *Ibidem*.

pela busca de consenso, distinguindo-se aí entre poder e autoridade".¹⁴⁴ O que, segundo Vaz, não se coaduna com o pensamento de Foucault, que entende que qualquer pretensão universal acerca de nós mesmos é abstrata, temporalmente limitada e limitante do novo ao reconduzi-lo a este mesmo universal.

Habermas, *apesar de* (espalhadas entre as numerosas críticas que fazia a parte teórica e metodológica do trabalho de Foucault), via as contribuições positivas de Foucault quanto a análise crítica da repressão social. Quando fazemos as contas podemos dizer que as divergências entre ambos provinham de uma diferença quanto à própria ideia de crítica. Habermas – como vimos – estava associado à crítica da ideologia e da repressão legada pela Escola de Frankfurt. A sua teoria crítica tinha como objetivo (intenção prática) a realização de uma sociedade racional alicerçada em valores normativos e universais encontrados na comunicação humana e no senso comum. Com efeito, Habermas aventava que era necessário dar um passo para além da crítica em direção a normas que pudessem justificar os julgamentos críticos das nossas condições e metas sociais. Ele considerava que a crítica era importante como foco problematizador de questões, hierarquias etc., no entanto, ela não podia dizer o que devíamos fazer ou se o que empreendemos era justificado. Com isto em mente ele propunha um conceito semitranscendental de razão comunicacional que supunha permitir tanto a crítica e a resistência às dominações quanto a justificação de normas de uma ética universalista e de uma política democrática. Foucault, por sua vez, fazia a crítica (como veremos melhor no próximo capítulo) da ideologia e da repressão a partir da problematização da experiência em situações históricas precisas: era sempre uma crítica de. Para ele os ideais e as normas não eram o que deviam se tornar práticos, simplesmente porque eles já eram práticos (cristalizações de práticas). A sua concepção da função crítica não era a de justificar, mas de analisar e problematizar as práticas que consideramos as mais naturais e que se pretendem universais. Sua crítica era aquela que ia de encontro aos lugares comuns ao retirar sua suposta evidência, já que a própria normatividade que se empregava devia ser pensada criticamente.

Se Jürgen Habermas mantinha uma avaliação positiva de certos aspectos da obra histórico-crítica de Foucault, alguém como José Guilherme Merquior tinha uma perspectiva mais sistemática e destruidora quanto ao aspecto histórico desse trabalho, contra o qual entremeava críticas endereçadas a parte filosófica. Numa entrevista para *Folha de S. Paulo*, em

¹⁴⁴ VAZ, 1992, p. 107.

que comentava o lançamento do seu novo livro, *Michel Foucault ou nihilismo de cátedra*,¹⁴⁵ dizia a propósito do que chamava de o neanarquismo de Foucault:

Os anarquistas tinham uma visão da sociedade que se pode dizer ingênua, mas essencialmente nobre, que se caracterizava por uma utopia construtiva e por uma mentalidade de vocação racionalista como era o caso de Kropotkin, que jamais desprezou o princípio de racionalidade no conhecimento e na sociedade. O neanarquismo de Foucault, ao contrário, veicula uma visão negativista e é hostil à racionalidade. Todos os modelos e instituições presentes ou futuras são denunciadas e, por outro lado, Foucault não tem respeito nem pela ciência, nem pela razão.

O neanarquismo de Foucault é o apodrecimento de tudo o que o anarquismo tinha de racional. É cínico e, por vocação, irracional.¹⁴⁶

Merquior era um polemista, amava uma polêmica e era reconhecido por isto.¹⁴⁷ Claro, sabemos que esta etiqueta é nociva como qualquer outra e pode ser uma maneira de escapar ao debate com o outro, mas era um jogo que Merquior aceitava, reivindicava contra os outros e do qual participava ativamente. Não entraremos no rótulo de Foucault como neanarquista (na ideia embutida aí de uma rejeição global das instituições e valores), pois nós seguiremos sua alcunha irracionalista.¹⁴⁸ Quando dissemos que Merquior encaminhava sua análise em termos polêmicos podemos relembrar alguns dos procedimentos que Foucault chamava de polêmicos: mistura de pensamentos diferentes em um mesmo plano de composição para atingir por essa junção um mesmo adversário; exigência de que se defenda o que se disse e o que os outros adversários desde suposto plano comum disseram; assimilação do perigo desse tipo de análise

¹⁴⁵ Segundo Merquior, em conversa com Miriam Moura do *O Estado de S. Paulo* ("Foucault, sob a mira de Merquior" publicado em 01 de dezembro de 1985), o subtítulo do livro era "uma brincadeira do autor com uma expressão surgida na Alemanha, no século passado, para definir a proposta de alguns professores universitários, que pregavam como alternativa ao marxismo um socialismo moderado, bem comportado, que foi chamado 'socialismo de cátedra'". Logo, era uma ironia a respeito do uso que Foucault (professor do *Collège de France*) tinha dito que gostaria de ver dos seus livros: coquetéis molotov, bombas etc.

¹⁴⁶ "Foucault, dramaturgo da história". Entrevista com José Guilherme Merquior. *Folha de S. Paulo*. (26/11/1985).

¹⁴⁷ No seu longo depoimento sobre Merquior publicado no livro *O Itamarati na cultura brasileira de 2001*, José Mário Pereira catalogou algumas das polêmicas nas quais esse se envolveu: junta-se às críticas que sofreu e os desafetos que criou como crítico literário no começo da carreira, as desavenças com o pensamento estruturalista e o marxista, o debate com psicanalistas no início dos anos oitenta (Eduardo Mascarenhas, Hélio Pellegrino), entre outras. Em um artigo no *Jornal do Brasil* de 14 de novembro de 1981, "O pugilato das ideias", Wilson Coutinho recenseou algumas das intrigas para as quais Merquior arrastou outros intelectuais e disse que o estilo de Merquior funciona como um paradoxo do bom senso e uma espécie de terrorismo verbal. Por sinal este artigo teve pronta resposta de Merquior, publicada no mesmo jornal em 21 de novembro de 1981 sob o nome "No reino dos avestruzes (Resposta a Wilson Coutinho)", em que ele afirmou que sua aposta é tão somente: "a de que existe uma racionalidade universal, inerente e acessível ao uso de todo espírito humano e norteadada pelo ideal do conhecimento objetivo...". E que as resistências a ele têm como explicação imediata a prática da idolatria dos modelos estrangeiros entre nós (cultura intelectual provinciana).

¹⁴⁸ Sabemos que na leitura de Merquior um rótulo imbrica a outro: por ser irracionalista é que Foucault rejeitaria todos os valores e instituições e seria neanarquista.

para o pensamento nos termos do inimigo a enfrentar; e, ainda, redução da complexidade das análises que se referem a nossa atualidade a teses prontas para a condenação.¹⁴⁹

Logo no início da sua entrevista Merquior dizia que os estudos sobre o estruturalismo ("o modismo intelectual que brotou das ruínas da filosofia existencial" e que em Foucault tomava a forma de um quase-estruturalismo)¹⁵⁰ e o pós-estruturalismo (o "relacionamento tipo amor-ódio com o espírito estruturalista que veio a prevalecer, na cultura parisiense, a partir de fins dos anos 60" e que em Foucault tomava a forma da genealogia)¹⁵¹ o levavam a ver o agravamento de um problema que ele considerava sério, ou seja, o do irracionalismo. No seu livro *As Ideias e as Formas* Merquior discutia dois processos que considerava perversos da irrupção irracional contemporânea: nesse irracionalismo as ideias eram tratadas como formas (estetização do conceito) e as formas reivindicavam o papel de linguagem conceitual e atuavam como visões de mundo. Uma postura de pensamento irracional, que, segundo ele, em nosso protagonista tomava o encargo "de promover uma difamação romântica da razão ocidental, tão passional quanto a tentada por Marcuse".¹⁵²

A princípio Merquior iria lançar um livro sobre o pensamento estrutural e pós-estrutural com o nome *De Praga a Paris*, mas o capítulo sobre Foucault assumiu a proporção de um livro.¹⁵³ Nele o pensador francês aparecia como o resultado do clima de radicalismo e de contracultura francesa da década de sessenta.¹⁵⁴ O livro era um levantamento que reunia e apresentava vários especialistas que em separado contestavam alguns aspectos precisos da obra de Foucault para que juntos permitissem a crítica da totalidade dos seus grandes estudos.¹⁵⁵ Segundo Merquior, era um livro que em um viés antipanagórico atacava, principalmente, as hipóteses históricas de Foucault, para chegar à conclusão (sendo esta sua maior crítica a Foucault) que:

¹⁴⁹ FOUCAULT, "Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas", D.E. IV, 2003/1978, p. 270-280.

¹⁵⁰ MERQUIOR, 1985, p. 14. Em uma proposta não polêmica – de análise interna – Dreyfus e Rabinow falam de um semi-estruturalismo.

¹⁵¹ Idem, Ibidem, p. 14. Neste ponto Dreyfus e Rabinow falam de uma analítica interpretativa.

¹⁵² Idem, Ibidem, p. 15.

¹⁵³ O livro sobre Foucault foi originalmente publicado em inglês na Inglaterra pela Colins/Fontana na coleção "Modern Master" e no Brasil pela Nova Fronteira, ambos no final de 1985. Na época Merquior era ministro conselheiro da Embaixada do Brasil em Londres. Quanto ao livro *De Praga a Paris*, ele foi lançado na Inglaterra em 1987 (*From Prague to Paris - a critique of structuralis and pos-structuralist thought*) e no Brasil em 1991 pela Nova Fronteira.

¹⁵⁴ Parece que até então Merquior não fazia uma avaliação negativa de Foucault, ele podia remetê-lo ao formalismo, mas tenuemente e tinha certa simpatia pelo brilhantismo da sua escrita. O que ele chamou em outra oportunidade de literofilosofia, ou seja, um pensamento com pouco argumento e muita retórica. De qualquer forma, não tinha se detido nele, que surge em *Foucault ou o nihilismo de cátedra* como "a figura central da filosofia francesa desde Sartre".

¹⁵⁵ A força do livro – recenseamento das críticas ao pensador francês – é também a fraqueza, uma vez que ele fica dependente das leituras de todos estes críticos e o que em cada uma delas pode ser ataques frágeis endereçados a obra para, assim, compor a reavaliação de Foucault.

Quando se investiga conceitualmente a obra de Foucault vemos que, em vez de fazer análises, ao se deparar com um problema, ele fugia para a retórica. Penso que, na sua essência, o truque retórico de Foucault era uma técnica de dramatização da História. Em que sentido? A partir de uma apresentação maniqueísta da História (...). A História vira denúncia, uma técnica de denúncia de configuração vilã. Infelizmente, os fatos destroem esta encenação. Foucault estiliza a História. Pessoalmente, fico com os fatos e não com a História estilizada.¹⁵⁶

Neste trecho existia a retomada de inúmeras críticas endereçadas ao tipo de história que fazia Foucault desde o lançamento de *As Palavras e as Coisas*, mas que se espalhavam para as obras anteriores: acusações de deturpação histórica e geográfica, de uso de extrema e tendenciosa seleção de casos para demonstração de teses (unilateralidade ou maniqueísmo, falta de familiaridade com os autores mais importantes para o objeto tratado, efeitos dramáticos em lugar da demonstração lógica, anacronismos por informações insuficientes), bem como de desordens conceituais e deficiências explanatórias etc.¹⁵⁷ Sobre essas críticas Foucault se defendia dizendo que elas provinham dessa espécie de fantasia (para Merquior era Foucault que fantasiava a história em vez de analisá-la com acuro) do que era a história que filósofos e até mesmo algumas correntes historiográficas defendiam. No artigo "A poeira e a nuvem" – que encontramos no livro *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle* de 1980 –, Foucault respondia a certas críticas que Jacques Léonard tinha feito em um artigo de 1975 a *Vigiar e Punir*, no caso, um dos historiadores usados por Merquior para a sua apresentação das críticas dos dados históricos de Foucault.¹⁵⁸

Luciano Trigo Teixeira, atento ao enfoque do trabalho de Merquior sobre Foucault, escrevia: "...do ponto de vista da história episódica convencional, a obra foucauldiana está cheia de furos, é verdade: mas é dessa ótica que se devem ler seus livros? Não é justamente essa história que Foucault busca desestruturar ao dismantelar as noções de origem, de sujeito, de

¹⁵⁶ "Foucault, dramaturgo da história". Entrevista com José Guilherme Merquior. *Folha de S. Paulo*. (26/11/1985).

¹⁵⁷ Segundo Merquior: "...suas interpretações são corroboradas pelos dados, ou são demasiado forçadas ou fantasiosas? E a resposta é que, enquanto algumas delas são verdadeiramente sugestivas e até lançam uma luz genuinamente nova sobre as provas históricas, muitas outras, como vimos, não passam de exorbitâncias não coonestadas pelos fatos" (MERQUIOR, 1985, p. 223). Merquior corroborava o que George Hupert disse ser o segredo de sucesso de Foucault: "...a impressão de estar dizendo algo radicalmente novo, enquanto, ao mesmo tempo, suas 'descobertas', para a satisfação do jovem leitor, ajustam-se de modo perfeito ao movimento geral das idéias que estiveram na moda". Merquior, fazendo a crítica do uso da história por Foucault, o opunha ao verdadeiro historiador: "...há uma vasta diferença entre o historiador reflexivo que lança nova luz sobre o passado, ao levantar amplas questões sugeridas pelos fatos, e o historiador doutrinário, que, no mais das vezes, se esforça por comprimir a crônica histórica no leito procustiano das pré-interpretações ideológicas" (Idem, Ibidem, p. 235).

¹⁵⁸ Sobre as intervenções de Foucault na História cf. a introdução e o primeiro capítulo da dissertação. Quanto as suas relações com dois importantes historiadores franceses no que diz respeito a sua concepção de história, cf. o segundo capítulo para Roger Chartier e o terceiro capítulo para Paul Veyne.

progresso".¹⁵⁹ Teixeira lembrava as conferências que Foucault tinha ministrado na PUC do Rio em 1973 (voltaremos a elas no próximo capítulo), nas quais tinha dito que sua “história é perspectiva e confessadamente injusta; olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, ao invés de fingir o discreto aniquilamento diante do que se olha, em busca de uma suposta objetividade”.¹⁶⁰ Na leitura de Merquior – além da falta de precisão e de ser fantasiosa no que dizia respeito à História – as análises de Foucault possuíam um olhar maniqueísta e niilista que transformava filosofia em história:

Basicamente para Nietzsche o niilismo era o mal. Ironicamente, um pseudo-nietzscheano como Foucault comete um crime intelectual contra Nietzsche. A visão de Nietzsche era uma afirmação da vida: a de Foucault é radicalmente negativista. Nietzsche, apesar de ser a grande fonte de irracionalismo moderno, como viu Lukács, é um pensador que pode ser tudo menos niilista, já que o niilismo e a decadência são os alvos principais de sua crítica. Na verdade, Foucault foi um sub ou um pseudo-nietzscheano.¹⁶¹

Ao mesmo tempo que Merquior vinculava Foucault ao ceticismo compartilhado com Nietzsche sobre o valor objetivo da verdade (postura epistemológica niilista)¹⁶² e da razão via o irracionalismo ("sobre cujos afrescos histórico-filosóficos paira a sombra do irracionalismo nietzschiano")¹⁶³, o apartava de Nietzsche por uma posição pessimista e negativista ("ele é bastante nietzschiano para fugir à nostalgia – mas é bastante 'moderno' para exibir um ceticismo básico com relação às nossas perspectivas culturais").¹⁶⁴ Em um entrevista quando do lançamento do livro, Merquior afirmava que a atitude intelectual de Foucault era "a vontade de fazer do pensamento filosófico um veículo de subversão, uma espécie de 'arte pela arte' da revolta [...] uma visão extremamente negativista da vida e da História".¹⁶⁵ Assim, faltava ao trabalho de Foucault horizontes positivos, alternativas construtivas e um otimismo histórico

¹⁵⁹ "A polêmica sem fim sobre Foucault". Luciano Trigo Teixeira. *Jornal do Brasil*. (19/06/1986).

¹⁶⁰ Idem, *Ibidem*.

¹⁶¹ Foucault, dramaturgo da história". Entrevista com José Guilherme Merquior. *Folha de S. Paulo*. (26/11/1985). Dreyfus e Rabinow anotam, por sua vez, que uma diferença relevante entre Nietzsche e Foucault é que: "...sempre que Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em táticas de atores individuais, Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda motivação psicológica não como a fonte, mas como resultado de estratégias sem estrategistas. Em vez de origens, significados escondidos ou intencionalidade explícita, Foucault, o genealogista, vê relações de força funcionamento em acontecimentos particulares, movimentos históricos e história" (DREYFUS E RABINOW, 1995/1983, p. 121).

¹⁶² Como anunciam claramente Dreyfus e Rabinow, por meio dessa postura somos "conduzidos a abandonar uma concepção ingênua de verdade, como a correspondência de uma teoria com o modo pelo qual as coisas são em si, e uma concepção ingênua de disciplina, como engajadas em uma aproximação gradativa de sua verdade" (DREYFUS E RABINOW, 1995/1983, p. 97).

¹⁶³ MERQUIOR, 1985, p. 220.

¹⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 224.

¹⁶⁵ "Niilista, cético: Merquior fala de Foucault". *O Globo*. (24/12/1985).

prudente e, portanto, faltava uma apreciação positiva da humanidade (otimismo antropológico) ou da política (ingredientes utópicos).

No fundo – Rouanet viu isto bem – a principal acusação que Merquior fazia contra Foucault era que ele tinha traído a herança iluminista e, com isto, ele tinha se demitido da modernidade. Finalmente, Foucault entrava no debate com o pós-moderno que Merquior tinha travado no livro *O fantasma romântico* (1980). O pós-moderno sob ataque de Merquior era considerado um conceito em grande parte espúrio e que era, no máximo, um ultramodernismo compostos dos cacos vanguardistas que dava sequência ao moderno (seguindo as suas disfunções). Além do mais, Foucault – como participe deste pós-modernismo – tinha desfigurado e, no extremo, negado grosseiramente o legado do progresso burguês, o tipo de racionalismo liberal clássico que Merquior advogava.¹⁶⁶ Ele escrevia no último capítulo ("Retrato do neo-anarquista") do seu livro em letras destacadas:

Foucault mostrou-se muito dado a um jogo típico da mais questionável ideologia "contracultural": *uma reelaboração do significado da história moderna a serviço dos preconceitos da revolta em curso – e profundamente errônea – contra o Iluminismo como uma importante fonte e paradigma da moderna cultura racional-liberal.*¹⁶⁷

Para Merquior, Foucault tinha direcionado o niilismo contra a verdade e, assim sendo, sua visão contracultural era irracionalista, ou seja, não era verdadeiramente argumentativa (leia-se muito continental).¹⁶⁸ Ressalvava, entretanto, que em Foucault, isto se manifestava nas premissas e nas conclusões nietzschianas e, portanto, não afetavam o estilo da sua exposição.¹⁶⁹ Essa ideia de um niilismo irracional de Foucault era contestada por Filipe Fortunado e Rouanet. O primeiro dizia:

¹⁶⁶ Habermas, Richard Rorty, Michael Walzer, Charles Taylor recriminam Foucault por não fazer uma avaliação positiva do estado liberal, das suas conquistas de liberdade e de expressão (democracia, justiça, tolerância, solidariedade). Para uma apresentação dos debates que opõe no plano filosófico (com as inúmeras sutilezas necessárias para estabelecer a posição de ambos em relação ao pragmatismo), mas que une no plano político Habermas e Rorty cf. a introdução de José Crisóstomo de Souza à coletânea que reúne esses debates (*Filosofia, racionalidade, democracia*).

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 225. Grifos do autor.

¹⁶⁸ No fundo, o problema para Merquior era que ao pensar a articulação entre verdade e poder, o pensamento de Foucault tinha como consequência que nem o sujeito nem o objeto de conhecimento preexistiam as práticas que os objetivavam. Com efeito, no pensamento foucaultiano a verdade é desse mundo. Entretanto, consideramos que isto não significava para ele – como propõe Merquior – que não exista verdade ou que ela não importe. Pelo contrário, em Foucault ela importa, no seu modo histórico, ao desanuviar as evidências e abrir o campo para transformações.

¹⁶⁹ O que não ocorreria, segundo Merquior, com Derrida, em quem até mesmo a linguagem da reflexão se via comprometida. Nesta leitura, um dos pontos de defesa de Rouanet que veremos daqui poucas linhas – de que Foucault não era irracionalista, uma vez que usaria argumentos racionais – ficava comprometido.

Mas o retrato final de Foucault fica bastante borrado: um filósofo brilhante cuja perspectiva história é inexata. Ou seja: uma espécie de inteligência destinada a produzir interpretações sobre dados confusos e equivocados. A rigor, os pecados apontados na obra de Foucault não formam um corpo denso a ponto de invalidar suas principais teses. No máximo, clareiam certas inexatidões e sobretudo invadem argutamente o campo de sua metodologia. Não se pode pensar que esse livro reúne provas cabais da incompetência – como historiador e como filósofo – de Foucault, e muito menos que o seu "niilismo" seja de fato um beco sem saída típico de qualquer radicalismo.¹⁷⁰

O segundo discordava nominalmente de Merquior:

Discordo, neste ponto, do livro fundamental de Merquior. Não há nenhum niilismo em Foucault. Seria difícil considerar niilista, no sentido ético-intelectual, quem lutou por causas generosas, como a reforma penal, contra regimes autoritários, como o Irã do Xá e a União Soviética, e em geral contra os poderes que reprimem e desqualificam, das macroinstituições às disciplinas normalizadoras.¹⁷¹

Além do mais, como vimos, Rouanet não considerava Foucault irracionalista, visto que, para ele, o projeto de Foucault colocava em circulação um dos grandes motes do Iluminismo, com efeito, o espírito de crítica racional permanente.¹⁷² Na concepção de Rouanet: "Num mundo que se apresenta com o Iluminismo realizado, a tarefa do verdadeiro Iluminismo é desmistificadora, e não construtiva".¹⁷³ Rouanet – como fica claro – ia na linha da Escola de Frankfurt e naquela da razão comunicativa de Habermas, enquanto que Merquior se filiava

¹⁷⁰ "Haja defesa nesse verão para Foucault, Filipe Fortuna, *Jornal do Brasil*. (15/12/1985). J. G. Merquior não podia deixar por menos e acusou a leitura de Fortunato de ser inexata e de recusar o debate (por exemplo, não explicitar as críticas precisas que fez a Foucault) em uma resposta com o nome de "Um Foucault de Fortuna", publicado no *Jornal do Brasil* de 05 de janeiro de 1986.

¹⁷¹ ROUANET, 1998/1987, p. 221. Nesta leitura, Foucault diferentemente de um niilista, lutaria contra um poder concreto, opondo contra eles os contrapoderes, tomando partido, fazendo alianças, elegendo adversários, formulando estratégias de ação e argumentando racionalmente sobre tudo isto. Ainda segundo Rouanet, se Foucault não empreendia esta luta em uma base ética normativa era por saber que o poder contra o qual se insurgia prescindia dessa base e não agia sobre as consciências (território das antinomias: dominação legítima e ilegítima, motivações conscientes e inconscientes), mas sobre os corpos. Rouanet acompanhava Habermas e dizia que Foucault lutava apesar de e seria esta inconsistência – lutar sem poder legitimar sua luta, lutar por um decisionismo – que o salvaria do niilismo (Ferry e Renaut também falavam desta boa consequência que teria feito Foucault defender os "direitos do homem"). Dreyfus e Rabinow mostram bem que não era isto, para eles Foucault ao longo da década de setenta se dá conta que: "...ele mesmo é produzido pelo que estuda, conseqüentemente nunca pode estar afastado disto. O genealogista reconhece que as práticas culturais são mais básicas do que qualquer teoria e que a seriedade da teoria só pode ser entendida como parte da dinâmica histórico-social. O passo arqueológico dado por Foucault visa perceber a estranheza das nossas práticas sociais; o que não significa que ele as considere sem sentido. Uma vez que estas práticas nos fizeram ser o que somos, temos necessariamente um fundamento comum a partir do qual procedemos, entendemos e agimos. Este ponto de apoio, no entanto, não é mais universal, garantido, verificado ou fundamentado" (DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 61-62).

¹⁷² No texto "Os herdeiros do Iluminismo", Rouanet explicava: "...diríamos hoje, em uma primeira aproximação, que uma crítica é racional quando se baseia em procedimentos racionais, que incluem critérios formais – uma certa consistência interna entre premissas e conclusões, o uso de uma lógica argumentativa adequada – e critérios empíricos, que no caso de um texto historiográfico consistem fundamentalmente na utilização correta de fontes, textos, documentos. Pois bem: é inegável que Foucault preenche essas condições" (ROUANET, 1998/1987, p. 206-207).

¹⁷³ ROUANET, 1998/1987, p. 216.

filosoficamente – no seu pensamento na década de oitenta – em nomes como Raymond Aron, Ernst Gellner, Perry Anderson, Harry Levin, Leszek Kolakowski, Lucio Coletti, Norberto Bobbio e, por fim, Arnaldo Momigliano. A obra deste último o iluminou "no enfrentamento crítico à obra de Foucault".¹⁷⁴ Merquior se filiava a uma herança iluminista da sociedade liberal.¹⁷⁵ Por meio de sua leitura de Habermas, Merquior criticava o próprio Rouanet e Foucault.¹⁷⁶ Na entrevista do lançamento de seu livro *Marxismo ocidental*,¹⁷⁷ ele criticava o primeiro por tentar colocar do mesmo lado Habermas e Foucault e o segundo por advogar um irracionalismo voraz, que se manifestava na alegada concepção de poder¹⁷⁸ e nas críticas contra iluministas¹⁷⁹:

Acho que nisso ele [Habermas] tem toda razão e é uma atitude muito válida e valente de sua parte – essa recusa desse repúdio à modernidade. E não posso concordar com aqueles brilhantes intelectuais que às vezes tentam concordar ao mesmo tempo com Habermas e com algumas dessas figuras que ele sem hesitação condena, como é o caso, por exemplo, do meu caro amigo Sérgio Paulo Rouanet, que pensa que é possível, ao mesmo tempo, você dar a mão direita a Habermas e a mão esquerda a Foucault.

Estou profundamente convencido de que não é possível: é preciso você optar contra um, a favor do outro. Se você quiser ficar com Foucault – dar a mão intelectualmente falando, evidentemente, porque não estou pondo em questão o brilho da personalidade filosófica de Foucault; estou pondo em questão o bem fundado das suas teses.¹⁸⁰

¹⁷⁴ PEREIRA, José Mário In Alberto Costa e Silva (Org.) 2001.

¹⁷⁵ O que informava, minimamente, sobre o teor do que Renato Ortiz, *en passant*, disse no seu artigo "A contracultura não tem nada com isso", ou seja, que "no Brasil, a crítica de Foucault está sendo feita por Merquior, um pensador conservador, de conhecido relacionamento com o *status quo*". Renato Ortiz criticava a ideia de que: "...a direita estaria nos salvando dos perigos do irracionalismo". Também a qualificação dada por Haroldo Campos na *Folha de S. Paulo* de 19/04/92: "crítico conservador". Ou ainda, o que Marilena Chauí pôde dizer quando da morte de Merquior (que a havia acusado de ter psicografado trechos inteiros do filósofo francês Claude Lefort no seu livro *Cultura e Democracia*): "o mais talentoso porta-voz da direita".

¹⁷⁶ Em comum poderíamos dizer que ambos, Rouanet e Merquior, criticavam o que veem como a teoria do poder de Foucault e o que consideravam a ambiguidade, paradoxo ou impasse da sua obra, ou seja, que na sua crítica da verdade (na pretensão de objetividade do saber) ele não renunciaria a própria pretensão de verdade da sua analítica do poder.

¹⁷⁷ Lançado em 1986 em Londres (*Western Marxism*) pela Paladin e em 1987 no Brasil pela Nova Fronteira.

¹⁷⁸ De acordo com Merquior, esta teoria do poder teria como efeitos tanto uma exacerbação do poder que, onipresente, não ajudaria a explicar muita coisa: "Pode, pois, dizer que uma das peculiaridades da anatomia do poder feita por Foucault é seu *pancratismo*: sua tendência a soar como redução sistemática de todos os processos sociais a padrões de dominação, em geral não-especificados" (MERQUIOR, 1985, p. 176). Quanto a uma confusão entre saber e poder: "...para ele, todo o saber, até mesmo a ciência, é um instrumento de vontade de poder. As epistemes são apenas espécies no gênero dos dispositivos de poder, determinados ramos do saber obedecem a estratégias de dominação, na verdade 'inventam' seus objetos em vistas a um melhor controle do homem e do mundo. A razão é uma tecnologia de poder; a ciência, um instrumento de dominação" (Idem, Ibidem, p. 225). Em suma, para Merquior, análise do poder em Foucault era em grande parte mística e era suscitada por uma historiografia dramática.

¹⁷⁹ Ainda para Merquior: "Nada em Foucault nos leva a pensar que ele gostasse 'do estúpido século XIX', como diz a velha fórmula (...); mas ele também tinha aversão pelo que os comtianos chamavam 'a era crítica': o século de progresso e crítica que culminou nas duas revoluções ainda hoje plasmando o mundo: a industrial e a democracia" (MERQUIOR, 1985, p. 224).

¹⁸⁰ "O marxismo está morto". Entrevista com José Guilherme Merquior. *Folha de S. Paulo*. (30/08/1987).

Constatamos o uso de termos que são os de inimigo a combater e podemos usar para o livro de Merquior a mesma crítica que Renato Ortiz fazia a Paulo Francis (colunista e articulista da *Folha de S. Paulo*, talvez o de maior evidência no país na época, que escrevia de Nova York e vira e mexe incluía nas suas matérias alfinetadas direcionadas a Foucault, o que significava dirigi-las ao público leitor cativo deste), que seja, que elas "constituem um bom exemplo desses pequenos rituais que se repetem com um único objetivo: reforçar a posição do autor no campo intelectual" por meio de um "esquema normativo e corretivo".¹⁸¹ Mas isso não é exato por todo o aparato argumentativo do qual Merquior se valia e é, igualmente, polêmico. Além do mais, não podemos deixar de mencionar que apesar de que se afastou deste tipo de disputa, o próprio Foucault simplificou e polemizou algumas vezes com as correntes de pensamento com as quais se contrapôs. Lembremos, entre outras, que ele simplificou na forma de uma síntese e um esquema o que foi a história das ideias com a qual ele se rivalizou em *A Arqueologia do Saber*, mas aí foi uma generalização dessa história (demarcando seus componentes deixou a casa vazia para quem nela se instalasse) e não uma individualização, como foi o caso de Merquior.

Por sua vez, a associação Habermas-Foucault como iluministas que Merquior reprovava em Rouanet se encontrava no livro recente (1987) de Rouanet, *As razões do Iluminismo*,¹⁸² em que ele apostava no Iluminismo e no racionalismo por meio dos nomes de Kant, Marx, Freud, Weber, Benjamin, Foucault e Habermas.¹⁸³ Nele Rouanet escrevia que "a razão é sempre crítica, e o irracionalismo é sempre reacionário".¹⁸⁴ No livro havia um pequeno artigo de jornal (resenha crítica do livro de Merquior) em que, a partir da crítica do que ele chamava de brilhante livro que Merquior tinha dedicado ao estudo de Foucault, Rouanet fazia aparecer exatamente o que estava no fundo daquelas recriminações válidas, que seja, o hipotético irracionalismo de Foucault. Contra essa concepção Rouanet reafirmava que: "...se ele [Foucault] critica a razão

¹⁸¹ "O velho guerreiro de Nova York". Renato Ortiz. *Folha de S. Paulo*. (25/05/1986). Essa maneira de Paulo Francis e José Guilherme Merquior procederem – polemistas – teve como resultado, 'inevitável', que entre os dois também houvesse um ruidoso debate através da seção de livros do *Jornal do Brasil* no início dos anos oitenta. Nele Merquior denominava o romance de Paulo Francis, *Cabeça de papel*, de treinamento para uma autobiografia futura a se chamar *Cabeça de vento* e o chamava de canastrão do articulismo nacional. Por sua vez, Francis dizia que aquele era desprovido de ideias próprias e era mero resenhador de ideias alheias.

¹⁸² Rouanet – na época chefe do departamento de Ásia e Oceania do Ministério das Relações Exteriores – lançou o livro pela *Companhia das Letras* na forma de uma coleção de artigos e ensaios relacionados a cultura e a sociedade divididos em blocos temáticos: razão, modernidade e ilustração. Ele partia da ideia de que havia contestações e crises em cada uma dessas dimensões. Ele defendia – indo na contramão delas – os valores daqueles temas e reivindicava partirmos para um novo Iluminismo, em que advogaríamos uma razão sábia por oposição a uma razão louca, acrítica e arrogante. A razão sábia teria um habitat na razão comunicativa de Habermas e almejava criar um neomoderno.

¹⁸³ Como aponta um artigo ("O despertar do racionalismo") de Aloísio G. Branco no *O Globo* de 15/03/1987 sobre o livro: "Não um racionalismo qualquer, ingênuo ou radical, senão o fundamentado na 'razão sábia', aquele que se reconhece vulnerável em algumas circunstâncias, disposto à tolerância pluralista...".

¹⁸⁴ ROUANET, 1998/1987, p. 204.

instrumentalizada pelo poder, não contesta a própria razão, e é a partir da razão, a razão genealógica, se quiser, que ele tenta desmascarar a presença do poder em todos os interstícios em que ele se instala".¹⁸⁵

Rouanet não considerava convincente a tese de Habermas que dizia que Foucault havia se oposto à modernidade cultural, uma vez que, para ele, Foucault não denunciava o Iluminismo, mas o seu filantropismo. Rouanet alegava ainda que Foucault não pretendia destruir a ciência, mas mostrar seus condicionamentos pré-científicos e sua refuncionalização para fins extra científicos. Assim, não se tratava de um combate ao saber e sim de seus efeitos de poder. Não era a denúncia da razão contraposta a uma faculdade intuitiva. Como salientava: "Não é esse o sentido da 'opção nietzscheana' de Foucault. Em sua leitura, Nietzsche não é um Zaratustra epilético espumando verdades iniciáticas, mas o anti-historiador que restaurou os direitos da verdadeira história, [...], desmascarando com isso, a história metafísica".¹⁸⁶ Segundo Rouanet, a recusa do progresso em Foucault também não o levava ao irracionalismo, pois "acreditar na noção de progresso – nos termos em que ele era concebido no limiar da era moderna – é ser infiel à modernidade, no que ela tem de mais profundo: a capacidade de aprender com a experiência".¹⁸⁷ No extremo Rouanet, lendo os dois últimos livros de Foucault, ficava com a impressão que a última parte do seu trabalho se aproximava de Habermas na constituição de uma utopia iluminista e, portanto, moderna. Este ponto parece-nos inconcebível. Neste sentido é interessante a posição de Merquior que considerava, junto a John Hall, que o pensamento de Habermas – e logo o de Rouanet – cheirava a um desejo de reencantamento do mundo, uma vez que, de fato, a verdade consensual tinha um poder quase nulo na correspondência entre discurso e realidade exterior e, por isto, mostrava-se um posicionamento neo-romântico.¹⁸⁸

¹⁸⁵ "A filósofa e o diplomata". Entrevista com Sérgio Paulo Rouanet. *Folha de S. Paulo*. (04/04/1987). Colchetes nossos. O textículo em questão era *O sagitário do presente* (artigo publicado no *Jornal da Tarde* de 01/02/1986 sob o título "Foucault, um traidor da herança iluminista?") e constitua-se como uma crítica ao livro *Michel Foucault ou niilismo de cátedra* que encontramos no livro *As razões do Iluminismo*.

¹⁸⁶ "Foucault e a modernidade". Sérgio Paulo Rouanet. *O Estado de S. Paulo*. (09/03/1986).

¹⁸⁷ Na imediata continuação Rouanet dizia: "Depois do holocausto, não temos o direito de acreditar no progresso automático, mas essa intuição já é em si algo de positivo, e nos imuniza contra os verdadeiros inimigos do Iluminismo e da modernidade: os demônios do mito e do irracional".

¹⁸⁸ MERQUIOR, 1987, p. 249. Neste livro – *O Marxismo Ocidental* – Merquior catalogava as diversas críticas à Habermas e à Escola de Frankfurt. Merquior considerava que se politicamente Habermas era um social democrata de esquerda, no quesito intelectual era um conservador, uma vez que pretendia uma restauração intelectual, uma suma totalizante das Ciências Sociais a partir do resultado de várias de suas disciplinas. Além do mais, Merquior achava problemática a centralidade de alienação no projeto de Habermas, um conceito que, de acordo com ele, precisava urgentemente ser revisado, já que como instrumento válido de análise lhe parecia arbitrário na sua caracterização do homem no geral e no particular. É interessante ver que se para Merquior – próximo ao pensamento analítico inglês e norte-americano – o pensamento francês enveredava pela forma literária, o pensamento alemão não era menos nebuloso no seu enraizamento teológico, sistêmico e totalizante. Nesta leitura ambos pecariam a respeito da filtração crítica do conhecimento.

Sopesada as críticas observamos que a posição de Rouanet era menos beligerante se comparada a do próprio Merquior ou a de Ciro Flammarion Cardoso (a partir de uma posição na contracorrente de um Merquior liberal e que se caracterizava por sua defesa do racionalismo marxista) para quem, no livro *Ensaio Racionalistas*, Foucault não passava de um neo-anarquista intelectual.¹⁸⁹ Situava-se neste debate o livro de Leandro Konder, *A derrota da dialética*, elaborado como crítica aos diversos irracionalismos que, segundo ele, tinha dominado o pensamento esquerdista (mecanicismo, marxismo-leninismo ou stalinismo), bem como contra os que reivindicavam Nietzsche para pensar Marx.¹⁹⁰ Há também o livro de Luiz Costa Lima, *O fingidor e o censor*, em que o importante era a retomada da questão da razão e não sua defesa ou à distância que se tomava dela. Do outro lado do espectro estava alguém como Carlos Henrique Escobar, que considerava que a designação irracionalista não passava de uma estratégia de humilhação e massacre da vida, visto que supunha uma razão metafísica.¹⁹¹

Não podemos deixar de destacar o excelente livro de John Rajchman como leitura favorável a respeito de Foucault nas discussões na década de oitenta. Lançado em 1987 pela editora Zahar sob o nome *Foucault: a liberdade da filosofia*, seu autor era professor de filosofia da Universidade de Fordham, Nova York. Segundo um artigo do *Jornal do Brasil*, a filosofia foucaultiana que surgia descrita no livro era caracterizada como "fundamentalmente centelha e desafio, risco permanente e sem fim". Rajchman procedeu contrapondo o pensamento de Foucault ao da teoria crítica (Habermas), entendidos como dois projetos opostos. Enquanto Habermas (filosofia idealista) supunha "que a desmistificação da ideologia pode conduzir a uma sociedade ideal, baseada na comunicação racional entre agentes autônomos",¹⁹² Foucault (filosofia cética) não se baseava "na busca de regras racionais a que todos devem obedecer, mas

¹⁸⁹ O livro *Ensaio Racionalistas* (1988) reunia cinco ensaios que passando por várias disciplinas as atravessavam preocupando-se com a problemática de uma filosofia da ciência, com as questões metodológicas e suas respectivas dimensões políticas. No último ensaio Flammarion acusava àqueles que seguiam Paul Veyne e Foucault de promoverem a fragmentação excessiva dos temas históricos e inviabilizarem a cognoscibilidade do todo social. Um caminho que estava aberto ao irracionalismo. Entretanto, Flammarion assumia a própria parcela de culpa do marxismo nesta abertura, resultado do fato de que não sabia enfrentar os novos temas.

¹⁹⁰ A defesa da tese de doutorado de Leandro Konder na sala do Instituto de Filosofia e Ciências no Largo de São Francisco foi um acontecimento acadêmico. Após dez livros já escritos como pensador marxista e tendo sido preso, torturado e exilado depois do AI-5, ele finalmente defendia o trabalho cujo título era *A derrota da dialética - A recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos 30*. A indagação de fundo era: Por que a esquerda perdeu em 1º de abril de 1964? Por que ela avaliou tão mal a situação e foi derrotada? A banca compunha-se de: Gerd Bornheim, Katia Muricy, Luiz Werneck Vianna, Aquiles Cortes Guimarães e Ciro Flammarion Cardoso. De acordo uma reportagem sobre a defesa publicada no *Jornal do Brasil* de 28 de maio de 1987 ("Doutor em marxismo"), Ciro Flammarion – ao arguir seu trabalho – elogiava o fato de que ele não usava Foucault que, segundo Flammarion, era o príncipe das teses brasileiras.

¹⁹¹ "A vitória da velha razão". José Castello. *Jornal do Brasil*. (10/12/1987).

¹⁹² "A aventura de um pensamento". Luciano Trigo. *Jornal do Brasil*. (14/11/1987).

justamente na resistência a essas regras, historicamente constituídas e articuladas em situações concretas de exercício de poder".¹⁹³

Ainda outros pensamentos diferentes apareciam no final da década. Em 1988 Eric Alliez veio ao Brasil para um colóquio na UERJ ("Atualidades do tempo") e para criar, com a colaboração de Luiz Costa Lima, Chaim Samuel Katz, Claudio Ulpiano e Marilena Chauí, um Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares.¹⁹⁴ Alliez – cujo livro conjunto com Michel Feher, *Contratempo: ensaios sobre metamorfoses do Capital*, estava previsto para maio pela editora Forense Universitária – fazia o balanço da filosofia francesa dizendo que após a nova filosofia e sua crítica ao marxismo ocorrida na década de setenta (da qual falaremos no próximo capítulo), na década de oitenta surgia o neokanismo da política do consenso (do qual falaremos no próximo item): "Os novos filósofos não exploraram a dimensão antológica da crise e o pensamento surgido após 68 foi sempre do contra. É contra Derrida, Deleuze e Foucault, porque estes pensadores representavam um pensamento que discutia o poder, sem regradar o conflito".¹⁹⁵

Finalmente, o livro de Deleuze, *Foucault*, era um outro alento para aqueles que esperavam escapar da alcunha de um Foucault irracionalista descrita predominantemente nos jornais analisados. Quando lançado na França em 1986 – onde foi um importante acontecimento intelectual – obteve uma resenha não muito positiva no *Jornal do Brasil*.¹⁹⁶ Quando lançando aqui no final de 1988 obtinha uma crítica positiva de Maria Helena Malta para *O Globo*, que captava-o quando anotava: "Deleuze, afinal, sempre deu a impressão de estar retomando seu próprio fio da meada a cada mergulho no amigo falecido em 1984".¹⁹⁷ Uma outra resenha – novamente do *Jornal do Brasil* – fazia uma perspicaz avaliação do livro: iniciando o texto pela descrição da capa – que trazia um esquiador em pleno salto –, o colunista interpretava a ilustração nos seguintes termos:

Pois afinal quem é o esquiador senão aquele que diante da promessa do voo livre traz amarrada aos pés a perspectiva do brusco encontro com o solo? Assim também oscila o pêndulo de Foucault entre a afirmação da vida e um

¹⁹³ Idem, *Ibidem*.

¹⁹⁴ De acordo com Alliez a interdisciplinaridade correspondia a crise universitária, uma vez que não interrogava o que se passava entre as disciplinas, nem sobre o que se passava nas fronteiras de cada disciplina ou ainda sobre a cientificidade que elas reivindicavam. Pensar uma filosofia viva requeria pensá-la habitando todas as disciplinas (transversalidade).

¹⁹⁵ "Eric Alliez, um filósofo contra a crise". Entrevista com Eric Alliez. *Jornal do Brasil*. (09/04/1988).

¹⁹⁶ "Deleuze lê Foucault". Filipe Fortuna. *Jornal do Brasil*. (06/12/1988).

¹⁹⁷ "Foucault, por Deleuze". Maria Helena Malta. *O Globo*. (02/11/1988). Como indicamos no primeiro capítulo no seu livro a propósito de Deleuze (*Deleuze e a filosofia*), Roberto Machado mostrou como esta instauração da diferença acontece.

incurável ceticismo. E não, como querem seus detratores de ontem, hoje e amanhã, entre niilismo e ceticismo.¹⁹⁸

Havia algum espaço para as divergências, todavia nós podemos perceber que, a partir de posicionamentos distintos, a intensidade do debate nos dois principais periódicos estudados incidia sobre o racionalismo e o irracionalismo, discussão do qual fazia parte a decretação das falências das utopias e da perda de vigor e, mesmo, da derrota política do marxismo.¹⁹⁹ Mais fortemente a partir dos finais da década de setenta, os meios de comunicação afastavam a ideia de que o “socialismo” fosse uma solução possível para arbitrar a participação do Estado na condução dos problemas sociais. Essa imprensa denunciava a ineficácia socialista e era a iniciativa privada (o mercado) que aparecia como a única que podia resolver os problemas das relações entre o Estado e a sociedade. Em relação as divergências, tais como as de Merquior e Rouanet em relação à Foucault, elas indicavam as próprias semelhanças e diferenças que um mesmo solo de pensamento permite. No caso elas podem ser verossimilhanamente descritas levando em conta a resposta de Rouanet a uma pergunta sobre sua relação com o primeiro:

Tínhamos uma amizade fraternal e sempre nos respeitamos intelectualmente, por maiores que fossem nossas divergências. Tínhamos em comum a fé na razão e na modernidade, além de vermos no iluminismo a matriz obrigatória do pensamento contemporâneo. O que nos separava era uma concepção diferente da razão e da modernidade. Para mim a razão é sempre crítica. Ser moderno é, entre outras coisas, manter vivo o espírito de crítica permanente que nos legou o iluminismo. Para Merquior, o presente, nas democracias ocidentais, já é a concretização dos ideais iluministas. Para mim o iluminismo está na frente, não no passado, é uma força motriz que nos impele em direção ao futuro, eliminando irracionalidades do nosso tempo e não uma página já superada na história das idéias. Divergências menores, relativizadas por uma afinidade essencial: o otimismo no homem e a fé na razão.²⁰⁰

Reconduzindo os olhares para Foucault, apreendemos que esta percepção de um teórico do poder irracionalista estava reproduzida em vários pensadores – na Alemanha, nos Estados Unidos ou no Brasil – que refletiam sobre a modernidade e a pós-modernidade na década de

¹⁹⁸ "O salto do esquiador". Luiz Carlos Mansur. *Jornal do Brasil*. (24/12/1988).

¹⁹⁹ O título da entrevista de Merquior a André Singer na *Folha de S. Paulo* de 30/08/1987 era “O marxismo está morto”. Ele que fazia pouco havia lançado o livro *O marxismo ocidental* considerava: “Eu acho que o marxismo está, realmente, como proposta teórica, considerada no que lhe possa restar de unidade, num momento de liquidação. Os marxismos seriam um outro problema, porque o campo marxista se fracionou de tal maneira, teoricamente, que há marxismos. Eu posso contemplar alguns marxismos com capacidade de sobrevivência. Mas a questão de saber o grau de autenticidade marxista desses marxismos é uma questão muito cabeluda. Por exemplo, no chamado movimento do marxismo analítico, do qual pouco ou nada se tem falado no Brasil. Todo mundo se preocupa no Brasil com Habermas e outras tendências a meu ver infinitamente menos fecundas”. Merquior pensava em John Elster, Jerry Coehn e pensava que outra corrente – segundo ele menos teórico e mais política – que podia ser frutífera em algumas áreas do globo eram as tendências neo-gramscianas.

²⁰⁰ "Poder atraí saber da geração tempo brasileiro". Entrevista com Sérgio Paulo Rouanet. *Folha de S. Paulo*. (01/06/1991).

oitenta. Sendo essa interpretação do seu trabalho recorrente, ela o obrigava a se explicar seja quanto as relações entre saber e poder seja quanto as relações entre poder e resistência.²⁰¹ Há aí confusões alimentadas por uma ideia beligerante da análise histórica que era uma hipótese frutífera de Foucault até um pouco mais que a metade da década de setenta, ressalvando que, pelo menos desde 1976, ele testava a tese nietzschiana da vontade de saber como colocando o conhecimento repousando sempre na injustiça e no enfraquecimento, sem com isto comprar esta ideia. Retomaremos a esta questão no capítulo seguinte, por ora basta dizer que para Foucault ao final dos anos setenta as relações entre poder e saber eram irreduzíveis, não podiam ser dissociadas, e, nesta articulação, estabeleciam os critérios para se pensar o mundo e aceitar ou não o sistema.

Não obstante, como mostramos acima, até mesmo um defensor de um Foucault racionalista como Rouanet afirmava que para o pensador francês: "A razão é a máscara do poder" ou a funcionalização do saber a serviço do poder. De uma forma diferente do que alguns dos seus pares, não concebia, no entanto, que essa suposição atribuída a Foucault – mesmo que nos termos que Rouanet defendia fosse equivocada – fosse algo mais que uma constatação direcionada a razão dominadora monológica (entendida como razão do sistema e como saber objetivante da relação cognitiva e instrumental com as coisas) que Foucault tinha confundido com a razão no geral (esquecendo-se das normas e das vivências subjetivas que pertencem a razão comunicativa). Em outras palavras Rouanet torcia Foucault para seu lado: "A razão só é combatida por se prestar de máscara, de álibi, de legitimação. Estamos muito próximos do conceito de racionalização, em que a razão funciona a serviço da mentira, e do conceito de ideologia, em que ela funciona a serviço da dominação".²⁰²

A conclusão desta maneira de aproximação à revelia protagonizada por Rouanet era a afirmação de que para Foucault: "o rosto escondido por essa máscara não é belo. Ao contrário, o poder é algo a ser combatido por todos os meios, em todos os refúgios em que se aninha, desde as macroinstituições até os interstícios mais microscópicos da vida cotidiana. Se é assim o verdadeiro inimigo é o poder, e não a razão".²⁰³ Nessa pressuposição, o engano de Foucault era que ele não tinha percebido que a crítica desta razão parcial e usurpadora só poderia ser feita, "se quisermos evitar o paradoxo e o irracionalismo, por outra razão, mais rica, incrustada

²⁰¹ No capítulo anterior apareceu a questão das relações do governo com o verdadeiro como uma variação das relações poder-saber, tal como apareceu na aula de 09/01/1980 no curso de 1980, *O governo dos vivos*. Podemos aventar a hipótese de que, de forma lateral, reelaborar esta questão era uma maneira de responder as críticas sobre suas alegadas confusões entre poder e saber.

²⁰² ROUANET, 1998/**1985**, p. 208

²⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 207-208.

nas estruturas da intersubjetividade comunicativa".²⁰⁴ No entanto, vários dos defensores da modernidade tomavam posições mais parecidas com as de Merquior.

2.3) O anti-humanismo e o formalismo como composição do pós-moderno

Há uma outra maneira pelo qual o plano fracassa; dessa vez porque um outro plano volta à força, e quebra o devir-animal, dobrando o animal sobre o animal e o homem sobre o homem, reconhecendo apenas semelhanças entre elementos e analogias entre relações.

(*Mil Platôs*, V. IV,
Gilles Deleuze e Félix Guattari).

Vejamos agora algumas outras reverberações deste suposto pós-modernismo de Foucault no debate intelectual dos anos oitenta. Em 1986 – no livro *Tudo que é sólido desmancha no ar* – Marshall Berman escreveu:

O único escritor da década passada que tinha algo a dizer sobre a modernidade foi Michel Foucault. E o que ele tem a dizer é uma interminável, torturante série de variações em torno dos temas weberianos do cárcere de ferro e das inutilidades humanas, cujas almas foram moldadas para se adaptar às barras. Foucault é obcecado por prisões, hospitais, asilos, por aquilo que Erving Goffman chamou de instituições totais. Ao contrário de Goffman, porém, Foucault nega qualquer possibilidade de liberdade, quer dentro, quer fora dessas instituições. As totalidades de Foucault absorvem todas as facetas da vida moderna.²⁰⁵

Como se não bastasse esta alegada intransigência teórica de Foucault, Berman considerou que ele desenvolveu esses temas a partir de uma atitude de "obsessiva inflexibilidade e, até mesmo, com filigranas de sadismo, rosqueando suas idéias nos leitores como barras de ferro, apertando em nossa carne cada torneio dialético como mais uma volta do parafuso". Por essa atitude teórica inflexível supôs que o pensador francês reservou "seu mais selvagem desrespeito às pessoas que imaginam ser possível a liberdade para a moderna humanidade".²⁰⁶ E por qual motivo? Longe das análises de um Habermas ou de um Rouanet, Berman escreveu que o motivo pelo qual Foucault (que segundo ele foi um desses visionários do desespero cultural) fascinou tantos intelectuais foi que ele ofereceu "a toda uma geração de refugiados dos anos 60 um alibi de dimensão histórica e mundial para o sentimento de passividade e desesperança que tomou conta de tantos de nós nos anos 70".²⁰⁷ Um livro que se

²⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 15.

²⁰⁵ BERMAN, 1986/**1982**, p. 33.

²⁰⁶ Idem, *Ibidem*, p. 33.

²⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 33-34.

propôs a inventariar os modernismos do passado para devolver o sentido das próprias raízes do nosso tempo, que buscou um movimento de conciliação com o passado, realmente não podia estar mais longe do tipo de trabalho que fez Foucault.

Toda essa ambiência intelectual acompanhou as discussões que, tal como apresentou Habermas no primeiro parágrafo do prefácio do *Discurso Filosófico da Modernidade*, tomou a consciência pública "na esteira da recepção do neo-estruturalismo francês – assim como o slogan 'pós-modernidade', na sequência de uma publicação de F. Lyotard".²⁰⁸ Esta palavra, explicou Jean-François Lyotard no livro *O pós-moderno*, "é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos".²⁰⁹ A pós-modernidade, portanto, é compreendida como a incredulidade em relação aos metarrelatos, às grandes enunciações de legitimação.²¹⁰ Lyotard disse ainda sobre a condição pós-moderna:

...após os metarrelatos, onde poderá encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo. Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. (...) O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos *experts*, mas na paralogia dos inventores.²¹¹

Essa concepção de pós-modernidade teve várias implicações para os próprios debates dentro da História. No debate historiográfico norte-americano correu muito tinta em relação a denominada virada linguística e o debate em torno de Hayden White sobre sua concepção de que a estrutura profunda da imaginação histórica é linguística, trabalhada por dentro e partindo de uma linguagem que fornece os tropos dos discursos históricos.²¹² Hayden White definiu Foucault como estruturalista de uma vertente escatológica. O que consideramos importante é que para ele isso implicou que a linguagem tinha recebido uma valorização positiva e uma

²⁰⁸ HABERMAS, 2000/1985, p. 1.

²⁰⁹ LYOTARD, 1988/1979, p. XV. No Brasil o livro foi lançado em 1986.

²¹⁰ Convém alertar que o próprio Lyotard avisava que era equívoca a ideia de que o pós-moderno era um período que seguia o moderno, preferindo pensá-lo como uma atitude dentro da modernidade.

²¹¹ LYOTARD, 1988/1979, p. XVII.

²¹² Encaminhamos discussões sobre essa virada linguística na dissertação focando-nos em Hayden White sobre os seguintes pontos: as implicações éticas-políticas dessa concepção de discurso histórico como narrativa ficcional; o não adequamento de Foucault a esta concepção de história, o que o aproxima, neste ponto, mais de Roger Chartier e a concepção, que este apropria de Foucault, da interação e da irredutibilidade entre práticas discursivas e não discursivas; e, posteriormente, as semelhanças e as diferenças da concepção do trabalho do historiador como historicista em White e Foucault.

priorização absoluta na obra daquele.²¹³ Nessa interpretação, o trabalho de Foucault foi entendido como tratando a totalidade da vida como texto cujo sentido está contido no próprio texto.²¹⁴ David Harlan nos forneceu uma imagem desta concepção histórica no seu artigo "A história intelectual e o retorno da literatura",²¹⁵ em que, inspirado no campo aberto pela gramatologia de Derrida, escreveu:

Agora, após uma ausência de cem anos, a literatura volta à história, montando seu circo de metáfora e alegoria, interpretação e aporia, traço e signo, exigindo que os historiadores aceitem sua presença zombeteira bem no coração daquilo em que, insistiam eles, consistia sua disciplina própria, autônoma e verdadeiramente científica.²¹⁶

²¹³ Cf. WHITE, "Foucault decodificado - notas do subterrâneo", 1994/**1978**, p. 253-283. Neste texto Hayden White fala que, em Foucault, existe uma metafísica da linguagem que transforma prosa em *poesis*. A respeito da obra de Foucault da década de sessenta Pierre Bourdieu, igualmente, fala de autonomização do campo das possibilidades estratégicas discursivas da ordem cultural por meio da noção de *episteme*, que é rica para analisar a rede de relações entre textos, mas que não permite explicar as mudanças: "Foucault, como tantos outros, sucumbe a essa forma de essencialismo ou, se quisermos, de fetichismo manifesto em tantos outros domínios..." (BOURDIEU, 1996/**1994**, p. 57). Merquior cristalizou esta interpretação de um Foucault (generalizando para todo seu pensamento) como partícipe de uma literalização do pensamento, a saber, a ideologia modernista, a visão contracultural da arte moderna invadindo a filosofia.

²¹⁴ Temos fortes reticências quanto a esta interpretação quando aplicada ao conjunto dos trabalhos de Foucault. Se em *As Palavras e as Coisas* Foucault não abordou a relação entre os saberes e as formações econômicas e políticas, na própria *A Arqueologia do saber* falou da necessidade de articular as duas formações (discursiva e não-discursiva) na pesquisa concreta de uma maneira mais complexa do que se fazia comumente – reflexo-expressão, necessidade-causa – e, posteriormente, admitiu que, apesar de ter apontado essa relação no *A Arqueologia do Saber*, por não tê-las sistematizado, o livro não podia ser uma teoria. Se pegarmos os caminhos que Foucault percorreu entre *As Palavras e as Coisas* e *Vigiar e Punir*, em que de uma concepção de *episteme* – uma noção discursiva e estratégica que seleciona em um campo de cientificidade o que é verdadeiro e o que é falso – formos para uma noção de dispositivo – que é um conjunto heterogêneo ou uma rede estratégica que articula discursos, instituições, disposições arquitetônicas, regulamentações, legislações, regras administrativas, entre outras – vemos que ele não reduz o texto à linguagem e não reduz suas análises a estudos de intertextualidade, pois leva em conta as práticas discursivas e não discursivas (sociais, econômicas etc.), mesmo que – segundo a interpretação bastante própria de Deleuze – as práticas discursivas tenham a primazia pelo fato de que a linguagem sempre vai de um dizer a outro dizer (o não-discursivo nos chega pelo discursivo). Seguimos, em relação a não redução entre as duas formações, as próprias indicações de Foucault, para quem a instituição – que não é um enunciado – é um comportamento apreendido que funciona como sistema de obrigação; e as trilhas deixadas por Deleuze no seu livro de 1986, *Foucault*, em que falou do primado dos enunciados que não significa, entretanto, redução das visibilidades; e o livro de Roger Chartier de 1998, *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Habermas, por sua vez, considerou que Foucault partiu de um conceito de social a-sociológico que não o permitiu dar conta de explicar como os discursos relacionaram-se com as práticas e que seu empreendimento genealógico foi uma tentativa de ultrapassar esta primeira aporia e, no entanto, ele recaiu em outra, a do poder (HABERMAS, 2000/**1985**, no capítulo IX Habermas falou do primeiro impasse e no capítulo X falou do beco sem saída em que caía uma teoria do poder). Habermas dessa maneira congelou a ideia de prática em Foucault como sendo tão somente a regulação das formas de ação e costumes consolidadas em instituições, corporificadas na arquitetura e condessada em ritos. É uma interpretação que reduz as práticas ao que é regulação no dispositivo e não leva em conta o papel das práticas de resistência e de experimentação dentro dele.

²¹⁵ Em artigo que data de 1990, "Tentativa de identificação da ideologia francesa", Paulo Eduardo Arantes esboçou a chegada e aclimação da "nova retórica francesa" (uma expressão de Castoriadis) nos Estados Unidos. Segundo ele, ela se firmou na esteira da retomada da tradição pragmática do entre guerras, cujo maior representante foi Dewey (Arantes aceitava assim a narrativa de Richard Rorty sobre esta recepção), e pela sua apropriação por alguns Departamentos de Letras (por um tipo de crítica literária) voltados contra o *New Criticism*, posteriormente se espalhando para em uma série de disciplinas.

²¹⁶ HARLAN, "A História intelectual e o retorno da Literatura". In Margareth Rago e Renato de Aluizio Oliveira Gimenes, 2000, p. 15. O texto segue o improvável caminho de se contrapor a um tipo de história intelectual elencado tanto em argumentos de uma linha de pensamento tributária de Gadamer quanto uma linha de pensamento

O texto se articulou partindo da avaliação de que houve um retorno da literatura e que, enquanto Saussure preparou o terreno mostrando que a linguagem ao invés de refletir e expressar a realidade a constitui e articula, o pós-estruturalismo surgiu como aquele que substituiu um entendimento de linguagem como sendo firme, estável e fechada por um em que ela é instável, aberta e multiforme. Para Harlan, além dessas variáveis, a linguagem para os pós-estruturalistas é um sistema autônomo composto de oposições e diferenças, regido por mecanismo de autotransformações não intencionais, autonotificações variáveis e se aparta de um conjunto de significados estáveis e de referências externas.

Além do problema evidente de que Harlan neste texto contornou mas não enfrentou o fato de que não se pode convocar uma semelhança de imagem para todos que foram designados de pós-estruturalistas,²¹⁷ há ainda a questão da problemática. Apesar de tudo que em Foucault pode ser assinalado pelos seus comentadores como problemático, nós não vemos como uma teoria da linguagem por si só podia ser um problema para ele, uma vez que seus campos de problematização foram outros. Sobre isto e se opondo a leitura de uma linguagem falando para si mesma através de nós, Dreyfus e Rabinow disseram em 1986: “Na verdade, em vez de desconstruir textos para revelar suas tentativas de esconder a auto-referência às suas próprias textualidades, Foucault utiliza textos como indícios de outras práticas sociais. De fato, como os retóricos pré-platônicos, Foucault utiliza a linguagem para articular um entendimento da nossa situação que nos leve à ação”.²¹⁸ No máximo e partindo de alguns aspectos de sua obra da década de sessenta podia-se falar da problematização do enunciado e do discurso como pressupondo uma questão da linguagem. Entretanto, a partir da década de setenta, seu trabalho se revela claramente como uma pragmática construída no interstício das práticas discursivas e não-discursivas, que vai atrás dos problemas do saber, do poder, da verdade, do governo de si e dos outros, sem nunca duvidar que faz uma ficção verdadeira.

Novamente aparece a palavra ficção no trabalho: “‘Ficciona-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficciona-se’ uma política que não existe a partir de uma verdade histórica”.²¹⁹ Assim – como vimos no capítulo anterior –, não se trata da ideia de uma verossimilhança entre a diagonal do historiador e um passado tal como ele é. Foucault não

tributária do 'pós-estruturalismo'. Lembra-nos a instabilidade do solo de Chartier, que pensa tanto a partir de um realismo crítico do conhecimento histórico reivindicado de Paul Ricoeur quanto de um pensamento da ruptura e da diferença reivindicado de Foucault.

²¹⁷ Para as diferenças não negligenciáveis entre Derrida e Foucault, cf. SAID, Edward. "The problem of textuality: two exemplary positions".

²¹⁸ DREYFUS E RABINOW, 1999/1986, p. 60.

²¹⁹ FOUCAULT, “As relações de poder passam para o interior dos corpos”, D.E. IX, 2014a/1977, p. 43.

pressupõe algo mais verdadeiro por sob ou sobre os enunciados estudados: “Que tudo seja sempre dito, em cada época, talvez seja esse o maior princípio histórico de Foucault: atrás da cortina nada há para se ver, mas seria ainda mais importante a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois nada há atrás ou embaixo”.²²⁰ Percebemos que se trata de construir um mapa para a atualidade a partir das diagonais traçadas pelo historiador: as questões atuais informam os problemas que remetemos ao passado. A análise histórica de Foucault faz aparecer o problema estudado como sendo verdadeiro “em determinado nível, sob determinado ângulo, praticando determinado sobrevoo”.²²¹

Nos Estados Unidos a apropriação do trabalho de Foucault pelos estudos históricos passou muito pela maneira que Hayden White se apropriou dele como relativista e historicista e, dentro da história intelectual norte-americana, pelas discussões sobre a intenção do autor, a distinção entre texto e contexto, o "presentismo" (abstração das coisas de seu contexto histórico) e o "contextualismo". Tornou-se comum pensar em Foucault como aquele que apresentou os discursos "que geram, por si mesmos, todos os limites capazes de se erguer para confinar e canalizar sua disposição".²²² Por exemplo, atentemos para o que o historiador britânico Simon Schama afirmou pensando indiretamente em Foucault ou na sua recepção norte-americana: "A dificuldade com a teoria narrativa em história é você dizer que história e ficção são a mesma coisa. Que toda história é fabricação literária. É um ponto de vista de desconstrutivismo ortodoxo".²²³ Nesta frase detectamos a ideia de um “retorno” de uma história narrativa, simbolizada pela publicação em 1979 e 1980 de dois números da importante revista histórica britânica *Past and Present* a respeito do tema. Nesses números escreveram nomes como Lawrence Stone, Eric Hobsbawm e se falou da “volta” do factual na narrativa, com a ressalva de que foi a narração em outro sentido que não o positivista (os fatos por eles mesmos) e ou heroico (valorização dos heróis). Foi uma narração, a exemplo de DUBY, desmistificadora e singularizante (afastada da ideia de que o singular tem que ser representativo de alguma regularidade).

Também um primeiro Harold Bloom,²²⁴ um quanto derridiano,²²⁵ engajou-se neste debate a partir da sua concepção psicanalítica (desprezo pela e prisão da influência) e linguística

²²⁰ DELEUZE, 2005/1986, p. 63.

²²¹ FOUCAULT, “Aula de 3 de fevereiro de 1982”, 2006/2001, p. 218.

²²² BAUMAN, 1998/1997, p. 98.

²²³ “Para o autor de *Cidadãos*, a história precisa ser mais poética”. Entrevista com Simon Schama. *Folha de S. Paulo*. (20/07/1991).

²²⁴ Antes da sua evolução para um certo elitismo pessimista e solitário do cânone ocidental.

²²⁵ Influência de Derrida sobre o quarteto da Universidade de Yale: Paul de Man, Haroldo Bloom, Geoffrey Hartman e J. Hillis Miller.

(morte do autor, materialidade do texto) de que a angústia sentida pelos os autores literários em relação aos textos consagrados de seus precursores foi a fonte inspiracional para a escrita ("desleitura" criativa). Ideia de que não existiam poemas, mas tão somente relações entre poemas. E de que a crítica não passa de poesia em prosa. Só é na sua evolução de pensamento que podemos entender como crítica negativa o que disse sobre Foucault: "O que é Foucault na realidade? Um poeta que escreve em prosa e que apareceu com um novo jogo de metáforas".²²⁶

José Guilherme Merquior criticou na maneira que Foucault fez obra historiográfica o resultado da ligação do pensador francês com o formalismo na forma do estruturalismo e do pós-estruturalismo. Neste capítulo não nos ocupamos – apesar de que ela permeia a discussão a partir do momento que o pós-estruturalismo foi ligado ao pós-modernismo – da recepção de Foucault como estruturalista (esperem o próximo capítulo), mas assinalamos que este debate ganhou contornos cedo no Brasil. Benedito Nunes foi um dos primeiros a descrever, de forma crítica, os resultados a que chegou Foucault como parte de uma junção entre o formalismo afirmado na transcendência da linguagem e o irracionalismo, tal como asseveram alguns textos no Estado em 1968.²²⁷

Em artigo intitulado "Arqueologia da Arqueologia", Nunes fez uma resenha crítica de *As Palavras e as Coisas* comparando o empreendimento de Foucault com o de Kant,²²⁸ para então revelar nas torções que o primeiro fez – por exemplo, seu uso da noção de positividade – , os seus componentes doutrinários.²²⁹ De acordo com Nunes a análise de Foucault repousou numa transcendência da linguagem (espaço linguístico auto-subsistente) como pressuposto metodológico prévio a qualquer análise.²³⁰ A partir do ponto de vista da história das ideias, Nunes associou os conceitos de *episteme*, compreensão, verdade, solo ou fundamento no livro de Foucault ao uso liberal da ontologia de Heidegger, segundo Nunes, pensamento em que a

²²⁶ "Trago más notícias, anuncia Harold Bloom". Entrevista com Harold Bloom. *Folha de S. Paulo*. (31/08/1991).

²²⁷ Benedito Nunes é um filósofo e crítico literário brasileiro. Graduou-se em direito e fez mestrado na *Sorbonne*. Ele foi um dos fundadores da Faculdade de filosofia do Pará, posteriormente incorporada a UFPA, onde atuou a partir dos anos cinquenta como professor. Sua obra cobre interesses filosóficos e poéticos, pelos quais ganhou o prêmio Jabuti de Literatura em 1987 na categoria Estudos literários, resultado do seu estudo sobre a obra de Martin Heidegger, *Passagem para o poético - filosofia e poesia em Heidegger*, de 1968.

²²⁸ Nessa leitura, enquanto Kant procurou a base epistemológica pretendendo legitimar o conhecimento da natureza e invalidar o alcance objetivo da metafísica tradicional, Foucault procurou determinar o que possibilitou o conhecimento das ciências humanas.

²²⁹ A totalidade do artigo de Benedito Nunes foi publicado no *O Estado de S. Paulo* em quatro partes: "A arqueologia da arqueologia I" de 05/10/1968, "A arqueologia da arqueologia II" de 19/10/1968, a "A arqueologia da arqueologia III" de 26/10/1968 e "A arqueologia da arqueologia" de 02/11/1968. Na expressão componentes doutrinários, não nos parece que Nunes fazia juízo de valor.

²³⁰ De acordo com Nunes no artigo de 02/11/1968 as *démarches* analíticas de *As Palavras e as Coisas* são esquemáticas e monótonas: "Nem progressistas nem regressistas, elas se limitam a desdobrar e a distender, espacialmente, de um a outro dos diversos pontos de um balizamento cronológico pré-estabelecido, impreciso e oscilante, a positividade da qual se partiu".

arqueologia bebeu.²³¹ Ao final do terceiro artigo, após apresentar *As Palavras e as Coisas*, Nunes concluiu que resultou do livro a impotência a que foram destinados os cientistas e filósofos, pois eles estão presos ao inconsciente e a impessoalidade do saber de onde falam e que conduzem seu conhecimento sem sua consciência ou sua intencionalidade. Daí, segundo Nunes, resultou que:

Se isso é verdadeiro, é forçoso reconhecer-se que o irracional precede e condiciona a razão. A atividade do espírito encontraria a sua razão do ser no irracional.

Mas não basta dizer que a arqueologia de Foucault é irracionalista. Trata-se de irracionalismo bem singular, pois que confiante nas estruturas, na formalização da ciência e na ciência da linguagem. Alijando para as profundezas arqueológicas da cultura o *a priori* histórico, aí transformado numa estrutura arcaica, êsse irracionalismo tenta absorver o que há de nôvo e de inquietante nas Ciências Humanas.

A inquietação da história adormece na paz da arqueologia de Foucault, perante a qual a consciência histórica é apenas ilusão dialética transcendental da forma temporal de que a atividade humana se reveste.²³²

Nunes assinalou o singular irracionalismo de Foucault como resultado da junção da parte fértil do pensamento de Heidegger com uma concepção estruturalista do saber, uma priorização da linguística e uma tomada da linguagem como positividade fundamental.²³³ Nesta recepção dele como estruturalista, quem mais detidamente criticou Foucault como parte deste alegado grupo foi Carlos Nelson Coutinho, tal como asseverou o livro *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*.²³⁴

Nele este pensador marxista fazia a crítica – partindo da filosofia madura de Lukács – ao estruturalismo e explicava o seu sucesso acadêmico pela cultura esvaziada após a

²³¹ Benedito Nunes filiou – no quarto artigo – de modo interessante (ligando o parentesco de Foucault à linha que vai da finitude do homem à zona do impensado) o livro na trajetória do pensamento de Heidegger (inclusive, ele apontou que o Kant do qual Foucault bebeu passou pelo filtro de Heidegger no seu estudo *Kant e o Problema da Metafísica*).

²³² "A Arqueologia da Arqueologia III". Benedito Nunes. *O Estado de S. Paulo*. (26/10/1968).

²³³ No ano posterior (1969) a leitura de Nunes tornou-se mais negativa, pois para ele na *A Arqueologia do Saber* Foucault se afastou de Heidegger e, assim, acabou por colocar a ruir seu projeto, soterrando a sua escavação e obstruindo as galerias abertas pelo livro anterior ao ir para um positivismo imaginoso. A apresentação de Nunes deste livro no artigo, "Vertentes - II", no *O Estado de S. Paulo* de 15/11/1969, nos revela parte do teor da sua crítica e, neste trecho, ele chegou negativamente a uma prática que consideramos, ao contrário, positiva em Foucault, que seja, seu uso estratégico do texto: "Mas do que a legitimação do seu discurso, o que no momento parece sobremodo importante a Foucault, é a negação da possibilidade de outras leituras do enunciado: a **fenomenológica**, que procuraria o sentido ao nível dos atos intencionais do sujeito e a **heideggeriana**, visando a verdade originária e oculta".

²³⁴ Carlos Nelson Coutinho licenciou-se em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia em 1965, depois morou no Rio de Janeiro, onde foi tradutor até 1976, quando a repressão ao PCB obrigou-o a ir para o exílio (Itália e França). Da França colaborou com o jornal clandestino do PCB brasileiro, *Voz operária*. Voltou ao Brasil nos fins de 1978 e em 1983 começou à docência nas Faculdades Bennett e 1986 ingressou na livre-docência na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É muito conhecido nos círculos marxistas por ser um dos maiores especialistas em Gramsci no Brasil.

promulgação do AI-5.²³⁵ Neste livro a crítica ao estruturalismo foi ligada ao empobrecimento das categorias racionais, um empobrecimento que integrou, complementou e reforçou os mitos irracionistas.²³⁶ Nessa interpretação a análise estrutural apontou os limites do racionalismo formal ao descartar certos aspectos fundamentais da realidade objetiva: a razão dialética, a dimensão histórica da objetividade e a riqueza humanista das *práxis*.²³⁷ Em uma tradição lukacsiana, o estruturalismo foi tratado como uma nova variante agnóstico-formalista de idealismo objetivo que, assumindo uma racionalidade burocrática, compactou com as ideias de segurança, estabilidade e conformismo e estas, por sua vez, foram associadas ao Estado pequeno-burguês e neocapitalista.²³⁸

De acordo com Coutinho, Foucault foi um daqueles que radicalizaram o pensamento estrutural de Lévi-Strauss num anti-humanismo total.²³⁹ Foi principalmente *As Palavras e as Coisas* e seus bem e mal entendidos – aqui nos referimos não em uma interpretação correta ou incorreta, mas nas operações intrínsecas da recepção e da apropriação – que permitiram que desde o começo a recepção deste livro fosse controversa e polemológica.²⁴⁰ Consideramos que foi levando em conta os embates nos quais este livro se envolveu e as intermináveis discussões com os marxistas durante grande parte da década de setenta, que podemos pensar as precisões posteriores de Foucault em relação a função de uma crítica livresca, bem como o seu afastamento paulatino da polêmica. Mesmo que – disso devemos estar cientes – nos seus livros

²³⁵ No prefácio da segunda edição – o autor só permitiu que o livro fosse reeditado mais de 30 anos após a primeira edição, ou seja, em 2010 – ele disse acerca desta cultura esvaziada: "esvaziada de espírito crítico, de efetiva preocupação com as questões sociais e políticas. Foi neste contexto que o estruturalismo chegou ao Brasil, difundindo-se com rapidez entre muitos intelectuais, sobretudo aqueles ligados à Universidade" (COUTINHO, 2010/**1972**, p. 9).

²³⁶ Nesta narrativa o irracionismo e o formalismo foram entendidos como duas vertentes diferentes, todavia complementares, do pensamento capitalista que se intercalam na história, respectivamente, entre os períodos de angústia e os de segurança. Lukács – nos dois volumes do livro *A destruição da razão* (1958-1959) – apontou o irracionismo e o vitalismo nietzschianos como males do século XX opostos ao racionalismo e ao humanismo.

²³⁷ COUTINHO, 2010/**1972**, p. 18-19.

²³⁸ Não podemos deixar de lembrar que na França na década de sessenta o estruturalismo foi tomado tanto como anti-existencialista quanto como anti-marxista e ligado a uma filosofia burguesa. Nos termos de Sartre: a última muralha da burguesia contra Marx. Coutinho, por sua vez, via no agnosticismo do estruturalismo uma forma de "despojar essa filosofia de qualquer aspecto crítico, afastando da discussão teórica as questões explosivas da vida social" (COUTINHO, 2010/**1972**, p. 64).

²³⁹ Todo o terceiro item, "O anti-humanismo de Michel Foucault", do capítulo IV, "A evolução do estruturalismo como 'concepção de mundo'", tratou de mostrar essa radicalização, que concluindo disse: "Anunciando o fim do homem e do humanismo, combatendo a história concreta, fazendo da dialética uma 'doxologia', Foucault revela claramente sua abstrusa ideologia: a destruição das tradições do século 19, e, com elas, do legado cultural capaz de permitir ao homem contemporâneo uma justa consciência da insensatez de sua vida no mundo manipulado de hoje" (COUTINHO, 2010/**1972**, p. 173). No prefácio da segunda edição Coutinho avisou que se tinha uma parte deste livro, lançado no início dos anos setenta, que não é mais atual é este capítulo sobre Barthes, Althusser e Foucault, dada as próprias mutações que estes pensadores sofreram em suas trajetórias posteriores.

²⁴⁰ A própria maneira em que no livro *As palavras e as coisas* Foucault falou da descontinuidade: como acontecimento radical que repartia as positivities e que não podia ser explicada, mas somente analisada; o forçou a se explicar nos anos imediatamente seguintes. Uma das primeiras tentativas de explicação para o assunto encontramos na entrevista "Sobre as maneiras de se escrever a história", de 1967.

encontramos sempre indicações estratégicas que conversam com sua atualidade e, por isso, suscitam leituras apaixonadas.²⁴¹ Além do mais, as críticas 'obrigaram-no' intelectualmente a escrever um livro em que precisou melhor o seu método, trabalho que resultou na *A Arqueologia do Saber*.

Tendo em mente essa leitura de Coutinho, nós apresentamos melhor uma das veias de onde surgiu uma crítica como a de Merquior no seu livro *De Praga a Paris*, que situou o pensamento de Foucault dentro da corrente formalista. Segundo Leandro Konder,²⁴² no começo da década de sessenta o marxismo e Lukács estimularam Merquior intelectualmente,²⁴³ no entanto Merquior se afastou dessas leituras marxistas (que, segundo Merquior, no Brasil da década de oitenta estavam em plena devoção de Gramsci).²⁴⁴ De um lado, em fins dos anos sessenta e começo dos anos setenta, em um ambiente altamente polarizado politicamente (ainda mais depois que o AI-5 destituiu dos postos acadêmicos e perseguiu pensadores como "Gerd Bornheim, em Porto Alegre, José Arthur Giannotti e Ruy Fausto, em São Paulo, e José Américo Pessanha, no Rio de Janeiro")²⁴⁵, o marxismo recebeu o estruturalismo como uma bandeira capitalista.²⁴⁶ E, em seguida, na década de oitenta um historiador de ideias como Merquior se contrapôs a esse mesmo estruturalismo a partir de um pensamento liberal e de direita.

Na década de oitenta as críticas às análises consideradas estruturais vieram da direita e da esquerda, mesmo porque o pós-modernismo foi associado ao pós-estruturalismo. Na década de oitenta essas críticas de ambos os lados também indicam que não havia muito espaço, nos periódicos que analisamos mais atentamente, para aqueles que pudessem argumentar mais positivamente a respeito de Foucault na discussão do pós-modernismo. Um procedimento diferente do que aconteceu na década de setenta, em que o pensamento de Foucault oscilou entre o discurso da novidade e do modismo.

²⁴¹ De acordo com Foucault na entrevista de 1967, "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade", o seu interesse pelo estruturalismo incidia tanto no estilo rigoroso de suas análises (que lhe inspiravam) quanto ao diagnóstico que este pensamento permitia fazer do atual. Interessava-lhe a honestidade intelectual proporcionada por este pensamento.

²⁴² NETTO, José Paulo. Posfácio apud COUTINHO, 2010/**1972**, p. 237. De acordo com Netto, Leandro Konder foi primeiro estudioso a organizar a publicação de uma antologia de textos de Lukács no Brasil.

²⁴³ "O enigma Merquior". *Folha de S. Paulo*. (15/07/2001).

²⁴⁴ Merquior, para a sua pesquisa sobre o marxismo e a democracia no pensamento esquerdista brasileira, leu *A democracia e os comunistas no Brasil*, de Leandro Konder e *A democracia como valor universal* de Carlos Nelson Coutinho. Neles viu a tentativa fadada ao fracasso de democratizar o leninismo via uma leitura não autoritária de Lenin e Gramski. Como já dito Merquior lançou em 1987 o livro *O marxismo ocidental*, em que aventou que o pensamento marxista no geral e mesmo a Escola de Frankfurt incorriam num tipo de irracionalismo.

²⁴⁵ Poderíamos acrescentar à lista dos jubilados pela ditadura após o AI-5: Florestan Fernandes, Bento Padro Júnior, Fernando Henrique Cardoso, Mario Schenberg, Octavio Ianni, Paulo Duarte e Paul Singer.

²⁴⁶ NETTO, José Paulo. Posfácio apud COUTINHO, 2010/**1972**, p.240-241. A leitura deste posfácio de 2010, que situa o livro de Coutinho nos debates de que era contemporâneo e que apresenta a sua atualidade nas discussões de hoje, mostra-se interessante, pois nos fornece uma ideia dos embates de certo pensamento marxista brasileiro com as teorias pós-modernas.

Por quais motivos? O pós-modernismo impôs algum medo? Duvidamos que tenha provocado qualquer temor para além das brigas intelectuais e universitárias. Podemos dizer que dentre essas matérias, algumas, ao alegar um componente irracional nas análises consideradas pós-modernas, as desqualificaram de saída. Podemos falar também que existiu aí toda uma estratégia de fomento de polémicas para fins mercadológicos. Nesse panorama podia-se, até mesmo, decretar a vitória da razão ou a morte do pós-modernismo. Em 1989, sob o título "A morte do pós-moderno", detectava-se o refluxo deste pensamento de descodificação que – de acordo com a reportagem – baseou-se na cópia, na paródia e na citação.²⁴⁷ Além do mais, parece-nos que a descoberta de um pensador como Habermas (na esteira das publicações de Merquior e Rouanet) como crítico feroz do irracionalismo – Habermas veio ao Brasil no segundo semestre de 1989 – tomou toda sua dimensão nos periódicos estudados (perfis, reprodução de uma entrevista do *Libération*, entrevista para o *Jornal do Brasil*). Um pouco como foi a bem-vinda recepção de Foucault na imprensa na década de setenta. A verdade é que este debate (pós-modernismo) continuou a vigorar e opor lados durante a década de noventa e foi novamente reforçado após o 11 de setembro nos anos dois mil.

Entrelaçados em todo este debate dois pontos abriram a possibilidade de que alguns marxistas e um liberal social, tal como Merquior (que se caracterizava como liberal em economia, socialdemocrata em política e anarquista em cultura), pudessem compartilhar certas críticas ao trabalho de Foucault. Foi o que Coutinho em seu *A Miséria da Razão* afirmou ser seu anti-humanismo e Merquior em seu livro *De Praga a Paris*, o seu formalismo. Críticas distantes mais de uma década – mesmo porque nos anos sessenta Merquior flertou com o estruturalismo e foi aluno de Lévi-Strauss –, mas ambas implicaram aquelas duas noções: anti-humanismo e formalismo.

A respeito do anti-humanismo recordemos que na própria França dos anos oitenta uma nova geração de intelectuais passou a pensar os reflexos de maio de 68 em termos negativos. Luc Ferry e Alain Renault (*Le pensee 68 - essai sur l'anti-humanisme contemporain*, 1985), Allan Finkielkraut (*La défaite de la pensée*, 1987) e Bernard Henry-Lévy (*Éloge des intellectuels*, 1988). Os dois últimos alertaram para a cretinização da cultura.²⁴⁸ No primeiro livro citado – lançado no Brasil em 1988 sob o título de *Pensamento 68* –, os autores associaram os pensadores aparentados ou inspirados pelo estruturalismo a um pano de fundo anti-humanista. Os pensadores assim vinculados foram, principalmente, Bourdieu, Lacan, Derrida

²⁴⁷ "A morte do pós-moderno". *Jornal do Brasil*. (05/03/1989).

²⁴⁸ Termo – cretinização da cultura – que Edgar Morin colocou em circulação como um dos aspectos de maio de 68, mas que na pena destes outros autores tornou-se sua totalidade.

e Foucault. Além do anti-humanismo foram descritas algumas outras proximidades que variaram – mais uma, menos uma – em relação a cada um entre eles: participação e ou inspiração na rebelião estudantil de maio de 68 (a revolta do eu contra o sistema), aversão à sociedade de consumo e críticas às instituições sociais (fantasma da conspiração e busca de marginalidade) e confecção de propostas originais (estilo filosófico). Os pensamentos múltiplos tornaram-se nessa engrenagem o Pensamento 68, pensamento compreendido como parte e como sintoma, junto com o próprio movimento de maio, de um fenômeno cultural mais amplo.

A partir do que consideraram o anti-humanismo desses autores, Ferry e Renault – neokantianos franceses adeptos de Habermas – podiam contrapô-los ao humanismo como questão que eles consideraram central da filosofia contemporânea. Este ponto – anti-humanismo – definido como moeda corrente (tipo ideal) entre os estruturalistas que radicalizaram Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger, permitiu que os dois autores apontassem o que acharam ser as quatro características essenciais deste pensamento: o tema do fim da filosofia (necessidade de rompimento com uma filosofia que de Platão a Hegel esgotou suas possibilidades); o paradigma genealógico (em vez de interrogar ou determinar os conteúdos do discurso fazê-lo a propósito das condições exteriores da produção discursiva); a dissolução da ideia de verdade (dela como adequação sujeito/objeto e princípio da não contradição); e a historicização das categorias (fim da referência a valores universais).

De acordo com Ferry e Renault, se os jovens que participaram de maio de 68 reivindicaram uma sociedade mais justa e mais humana, não foi esta a consequência teórica do anti-humanismo que o estruturalismo vinculou no plano das ideias. No *Pensamento 68* a ideia da morte do homem (do homem como sujeito dissolvido nas estruturas epistêmicas, linguísticas, econômicas, psíquicas) apareceu como tendo produzido como consequência um tipo de individualismo que se opõe a intersubjetividade.²⁴⁹ A recusa das normas e a imposição do desejo conduziu ao hedonismo e a recusa da ordem levou ao niilismo. Em suma, este tipo de filosofia da suspeita²⁵⁰ levou ao pós-moderno como destruição do sujeito clássico consciente e autônomo, para uma sociedade de indivíduos atomizados, indiferentes, heterônimos etc., e

²⁴⁹ Neste sentido – maio de 68 como insurreição do individualismo narcisista – o *Pensamento 68* se aproximou dos livros de Gilles Lipovetsky: *L'Ère du vide* (1983) e, depois, *L'Empire de l'éphémère* (1987). Uma resenha do livro *Pensamento 68* na revista Tempo Social (USP) de 1989, escrita pela professora Irene de Arruda Ribeiro Cardoso, precisou o lugar do livro: “Este livro se inscreve claramente no debate modernidade versus pós-modernidade (Habermas, 1983) e nas suas diversas formulações: cultura do narcisismo (Lasch, 1983), declínio do homem público (Sennett, 1988), o pós-modernismo e a emergência de uma cultura hedonista (Bell, 1979).” (CARDOSO, 1989, p. 235).

²⁵⁰ Filosofia da suspeita foi o nome que Nietzsche deu ao seu empreendimento.

para o rechaço da democracia. Com este diagnóstico os autores pediram a retomada de uma nova filosofia do sujeito que assegurasse os direitos legítimos do homem e a democracia.

A discussão do anti-humanismo e suas implicações políticas foi recolocada, com grande alarde em 1987, pela publicação do livro de Víctor Farias (*Heidegger e o Nazismo*).²⁵¹ O livro foi lançado no Brasil pela editora Paz e Terra em 1988, lançamento pareio com a publicação no mesmo ano do primeiro volume de *Ser e tempo* de Heidegger pela editora Vozes. A *Folha de S. Paulo* dedicou o Folhetim de 15 de janeiro – de título idêntico ao do livro de Farias – ao tema.²⁵² O *Estado de S. Paulo* no seu Caderno 2 (Leitura), Seção (Polêmica), armou um tribunal, em que opôs dois livros a respeito da filosofia e do engajamento de Heidegger: o advogado do diabo, Víctor Farias, ex-aluno de Heidegger (*Heidegger e o Nazismo*) e o defensor, que conviveu com Heidegger e foi um dos seus tradutores franceses, François Fédier (*Heidegger – Anatomia de um Escândalo*).²⁵³ No livro Farias pretendeu demonstrar a contaminação entre as ideias de Heidegger e sua postura política. Não foi surpresa a relação de Heidegger com o nazismo, no entanto, o livro buscou demonstrar que não foi uma relação acidental. No livro Heidegger apareceu como tendo “aderido com convicção ao nacional-socialismo, de ter estado ideologicamente preparado para isto quando entrou no partido nazista, de ter conservado essas convicções durante toda a sua vida. E o mais trágico: este autoritarismo se imiscuiu no seu pensar”.²⁵⁴

O livro recebeu várias críticas, algumas cancelaram suas conclusões (por exemplo, Roger-Pol Droit), algumas não aceitaram esta ligação direta entre o pensamento e o desvio político (por exemplo, Jacques Derrida, apesar de que um livro lançado por ele no mesmo ano mostrou como o pensamento e a condução política de Heidegger andaram juntas), outras não consideraram que houve na denúncia grande novidade (nem a respeito do envolvimento de Heidegger com o nazismo, por exemplo, André Glucksmann, nem a respeito das implicações filosóficas deste envolvimento). Habermas mesmo já havia denunciado o passado nazista de Heidegger e considerado que o nazismo não ficou exterior ao seu pensamento filosófico. Luc

²⁵¹ A proposição de uma ligação entre o estruturalismo e o pensamento de Heidegger perpassou os dois tomos do livro *História do estruturalismo* (1991-1992) de François Dosse.

²⁵² O *Folhetim* Heidegger e o nazismo tiveram um artigo (“Será ele o monstro da floresta negra?”) de Caio Túlio Costa sobre o livro; trechos de entrevista de Heidegger (“O fim da filosofia”); a reprodução da entrevista de Víctor Farias ao *El País* (“Crítica do fascismo do espírito”); e artigos de Emmanuel Carneiro Leão (“A mistificação negativa”) e Virginia de Araujo Figueiredo (“Para que filósofos?”).

²⁵³ O tom judiciário indicou o procedimento nefasto do periódico, que prejudica até mesmo a recepção daqueles que escreveram os artigos confrontados – bem mais sopesados e sérios do que a estrutura em que foram inscritos: de um lado um artigo de Leandro Londer denominado A acusação (“Livro desmascara filósofo com toques de terror”) e de outro um artigo de Thais Curi Beaini designado A defesa (“Francês diseca a Anatomia de Um Escândalo”).

²⁵⁴ “Será ele o monstro da floresta negra?”. Caio Túlio Costa. *Folha de S. Paulo*. (15/01/1988).

Ferry no semanário *L'Express* – reproduzido parcialmente numa matéria do *Jornal do Brasil* –²⁵⁵ aproveitou-se do caso Heidegger para denunciar a função pervertida dos intelectuais. Essa perversão ele entendeu como sendo do tipo de crítica que solapa as instituições democráticas, ou seja, se nas sociedades democráticas é permitido denúncias ao seu funcionamento e as suas instituições, a radicalização da crítica feita por vários intelectuais fazia-os correrem o risco de cair nos braços de regimes antidemocráticos, na cegueira política. Por esse procedimento Ferry ligou a parte autoritária do pensamento de Heidegger aos pensadores franceses anti-humanistas, pós-estuturalistas que denunciaram a sociedade ocidental.

Numa entrevista em abril de 1983, lançada no *The Foucault Reader* em 1984, Foucault disse que ele e Habermas conversaram em Paris e que ele ficou surpreso ao ouvi-lo falar o quanto as implicações políticas do pensamento de Heidegger foram importantes para ele; bem como, da surpresa e da decepção de Habermas ao descobrir textos nazistas de um professor kantiano. Foucault considerou que teve uma experiência similar ao descobrir os escritos nazistas de um estudioso do estoicismo. Entretanto, não concluiu daí uma necessária ligação entre teoria e atitude política. Para ele, a teoria entendida como atividade crítica não protege automaticamente de erros políticos: por exemplo, Heidegger, um kantiano e um especialista em estoicismo, três pensamentos diferentes, apoiaram o nazismo. O que Foucault acha fundamental para o *êthos* do intelectual, tal como se desprende dos seus ditos e escritos da década de oitenta, é a contínua confrontação entre o que pensa com o que se diz, o que se faz e o que se é, ou seja, a relação do intelectual com seu trabalho; de sua vida, de seu foco de atividade com seus livros; e, também, a contínua confrontação do pensamento com os movimentos sociais, as críticas e as experiências dos outros (com sua atitude pública endereçada à política).

No Brasil os periódicos lembravam Maio de 68: por exemplo, o *Folhetim da Folha de S. Paulo* de 6 de maio de 1988 tinha como o título 68;²⁵⁶ o mesmo título, 68, do Suplemento de Livros (Caderno *Idéias*) do *Jornal de Brasil* de 7 de maio de 1988. De fato, o livro o *Pensamento 68* era todo um discurso de convalescência em relação a maio de 68.²⁵⁷ Um discurso que Rouanet compartilhava na sua crença do homem no geral e de um saber, de uma normatividade, de uma moral e de uma ética universais que eram valorizadas pela Ilustração. Uma defesa que prometia para seu livro previsto para o próximo ano (1989), *A Coruja e o Sambódromo*. O livro se dirigiria contra o relativismo cultural antropológico (em nome do

²⁵⁵ “O caso Heidegger, De volta ao ópio dos intelectuais”. *Jornal do Brasil*. (09/07/1988).

²⁵⁶ Sobre 68 o *Folhetim* apresentou os seguintes artigos: de Luiz Orlandi (“Como pensar 68?”), de Hervé Hamon (“Paris de aborrece”) e de Serge Daney (“Do odéon a Bombaim”).

²⁵⁷ O artigo de Luiz Orlandi no *Folhetim* foi o convite para fazer o inverso deste aprisionamento de 68 (do *Pensamento 68*), ou seja, pensar livremente 68 como ponto estratégico de libertação das diferenças.

respeito às diferenças e ao particular) e pensaria suas consequências teóricas e políticas.²⁵⁸ Se dirigiria também a uma tentativa de recomposição deste universal em novas bases, anti-etnocêntrico, tal como, por exemplo, nos direitos humanos. Nessa entrevista Rouanet defendia uma mediação entre o universal e o particular em uma visão dialética: "chegar no universal através do particular aceito, assimilado e eventualmente transcendido".²⁵⁹ Para ele as esquerdas empunhavam posições conservadoras ao reagirem ao universalismo do Iluminismo.

No oposto deste posicionamento e respondendo Rouanet, Carlos Henrique Escobar reivindicava Nietzsche (e indiretamente Foucault e Deleuze)²⁶⁰ afirmando: "É preciso que se diga, enfim (com o que podemos mobilizar em nós como dignidade e coragem), que o pensamento só existe na sua radicalidade, que ele é mesmo esta radicalidade".²⁶¹ Para ele a ideia de uma razão universal era um tribunal que limitava o pensamento e a coruja (que denominava empalhada) não era nômade (como queria Rouanet), pois o nomadismo não era uma viagem de inspeção e de penalização. Além do mais, para Escobar, Rouanet compreendia as diferenças como contradições, o que não resolvia as diferenças, pois as tornavam peças salvaguardadas num fundamento e as fraudava no motor da negatividade hegeliana.

Escobar ainda escrevia: "Nas filosofias (e nas políticas) pela transcendência (e nas obediências que ela pressupõe) há certamente exigências críticas. Mas são exigências críticas no corpo das operações morais e epistemológicas que a verdade (creditada) supõe". Assim sendo, Escobar achava que nestas concepções metafísicas não se tratava de problematizar, mas de oportunidades de investir soluções impostas "como testemunho e corpos desta verdade e de sua universalidade" para problemas artificiais. Mirando seu estilingue²⁶² para Rouanet, Escobar dizia que aquele não sabia exatamente quem eram seus inimigos, confuso que estava por não entender a própria forma que o capitalismo funcionava (produzindo diferenças e

²⁵⁸ No extremo o exemplo do nazismo foi evocado por Rouanet: "Um antropólogo que visitasse a Alemanha nazista com este olhar particularista poderia se julgar, por exemplo, sem direito algum de criticar o nazismo. Ele poderia dizer que o nazismo faz todo sentido à luz dos grandes temas da cultura alemã, e que ele como antropólogo [...] simplesmente constata o surgimento deste movimento político". Era a discussão tributária de Habermas de como julgar uma cultura particular sem recorrer a padrões transculturais de avaliação – situação que deixaria o pensamento crítico sem instrumentos de crítica. Bem como, era a defesa de que o agressor expropria o oprimido não de sua particularidade, como queriam os relativistas, mas de sua universalidade. Levando esta discussão para Foucault vale lembrar – como mostramos no primeiro capítulo e veremos novamente no terceiro – seu posicionamento a partir de 1977/1978 longe de reivindicar os direitos humanos (coisa que nunca fez) como fundamento da política (no máximo horizonte) reivindicou o direito dos governados na sua condição de o outro ativo de uma relação de poder, sem que por isto deixa-se de pensar na possibilidade de uniões estratégicas.

²⁵⁹ "A coruja desafia o sambódromo". Entrevista com Sérgio Paulo Rouanet. *Jornal do Brasil*. (24/09/1988).

²⁶⁰ Uma parte da linguagem usada por Escobar parece-nos próxima a de Foucault e saber que em 1984 ele lançou um livro contendo algumas das últimas entrevistas de Foucault reforça (dá peso a) essa impressão.

²⁶¹ "Minerva na mira do estilingue". Carlos Henrique Escobar. *Jornal do Brasil*. (05/11/1988).

²⁶² A imagem do estilingue refere-se a uma crítica que Escobar fez a Rouanet e que este respondeu no artigo "Escobar e seu estilingue" (10/01/1988).

individualizando). Terminava o artigo dizendo que o que precisávamos era de uma nova forma de avaliar. Um pensamento levantado contra o artificialismo crítico.

Mostramos com esses contrapontos as discussões travadas em alguns periódicos que ambientam e utilizam-se estrategicamente de Foucault no Brasil. Não é nosso objetivo recensear naqueles periódicos supracitados todos os debates desdobrados em torno dos polos universalismo-racional-moderno e particularismo-irracional-pós-moderno, mesmo porque eles continuam indefinidamente.²⁶³ O que tentamos neste item é pelo menos delinear estes dois pontos importantes da recepção de Foucault: a oposição ao discurso anti-humanismo – tracejado – e ao seu outro complementar, o formalismo – que veremos agora.

No capítulo "Pós-estruturalismo: antiestruturalismo ou neo-estruturalismo?" do *De Praga a Paris* – no qual tratava o estruturalismo como estilo de pensamento – Merquior apontava que os assuntos principais de Foucault escapavam aos principais mestres estruturalistas, pois não eram "nem sistemas semióticos nem instituições totais consideradas como códigos sociais; suas análises não se referiam a mitos, moda, tramas textuais, o inconsciente enquanto língua ou estruturas de parentesco enquanto meio de comunicação".²⁶⁴ E, no entanto,

...apesar das suas ocasionais insinuações sobre as raízes sociais das práticas discursivas que examinava, Foucault sempre tendia a estender-se nelas por elas mesmas, ou seja, independente de seus referenciais sociais. Noutras palavras, com frequência ele lidava com códigos de atitudes com relação à loucura, sistemas de "a priori" cognitivos, regimes de castigo e éticas sexuais numa veia formalista, escolhendo invariavelmente a "análise imanente" em vez de abordagens mais contextuais. (...) Como os estruturalistas, Foucault procurava relações significativas, não causas e efeitos, em tudo o que resolvia estudar detalhadamente. Embora tenha criticado com razão os desconstrucionistas por serem incapazes de ver qualquer coisa fora do texto, ele tampouco tinha interesse pelo contexto social, e menos ainda por mecanismos causais especificáveis. Neste sentido, também possuía uma mentalidade mântica. Graças a ele, o formalismo anexou estruturas de poder ao seu domínio.²⁶⁵

²⁶³ Por exemplo, como tréplica sarcástica às críticas de Escobar, Rouanet publicou no *Jornal do Brasil* de 26 de novembro de 1988 a "Carta de uma coruja de Atenas a uma coruja de Niterói". Nela ele disse: "...ao lado desse particularismo que tem a honestidade de se confessar conservador, há um outro particularismo que se considera crítico: o universal não é criticado por ser subversivo, mas por estar a serviço da dominação. Ora, afirmo que não há diferença entre os dois particularismos: os dois são contra-iluministas e, portanto, conservadores".

²⁶⁴ MERQUIOR, 1991, p. 232. Reprodução do capítulo no artigo "De Praga a Paris". José Guilherme Merquior. *Folha de S. Paulo*. (12/01/1991).

²⁶⁵ Idem, *Ibidem*. Como contraponto as essas análises – no sentido de ligar Foucault a outros precursores – recomendamos as análises que Roberto Machado levou a termo no seu livro *Foucault, a ciência e saber* de 1981, em que ligou a arqueologia de Foucault menos ao estruturalismo e mais a história epistemológica e das ciências da França, discriminando aí a trajetória da arqueologia (antes que ponto de partida que atestaria um método pronto, um ponto de chegada explicado pela mobilidade de uma pesquisa instruída em parte pelos próprios documentos pesquisados em parte pela inquietação de quem a faz): uma arqueologia da percepção (*História da Loucura na Idade Clássica*), uma arqueologia do olhar (*Nascimento da Clínica*) e uma arqueologia do saber (*As Palavras e as*

Merquior ligava o pós-estruturalismo ao formalismo nietzschiano de Foucault, em que um dos maiores problemas era a sacralização das rupturas. Uma sacralização que, para Merquior, era sintomática da falta de profundidade causal estruturalista. Uma cesura histórica que Merquior entendia que estava clara em *As Palavras e as Coisas*, mas parcialmente atenuada em *Vigiar e Punir*, e mesmo nesta obra – continuava Merquior – "ainda é óbvio que Foucault está interessado apenas nas mudanças *após o evento*, nos resultados, e não nos mecanismos da mudança. [...] Se os resultados são descritos, suas raízes sequer são identificadas. Nesse sentido, ele não tenta dar nenhuma *explicação* da história".²⁶⁶ Neste trabalho não pretendemos enveredar por esta discussão, uma vez que ela foi objeto de atenção na dissertação quando almejamos compreender o acontecimento em Foucault (o que ele chamava de acontecimentalização, composição de efeitos e que ele dizia ser uma pretensão de pletora do lado da inteligibilidade e uma ausência do lado da necessidade)²⁶⁷ e descrever seu trabalho como uma genealogia rizomática. No entanto, as críticas ao que é considerado seu formalismo pós-estruturalista fazem parte do escopo de sua recepção como pós-moderno. De qualquer forma, tal como pretendemos mostrar no próximo capítulo, durante toda década de setenta Foucault projetou um pensamento que reivindicou escapar da rota estruturalista.

Ao trazermos para o corpo do trabalho esse espaço de recepção mostramos que o debate racionalismo, irracionalismo, pós-modernismo e relativismo cognitivo e cultural vigorou nos Estados Unidos, no Brasil e na França durante a década de oitenta. Todavia, a grande questão do pós-modernismo somente se tornou pública e ocupou os grandes jornais na França com o lançamento em 1997 do livro *Imposturas Intelectuais*. Nele dois físicos – um americano (Alan Sokal) e um belga (Jefan Bricmont) – denunciaram o charlatanismo, o obscurantismo, a rejeição implícita do pensamento racional e o abuso da metaforização da corrente intelectual pós-moderna francesa que, segundo eles, levaram ao irracionalismo e ao niilismo.²⁶⁸ Houve uma

Coisas). De acordo com Machado, Bachelard concentrou sua pesquisa na física e na química, Canguilhem nas ciências da vida (biologia, anatomia e fisiologia) e Foucault – projeto arqueológico – nas ciências do homem na modernidade. A própria peculiaridade da questão homem (objeto de investigação) obrigou Foucault a se nortear por outros princípios que não os da história epistemológica.

²⁶⁶ MERQUIOR, 1991, p. 244.

²⁶⁷ No trabalho de Foucault a causalidade é compreendida como relações diferenciais dentro de uma trama complexa que abre para a diferença e não como relações lógicas dialéticas que fariam avançar a história na forma de síntese surgida da oposição entre uma tese e uma antítese ou como relações positivas, na forma da necessidade entre um fato e outro.

²⁶⁸ SOKAL e BRICMONT, 2006/1997, p. 9-30. O livro contempla, principalmente, críticas a Michel Serres, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean Baudrillard, Deleuze e Guattari, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Paul Virilio. Os criticam – obviamente que existem gradações – por se valerem do abuso de conceitos físicos e matemáticos em contextos em que eles não tem pertinência, abusando assim da autoridade (da sua própria e de argumentos de) por uma falta de clareza deliberada.

comoção nos Estados Unidos e na França com o lançamento deste livro, reação da qual os próprios autores falaram no prefácio da edição brasileira e da qual no início de seu livro, *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e via*, François Cusset fez o balanço.

De fato, o contexto para o surgimento deste livro nasceu um ano antes, 1996, quando Alan Sokal – professor de física da Universidade de Nova York – propôs a revista universitária *Social Text* um artigo de título enigmático – "Rompendo as fronteiras: em direção à Hermenêutica transformacional da gravidade quântica". Neste texto de trinta páginas (pleno de longas citações e notas de roda pé sem sentido que soavam bem, palavras pensadas para irem ao encontro da direção da linha editorial pós-moderna da revista, assim como cheio de conceitos imbricados mesclados com referências científicas) o autor questionava a existência do mundo real e aventava a hipótese de que as leis físicas não passavam de imaginação (expunha um relativismo total). O artigo – satírico como se veio a saber – foi aceito pela prestigiosa publicação esquerdista de estudos culturais e, menos de um mês depois, em outra revista acadêmica, *Lingua Franca*, Sokal publicou o artigo "Um físico faz experiência com estudos culturais", em que revelou que tudo não passara de farsa. Ele precisou, no entanto, que o que fez foi justapor citações autênticas que pertenciam a alguns dos principais autores pós-modernos franceses e norte-americanos.

Este artigo-paródia teve grande repercussão nos Estados Unidos (primeira página no *New York Times*, um artigo no *Los Angeles Times*, no *Boston Globe* etc.) e reverberou no Brasil. No *Jornal do Brasil* um artigo de 1 de dezembro, "A reveladora armadilha de Alan Sokal", destacava que o incidente lançava várias suspeitas sobre a competência e a idoneidade intelectual dos estudos culturais. Em uma matéria para a *Folha de S. Paulo* de 15 de setembro de 1996, "O telhado de vidro do relativismo", Cláudio Weber Abramo relatava o caso e se mostrava pessimista em relação a luta contra as imposturas relativistas e pós-modernas no próprio Brasil. Em outra matéria da *Folha de S. Paulo*, "A brincadeira de Sokal", que data de 22 de setembro de 1996, Roberto Campos acusava o vexame ao qual aquele artigo expos o radicalismo da linha culturalista de esquerda, detectava o patrulhamento ideológico dessa corrente pós-moderna no Brasil, bem como pedia mais rigor no discurso intelectual brasileiro.

Alan Sokal (artigo de 06 de outubro de 1996), entretanto, não recebeu bem o artigo de Campos – economista e, na época, deputado federal pelo Partido Progressista Brasileiro do Rio de Janeiro, ou seja, alguém da direita. Segundo Sokal, sua parodia não tinha intenção de vexar a esquerda no geral, visto que ele mesmo se considerava de esquerda. Para ele o seu texto: "não teve intenção de ridicularizar a esquerda intelectual norte-americana, mas de fortalecê-la pela

crítica dos seus excessos. Com exceção daqueles mais diretamente afetados (...), a vasta maioria da esquerda intelectual norte-americana apoiou minha intervenção".²⁶⁹ Sokal considerava que as tendências observadas na esquerda acadêmica norte-americana no mínimo desviavam “da tarefa de formular uma crítica social progressiva, ao levar as pessoas talentosas e dedicadas a adotarem modismos intelectuais fundamentalmente vazios”.²⁷⁰ Por sua vez, Olavo Branco apontava, com justeza, que se não queria expor a esquerda norte-americana ao ridículo – a direita aproveitava a repercussão do caso e o usava para “provar” a incompetência intelectual das esquerdas – Sokal devia fazer suas críticas baseadas em análises e não na paródia, um gênero que ridiculariza ao mimetizar os trejeitos. Além do mais, argumentava, as implicações – seja o enfraquecimento seja o fortalecimento – não podem ser previstas de antemão e finalizava – neste ponto temos um lugar comum editorial – dizendo que Sokal participava da tradição de negação dos antecessores pelos quais o pensamento de esquerda sempre se pautava.

Nos Estados Unidos tanto o texto embuste quanto o livro não passaram, nos dizeres de Cusset, de mais um combate que opunham humanistas e mestres da suspeita, conservadores e multiculturalistas, fazia um quarto de século. Na França, entretanto, este debate só foi detonado com a publicação do livro *Imposturas Intelectuais*, que descortinou para opinião pública francesa o quanto os seus autores haviam se imiscuído na intelectualidade norte-americana. No Brasil houve matérias acusando a publicação do livro e Sokal veio para debates.²⁷¹ Por exemplo, a matéria de 7 de junho de 1997 do jornal *O Globo*, "Tiros pela culatra no quartel-general da cultura", situou as críticas aos pensadores franceses no contexto da alegada – e tão repisada durante a década de oitenta e noventa – derrocada mais ampla do poder de influência da França. Uma reportagem do mesmo editorial, "O efeito Sokal", publicada em 14 de novembro de 1997, ouviu alguns intelectuais brasileiros a respeito das suas opiniões sobre o livro.²⁷² O *Estado de*

²⁶⁹ "Sokal, parodista de si mesmo". Olavo de Carvalho. *Folha de S. Paulo*. (21/10/1996).

²⁷⁰ "A reveladora armadilha de Alan Sokal". Bruno Liberati e Claudio Cordovil. *Jornal do Brasil*. (01/12/1997).

²⁷¹ A matéria "Livro de Alan Sokal deixa Paris em chamas" na *Folha de S. Paulo* de 09 de novembro de 1997 contou da reverberação do lançamento do livro na França e entrevistou Alan Sokal.

²⁷² Houve ponderações que foram desde a importância desta denúncia – que serviria para ajudar a coibir os abusos de pensamento – até aqueles que pensam que Sokal e Bricmont supuseram equivocadamente que o uso de conceitos matemáticos e físicos nas Ciências Humanas seria um uso matemático e físico e que, dessa maneira, ignoravam a história do pensamento satirizado. Foi nesta última direção, mas frisando o aspecto de falsificação (no lugar da leitura séria que percebe a estratégia e os arranjos teóricos) e das táticas e estratégias oportunistas daqueles dois autores, que Derrida escreveu um texto para o *Le monde*, republicado na *Folha de S. Paulo* de 19 de abril de 1998 sob o nome "Descomposturas intelectuais". No editorial da *Folha de S. Paulo* este artigo foi acompanhado pela resposta de Sokal e Bricmont, "Uma crítica sem fundamento", em que destacaram que nenhuma crítica efetiva atacou a verdade daquilo que eles demonstraram no livro ou mesmo defendeu algum dos textos expostos por eles. Ambos os artigos foram reproduzidos numa seção intitulada polêmica. No *Jornal do Brasil* um artigo de 7 de dezembro de 1996 de Antonio Abranches (professor de filosofia da PUC-RJ), "Sobre o suposto vazio intelectual", invertia os termos e criticava Sokal pela preguiça, displicência e falta de rigor que dispensava o pensamento ao se acomodar com uma ideia simplista de realidade objetiva que a ciência mesmo havia desalojado. Abranches inseriu o artigo de Sokal dentro do incômodo sentido pelos cientistas – apesar da eficácia e da operacionalidade do

S. Paulo de 04 de outubro, na mesma página de um artigo de Gilles Lapouche (“Livro ridiculariza pensadores franceses”), reproduziu uma matéria do *The Times*. Um artigo que sublinhou que a denúncia que o livro fez da obscuridade, da apropriação indevida de conceitos científicos, em suma, do que Sokal e Bricmont chamaram de terrorismo intelectual, provocou uma reação patriótica na França.

Não entraremos no mérito da argumentação – fragilidade ou força – do livro *Imposturas Intelectuais*, que reivindica um lugar de autoridade (quem é que pode falar ao público sobre ciência) e, às vezes, de um cientificismo datado, para explicar a transição de um conceito de um domínio a outro (sem dominar os pensadores que denuncia). Nesse processo de desmascaramento procuram o restabelecimento do sentido correto dos conceitos científicos.²⁷³ Talvez os autores não vissem as implicações políticas mais gerais dessa atividade de denúncia, mas viam muito bem e se colocavam estrategicamente contra o que, na contextualização da prática científica, naquilo que mostrou a fragilidade e os interesses vinculados ao discurso que enuncia um puro conhecimento que visa o bem comum, gerou uma crise de credibilidade da ciência. Os autores queriam resgatar essa credibilidade denunciando e gerando a desconfiança diante de um discurso “pós-moderno”. O que nos interessa, entretanto, é todo burburinho intelectual em volta da discussão pós-modernidade, racionalismo e irracionalismo.

discurso científico – ao perceberem que as descrições científicas da natureza e do mundo “não só não esgotem *mas nem mesmo arranhem o possível sentido de realidade da natureza e do mundo...*”. Este artigo reverberou e o próprio Sokal respondeu (“Sobre as imposturas pseudo-científicas”) no mesmo jornal em 21 de dezembro de 1996, ao lado de uma crítica ao artigo de Abranches escrita por Olavo de Carvalho (“Quem deu sumiço no mundo real?”). O último afirmou que a dessubstancialização do mundo real foi feita tanto pela ciência como pela filosofia que se acusam mutuamente pela imprudência e, assim, a filosofia não teria nenhuma prerrogativa para desembaraçar este nó. Carvalho pedia a filosofia que abrisse um caminho para que a ciência saísse do formalismo operacional e reestabelece contato com o mundo real, algo que para ele pensadores com Deleuze e Derrida covardemente abandonaram. A discussão continuava em algumas outras reportagens que não pretendemos recensear, mas é interessante pensar que ela se dá no Caderno Idéias/Livro do *Jornal do Brasil* cujo seção se chama “Polêmica”, denominação que diz explicitamente que o que a publicação pretende é fomentá-las. Essa discussão se insere na problemática que um filósofo como Gianni Vattimo desnudou. No seu livro *Para Além da Interpretação – O Significado da Hermenêutica para a Filosofia* defendeu que: “O mundo como conflito de interpretações, e não outra coisa, não é uma imagem do mundo que se deva reivindicar contra o realismo, o positivismo etc., da ciência. É a própria ciência moderna, herdeira e comprimento da metafísica, que transforma o mundo num lugar onde já não existem (mais) fatos, mas somente interpretações. Não se trata, para a hermenêutica, de impor limites ao cientificismo, de resistir, em nome da cultura humanística, ao triunfo da ciência e da técnica, de reivindicar o mundo da vida contra o cálculo, a planificação, a organização total. A crítica que a hermenêutica pode e deve fazer ao mundo técnico científico empenha-se em fazer com que ele reconhece seu próprio sentido niilista e o assuma como fio condutor para os juízos, as escolhas e a orientação da vida individual e coletiva” (VATTIMO, 1999/1994, p. 42-43).

²⁷³ Cabe notar o uso que o livro *Imposturas Intelectuais* fez de Foucault. Sem em nenhum momento analisar seu trabalho, o livro utiliza-o por meio das citações em que ele chancela os autores criticados – como, por exemplo, Deleuze. É uma forma de incluí-lo ou aventar sua inclusão posterior no grupo. Ao chancelar a obra criticada Foucault foi indiretamente vinculado às críticas que Sokal e Bricmont faziam aos outros. Não parece uma impostura, uma desonestidade para com Foucault?

É nesse sentido que um livro como o de François Cusset, *Influência Francesa*, nos diz respeito. Ele foi lançado na esteira deste debate e, em uma abordagem histórica das ideias sem fins polêmicos, o livro almejou mostrar como certos acadêmicos americanos descontextualizaram e se apropriaram dos autores franceses (muitos dos quais não se reconheceram nesta apropriação) nos debates sociais e políticos dos Estados Unidos.²⁷⁴ Discussões em que os apropriadores transformaram certas ideias daqueles pensadores em palavras de ordem com o qual atacaram o inimigo comum: "o 'texto' como produto do autor e contendo um 'sentido', a falsa neutralidade de uma Razão 'imperialista', o 'universalismo' como arma do Ocidente ou, ainda, o '*corpus* canônico' como forma de colonialismo literário".²⁷⁵ O que contrastou até mesmo com a posição desses mesmos autores na França, os quais foram eclipsados no decorrer da década de oitenta e noventa pelo contragolpe ao que se considerou a folclore do comunitário e a fragmentação do sujeito.²⁷⁶ Nos interessou de perto neste livro como Cusset revelou as operações que permitiram reunir em uma mesma entidade homogênea uma miríade de autores, entre os quais Foucault.²⁷⁷

Cusset trilhou o caminho desnudado pela conferência de Pierre Bourdieu na Universidade de Freiburg na Alemanha 1989. Sob o nome “As condições sociais da circulação internacional das idéias”, Bourdieu propôs que muitos mal-entendidos na comunicação internacional decorriam do fato dos textos não levarem consigo seu contexto de enunciação. De

²⁷⁴ No livro *French theory in America*, organizado por Sylevère Lontringer e Sand Cohen e publicado em 2001, os organizadores focalizaram a recepção e disseminação do pensamento francês nos Estados Unidos como maneira de escapar do que, para eles, é um vício do pensamento norte-americano, ou seja, a polarização entre um pensamento utópico e outro legalista. O livro se dividiu em uma primeira parte com textos de alguns destes pensadores que abalaram esta polarização e uma segunda parte com outros intelectuais que esclarecem as diferentes formas de recepção destes pensadores. O próprio livro de Didier Eribon (*Foucault y sus contemporáneos*) lançado em 1995 levantou – no segundo capítulo da primeira parte – algumas das discussões norte-americanas diante da acolhida do pensamento francês e, especificamente, daquela reservada a Foucault.

²⁷⁵ CUSSET, 2008/2008, p. 18.

²⁷⁶ Paulo Eduardo Arantes no seu texto "Tentativa da identificação da ideologia francesa" escreveu ironicamente sobre esta reconversão – segundo ele rasa – em clima de restauração que encontrou novamente os direitos do homem, a liberdade, os valores da República, da democracia, a confiança nos universais e, no centro, a reconstrução do humanismo. Entretanto, esta ironia de Arantes não foi contra a oposição ao pensamento anti-humanista francês das décadas de sessenta e setenta (que o autor, acompanhando de uma designação de Castoriadis, chamou Ideologia francesa), mas contra a maneira apologética com que este novo alinhamento recebeu os "novos valores", tais como os direitos humanos, a universalidade das normas jurídicas, as raízes éticas da verdade etc. Convém destacar que Arantes compilou e reinterpretou várias das críticas, de F. Jameson a J. Habermas, ao pós-estruturalismo francês, visto como tributário de uma reconstituição mitológica – no sentido de desencontrada e tardia – de uma vanguarda artística moderna (modernismo estético) exportada indiscriminadamente para outras áreas.

²⁷⁷ De acordo com o Cusset, as características em comum entre estes autores só podiam ser feitas pelos aspectos negativos que se considerou comum entre eles: o descentramento do sujeito; a suspeita do significado racional; a desconfiança em relação a transcendência e a metafísica; a descrença da continuidade histórica; um distanciamento dos tipos de marxismos disponíveis. O livro de Cusset traçou um panorama. Consideramos, no entanto, que se víssemos de mais perto constataríamos que mesmo esses aspectos negativos mudam substancialmente entre um e outro e também que por trás das diferenças encontramos muitos pontos de contato e afinidade como, por exemplo, entre o pensamento de Foucault e de Deleuze.

acordo com ele, esta ausência do campo de produção quando da prática da recepção permite – para além deste ponto negativo que é a cacofonia produzida pelo atrito entre duas placas – que o campo de chegada tome liberdades em relação aos efeitos de imposição simbólica, dominação e ou limitação que atuam no campo de origem. Na transferência de um campo a outro existe uma série de operadores sociais: operação de seleção do que se publica, de quem traduz, de quem publica; operação de marcação pela editora (publicidade, importância da coleção, prefácios, capa etc.); e operação de leitura pela aplicação de outra grade de compreensão que pode, no mais das vezes, fazer com que não conte o que os autores estrangeiros disseram, mas aquilo se pode fazê-los dizer. Pode-se mesmo – dada as diferenças de campos – haver criação de oposições fictícias entre coisas semelhantes e falsas semelhanças entre coisas diferentes. Neste particular Bourdieu fez um exercício virtual que para nós hoje é tão natural quanto facilmente esquecível:

...seria preciso se perguntar se Habermas não teria estado muito menos distante daquilo que disse Foucault do que parece caso houvesse se formado e se afirmado como filósofo na França dos anos 50-60, e Foucault muito menos diferente do que foi Habermas caso houvesse se formado e se afirmado como filósofo na Alemanha dos mesmos anos. (Isso equivale a dizer, entre parênteses, que ambos os pensadores, sob uma aparente liberdade em relação ao contexto, têm em comum o fato de terem sido muito profundamente marcados por esse contexto, entre outras razões porque, em sua intenção hegemônica, eles se confrontaram às tradições intelectuais próprias de cada país, e profundamente diferentes).²⁷⁸

Dada a realidade da apropriação que Habermas fez de Foucault, Bourdieu mostrou o prisma deformante desta leitura – simplesmente como exemplo de várias outras – perguntando:

... antes de se indignar virtuosamente, junto com alguns alemães, com o uso que alguns filósofos franceses (sobretudo Deleuze e Foucault) fizeram de Nietzsche, seria preciso entender a função que Nietzsche — e qual Nietzsche? o da Genealogia da moral em Foucault — pôde desempenhar, em um campo filosófico dominado, do lado da universidade, por um existencialismo subjetivista-espiritualista. A Genealogia da moral dava uma chancela filosófica, apta a torná-los filosoficamente aceitáveis, a esses antigos procedimentos cientificistas, ou até positivistas, encarnados pela imagem envelhecida de Durkheim, que são a sociologia do conhecimento e a história social das idéias. É assim que, em seu esforço para opor a um racionalismo anistórico uma ciência histórica das razões históricas (com a idéia de “genealogia” e uma noção como a de episteme), Foucault pôde contribuir para o que pode parecer, visto da Alemanha, onde Nietzsche tem um sentido completamente diferente, uma restauração do irracionalismo contra o qual

²⁷⁸ BOURDIEU, “As condições sociais da circulação internacional das idéias”, 2002/1989, p. X. Colchetes do autor.

Habermas, entre outros (penso, por exemplo, em Otto Apel), constituiu seu projeto filosófico.²⁷⁹

Sem andarmos de mãos dadas com Bourdieu no que se refere a pretensão de um verdadeiro universalismo cultural a partir da elucidação dos mal-entendidos (pretensão de constituição de um intelectual genérico) ou só caminhando juntos quando pensamos esta ideia como um horizonte estratégico nunca verdadeiramente alcançável e sempre pronto a ser reavaliado, podemos dizer que aquilo que pretendemos nestes dois últimos itens foi – dentro das nossas condições de recepção – mostrar como Foucault circulou nos debates em torno do pós-modernismo, racionalismo, irracionalismo e suas implicações. Observamos que circulou dentro de discussões binárias: moderno versus pós-moderno, racionalista versus irracionalista, humanista versus anti-humanista. Também tentamos mostrar como em alguns periódicos brasileiros alguns poucos intelectuais brasileiros – apesar de outras leituras concorrentes, às vezes nestes mesmos jornais –²⁸⁰ fizeram funcionar estes discursos nos seus próprios projetos intelectuais. No caso de Rouanet e Merquior, que não tiveram lugar no espaço institucional da Universidade, os jornais foram os alavancadores, promotores e organizadores da discussão. Tentamos indiretamente mostrar também, pela recorrente inserção de acadêmicos nessas discussões midiáticas brasileiras, como que estas podiam reverberar dentro das Universidades ao retomar alguns dos debates que aconteciam no meio acadêmico.²⁸¹

Ao retomar o que fizemos até o momento neste capítulo algumas coisas aparecem como devendo ser melhor explicitadas: primeiro, as fontes ao fornecerem os interlocutores com os quais trabalhamos apresentam também qual é a grade de leitura preponderante dos jornais consultados (liberal). Segundo, dentro destas discussões a questão da filiação de pensamento

²⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. X-XI.

²⁸⁰ Seria necessário – mais este é outro trabalho – indicar a direção editorial dos jornais à época da publicação dos textos. Sobre as linhas editoriais cf. o livro *Cães de guarda: jornalistas e censores*, em que Beatriz Kushnir sublinha que os jornais que analisamos foram por muito tempo empresas familiares; que se o colaboracionismo da imprensa ao golpe foi notório, quando do endurecimento do governo e o AI-5 houve críticas aos rumos de governo e que, depois, um novo pacto foi feito; e que as relações de apoio e colaboração entre imprensa e poder tinham variadas matizes e podia se dar de maneira individual ou coletiva. Para um fenômeno que nos interessou ter em conta na leitura desses jornais, contamos com o que disse Maria Abília de Andrade Pacheco ao convocar, para compor com sua brilhante análise de Taiguara, Paulo Leminski: é que havia “uma preocupação exacerbada dos jornalistas e críticos em interpretar os fenômenos culturais à luz de teorias acadêmicas e/ou no diálogo com supostas matrizes de onde teriam se originado, do que resulta uma análise onde o que se evidencia e o próprio virtuosismo intelectual do autor da matéria e, assim, o objeto dessa análise fica submetido a tal projeto, permanecendo indecifrável no que tem de mais gritante e peculiar a identificá-lo” (PACHECO, 2013, p. 114). Ainda segundo Abília Pacheco, na década de oitenta, no processo de abertura, havia de parte de alguns jornalistas um “esforço por garantir um lugar de fala no atual concerto político” que “exigiria um discurso à altura, capaz de redimi-los perante o passado e acomodá-los como interlocutores no presente, associados à elite intelectualizada do momento” (Idem, *Ibidem*, p. 121). Pensamos que, no nosso recorte, mesmo na década de setenta havia um parâmetro internacionalista, ou seja, nos jornais muitas vezes as nossas manifestações intelectuais moviam instigadas por discussões vindas de países tomados como referência.

²⁸¹ O esclarecimento das relações Mídia-Universidade é a possibilidade de outro estudo e uma outra pesquisa.

(nacional: como no caso do francês, do alemão ou do inglês; categoria de pensamento: como no caso do marxismo, do estruturalismo ou do nietzschianismo; e projeto filosófico: como no caso modernismo ou pós-modernismo) sempre aparece como importante. Terceiro, as discussões, na maioria, têm um lugar próprio e padrão nos periódicos. São os cadernos dedicados à cultura e as ciências humanas: seja os Cadernos *Ilustrada*, *Folhetim*, *Mais!*, *Letras da Folha de S. Paulo*; seja o Caderno B, o Caderno Idéias, a seção de Livros do *Jornal do Brasil*; seja o Suplemento Literário, o Caderno Cultura, o Caderno 2, seção Leitura do *O Estado de S. Paulo*; seja o *Segundo Caderno* e a seção Livros do *O Globo*. Quarto, nas fontes escolhidas dentro da década de oitenta Foucault apareceu frequentemente como representante do pós-modernismo e do irracionalismo. Para variarmos este prisma de recepção escolhemos cotejar estas leituras com as precisões do próprio pensador. Nós almejamos desta forma avaliar melhor como foi sua relação com algo como a etiqueta pós-moderno e as discussões que ela trouxe sobre o formalismo e o anti-humanismo.

2.4) "*Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo*": o *êthos* moderno

("O espelho", *Primeiras histórias*, João Guimarães Rosa)

*A vida só é possível
reinventada.*

("Reinvenção". *Vaga música*. Cecília Meireles)

Se buscamos no próprio Foucault a concepção de pós-modernidade, vemos que, quando numa entrevista em 1983 foi indagado sobre a leitura que considera sua obra pós-moderna (Habermas e Cia), sem dúvida irônico, respondeu: "O que se chama pós-modernidade? Não estou atualizado". O entrevistador então precisou que englobado neste termo tinham pelo menos três ideias: a ideia de Lyotard de uma modernidade como grande relato da razão do qual despertamos; a ideia de uma fragmentação da razão, seja na esquizofrenia deleuziana, seja na multiplicação dos relatos; e, no próprio Foucault, ela estaria ligada a uma concepção da razão como vontade de saber. No começo de sua resposta o entrevistado disse estar embaraçado, no sentido de que não se sentiu contemplado pela questão. E continuou dizendo que na França – excetuando Baudelaire – até mesmo a palavra modernidade não tinha um sentido muito preciso e que com a etiqueta pós-moderna ou pós-estruturalista não via qual era o problema visado, o

problema em comum; enquanto que no estruturalismo sabia que o problema era o do sujeito e do seu remanejamento.²⁸²

Atenhamo-nos um pouco a esta primeira resposta. Seja no *A História da Loucura*, em que Foucault descreveu e analisou as experiências da loucura que, liberadas e já dominadas pela Renascença, foram silenciadas na Era Clássica e, em seguida, pelo duplo movimento de libertação e sujeição, experimentadas nesta ambiguidade na Era Moderna. Seja no *Nascimento da Clínica*, em que ele descreveu as condições de possibilidade da experiência médica moderna na ruptura entre a anátomo-clínica com a clínica clássica dos séculos XVII e XVIII. Seja no *As Palavras e as Coisas*, em que novamente priorizou uma periodização tripartida: fim do Renascimento, Idade Clássica e Idade Moderna. Seja no *Vigiar e Punir*, em que suas considerações se detiveram nas diferentes tecnologias e técnicas de poder usadas na penalidade clássica e moderna. Pois bem, em Foucault variando de acordo com o objeto de estudo e, mesmo assim, pouco, o período Clássico se situava entre meados do século XVII até o fim do século XVIII e o período Moderno começava entre o fim do século XVIII e meados do século XIX e dele considerava que ainda não saímos completamente. Nisso ele acompanhava uma datação não muito diferente das periodizações que podiam ser feitas pela historiografia, apesar das inúmeras críticas que verificavam que ele – às vezes para privilegiar o seu argumento – era bastante flexível na periodização que elaborava.

Devemos sustentar, portanto, que Foucault ocupou-se com separações que pressupunham uma ideia de modernidade para além daquela literária que ele reivindicou convocando a obra de Baudelaire. Observamos também que para Foucault a ideia de modernidade filosófica crítica esteve ligada ao nome de Kant. Como se constata facilmente e já foi constatada tantas vezes na sua obra, o pensador francês concentrou prioritariamente suas descrições e suas análises na época Clássica e na época Moderna: nas diferenças entre elas e situando o moderno na relação com o clássico. Por exemplo, após a exclusão e o internamento irrestrito clássico foi o internamento do louco no asilo e seu tratamento psiquiátrico. Foi a

²⁸² Não é nosso objetivo neste trabalho avaliar se afinal de contas Foucault não foi mesmo pós-moderno, mesmo porque teríamos que partir de uma definição precisa do pós-modernismo etc. O que pretendemos é colocar a discussão dentro das estratégias que foram as dele naquele momento preciso, dentro de um campo de afinidade e adversidade em que vemos as diferenças surgirem, e captarmos algumas projeções desse debate nas discussões da década de oitenta. Se encaminhássemos o debate para a caracterização do pós-modernismo (longo debate) poderíamos nos apoiar, por exemplo, em um entendimento filosófico, tal como o Gianni Vattimo, para quem o pós-modernismo se constituiu no seguinte cenário: com o declínio da metafísica (fim da ideia de racionalidade central que o filósofo possuía) e dos projetos políticos-morais; no momento em que as vozes de outras culturas se fizeram ouvir sem a pressuposição de uma diferença de grau ou de direito; com a perda do papel guia dos intelectual; na pluralização da opinião pública; na crítica de certa moral; e com a desconfiança contra às instituições. Outros autores dariam outros sentidos: colocando na equação o tipo de capitalismo contemporâneo etc.

constituição de uma medicina clínica moderna. Em seguida a análise da *episteme* da representação e da ordem do perceber da época Clássica foi a análise da *episteme* do sentido e da significação da época moderna. Atenhamo-nos rapidamente nesta diferença instaurada pela *episteme* moderna, que Foucault apresentou e analisou em *As Palavras e as Coisas*, pois esta mutação trama com o que taxaram ser seu anti-humanismo. Foucault considerou a *episteme* moderna como baseada em uma analítica da finitude que fundou no homem o sentido e a significação, mas, ambígua, acabou por colocar em questão este homem quando o avaliou em relação com o impensado que esta mesma analítica revelou e escondeu. Para Foucault a ambiguidade da analítica moderna está na posição dupla do homem: as ciências empíricas (biologia, economia e filologia) estudando o homem enquanto objeto descobrem-no finito na sua dependência aos objetos empíricos (vida, trabalho e linguagem) e o homem aparecendo como objeto é ao mesmo tempo a condição de possibilidade do conhecimento, desses saberes empíricos.²⁸³ Deixemos as palavras que Foucault utilizou ao analisar a diferença instaurada pela modernidade – que ainda considerou como sendo parcialmente a dele, o lugar de onde a fratura que o permitiu pensar – na constituição de alguns saberes:

É que o pensamento que nos é contemporâneo e com o qual, queiramos ou não pensamos, se acha ainda muito dominado pela impossibilidade, trazida a luz por volta do fim do século XVIII, de fundar as sínteses no espaço de representação e pela obrigação correlativa, simultânea, mas logo dividida contra si mesma, de abrir o campo transcendental da subjetividade e de constituir inversamente, para além do objeto, esses "quase-transcendentais" que são para nós a Vida, o Trabalho, a Linguagem. Para fazer surgir esta obrigação e essa impossibilidade na aspereza de sua irrupção histórica, era preciso deixar a análise correr ao longo de todo o pensamento moderno para atingir seu ponto de declínio: esta claridade de hoje, ainda pálida mas talvez

²⁸³ Trata-se, de acordo com Foucault, de três confusões: o homem aparece como fato entre outros fatos e como condição transcendental do conhecimento; aparece rodeado pelo impensado que não pode esclarecer e como cogito que é fonte de toda inteligibilidade; e aparece como produto de uma história cuja origem não pode alcançar e como fonte desta mesma história. Assim, nesta analítica da finitude moderna o homem só pode posicionar-se como sujeito do saber, conhecer-se, uma vez que já esteja investido em outra coisa que não é ele, sua sombra, seu desconhecido, tais como: sua língua, sua sexualidade etc. Logo, as coisas e os homens não têm a mesma gênese, sua história não pode ser a mesma e, assim, os homens nunca são contemporâneos das empiricidades (vida, trabalho, linguagem) que os envolvem. O problema para Foucault é que as análises baseadas nesta antropologia fundacional (como aconteceu com algumas daquelas derivadas da Kantiana) ficam no vai e vem entre descrição e fundação (como aconteceu de fato com o positivismo e a dialética ao confundirem a separação de Kant do empírico e do transcendental). Elas pensam que estes impensados constituem o homem (um impensado que, segundo Foucault, abriu a possibilidade de formalização das ciências humanas), mas os devolvem para ele ou para o conhecimento objetivo que dele se teria (um retorno ao homem que, segundo Foucault, abriu a possibilidade da hermenêutica interpretativa das ciências humanas). Retomemos: o problema das ciências humanas para Foucault é que a finitude que pretende basear as condições de conhecimento deriva de nossos saberes empíricos (biologia, economia, filologia) e, ao mesmo tempo, fornece as bases transcendentais de todo o saber (filosofia). Uma análise acurada e perspicaz da analítica da finitude e seus desdobramentos está no terceiro capítulo ("Uma arqueologia do saber") do livro *Ciência e saber – a trajetória da arqueologia do saber de Michel Foucault* de Roberto Machato, de 1981, e no artigo de Gérard Lebrun, "Transgredir a finitude", que se encontra no livro organizado por Renato Janini Ribeiro, *Recordar Foucault*, de 1985.

decisiva, que nos permite, se não contornar por inteiro, ao menos dominar fragmentariamente e ter um pouco sob controle aquilo que, desse pensamento no limiar da idade moderna, chega ainda a nós, nos investe e serve de solo contínuo ao nosso discurso.²⁸⁴

Para Foucault, Nietzsche foi umas das claridades, um dos primeiros a martelar o solo de onde podemos falar. Com a concepção da morte do homem, correspondente ao vazio deixado pela morte de Deus (destruição do homem como essência, como sendo ponto obrigatório para o acesso a verdade, como sendo o centro para o qual o conhecimento da verdade convergia e como sendo o sujeito de sua própria liberdade e de sua consciência), Nietzsche prometia um novo homem a inventar: "...Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e tarefa, marca o limite a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar...".²⁸⁵ Um recomeço que partindo do espaço de nossa história detectava o que nela estava "em vias de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e obstáculo tenaz que se opõe a um pensamento por vir".²⁸⁶ Segundo Foucault, "se não tivesse havido nesse solo alguma coisa como uma falha, sua arqueologia não teria sido nem possível, nem requerida".²⁸⁷ Nessa interpretação Nietzsche foi aquele que abriu o espaço do pensamento contemporâneo e permitiu a análise crítica de nossa condição.

Ao ir nesta direção – colocando o homem no lugar de Deus como eixo da análise – o próprio homem percebeu que ele mesmo responde a sua finitude. Todavia, ele percebeu também que ao procurar a resposta seja na biologia, seja na economia, seja na filologia, ele não se encontra, não se depara com sua identidade consigo mesmo.²⁸⁸ Ele se depara, contudo, com a vida, com o trabalho e com a linguagem como sendo diferentes dele, tendo outro tempo que não o dele, como o lugar do seu desconhecimento primeiro. O impensado é aí contemporâneo ao homem, é o outro desde onde se pode conhecê-lo. Assim, para Foucault, em vez de levar adiante uma analítica da finitude que recai nestas aporias, o trabalho do pensamento é elaborar análises históricas sobre a sua constituição, pois somente elas podem dar conta de compreender o campo de problematização dos discursos que nos constituem como seres finitos.²⁸⁹

²⁸⁴ FOUCAULT, 1999/1966, p. 343-344.

²⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 473.

²⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 473.

²⁸⁷ FOUCAULT, "Michel Foucault, *As palavras e as coisas*", D.E. VII, 2011/1966, p. 140.

²⁸⁸ Para Foucault, as promessas das ciências humanas de descobrir o homem não se mantiveram, mas elas operaram a constituição de uma nova subjetividade que o reduziu a um objeto de conhecimento.

²⁸⁹ No artigo "O último Foucault e sua moral" Veyne disse que: "A originalidade de Foucault entre os grandes pensadores deste século consistiu em não converter nossa finitude em fundamento de novas certezas".

Nas obras da década de sessenta, Foucault escreveu sobre uma era ou idade moderna, no entanto, atenuou essa maneira de enunciar a modernidade no seu trabalho na década de setenta. Em *Vigiar e Punir* elaborou a genealogia da constituição da "alma" moderna e de um novo poder de julgar que tem seu ponto de formação em uma técnica disciplinar que fez funcionar mecanismos de normalização e participou da constituição de saberes. Em *A vontade de Saber* analisou um dispositivo da sexualidade como ponto de articulação entre uma tecnologia disciplinar e uma tecnologia biopolítica plenamente moderna. Em ambas as obras da década de setenta a modernidade se caracterizou por sua vinculação, sua associação, sua atuação no presente. Ela apareceu neste momento menos como um período – o que não impede, tal como vimos no primeiro item, que no texto de 1978, “O que é a crítica?”, a modernidade seja também entendida como um período privilegiado para o estudo das tecnologias de dominação –, do que como uma descrição da história do nosso presente.

Uma exposição feita a partir da fratura do presente que o contesta, uma fissura que pode ser entendida com Nietzsche como o inatural de onde podemos falar, ou seja, esta possibilidade de não coincidência do homem com o seu tempo e com seu espaço. É a ideia que Nietzsche desenvolveu na "Segunda consideração intempestiva", em que pretendeu acertar contas com o seu presente a partir do intempestivo que o desconecta e o dissocia. Assim, após *As Palavras e as Coisas*, Nietzsche é caracterizado por Foucault como aquele que determinou a atividade do diagnóstico do presente como um trabalho de escavação sob seus próprios pés. A história efetiva, nessa direção, é compreendida como sendo aquela que "olha o mais próximo, mas para dele afastar-se bruscamente e apreendê-lo a distância".²⁹⁰

Com isto exposto, notamos que a crítica feita por Habermas de que Foucault não conseguia abordar as formações históricas de fora, preso que estava a situação hermenêutica do seu presente (presentismo), quando olhada de dentro da obra deste último não correspondia exatamente ao empreendimento.²⁹¹ O Foucault genealogista não pretendia ser um observador

²⁹⁰ FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história", D.E. II, 2005/1971, p. 275.

²⁹¹ Habermas reconhece que Foucault combateu o privilégio concedido ao presente na época moderna no texto "Nietzsche, a genealogia e a história", ou seja, que ele desejava romper com "uma historiografia que não supera sua situação hermenêutica inicial e que se coloca a serviço da certificação estabilizadora de uma identidade há muito estilhaçada" (HABERMAS, 2000/1985, p. 350). No entanto, considera que sua empreitada se vê questionada "pelo presentismo involuntário de uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida" (Idem, Ibidem, p. 387). Habermas considera que ao se portar como historiador que estuda as tecnologias de poder e as práticas de dominação, invariavelmente Foucault tem que partir de comparações que permanecem ligadas ao lugar de onde ele fala, do seu presente. Na verdade, nós temos que especificar em que sentido Habermas diz isto: ele considera que Foucault faça uma história com pretensões de objetividade que tencionam escapar do seu lugar de fala por uma neutra descrição de uma outra configuração histórica, mesmo que Foucault esteja ciente desta impossibilidade. Assim fazendo, ele consentiria "com uma historiografia narcisisticamente orientada ao posicionamento do historiador" e instrumentalizaria "a consideração do passado para as necessidades do presente" (Idem, Ibidem, p. 390). Uma outra leitura possível consideraria que Foucault parte das problematizações do

imparcial, pois era um diagnosticador que detectava, apoiando-se nas suas próprias experiências e na dos outros, aquilo que no presente estava se desprendendo. E, contudo, a parcialidade deste trabalho (vai atrás de um problema que percebe estar sendo negligenciado) não implicava que ele projetasse seu tempo no passado universalizando-o e sim que não enxergava a história a partir do ponto de vista de um olhar de fora do tempo pronto a encontrar objetos eternos.²⁹² Para ele, esta sim era uma postura que colocava o presente no passado e prometia que o que foi retirado seria devolvido e que suporia que o universal pressuposto na origem (recalcado, reprimido, desviado) estava ainda no presente assegurando sua estabilidade ou, ainda, uma postura que elevava um discurso acadêmico baseado na cultura ocidental e na sua comunidade científica à condição de modelo normativo do mundo da vida. A radicalidade do trabalho de Foucault estava exatamente que quando ele passava para o outro lado – o que ele dizia ser seu interesse pelos “releixos, pelos bas-fonds. Esmiuçar os bas-fonds, dizia Nietzsche” –²⁹³ era “para fazer se desprender destes mecanismos que fazem aparecer dois lados, para dissolver esta falsa unidade, a ‘natureza’ ilusória deste outro lado de que tomamos partido. E aí que começa o verdadeiro trabalho, o do historiador do presente”.²⁹⁴

Com este pequeno esboço de como podemos entender a modernidade em algumas das obras de Foucault, retomemos a linha daquela entrevista. O entrevistador – após o pensador dizer que não entendia o que era mirado pelo pós-modernismo – precisou sua pergunta e expôs o tema da pós-modernidade nos termos da problemática de Habermas (o de uma definição weberiana de modernidade): a da derrocada e do estilhaçamento da razão que em Foucault tomaria a forma de uma vontade de saber que transformaria a razão em um relato dentre

presente, que obviamente não remetem a um campo de neutralidade e sim a provocação de interferências entre nossa realidade e a história. Mas isto não é feito para enfiar no passado a problemática contemporânea, mas para fazer aparecer a história do que somos ou do que fomos. E isto – aí normatividade interna e histórica do seu trabalho – considerando que os próprios objetos e sujeitos variam de uma época a outra. Cada época poderia ver tudo o que pode ver e dizer tudo o que pode dizer, sem prejuízo de que sob outra perspectiva histórica, uma outra diagonal problematizando outras questões, possa apresentar outras descobertas sobre as formas que se deram estas relações. Em suma, como diria Deleuze: todo ponto de vista só é ponto de vista sob uma variação. Neste sentido, se encontra mais perto – apesar de que na linha da descontinuidade e não daquela da continuidade – de um texto como o “Elogio do anacronismo” de Nicole Loraux, em que o anacronismo consisti “em ir para o passado com questões do presente, como o lastro do que se compreendeu do passado” (LORAUX, 1992, p. 61); do que de uma concepção de história subjetivista como a de David Harlan, que propõe que “devemos colocar a história na estante; devemos compeli-la a responder nossas questões. Nossas questões derivadas de nossas necessidades, expressas em nossos termos” (HARLAN, 1990, p. 60).

²⁹² Sobre o porquê Foucault não incorre na falácia presentista cf. o subtítulo “A história do presente e a analítica interpretativa” no capítulo quinto (“A analítica interpretativa”) do livro já citado de Dreyfus e Rabinow.

²⁹³ FOUCAULT, “Radioscopia de Michel Foucault”, D.E. VII, 2011/1975, p. 324.

²⁹⁴ FOUCAULT, “Não ao sexo rei”.

outros.²⁹⁵ A esta delimitação do entendimento de pós-modernidade atribuída a ele por uma parte do pensamento alemão, respondeu enfim:

Este não pode ser meu problema, na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade (...). Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. (...) Observo múltiplas transformações, mas não vejo por que chamar essa transformação de uma derrocada da razão; outras formas de racionalidade se criam, sem cessar; portanto, não há sentido na proposição segundo o qual a razão é um longo relato que agora terminou, com um outro relato que começa.²⁹⁶

Nessa resposta Foucault distanciava-se tanto da alcunha pós-moderna quanto destas interpretações alemãs que o vinculavam a ela. Ele não aceitava, igualmente, a derivação desta interpretação que retirava da sua alegada teoria do poder – se opunha ao que neste termo teoria pressupunha uma descrição não histórica, objetiva e generalizante, designando o que fazia de uma analítica das relações de poder – um saber transformado em apêndice do poder que resultava, por esta redução, em um irracionalismo. Como ele afirmou em uma resenha em 1977 do livro *Os mestres pensadores* de A. Glucksmann: ele só aceitaria que chamassem a moral do saber que problematiza o real de irracional, se os seus interlocutores entendessem que tornar o saber racional era

...apaziguá-lo, povoá-lo com uma tranquila certeza, fazê-lo passar por uma grande máquina teórica a produzir racionalidades dominantes. Claro, ainda, se torná-lo irracional é fazer com que ele cesse de ser necessário e se torne acessível às disputas, às lutas, às alterações. Inatingível e atacável na exata medida em que o "desracionalizamos".²⁹⁷

Mais à frente naquela entrevista de 1983 o pensador explicava que se analisava as formas de racionalidade que atuavam nos processos de dominação, analisando-as em si mesmas, isto não queria dizer que ele não levava em conta que elas interagem, se interconectam com outras formas de poder que se encontravam em outros domínios, tais como no

²⁹⁵ O entrevistador, G. Raullet, referia-se ao que Habermas apresentou como a solução que Foucault encontrou para escapar a empresa auto-referencial da arqueologia a partir da *A Ordem do Discurso* – aula inaugural proferida por Foucault no *Collège de France* em 1970. Neste texto, supôs Habermas, as pretensões de verdade e os critérios de validade foram remetidos a ideia de vontade de verdade em um "projeto de uma historiografia das ciências humanas articulada como crítica da razão" (HABERMAS, 2000/1985, p. 349). Esta vontade verdade partiu da elevação do poder "a conceito histórico-transcendental fundamental de uma historiografia crítica da razão" (Idem, *Ibidem*, p. 356).

²⁹⁶ FOUCAULT, "Estruturalismo e pós-estruturalismo", D.E. II, 2005/1983, p. 324.

²⁹⁷ FOUCAULT, "A grande cólera dos fatos", D.E. VIII, 2012/1977, p. 67-68.

conhecimento ou na técnica, ressaltando, porém, que entre elas não havia isomorfismo. Como pronunciou em uma conferência nos Estados Unidos em 1980:

Deixe-me fazer uma espécie de autocrítica. Parece que, de acordo com algumas sugestões feitas por Habermas, é possível distinguir três tipos de técnicas predominantes nas sociedades humanas: as técnicas que permitem produzir, transformar e manipular as coisas; as técnicas que permitem a utilização de sistemas de signos; e as técnicas que permitem determinar as condutas dos indivíduos, impor certas vontades a eles e submetê-los a certas finalidades. Seriam as técnicas de produção, técnicas de significação e técnicas de dominação. Claro, se quisermos fazer um estudo da história das ciências naturais, é útil, se não necessário, levar em conta as técnicas de produção e as técnicas semióticas. Mas, uma vez que meu projeto estava relacionado ao conhecimento do sujeito, considere as técnicas de dominação como as mais importantes, sem nenhuma exclusão das outras. [Até aqui Foucault só constatava o tipo de trabalho que considerava que fazia, a autocrítica não era aquela que contemplava as indicações de Habermas, mas as suas próprias mudanças analíticas, tal como assinala nas frases seguintes]. Mas, analisando a experiência da sexualidade ficou evidente para mim o fato de que existem em todas as sociedades, quaisquer que sejam, outros tipos de técnicas: técnicas que permitem aos indivíduos realizarem, por eles mesmos, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, sobre seus próprios pensamentos, suas próprias condutas, e isso de maneira a transformarem a si mesmos (...). Chamemos esse tipo de técnicas de técnicas ou tecnologias de si.²⁹⁸

Além deste novo enfoque, o pensador afirmava que se antes do seu empreendimento de analisar as técnicas de si fazia aquele tipo de análise em termos de dominação, isto não significava que o fazia pensando em uma instância única, no poder "que dominaria o conjunto do corpo social e lhe impor a sua racionalidade",²⁹⁹ mas pensando-o como campo de análise relacional. Nesse momento, nos aproximamos do primeiro capítulo, dos estudos sobre o governo e a governamentalidade de fins dos anos setenta, pois neles Foucault começa a modular as relações de poder com a proposição de que elas são um campo em que uns agem sobre os outros. O que implica, excetuando as violências, que cada um é minimamente livre para responder a esta tentativa de condução seja reconduzindo a ação seja se recusando a entrar em um jogo específico de condução. Além disso, o pensador rejeitava que os seus estudos das relações de poder implicassem uma teoria do poder, ou seja, o poder como questão autônoma. Mesmo porque, segundo ele, o seu problema (faríamos a reserva de que *agora* o seu problema...) era: "Como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo?", ou bem, a história

²⁹⁸ FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 155. Colchetes nossos. Há uma versão da conferência intitulada "Sexualidade e solidão", D.E. V, 2004/1981, p. 92-103. Um aprofundamento destas questões (três domínios diferentes: atividade finalizada, sistemas de comunicação e relações de poder) e de toda problemática do poder está no texto *The subject and power* que encontramos no livro de Dreyfus e Habinow de 1983 *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*.

²⁹⁹ FOUCAULT, "Estruturalismo e pós-estruturalismo", D.E. II, 2005/1983, p. 327.

particular "da maneira pela qual foram estabelecidos a reflexividade de si sobre si e o discurso da verdade a ela ligado".³⁰⁰ Uma história dos regimes de veridicção que neste momento tomava a forma da subjetivação, mas que no curso do *Collège de France* de 1979 significava:

...renunciar a empreender mais uma vez a tal crítica do excesso de racionalidade europeia, que, como vocês sabem, foi incessantemente retomada desde o início do século XIX, sob diversas formas. Do romantismo à Escola de Frankfurt, foi sempre este questionamento da racionalidade com o poder que lhes seria próprio, foi sempre isso que foi posto em questão. Ora, a crítica do saber que eu lhes proporei não consiste, justamente, em denunciar o haveria de – eu ia dizendo monotamente, mas isso não se diz –, então o que haveria de continuamente opressivo sob a razão, porque, afinal de contas, acreditem, a desrazão é igualmente opressiva. Essa crítica política do saber não consistiria tampouco em pôr a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, porque, acreditem também, a mentira ou o erro também constituem abusos de poder.³⁰¹

Ele respondia indiretamente às críticas ao seu trabalho renunciando a empreender as mesmas velhas análises, enunciando um trabalho que ele esperava ser a determinação das condições e dos efeitos do exercício de uma veridicção. O que tinha importância política para Foucault era expor a grade em que a verdade e falsidade podiam aparecer e ter suas consequências. Na década de oitenta esta grade era tramada com aquela em que o poder dobra sobre si mesmo para elaborar uma estilística da existência. Indiquemos algumas coisas sobre esta alegada reaparição do sujeito na sua obra. Nós já sabemos que o sujeito nunca desapareceu, ele era pensado na década de setenta como constituído entre sujeições e resistências e, na década de oitenta, aparecia como implicado num modo de vida.

No primeiro item do capítulo I, nós começamos a discussão sobre a importância que o afastamento de certos entendimentos de sujeito teve na trajetória de Foucault, isto a partir de alguns textos e entrevistas da década de sessenta. Esses textos conversavam com a crítica literária tal como ela se dava na França por meio de nomes como Blanchot, Barthes etc. Numa entrevista a Rouanet e Merquior em 1971 – dito que se situa a meio caminho entre uma problematização do sujeito dentro do discurso literário e esta mesma problematização via discurso filosófico partindo de uma reflexão sobre Husserl – Foucault concluía: "É preciso, assim, desapropriar a consciência humana não apenas das formas de objetividade que garantem a verdade, mas das formas de historicidade nas quais nosso devenir (devir) está aprisionado".³⁰² Foucault criticava um tipo de história humanística que a partir de uma visão supra histórica

³⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 327.

³⁰¹ FOUCAULT, "Aula de 17 de janeiro de 1979", 2008/**2004**, p. 49-50.

³⁰² FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. VII, 2011/**1971**, p. 201.

considerava que o que a história mesma recalçou ela prometia devolver. Essa questão retornou em alguns textos do final da década de setenta e da década de oitenta, mas na forma de um narrativa histórico-filosófica menos ligada à literatura (a obsessão com a linguagem) e mais ligada a história da filosofia.³⁰³

Foucault contou que parte da filosofia francesa e continental que antecedeu e ultrapassou a Segunda Guerra Mundial foi dominada por uma filosofia do sujeito que acreditou que o sujeito funda o conhecimento (sujeito compreendido como objeto de um saber possível) ao mesmo tempo que é de onde emana significação (sujeito de todo tipo de saber). O sujeito, assim, foi para essa filosofia o que não era questionado.³⁰⁴ Tomando esta narrativa como plausível Foucault forneceu, inicialmente, uma hipótese estritamente acadêmica assinalando o impacto das *Meditações Cartesianas* de Husserl na filosofia francesa (em duas direções: uma na direção de uma filosofia do sujeito em que Sartre se apropriou de Heidegger e outra na direção do formalismo e do intuicionismo por meio da apropriação dos problemas de Husserl por Cavailles)³⁰⁵ e a importância institucional na universidade tradicional francesa da filosofia cartesiana. A outra hipótese foi sócio-política e situou a proeminência de uma filosofia do sujeito nas consequências e impactos das guerras e dos seus absurdos. Todavia – desenvolveu Foucault –, com a distensão e o distanciamento do pós-guerra dois paradoxos se tornaram explícitos: a filosofia da consciência não conseguiu fundar uma filosofia do saber e ou da ciência e a filosofia do sentido falhou em conseguir explicar os mecanismos e os sistemas que formam a significação. Do mesmo modo, o marxismo não conseguiu constituir uma teoria da objetividade ou da significação, uma vez que seu discurso humanista ocultou a realidade política resumindo-a à grade da luta de classes.³⁰⁶ Essas foram duas questões fundamentais para Foucault: a questão do saber e da constituição do sujeito.

A partir da ideia de que o sujeito não é originário, não pertence a um tempo contínuo e totalizável enxergado de cima, pelo contrário, tem uma história, Foucault avisou que se afastou de outros dois caminhos que também se separaram da filosofia do sujeito: o positivismo lógico (teoria do conhecimento objetivo) e o estruturalismo (análise dos sistemas de significação). Se apartando de ter tomado essas direções ele, irônico, fez a seguinte afirmação: "Deixe-me dizer, de uma vez por todas, que eu não sou estruturalista, e confesso com o apropriado pesar que não

³⁰³ Na primeira parte da entrevista "Estruturalismo e pós-estruturalismo" Foucault elaborou uma narrativa a partir do que teria sido a história do formalismo no século XX, das suas ligações e das suas implicações políticas e epistemológicas.

³⁰⁴ Habermas considerou que a genialidade de *As Palavras e as Coisas* foi criar uma outra narrativa instigante sobre os problemas nos quais se enredam certa concepção de sujeito.

³⁰⁵ FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", D.E. II, 2005/1985, p. 353-354.

³⁰⁶ FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 151-152.

sou um filósofo analítico – ninguém é perfeito".³⁰⁷ Quando lemos essas palavras o mais sábio não é entendê-las como uma verdade ou mentira enunciada sobre seu passado.³⁰⁸ Nós preferimos entendê-la como um remanejamento das suas problemáticas iniciais levando em conta uma análise do presente. Isso fica ainda mais claro quando seus afastamentos vêm em tom de ironia, pois eles revelam mais nitidamente o que neles têm de posições estratégicas. Com posicionamento estratégico estamos entendendo o seguinte: em um artigo jornalístico que escreveu a propósito de Althusser – que acabara de falecer –, J. A. Guilhon Albuquerque disse que uma conversa com Foucault acabou ajudando-o a entender melhor o próprio Althusser:

Numa conversa que eu criticava o caráter demasiado genérico do conceito de aparelhos ideológicos, e a facilidade com que era empregado à esquerda e à direita, conclui que um conceito que queria dizer tudo, não queria dizer nada e, para usar contra Althusser um argumento tipicamente seu, para que serve um conceito se ele não traça uma linha de demarcação, se não serve para tomar partido?

Foucault considerou detidamente o argumento e, em vez de rebatê-lo, fez uma espécie de profissão de fé que me deixou chocado: "Não importa, Althusser devia ter suas razões políticas para avançar esse conceito. Ele tinha uma profunda visão estratégica da atividade intelectual, e jamais proporia uma tese sem ter uma idéia clara dos efeitos políticos que essa tese iria provocar".³⁰⁹

³⁰⁷ Idem, *Ibidem*, p. 152.

³⁰⁸ Nem verdade, nem mentira, mesmo porque Foucault partia de várias referências para elaborar seu trabalho, por exemplo: se alguém pega uma obra específica, peguemos *As Palavras e as Coisas*, pode-se dizer que era um livro próximo ao estruturalismo. Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault*, fizeram uma apurada análise das semelhanças (para Foucault e o estruturalismo todo elemento possível é individualizado por todo um campo de relações) e das diferenças (para Foucault mesmo a identidade de um enunciado depende do seu uso real, da sua função de existência, e não, como no estruturalismo, de um campo virtual que permite um sem número de modelos concretos) metodológicas entre o estruturalismo holista ou diacrônico e a arqueologia entendida como forma de Foucault escapar da hermenêutica e da fenomenologia. Assim como o próprio Foucault falou – entrevista "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'" – sobre suas proximidades com este estruturalismo compreendido como consistindo numa atividade teórica de definir as relações atuais que podiam existir entre elementos de nossa cultura, do conjunto das relações práticas ou teóricas etc., que definiam nossa modernidade. No entanto, simplificar estas relações deixaria escapar que uma das grandes veias que informavam seu trabalho era, por exemplo, uma história epistemológica do tipo francesa como a leu Roberto Machado. Ademais, esta leitura deixa em segundo plano o fato de que era um texto estratégico (estratégia comum com o estruturalismo) anti-existencialismo e anti-humanismo (rejeição da interioridade do sujeito consciente) de estilo estrutural, bem mais do que um trabalho de "direito" estrutural. Se, por exemplo, pode-se dizer que neste texto Foucault analisava o discurso pelo discurso (desde que se faça a ressalva que em Foucault o discurso parte da relação entre a história e a linguagem na forma do arquivo) e não explicava a passagem de uma *episteme* a outra (desde que se lembre que ele definia a série de mudanças que eram necessárias e suficientes para essas passagens analisando detalhadamente alguns saberes empíricos); novamente, isso deixaria escapar que o seu tipo de enfoque queria analisar a pretensão científica das ciências humanas, que se fundavam em discursos específicos sobre o homem. Foucault fazia suas análises neste livro sem se interessar se os discursos analisados tinham o sentido sério suposto pelos seus participantes (outra similaridade sua com o estruturalismo). E, também, se esquece que para este tipo de análise (que parte, além da epistemologia como método de investigação, da temática filosófica nietzschiana e dos problemas postos em relação a concepção de sujeito a partir de Nietzsche por alguns escritores franceses contemporâneos) era interessante e rica uma grade comparativa que destacasse a descontinuidade e a singularidade em vez de uma história progressiva.

³⁰⁹ "Althusser derrubou o mito do sujeito histórico". Artigo de J. A. Guilhon Albuquerque. *Folha de S. Paulo*. (19/10/1991).

Por sua vez, a descrição deste diálogo ajuda a esclarecer a própria relação de Foucault com seus ditos e escritos. Ao negar ligações mais profundas com o estruturalismo ou com a filosofia analítica ele tomava distância de problemas que não considerava serem mais os seus. Ele evitava ter que travar discussões sobre pontos em que não se sentia mais engajado, impelido: seja por que não os achava pertinentes, seja por que achava que não se referiam ao seu trabalho atual. Obviamente que o pensador – principalmente aquele do *O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas* – podia ser vinculado e ele, inclusive, se aproximou a certo tipo de estruturalismo, mas não era o estruturalismo que se contrapunha a uma filosofia do sujeito? O campo de problematização de Foucault nesses dois livros, especialmente no último, pode ser entendido de maneira bem ampla como uma resposta aqueles problemas gerados pelas implicações de um humanismo existencialista compartilhado pelo marxismo, bem como contraposição ao que no discurso marxista reivindicava ser enunciações coercitivas baseadas em uma alardeada cientificidade. E, dessa maneira, combatendo o primeiro e revelando as insustentáveis pretensões do segundo, Foucault fazia uso estratégico do estruturalismo.³¹⁰ O estruturalismo era uma das formas de escapar aos paradoxos da filosofia do sujeito colocando o homem no fundo de um conjunto de estruturas que ele pode pensar e descrever, mas do qual ele não é o sujeito e a consciência soberana.

Também não podemos negar que Foucault tenha se aproximado da filosofia analítica. Na *A Arqueologia do Saber* essa aproximação é explícita na formulação da noção de enunciado, que devia às concepções de Searle sobre os atos de fala. Mesmo anos depois, por exemplo, naquela Conferência no Japão em 1978 ("A filosofia analítica da política"), existia tal aproximação da filosofia analítica. Neste último pronunciamento Foucault dizia que: se a filosofia analítica anglo-americana fazia uma análise crítica do pensamento partindo da forma que as coisas são ditas, dos jogos de linguagem; ele, por sua vez, fazia a sua própria análise partindo das formas, das articulações e dos objetivos das relações de poder.³¹¹ Podemos pensar então: não era exatamente a filosofia analítica que concedendo importância a ideia de jogos de linguagem, jogo que para Foucault servia como maneira de entender as relações de poder "em termos de tática e estratégia, de norma e de acaso, de aposta e de objetivo", que permitia que ele se afastasse das ideias insuficientes de poder?³¹² Também aqui o campo de problematização de Foucault era estratégico, e não linguístico. Ele partia de uma analítica do poder como

³¹⁰ Sobre o uso estratégico do discurso em Foucault (no uso que ele faz de alguns *fatós* e do advérbio *talvez*, na utilização do recurso da modéstia e da surpresa), cf. o texto brilhante de Renato Janine Ribeiro: "O discurso diferente" In Ribeiro, Renato Janine (Org.), **1985**.

³¹¹ FOUCAULT, "A filosofia analítica da política", D.E. V, 2004/**1978**, p. 44-45.

³¹² Idem, *Ibidem*, p. 45.

estratégia para enfrentar os estados de dominação modernos. Podemos tomar essas retomadas de Foucault como fabricação de uma estratégia para sua história, mas não é nenhum contorcionismo – é explícito – dizer que nas *As Palavras e as Coisas* o estruturalismo servia para diagnosticar a questão do sujeito de uma outra maneira (vide os enfrentamentos com Sartre e os comunistas em que estava subentendida a questão do inconsciente e de sua recusa). Seria um contorcionismo dizer que desde o começo a filosofia analítica o teria interessado quanto às relações de poder, mas isto ele não dizia. Observamos a constituição de um campo de afinidades estratégicas com o estruturalismo e a filosofia analítica contraposto a um campo de adversidade(s) (em um, filosofias do sujeito e seus desdobramentos, em outro, análises jurídicas e econômicas do poder).

Após estas fronteiras que colocou entre o seu e outros pensamentos, Foucault generalizou afirmando que sua tentativa durante todo o seu percurso foi "sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia desse sujeito, estudando a constituição do sujeito através da história da qual resultou *o conceito moderno de sujeito*".³¹³ Ele pretendia abeirar-se do sujeito entendido como realidade histórica e cultural capaz de se transformar e como composição de forças que tem importância política. Nessa enunciação vemos um olhar retrospectivo que assinalando na década de sessenta a busca de ferramentas para ultrapassar os impasses conceituais, disciplinares e políticos das filosofias fenomenológicas e existenciais procurava historicizar as discussões sobre o sujeito.

Nas *Howison Lectures* de Berkeley, ele disse que nesta ultrapassagem da filosofia do sujeito a história da ciência o ajudou (outro parceiro num campo de afinidade), pois ela constituiu um ponto de vista privilegiado que ao testar a teoria do conhecimento e os sistemas de significação permitiu o estudo da genealogia do sujeito fora da perspectiva de um sujeito fenomenológico. Foucault explicou que na história do ocidente as práticas de subjetivação foram acompanhadas de formação de saberes que, depois, se organizaram em formas e em normas que responderam a parâmetros científicos. Após essa semelhança metodológica, o pensador indicou sua diferença de propósito com esta história da ciência:

Não estou tentando medir o valor objetivo dessas ciências, nem procurando se são universalmente válidas. Isso é tarefa para um historiador epistemológico. Em vez disso, estou trabalhando em uma história da ciência que é, em certa medida, uma história regressiva que procura descobrir o discurso, o institucional, e as práticas sociais das quais essas ciências surgiram. Essa seria uma história arqueológica. Finalmente, uma terceira consequência, esse projeto procura descobrir o ponto em que essas práticas foram coerentemente agrupadas com objetivos definidos, o ponto em que um discurso particular

³¹³ FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 152. Grifo nosso.

emergiu dessas técnicas e passaram a ser vistos como verdade, o ponto em que elas foram ligadas à obrigação de procurar a verdade e de dizer a verdade. Em suma, o objetivo de meu projeto é construir uma genealogia do sujeito.³¹⁴

Observamos que Foucault situava sua obra em um tipo de apropriação bem singular da linha epistemológica francesa (Cavaillés, Bachelard, Koyré, Canguilhem). Nela enxergava uma filosofia que trabalhava com o saber, a racionalidade e o conceito em oposição a outra filosofia que trabalhava o sentido e o sujeito. Tornava-se claro nesta apresentação do seu problema que estava falando a partir da perspectiva aberta por seu último eixo de trabalho. Se acompanharmos a reflexão de John Rajchman podemos perceber que, na década de sessenta, Foucault ainda estava enredado com a ideia de um sujeito constituído como linguagem, por práticas de individualização linguísticas (é o que Rajchman chama de o ‘sublime modernista’). Enquanto que, a partir da década de setenta, se interessou por captar a maneira pela qual os indivíduos se constituíram através de práticas de sujeição e de outras práticas de individualização não literárias. É só na década de oitenta que passou a se interessar mais atentamente aos tipos de subjetivação em que nos constituímos de maneira mais autônoma por meio de práticas de si. Neste último período ele procurou se posicionar em relação a uma atitude de modernidade (o *êthos* de que falamos) e foi dentro deste ponto de partida que ele situou o terreno de onde enunciou seu discurso:

Sei que se fala frequentemente da modernidade como uma época ou, em todo caso, como um conjunto de traços característicos de uma época;³¹⁵ ela é situada em um calendário, no qual seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante "pós-modernidade". E nos interrogamos então para saber se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII.³¹⁶

No lugar dessas referências a uma pré ou pós-modernidade – que pressuporia que poderíamos dissociar exatamente o que determina o sistema do nosso discurso –, Foucault propôs pensar a modernidade como atitude que "desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de 'contramodernidade'".³¹⁷ E foi nesse sentido que ele buscou em Baudelaire – um

³¹⁴ Idem, Ibidem, nota 90, p. 153.

³¹⁵ O nosso personagem principal foi, ele mesmo, tomado por vezes em análises sociológicas como aquele que elaborou mecanismos teóricos que ajudavam a explicar, na sua diferença analítica com elas, as dimensões da modernidade na sua organização institucional: "...instituições de vigilância, base do crescimento maciço da força organizacional associado com o surgimento da vida social moderna. A vigilância se refere ao controle e à supervisão de populações submissas, assumo esse controle a forma da supervisão 'visível', no sentido de Foucault, ou do uso de informações para coordenar atividades sociais" (GIDDENS, 2002/1999, p. 21)

³¹⁶ FOUCAULT, "O que são as Luzes?", D.E. II, 2005/1984, p. 341.

³¹⁷ Idem, Ibidem, p. 342.

escritor moderno do século XIX – uma caracterização da atitude moderna. Façamos um *making off* do que Foucault entendeu por modernidade no seu percurso. Para isto temos que ter em conta que, para além da modernidade ser um período da história, de ter relação com uma história do presente e da sua caracterização como função crítica a partir de Kant (marco para nosso personagem da modernidade filosófica); ela apareceu em alguns dos seus textos do começo da década de sessenta, nos quais o pensador se apropriou da questão da escritura literária. Peguemos pelo menos um texto para esclarecer o nosso ponto, um artigo no qual consideramos que ele se debruçou mais detidamente sobre a análise da modernidade estética.

Em um posfácio para uma tradução alemã de Flaubert de 1964, *A tentação de Santo Antão*, Foucault designou Flaubert como o primeiro moderno.³¹⁸ Foucault, escrevendo sobre o fantástico em Flaubert, apontou que o século XIX descobriu uma nova potência da imaginação que não sendo "mais a noite, o sono da razão, o vazio incerto aberto diante do desejo" passou a ser "a vigília, a atenção infatigável, o zelo erudito, a atenção às emboscadas".³¹⁹ Para Foucault foi a partir desse momento que o quimérico literário nasceu no volume dos escritos empoeirados das bibliotecas "com suas colunas de livros, seus títulos alinhados e suas prateleiras que a fecham de todos os lados, mas entreabrem do outro lado para mundos impossíveis".³²⁰ O conhecimento tornou-se desde esse momento a verdadeira imagem para o fantástico, que nasceu outro a partir da exatidão do saber, da documentação e, desta maneira, a própria ideia de imaginário ganhou uma nova caracterização: "O imaginário não se constituiu contra o real para negá-lo ou compensá-lo; ele se estende entre os signos, de livro a livro, no interstício das repetições e dos comentários; ele nasce e se forma no entremeio dos textos. É um fenômeno de biblioteca".³²¹ A grande novidade, segundo esta crítica, foi que o livro de Flaubert funcionou fundamentalmente no cruzamento do já escrito, na interdiscursividade que se desenvolveu no espaço dos livros existentes (o arquivo). Foi situando Flaubert neste espaço que Foucault disse:

Não absolutamente que eles [Manet na pintura e Flaubert na literatura] assinalem o caráter tristemente histórico – juventude encurtada, ausência de frescor, inverno das invenções – pelo qual gostamos de estigmatizar nossa época alexandrina: mas eles fazem emergir um fato essencial em nossa cultura: cada quadro pertence desde então à grande superfície quadrilátera da pintura: cada obra literária pertence ao murmúrio infinito do escrito.³²²

³¹⁸ Uma nova versão deste posfácio apareceu em 1967 sob o título "Um 'fantástico' de biblioteca" nos *Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault* e uma outra ainda em 1970.

³¹⁹ FOUCAULT, "Posfácio a Flaubert (A tentação de santo Antão)", D.E. III, 2005/1964, p. 79-80.

³²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 80.

³²¹ Idem, *Ibidem*, p. 80.

³²² Idem, *Ibidem*, p. 81. Colchetes nossos. Para uma análise de como Manet retomou essa interdiscursividade na sua pintura cf. a transcrição da deliciosa conferência proferida na Tunísia, em 1971, no Clube Cultural Tahar

Nesta leitura a modernidade literária é a que rompe com a representação de uma linguagem infinita fora dela – é o rompimento com todo um período anterior da “obra da linguagem” –, é a que não se funda mais na palavra infinita que a limita e que ela espelha, repete, imita, em suma, representa. Para Foucault, neste momento da década de sessenta, a literatura moderna caracteriza-se por uma volta a si mesma, por uma incessante reflexão sobre si mesma, tomando-se como referência neste espaço de livros, em que quando repete o que foi dito é para apagá-lo (ela assassina o já dito o repetindo, reduplicando na forma de um simulacro de um livro, pois é colocando em questão, negando, rompendo com a obra enquanto obra, que o novo livro pode se apresentar e se realizar como obra que instaura novos limites). Essa reflexão é o que nas conferências “Linguagem e literatura”, de 18 de 19 de março de 1964 em Bruxelas, Foucault diz ser o espaço vazio, a brancura essencial que é o ser da literatura moderna (a partir do século XIX). Para ele a questão “O que é a literatura?” acompanha o ato de escrever.³²³ Ao lado desse espaço de livros em que a literatura adquiria autonomia em relação a um discurso (da obra), a um retrato (do crítico) e a uma expressão (do gênio) e aparecendo como uma outra figura da literatura surgia a transgressão da moralidade do interior e da representação (as palavras e as coisas não se relacionam por representação, as palavras não dizem as coisas). Essas figuras aproximavam o espaço da escritura literária daquela da função crítica, pois este exercício da literatura sobre si mesma era uma forma dela lançar luz a seu percurso, a sua feitura e transgredir (no sentido de assinalar os limites e comprometer ou suspender o código da língua).

Na década de setenta, no entanto, Foucault se separava do que nesta auto-referência da linguagem – contestando os limites da cultura – almejava ser a questão central da sua atualidade. Ele desconfiava desde o começo dos anos setenta que devíamos ir aos casos históricos concretos (como veremos no próximo capítulo). Assim, se mantinha no horizonte a ponte entre as duas modernidades críticas (filosófica e estética) como sendo parte de um ceticismo crítico que demandava uma contínua reflexão, um contínuo questionamento, isto não se apresentava mais como reflexão sobre a linguagem, mas sobre o que se faz, o que se pensa, o que se é. É neste sentido que a sua leitura de Baudelaire nos anos oitenta passa por caracterizar este escritor moderno não em relação à forma de sua escritura, mas a sua atitude crítica.

Haddad, traduzida por Rodolfo Eduardo Scachetti e publicada na revista *Visualidades*, Goiânia v.8 n.2 p. 259-258, jul-dez 2010.

³²³ FOUCAULT, “Linguagem e literatura” apud MACHADO, 2001, p.137-174.

Acompanhando sua leitura de Baudelaire observamos Foucault sair das questões formais da arte (pelas quais se interessou na década de sessenta) para as questões das formas de vida (um dos seus interesses na década de oitenta). Primeiramente, Foucault apontou que se designou frequentemente a modernidade como época que tomou consciência da descontinuidade temporal, no que ela teve de ruptura da tradição e relação com o novo – uma distinção que apareceu na obra de Baudelaire. No entanto, Foucault afirmou que isto não basta para designar a modernidade na obra baudelairiana. De acordo com ele, em Baudelaire este elemento de vertigem não era o que devia ser aceito, pelo contrário, era o que devia ser questionado pelo que a modernidade tinha de eterno. O pensador ressaltou, porém, que Baudelaire não estava entendendo o eterno no sentido de uma eternidade além do tempo presente (as grandes e geniais obras como legado, as significações ideais e as teologias indefinidas). O eterno para o escritor era o que este tempo tinha de heroico (a composição de auto-invenções de vida que singularizam). O eterno – neste sentido invertido – era o que sublevava e inventava em relação à História, era as insurreições e auto-modificações. Era uma atitude de não desprezar o presente prestando atenção nos seus acontecimentos singulares – que podiam romper certos encadeamentos – e nas suas experiências limites.³²⁴

Foucault advertiu que, no entanto, essa heroificação que Baudelaire fazia era irônica: não se tratava nem de sacralizar um acontecimento atual no presente para mantê-lo ou perpetuá-lo, nem de recolhê-lo como uma curiosidade fugidia e interessada do flâner. Foucault entendia o flâner como aquele que apenas abre os olhos, aguça a atenção e coleciona lembranças cotidianas. Em oposição ao homem que flana há o homem da modernidade, pois se este pode ser confundido com o flâner no seu prazer pela andança e pela coleção (o arquivo); ele – ao contrário do olhar do flâner que só apreende e recolhe memórias da linguagem cotidiana –

³²⁴ A leitura de Habermas – que reproduziremos amplamente por seu caráter revelador de outras variadas críticas que vão no mesmo sentido – se deu contra o esteticismo desta ideia de experiência: "Desde o primeiro romantismo, recorreu-se repetidas vezes às experiências-limites, tanto místicas quanto estéticas, como vista à transgressão exaltante do sujeito. O místico é ofuscado pela luz do absoluto e cerra os olhos; aquele que é esteticamente arrebatado se abandona no efeito entorpecente e vertiginoso do choque. Tanto ali como aqui a fonte de comoção escapa a toda determinação. Tanto ali como aqui a fonte de comoção escapa a toda determinação. Na ausência de determinação delinea-se somente a silhueta do paradigma combatido – o contorno do desconstruído. Nessa constelação, que vai de Nietzsche a Heidegger e Foucault, surge uma disposição de despertar privada de objeto, em cuja esteira formam-se subculturas que, por meio de ações culturais sem objetos de culto, ao mesmo tempo aplacam e mantêm viva sua inquietação em face de verdades futuras anunciadas indeterminadamente" (Habermas, 2000/1985, p. 431). Reconhecemos nesta descrição – que Habermas afirmou compartilhar um repertório comum – o texto de Foucault do qual falamos algumas vezes, um texto do qual ele mesmo se distanciou, que é o "Prefácio a transgressão", de 1963. A crítica de Habermas é que a experiência-limite deixaria um espaço para, no máximo, uma subjetividade estética individualista emergir. Pode-se pensar diferentemente esta questão e, no primeiro capítulo, já delineamos que a subjetivação nas práticas de si em Foucault não abole a relação com o outro, de fato, ela necessita dele. No capítulo IV pretendemos desenvolver melhor este ponto ao traçar alguns dos significados da ideia de experiência em Foucault.

labuta quando o mundo vai dormir e se põe ao trabalho de transfiguração do real. Uma transfiguração que – conforme o pensador – não é a anulação deste real, mas o complicado jogo em que se relacionam a verdade do real e o exercício da liberdade. A liberdade que se obstina em imaginar um mundo diferente não do que ele é (utopia), mas do que ele não é, no sentido de que não se trata de destruí-lo, mas de captá-lo e violá-lo.

Como Foucault esclareceu em uma entrevista da mesma época: o problema que enxergava na concepção de comunicação de Habermas era que ela dava "...às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria 'utópica'. A ideia de que haveria um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem utópica".³²⁵ Esta ideia implicava, segundo ele, em ver as relações de poder como um feixe da ordem do negativo ou do positivo ou do que se devia livrar, enquanto que no seu trabalho a compreendia como da ordem da existência, em que podiam ser utilizadas em estratégias variadas de condução dos outros. Seu problema, desta maneira, não era dissolver essas relações em uma comunicação transparente, na verdade era fazer a pergunta de como proceder para conseguir impor às práticas de dominação "regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si", que permitissem jogar os jogos de poder com o mínimo possível de dominação.³²⁶

As utopias – tal como entendeu Foucault em uma conferência na Tunísia em 1967 – são os posicionamentos sem lugar real, ou seja, que mantêm com o espaço social concreto uma relação geral que pode ser de analogia direta ou inversa. São espaços essencialmente irreais. Em contraposição ao espaço utópico, o pensador nomeou os espaços heterotópicos, que seja, espaços reais que delineados na sociedade contrapõem-se aos posicionamentos que ela determina, os contesta e os inverte. No entremeio entre utopia e heterotopia, Foucault ainda adicionou o espelho. O espelho é utópico, pois é um lugar sem lugar, porém ele também é heterotópico, uma vez que ele possui uma existência real e produz um efeito retroativo em quem o olha. Por exemplo, poderíamos descrevê-lo como o espaço em que "*o rosto, mudava constantemente*" em "*um movimento deceptivo, constante*",³²⁷ em que nos vemos onde não estamos, mas em que esse não-lugar não é exatamente o ideal que buscamos: "*Simplesmente lhe digo que me olhei num espelho e não me vi. Não vi nada. Só o campo, liso, às vácuas, aberto como o sol, água limpíssima, à dispersão da luz, tapadamente tudo. Eu não tinha formas,*

³²⁵ FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática de liberdade", D.E. V, 2004/1984, p. 284.

³²⁶ Idem, Ibidem, p. 284.

³²⁷ GUIMARÃES ROSA, "O espelho", 2005, p. 116.

rosto?"³²⁸ Quem se olha no espelho se descobre ausente do seu lugar ao se ver ao longe (seu lado utópico) e, este olhar ao retornar a si trabalha na própria constituição ou desconstrução de si (seu lado heterotópico). Como nos conduz a pensar o seguinte trecho: "*E sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda – nem-rosto – quase delineado, apenas emergido...*".³²⁹ Não sabemos qual será este rosto.

As heterotopias são, nesta leitura, espaços diferentes que assumem formas sociais variadas. Foucault destacou duas destas formas: as de crise, com seus lugares privilegiados, sagrados, proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram em crise em relação ao seu meio; e, na modernidade, as de desvio, em que se localiza os indivíduos a partir do comportamento desviante em relação à média ou a norma. Dentro dessas últimas temos alguns dos espaços estudados por Foucault: as clínicas psiquiátricas, as prisões etc. Ainda descrevendo as heterotopias o pensador disse: historicamente elas, que tem uma função precisa na sociedade de que fazem parte, podem exercer – dependendo dos diferentes discursos de uma cultura – outros funcionamentos (exemplo do cemitério). Elas também permitem justapor em um mesmo lugar várias distribuições espaciais incompatíveis (exemplo do teatro, do cinema, do jardim). E podem, igualmente, sobrepor em um mesmo espaço recortes de tempo (exemplo da biblioteca, do museu para o acúmulo do tempo e, também, da feira, das cidades de veraneio para a vivência do tempo passageiro e precário).

Alguns espaços heterotópicos pressupõem simultaneamente o isolamento e a abertura, a saber, para entrar em alguns deles a que se seguir certos ritos, gestos, obter certas permissões. Outros são espaços de purificação ou, além disso, de uma abertura que excluí (neste último Foucault pensou nos quartos de hóspede da Casa-grande que, hospedando e bem recebendo, não deixava, no entanto, que o visitante adentrasse o núcleo familiar). Por fim, as heterotopias possuem certas funções: elas podem ser um espaço de ilusão que denuncia como ilusório o espaço real compartimentalizado (exemplo do bordel) ou um espaço meticoloso, arrumado como espaço de compensação à desorganização do espaço real (espaço de certas sociedades secretas, religiosas e consumistas). Talvez o representante mais "puro" da heterotopia, finalizou Foucault, fosse o barco: "Nas civilizações sem barco os sonhos se esgotam, a espionagem ali substitui a aventura e a polícia, os corsários".³³⁰

Logo, observamos que Foucault não percorre a linha da consolação das utopias e sim a linha perturbadora das heterotopias borgianas que desfamiliarizam o presente. É pensando esses

³²⁸ Idem, Ibidem, p. 118.

³²⁹ Idem, Ibidem, p. 120.

³³⁰ FOUCAULT, "Outros espaços", D.E. III, 2001/1984, p. 422

espaços heterotópicos numa análise crítica que permite mostrar seu funcionamento e sua racionalidade, que ele pensa um outro real sem recair no utópico. Nesse sentido a atitude moderna para Foucault é um exercício em que a extrema atenção ao real permite confrontá-lo nas suas fissuras, nas suas fragilidades, a partir de uma prática de liberdade. Podemos pensar que Foucault: *Queria o real, um real sem nada por trás além dele mesmo. Apenas mais fundo, mais indisfarçável, sem nenhum sentido outro que não aquele que se pudesse ver, tocar e cheirar como cheiros, mesmo nauseantes, mas verdadeiros, dos corredores do edifício.*³³¹ Essa extrema atenção crítica está pautada em um engajamento (na verdade é um experimento com, antes do que um engajamento) ou uma atitude do tipo: "Se eu luto por tal questão ou por tal outra, eu o faço porque, de fato, essa luta é importante para mim, em minha subjetividade".³³²

Além da modernidade em Baudelaire marcar este tipo de relação com o presente, ela definia, nesta leitura foucaultiana, um modo de relação que se devia estabelecer consigo mesmo. Em Baudelaire o *êthos* moderno aparecia como uma atitude voluntária de elaboração complexa e dura de si, um ascetismo que tinha a tarefa de inventar-se a si mesmo. A modernidade – nessa perspectiva – não libertava o homem no seu próprio ser, mas lhe dava a empreitada de elaborar-se a si mesmo. Foucault precisava que, entretanto, Baudelaire não via como isso poderia acontecer na sociedade ou no corpo político do seu tempo (lembramos que estamos falando do século XIX francês) e, deste modo, em Baudelaire a elaboração de si mesmo só podia se produzir na arte. Baudelaire pensava a poesia como sendo as transformações estéticas das percepções do presente aceitando, no entanto, a monotonia e a homogeneidade deste próprio presente. Todavia, desde que Foucault se perguntava a partir dos acontecimentos e mudanças da segunda metade do século XX e dos seus estudos antigos sobre a estética da existência, ele podia se perguntar finalmente o porquê não podíamos fazer da nossa própria vida uma obra, fazendo das pedras diárias um caminho:

...tem uma pedra no meio do caminho/ no meio do caminho, tem uma pedra/ encontrando uma pedra/ procure um caminho no meio dela/pode ser que ele esteja lá e daqui para lá, só tem um caminho/ e na metade dele tem uma pedra/ ou será apenas que a pedra/ seja um meio para você estar a caminho/ porque se tem um caminho/ no meio da pedra tem um meio/ metade da pedra/ uma pedra/...o caminho!³³³

³³¹ ABREU, 2007/1990, p. 46.

³³² FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. 1, 2006/1984, p. 344.

³³³ PAES, "Variações da pedra de Drummond".

CAPÍTULO III

Estando provisoriamente aí, onde você não me espera

Talvez Foucault tivesse, de vez em quando,
uma linguagem pública radical, mas sempre guardava
um certo recuo, uma certa ironia.

("Foucault: o poder é positivo",
Gérard Lebrun)

Ao contornar uma questão – nunca por completo –, tangenciá-la, elaborarmos outras em volta dela, fazermos rodopios nela, uma ou outra hora acabamos deixando-a visível. No caso estamos falando do poder como questão. Nos dois capítulos anteriores não nos afastamos desta questão, mas nos portamos a distância, deixando-a vir a nós nos momentos necessários, nas suas oscilações. Ela foi ora apresentada como grade de uma leitura possível da obra de Foucault e que nos interessou na sua modalidade de governo; ora como aquilo que se atribuiu a ele na forma de uma teoria do poder da qual ele tentou se desvencilhar incessantemente, mas que ele mesmo constituiu por um tempo como seu horizonte na modalidade de relações beligerantes. Agora, nós iremos retomá-la a partir de dois pontos: primeiro, partindo do desnivelamento entre o pensamento de Foucault e algumas das suas recepções em periódicos brasileiros e, quando possível, pinçando nesses jornais sua acolhida pelos historiadores. Faremos-o com o objetivo de perceber melhor como a grade das relações de poder funcionou no seu pensamento e se tornou um discurso disponível para ele mesmo e outros pensarem e repensarem. Segundo, retomaremos o poder como uma questão que formulada seja na grade de um biopoder seja na grade da governamentalidade teve desdobramentos teóricos e políticos que reverberam hoje nas diversas análises e estudos sobre o pensador.

No entanto, para nos situarmos no primeiro intento optamos por ambientar sucintamente o terreno em que se deu a apropriação de Foucault no Brasil e suas relações com o país, no qual veio cinco vezes.¹ Partiremos de alguns estudos, depoimentos e, principalmente, reportagens

¹ Tal como no primeiro capítulo obtivemos várias das indicações biográficas de duas fontes principais de Foucault: *Michel Foucault (1926-1984)*, de Didier Eribon e *Las vidas de Michel Foucault*, de David Macey; além da cronologia estabelecida nos ditos e escritos por Daniel Defert. Para um texto a duas mãos que ampliou e emoldurou a possibilidade do primeiro item, informando-o, e que indicamos para os interessados numa contextualização mais estrita e que faz referência a outras obras em que se encontra relatos e testemunhos sobre as vindas de Foucault ao Brasil cf. o capítulo "Foucault y las conferencias em Brasil" do livro *Foucault desconhecido* publicado na Espanha pela Universidad de Murcia em 2011. Nele vemos uma retomada e uma sistematização de outros artigos de Heliana

em alguns jornais sobre essas passagens das quais entendemos não podermos fazer justiça em algumas linhas. Ainda mais sabendo das múltiplas problemáticas de Foucault e as de seus leitores brasileiros. De fato, compreender as relações de poder como questão no Brasil na década de setenta, com os desdobramentos que vimos na década de oitenta, nos obriga a descrever o quadro de sua inteligibilidade, demarcar alguns dos terrenos em que reverberou, registrar algumas das suas passagens e a ambiência político-teórico em que ela pôde ser recebida e apropriada. O que, por sinal, nos leva para outras searas que não só a das relações de poder como questão.

3.1) Se diz em tom de novidade e ou de ironia: Foucault está na moda

Era fim de verão e começo de outono na França de 1965 e escapando de lá o pensador francês veio pela primeira vez ao Brasil. No país ele tinha como objetivo ministrar conferências na Universidade de São Paulo (USP) a convite do seu antigo amigo e aluno em 1954 no ENS (*École normale supérieure*), Gérard Lebrun. Segundo relato de Victor Knoll: “Lebrun já estava entre nós – no Departamento de Filosofia – desde 1960, graças ao programa que o governo francês mantinha desde a fundação da Faculdade de Filosofia, em 1934. Trata-se do mesmo programa pelo qual vieram Lévi-Strauss, [Roger] Bastide e outros” (acrescentaríamos Lévi-Strauss, Roger Bastide, Fernand Braudel).² Por volta da época da vinda de Foucault podemos extrair a seguinte imagem memorialística sobre esta Faculdade:

Ligando a Consolação e a Angélica, o bonde atravessa a Maria Antônia. Quem subiu lá pelos lados da Biblioteca Municipal, desce em frente à Faculdade. Colunas greco-romanas sustentam a fachada avarandada. No hall de entrada, painéis com as fotografias dos primeiros professores e formandos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. (...) À direita e à esquerda, salas de aula: sobre um pequeno tablado, a cátedra (modesta mesa, cadeira de espaldar alto), mesa onde se instalam os alunos, dois a dois. O tratamento de professores e estudantes é cerimonioso – senhor, senhora (nunca, porém, o "Vossa Excelência" do Largo de São Francisco). Subindo, no primeiro andar (...). Corredores onde se abrem as salas de aula. Na maior delas, conferencistas estrangeiros ou outros convidados são ouvidos.³

Conde Rodriguez que traremos neste item, retomados junto a pena de Luzia Margareth Rago. As outras indicações forneceremos no texto.

² Declaração que podemos consultar no artigo "Foucault na USP", publicado na revista *Cult*, edição 159. Colchete nosso.

³ Parte de um trecho intitulado: Diálogo do exílio, inverno dum ano dos anos 70. O encontramos no comvente depoimento narrado no artigo "A cidade e o campo", escrito por Marilena Chauí na *Folha de S. Paulo* de 22 de janeiro de 1984.

O encanto que ressoa nestas memórias – encantamento que compõe com o fato de que o regime ditatorial usurpou este espaço daí três anos – não obscurece sua verossimilhança com outras descrições contemporâneas. Nessas primeiras conferências brasileiras Foucault pronunciou-se sobre certos aspectos teóricos – mistos empíricos e transcendentais, "vida", "trabalho" e "linguagem" –⁴ do livro que publicou no próximo ano, *As Palavras e as Coisas*. Pelos depoimentos disponíveis de Paulo Arantes e Marilena Chauí parece que ele sofreu resistências do pensamento uspiano nesta primeira vinda. O primeiro disse retrospectivamente a propósito dessas conferências: "...diante daquela demolição em regra do passado recente da filosofia francesa, percebíamos que se tratava ainda e sempre do Estruturalismo – cuja menção entretanto Foucault evitava cuidadosamente...".⁵ A última, em um artigo-depoimento que conversa com os debates da época, disse:

...durante um mês, Foucault apresentou *Les Mots e les Choses*, ainda inédito. Chegara a hora e a vez do estruturalismo, das discontinuidades e das rupturas epistemológicas, do "discurso" e das "leituras", das cesuras. "Não tem história no que esse cidadão faz! Já nem parece o autor da História da loucura. Foram-se Braudel e Soboul?". Escândalo epistêmico que prosseguiria para tormento de muitos quando os livros de Althusser despejaram a maquinaria do althusserismo, ousando ser estruturalista e marxista. Querelas de antanho, quando os debates giravam em torno da cientificidade, finalmente indubitável, do materialismo histórico e dialético, pondo cobro aos humanismos vários, separando de vez ideologia e ciência.⁶

Aqueles que sabiam quem era Foucault e leram *A História da Loucura* sentiam um descompasso entre as velhas análises e as direcionadas para *As Palavras e as Coisas*. Um desacerto ainda maior se pensarmos que um ano e meio antes o Brasil experimentava o golpe militar de 1964. Rodrigues e Rago contam que na FFCL-USP, antes do golpe, o movimento estudantil era forte e contava com grande apoio dos professores. Após o golpe foi instaurada uma investigação policial militar e a Faculdade foi invadida sob o pretexto de procura aos comunistas. Daniel Defert contou que a turnê de conferências previstas no Brasil foi interrompida pelos golpes de força que fortaleceram os marechais. Subentende-se na palavra golpes o ato institucional nº 2, promulgado pelo presidente Castelo Branco em 27 de outubro de 1965, que respondia aos resultados eleitorais desfavoráveis em estados importantes (Minas Gerais, Guanabara) no começo daquele mês. O AI-1, de 09 de abril de 1964, garantia o direito de caçar mandatos políticos e suspender direitos políticos pelo período de dez anos. Enquanto

⁴ Citado no texto "Um (bom?) departamento francês de ultramar - Michel Foucault no Brasil, 1965" (título que brinca com o nome do livro de Paulo Arantes), que compõe um projeto de pesquisa que tem por título *Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos e ressonâncias*, da pesquisadora Heliana de Barros Conde Rodrigues.

⁵ ARANTES, Julho de 1991, p. 159.

⁶ "A cidade e o campo". Marilena Chauí. *Folha de S. Paulo*. (22/01/1984).

que o AI-2 mudava dispositivos da Constituição de 1946: extinguiu partidos políticos (fim do pluripartidarismo); instituiu as eleições indiretas para enquadrar além do presidente (instauradas com o AI-1), os governadores; dava ao Estado o direito de demissão sumária de funcionários e militares enquadrados em atividades incompatíveis com a revolução; previa a possibilidade de decretar estado de sítio por até 180 dias sem consultar o Congresso; assegurava a possibilidade de decretos-leis e atos complementares relativos à segurança nacional; intervia no poder Judiciário facilitando que civis fossem presos por questões de segurança nacional etc.

As questões também eram outras. De acordo com Chauí no Brasil as discussões corriam por essas vias que encontravam as questões da cientificidade alegada pela psicologia, das diferenças políticas e conceituais entre país atrasado e subdesenvolvido estudadas pela sociologia. Conjuntamente ao projeto da revolução democrático-burguesa e do nacionalismo, das perguntas sobre a existência ou inexistência de um pensamento brasileiro. De igual modo compunha com as questões sobre qual o caráter nacional e sobre quem era o povo brasileiro. Foi no caminho destas discussões que Foucault apareceu naquele momento como estruturalista, designação que lhe foi atribuída tanto nos artigos jornalísticos quanto nos acadêmicos desses anos. É indicativo que em 1968 a editora Portugália publicou uma antologia de textos sob o título “Estruturalismo”, em que se encontra escritos de Leví-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Foucault, Derrida etc.

No capítulo anterior nós mostramos indícios de que o estruturalismo compreendido como grupo a que se pertence e como forma de pensar colidiu com as formas que o pensamento marxista tomou, por exemplo, em alguém como Carlos Nelson Coutinho. Essa percepção não impediu que mesmo minoritárias no debate público existissem outras leituras de Foucault como, por exemplo, em Benedito Nunes sob a ótica da intersecção literatura-fenomenologia-Heidegger. Diferentes leituras ainda foram possíveis. Paulo Arantes chamou a atenção para o fato de que na USP um professor como Gilles-Gaston Granger – professor de Epistemologia na década de 1950 – se colocou, no jargão da época, do lado do conceito contra o sujeito. Ele apontou também que já havia no Brasil os paradigmas de análise interna dos textos clássicos à moda de Martial Guérout – professor visitante da FFLC-USP nos anos 1950 –, as quais preconizavam a compreensão do autor em vez do seu julgamento. Na interpretação de Arantes estes “precursores” (junto a Goldschmidt, Giannotti e Bento Padro Júnior) prepararam a recepção de Foucault, que, por sua vez, contribuía para esse paradigma liquidando o psicologismo ainda presente nestas análises. Na disciplina História parece-nos que boa parte da resistência inicial a Foucault pode ser resumida pelo seguinte trecho retirado de um artigo de 1970:

Há quem considere uma das características gerais da nova crítica a recusa da história e o desejo de apreender a obra na sua realidade presente e imediata, uma realidade materializada num livro que se retira de uma estante. A maior parte das vezes tal livro traz uma marca, uma assinatura, mas coloca-se entre parênteses o homem que a traçou a fim de que a atenção seja concentrada num jôgo de estruturas formais desprovido de intenções.⁷

Na verdade a autora deste artigo – Maria Beatriz Nizza da Silva⁸ – só apresentava esta possibilidade interpretativa e se recusava a considerar que a nova crítica recusasse a história. Ela achava que era uma visão simplificadora das novas análises. Foucault era considerado como um dos principais alavancadores dessas novas maneiras de se debruçar sobre a história. Para nossos propósitos precisamos levar em conta que no momento da escrita deste artigo de Maria Beatriz de Nizza da Silva (1970), Foucault já havia adensado suas relações com a história em algumas entrevistas e artigos pós *As Palavras e as Coisas* e, especialmente, na introdução de *A Arqueologia do Saber*, de 1969. Então já havia ferramentas conceituais de Foucault disponíveis para se pensar dentro da História. Temos que ter em mente, no entanto, que era uma disponibilidade em termos, pois precisamos levar no cômputo alguns fatores nestas recepções brasileiras iniciais. Por exemplo, no artigo em questão a autora teve que fazer uma leitura dos textos de Foucault em francês, pois ainda não havia traduções disponíveis no Brasil de livros depois considerados fundamentais, tais como *As Palavras e as Coisas* (publicado por uma editora brasileira só em 1982) e *A Arqueologia do Saber* (publicado em 1972 pela editora Vozes).⁹ De fato, do primeiro já existia uma tradução portuguesa lançada em 1968 pela editora *Portugália*. No Brasil só existia traduzido pela editora *Tempo brasileiro* um livro que o próprio

⁷ "A recusa da História". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (07/03/1970). Na própria França Foucault foi acusado de transformar a existência e o pensamento humano num sistema inescapável. Suponha-se que ele apoiasse um esquematismo alicerçado na linguagem e na ideologia do *status quo*. Essa foi, por exemplo, a leitura de Henri Lefebvre no livro – *Posição contra os tecnocratas* –, lançado aqui em 1969, em que Lefebvre caracterizou o estruturalismo como uma fobia anti-histórica, cientificista e não-humanista. Ou ainda, de Roger Garaudy no seu *Estruturalismo e a morte dos homens*. A leitura da mesa-redonda que ocorreu após a conferência "O que é o autor?" é uma boa maneira de perceber os descompassos entre o que Foucault dizia e as múltiplas leituras do seu trabalho na França no final da década de sessenta.

⁸ Professora que entrou pelo Departamento de Filosofia da USP e, depois, em 1980, se tornou professora titular de Teoria e Metodologia da História.

⁹ Temos que ter em mente que algumas coisas eram – obviamente – diferentes para o intelectual brasileiro daqueles anos. Citemos três: primeiro, ao longo da década de trinta e quarenta aprovaram-se reformas que instauraram a obrigatoriedade da língua francesa no ensino secundário. Ela só perdeu este caráter com a legislação de 1961, na qual o francês apareceu como disciplina complementar. Segundo, não existiam bolsas de estudos CAPES ou CNPQ que permitissem os estudos em outros países, o que existia eram bolsas de estudos dos próprios países europeus. Silviano Santiago conta da sua experiência no fim da década de cinquenta e início da década de sessenta, segundo seu relato na época tinha duas grandes possibilidades para um estudante de literatura, a saber, Espanha ou França: "Acabei optando pela França, tirei o primeiro lugar no concurso ao final do primeiro e do segundo anos. Quem tirava o primeiro lugar nesses cursos tinha direito a uma bolsa do governo francês para fazer doutorado" (trecho de entrevista reproduzido do livro *A MPB em discussão*). Terceiro, não havia na época pós-graduação no sistema tradicional brasileiro, o que acontecia era que os interessados entravam para lecionar nas universidades por concurso, davam aula e faziam a livre-docência, o que dava acesso ao doutorado gratuito.

Foucault relegou ao esquecimento ao declarar seu primeiro livro como sendo *A História da Loucura*. Tratava-se da tradução do livro *Maladie mentale et Psychologie*. Além do mais, as nossas fontes são insuficientes para uma conclusão geral sobre o quanto se estudava ou mesmo qual era a proporção que tomavam as discussões em torno de Foucault dentro da História como área de saber neste período, que vai da metade da década de sessenta a meados da década seguinte. E, ainda, no caso específico desta autora – que bebia além da História nesta seara que indicaremos agora – podemos perceber que a sua recepção também nos chegou pela via da sua apropriação pela teoria literária, tal como podemos constatar, por exemplo, por artigos em jornais da época escritos por Silviano Santiago, Affonso Romano de Sant'Anna, entre outros. Existem alguns artigos de Sant'Anna no começo da década de setenta que indicam suas andanças nas paragens do que era designado como estruturalismo.

De qualquer forma, e *especificamente* no que diz respeito as conclusões daquele artigo, parecia que alguns pontos do entendimento de Foucault quanto as questões na História já estavam apaziguadas na própria disciplina. Segundo o texto, os historiadores já reconheciam que a história tinha que se ser reescrita constantemente e que não se chegava a verdade da obra de um autor. O que, aliás, apagava como sendo um problema para a disciplina histórica a percepção da nova crítica literária de que uma obra era suscetível de ter múltiplas leituras. Também os historiadores estavam cientes – como todo mundo – que não existia leitura ingênua de um texto, o que não impedia contudo que pudessem existir dois tipos de leitura de um mesmo escrito: uma "que o assimila sem atentar nas diferenças entre o nosso **código** e aquele outro em que foi escrito; ou que, reparando nelas, as dilui com 'a informação histórica' a fim de fazer desaparecer a desagradável sensação de estranheza" e uma outra que "sensível ao obstáculo levantado pela diferença de código, procura decifrar o código desconhecido".¹⁰ É a esta última que a autora se sente próxima. Ademais, os historiadores haviam superado a ideia de que o estudo da biografia era um projeto que tentava recuperar a intenção do sujeito.¹¹ Diante deste panorama o artigo perguntava retoricamente: "será recusar a história esquecer o sujeito individual que falou para analisar os discursos proferidos ao longo dos séculos, tentar decifrar os vários códigos, estabelecer suas diferenças e as suas relações?".¹²

¹⁰ "A recusa da História". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (07/03/1970).

¹¹ Lucien Febvre havia mostrado isto com seu estudo a respeito de Lutero.

¹² "A recusa da História". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (07/03/1970).

Para além da interface com a crítica literária,¹³ os pontos supracitados indicavam que uma outra fonte informava o texto, tal como a autora mesma esclarecia quando em um artigo três anos mais tarde (1973) fazia uma comparação entre a arqueologia de Foucault e as pesquisas históricas da Escola do *Annales*. Nele, "Foucault e a ciência histórica", ela começava abordando as diferenças – recorrendo a aula inaugural de Foucault no *Collège de France* – entre o trabalho do pensador francês e aquele feito pelo historiador Fernand Braudel. Abrindo um necessário parêntese temos que ter em vista que algumas revistas já começavam a traduzir textos de Foucault como, por exemplo, a resposta de 1968 aos leitores da revista *L'Esprit*, traduzido e publicado na *Revista Tempo Brasileiro* de jan/mar de 1972 sob o título "Resposta a uma Questão".

Na aula, *Ordem do Discurso*, Foucault disse não achar que o caminho mais fecundo para a História fosse aquele que privilegiasse por um lado o evento e por outro a estrutura de longa duração. Se apartando de tomar este caminho aberto por Braudel – apesar da admiração para com este –, ele situava seu trabalho entre aqueles que, marcados com a denominação história nova, possuíam uma concepção de história como sendo: aquela que redimensionava incansavelmente o campo dos acontecimentos, que nele encontrava camadas inéditas e isolava conjuntos até então não visíveis. E se assim o fazia, explicava Foucault, era por que esta História considerava os elementos que compõem uma série, precisava o tipo de análise que fazia, buscava perceber as regularidades dos fenômenos e seus limites de emergência. Tratava-se de se aproximar de uma história serial que trabalhando por entrecruzamento, divergências e diversidades de séries podia se cercar do acontecimento, das suas margens e dos seus começos.

Em uma entrevista de 1967, "Sobre as maneiras de se fazer história", Foucault confessava-se admirador de uma nova tradição histórica, quer dizer, aquela ligada aos nomes de Fernand Braudel, François Furet, Denis Richet, Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Chaunu (a chamada segunda geração da escola dos *Annales*), às pesquisas históricas da escola de Cambridge e da escola soviética. O que considerava inicialmente como renovador nesses historiadores era a crítica a uma história que tem no modelo da narrativa única sua forma de organização. Uma narrativa entendida como grande sequência de acontecimentos tomados em uma hierarquia de determinações, em que os indivíduos eram apreendidos no interior de uma totalidade que os ultrapassava e que jogava com eles, mas da qual eles eram autores pouco conscientes.

¹³ Neste período havia ainda uma "sociologia da literatura" do tipo de Lukács e Goldmann que, no entanto, já estava sendo contestada por outras correntes que davam maior complexidade a tríade autor-obra-público. Havia também o tipo de crítica literária à la Barthes.

Em seguida, Foucault mostrava-se sensível a certas novidades metodológicas na História: 1) problematização do recorte em períodos, já que cada período destacava na história certos tipos de acontecimentos e, concomitantemente, cada estrato de acontecimentos exigia sua própria periodização, o que introduzia a complexa questão da descontinuidade; 2) afirmação da inexistência de oposição entre as ciências humanas e a história, pois se devia contornar o sincrônico e o não-evolutivo com a dimensão da mudança, que por sua vez podia ser objeto de análises em termos de estrutura (o sistema que permitia que algumas transformações ocorressem enquanto outros domínios permanecessem constantes); 3) introdução na análise histórica de tipos e de modos de constituir relações e vínculos dos acontecimentos por meio dos arquivos muito mais numerosos do que o simples estabelecimento da causalidade, que antes definia o método histórico.¹⁴

Na interpretação de Maria Beatriz Nizza da Silva era "este desejo de divorciar o seu método do método estrutural que o leva a aproximar-se dos historiadores que fazem história serial quantitativa e a distanciar-se daqueles outros que, como Braudel, falam principalmente das estruturas de longa duração".¹⁵ A historiadora percebia este uso estratégico que Foucault fazia da história para se afastar do estruturalismo. Além disso, ela apontava que enquanto a história feita por Braudel prendia-se à história total e receava o descontínuo, Foucault propunha deixar desaparecer a ideia de uma história global para promover uma história geral dispersiva. Recenseando as diferenças entre a história que fazia Braudel (e seus textos desde a década de cinquenta) e a que fazia a nova história e Foucault, bem como aceitando a vertigem que causava esta outra maneira de fazer história, Nizza descrevia:

A história global, que é ainda a de Braudel, parte da seguinte pressuposição: que entre todos os eventos de uma área espaço-temporal bem definida, entre todos os fenômenos cujo vestígio se encontrou, se deve poder estabelecer um sistema de relações homogêneas. Não quer isso dizer que a história nova, ao problematizar as séries, os recortes, os limites, os desníveis, as especificidades cronológicas, os tipos possíveis de relação, procure apenas assinalar entre essas histórias diferentes, coincidências de datas, ou analogias de forma e sentido. O pluralismo histórico assusta com seu pluralismo metodológico, com seu caráter atomista mas nada resolve prendermo-nos a uma história global à maneira de Braudel, que não problematiza o tipo de relações entre camadas históricas por ele distinguidas. Ora a tarefa daquilo a que Michel

¹⁴ Foucault – como aparecia depois no seu texto "Nietzsche, a genealogia, a história" – provavelmente estava mais próximo de Nietzsche do que das novas propostas em História. Seu problema compartilhado com o primeiro era refutar a ideia de uma origem como sendo o impensado que o pensamento deve sempre pensar, retornar, se apossar para enfim se reconciliar com ele mesmo (eram os temas da desalienação, da reconciliação, da revolução etc.). O importante para nós era que havia um campo próximo de problematização que o fazia ser reconhecido e se reconhecer como um novo tipo de historiador.

¹⁵ "Foucault e a ciência histórica". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (21/01/1973).

Foucault chama uma história geral é determinar que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre diferentes séries.¹⁶

De fato, Foucault recusava o que em uma história global postulava um sistema em função do qual todo o resto podia ser entendido. O texto – após situar o solo em comum de Foucault com a nova história – continuava discorrendo sobre uma outra incursão do pensador no terreno da história, a saber, aquela que dizia respeito a um novo questionamento do documento. Se havia na interrogação que o historiador fazia ao documento uma pretensão de saber para além do que os documentos queriam dizer, ou seja, se eles diziam a verdade, o teor de sua sinceridade, da sua informação ou ignorância, da sua autenticidade, em que se desenrolava um processo de reconstituição do passado, agora, pelo contrário, havia uma mutação metodológica que a análise estrutural havia ensinado ao historiador, isto é, "a trabalhar o documento do interior, sem pensar logo de início numa realidade exterior a ele".¹⁷ Tratava-se de abordar o discurso como monumento.¹⁸ Todas estas questões, revelava a autora, encontrava certos problemas metodológicos relacionados ao como fazer, as possibilidades de feitura: da constituição de um *corpus* documental coerente e homogêneo; da definição do nível de análise em que os elementos são pertinentes; da determinação das relações que permitem a caracterização de um conjunto.

As duas últimas conclusões do artigo – que conversam entre si – nos dão mais indícios para compor este espaço de recepção possível de Foucault. Uma dizia: "Estamos totalmente de acordo com Foucault quando este afirma que não se pode falar de uma 'estruturação' da ciência história, mas aqui cabe-nos fazer uma observação: uma coisa é uma ciência se preocupar com as estruturas e outra coisa é aplicar o método estrutural tal como ele tem sido aplicado noutras ciências". Na outra conclusão a historiadora finalizava: "...não basta empregar o termo estrutura para ser estruturalista. No que se refere à história, Braudel, que o emprega, está mais distante do método estruturalista do que Foucault que, na sua arqueologia jamais o usa, e que até da

¹⁶ Idem, Ibidem.

¹⁷ Idem, Ibidem.

¹⁸ Foucault havia se apropriado desta palavra – monumento – via Canguilhem e ela tinha relação com a ideia de descontinuidade na história da ciência e não tinha nenhuma relação com o projeto de problematizar uma tradição reconstituindo as outras tradições esquecidas. Tratar o documento como monumento era uma forma de evitar considerar as fontes como matéria inerte e rastros frágeis de vozes silenciadas que poderíamos reconstituir na sua plenitude a partir de uma hermenêutica que veria nos rastros o dito e o não dito. Em suma, era se contrapor a ideia de que o documento na verdade diz outra coisa do que diz, que ele oculta uma realidade que está lá pronta para ser reconstituída tal qual era, e, pelo contrário, analisá-lo enquanto práticas que obedecem a regras de formação. Apropriando-nos das palavras de Paul Veyne: "Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente, ele nos convida a observarmos, com exatidão, o que é assim dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de maneira nenhuma, conscientes" (VEYNE, 1982/1978, p. 160). O discurso como o que é realmente dito sem que os locutores o saibam, sem que eles saibam amplamente dos seus limites. Estes limites mesmos sendo considerados históricos e não lógicos.

preferência ao conceito que em geral aparece como seu oposto: o evento".¹⁹ A autora era precavida tal qual Foucault na introdução da *A Arqueologia do saber* quanto à eficácia geral do estruturalismo na História, mas reconhecia o que na análise estrutural ajudava a contestar certas práticas. Entretanto, de acordo com ela, por sua maneira de abordar a História – serializando-a, multiplicando os níveis de análises e suas respectivas rupturas, questionando o documento – Foucault estava mais perto das análises estruturais do que gostaria.

Ambos os artigos de Maria Beatriz Nizza da Silva podem nos dar uma dimensão do que foi uma leitura inteirada de Foucault e dos debates que o envolveram na França pelos historiadores brasileiros que o leram entre 1965 e 1973. Uma leitura que o aproximou seja da teoria literária, seja da historiografia dos *Annales*, seja do estruturalismo. Então, se entendemos bem, os pesquisadores e intelectuais que tiveram alguma aproximação ou revelaram algum interesse pelo estruturalismo, estes tiveram mais chances de receber bem – mesmo quando apontaram suas reservas – aquilo que puderam ler de Foucault. Enquanto que aqueles que se portaram como oponentes ou resistentes ao estruturalismo, estes tiveram mais chances de lutarem contra a intrusão deste filósofo suposto a-histórico e sua corja no campo histórico. Sem esquecer, obviamente, aqueles que ignoraram – em um e outro dos sentidos do verbo – estas discussões: provavelmente a maioria.

Vladimir Safatle ponderou que na própria filosofia durante a década de setenta, tirando uma pequena parte da USP e a PUC/SP (acrescentaríamos a UNICAMP e, no Rio de Janeiro, a UFRJ e a PUC/RJ), Foucault teve pouca reverberação: "...no Brasil, em geral, os departamentos de filosofia demoram, salvo raras exceções, para assimilá-lo".²⁰ Safatle propôs uma interpretação para essa lentidão, na qual responsabilizou, em parte, a USP, onde, diferente da PUC – em que houve uma forte influência de Foucault –, a pauta de questões foi distinta da do pensador:

Qual era a pauta de Foucault naquele momento? Eram estruturas institucionais e a sexualidade. Já no Departamento de Filosofia da USP, trabalhava-se outro tipo de problema: a história tradicional da filosofia, e segundo a tradição marxista – e uma tradição marxista muito diferente da tradição marxista hegemônica na França, porque era uma tradição marxista hegeliana, que não existia mais na França, então a questão era muito simples, nós tínhamos um conjunto de questões e problemas que animavam o Departamento de Filosofia da USP que fazia com que então fosse menos aberto a esse tipo de interlocução com esses autores. De fato demorou.²¹

¹⁹ "Foucault e a ciência histórica". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (21/01/1973).

²⁰ "As contracondutas de Foucault no Brasil". Caio Liudvik. *Cult*. Ed. 191.

²¹ Idem, *Ibidem*.

Entre a primeira vinda de Foucault e a segunda reivindicamos dois marcos histórico-político brasileiros. O primeiro aconteceu em 1967: no primeiro mês do ano foi promulgada a nova Constituição; no mês seguinte foi anunciada a nova Lei de Imprensa; no terceiro tomou posse na presidência Costa e Silva, foi proclamada a Lei de Segurança Nacional e o general Médici assumiu a SNL (Serviço Nacional de Informações). A repressão recrudesciu e como resposta aumentaram as vozes daqueles que reivindicaram a luta armada, condenada pelo PCB (Partido Comunista Brasileiro) em dezembro. E, depois, veio 1968: a promulgação em 12 dezembro do AI-5 (a censura se instalou em nome da Segurança Nacional), as delações, os casos de tortura, as prisões, os desaparecimentos, os exílios, a clandestinidade, a militância e a luta armada. Um pouco antes temos a tomada da USP no clima das reivindicações universitárias:

3 de outubro de 1968: Ruído de carros pesados, cães a latir, estrépito de botas pelo calçamento, sirenes, gritos, palavras de ordem, comandos.
- Estão vindo! O exército e a polícia estão chegando!
- Atenção! Cada qual procure um lugar para defender a Faculdade. Rápido, rápido.
- Olhem, olhem! Estão subindo na torre e nos telhados da Mackenzie! O CCC os chamou para lá! Vão metralhar, gente, vão metralhar!
- Estão jogando bombas. Depressa, coquetel molotov aqui, depressa.
- Mas temos poucos. Ninguém pensou que iriam ser necessários.
- Pedras, pessoal, jogar pedras.
- Estão metralhando! Tem um morto! Tem um morto!
- Mataram um estudante!
- Mataram um!
- Mataram...
- Fogo! A Maria Antônia está pegando fogo. Água, pessoal, água, pelo amor de Deus!
- Fogo, fogo! A Faculdade pegou fogo! Todo mundo tem que sair. Não pode haver mais mortos.²²

Literalmente e metaforicamente eis a impressão que ficará para muitos pensadores de esquerda e militantes destes anos de chumbo: corredor polonês, camburões, DOI-CODI (Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna), DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) e OBAN (Operação Bandeirante), aposentadoria forçada de professores, expulsão de alunos, rancores a serviço da denúncia. Houve a reconstrução de novos espaços na USP concebidos de forma que isolaram as novas unidades, os funcionários, os docentes e os discentes, bem como o próprio campus universitário, da sociedade. Isto foi feito por meio das grades, dos portões e da vigilância (grampos telefônicos, microfones ocultos em sala de aula, agentes de segurança clandestinamente instalados).

²² "A cidade e o campo". Marilena Chauí. *Folha de S. Paulo*. (22/01/1984).

No que diz respeito a Foucault este também foi um período intensamente politizado. Após maio de 68 – que viu com olhares estrangeiros, uma vez que estava morando na Tunísia – Foucault voltou a França como professor e chefe do departamento de Filosofia da Universidade de Vincennes. A nova universidade experimental foi lugar de vários confrontos com a polícia e o professor tomou parte na resistência física aos agentes policiais quando da ocupação dos prédios pelos alunos. Após sua eleição no *Collège de France* em 1970 ele intensificou a militância política: criação da GIP (Grupo de Informação sobre as prisões) de que foi o maior articulador, até mesmo fazendo de sua casa a sede. Segundo ele, as prisões (dar voz aos detentos) como nova preocupação era uma forma de sair da "lassitude que experimentava em face da coisa literária".²³ Envolveu-se em muitas investigações de intolerância pontuais (violências contra imigrantes etc.) e em algumas causas mais gerais (como sua postura contra a pena de morte), bem como subscreveu inúmeros abaixo-assinados. Parecia que ele estava colocando em prática e testando de maneira concreta as hipóteses que havia submetido aos leitores de *Esprit* em maio de 1968, mas preferimos pensar que eram estas práticas políticas que o envolviam e o impeliam a pensá-las. A revista lhe fez algumas perguntas, das quais reteve a seguinte para responder:

Um pensamento que introduz a coerção do sistema e a descontinuidade do espírito não tira ele todo fundamento de uma intervenção política progressista? Não termina ele no seguinte dilema:

- ou bem a aceitação do sistema,
- ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de desarranjar o sistema?

A resposta de Foucault sublinhava que seu pensamento era pluralista e por isto não aceitava a palavra sistema no singular. Distanciando-se do que na ideia de episteme usada em *As Palavras e as Coisas* podia remeter a uma grande teoria subjacente (um quadro de toda uma época), ele a 'corrige': "é um espaço de *dispersão*, é um *campo aberto* e, sem dúvida, *indefinidamente descritível de relações*".²⁴ Segundo ele, o que o dispositivo²⁵ permitia descrever eram tipos de histórias que caracterizavam os diferentes discursos, ou seja, uma certa configuração interdiscursiva comum a alguns discursos. Não tratava-se de uma grande história que carregaria todas as ciências, mas de um emaranhado de interpositividades cujos limites e pontos de cruzamento não podiam ser fixados previamente.²⁶ Foucault destacava que cada uma

²³ FOUCAULT, "Eu capto o intolerável", D.E. VI, 2010/1971, p. 31.

²⁴ FOUCAULT, "Resposta a uma questão", D.E. VI, 2010/1968, p. 4.

²⁵ Em *A Arqueologia do Saber* Foucault substituiu a noção de episteme – com o que podia ter de ilusão totalizadora – pela noção de dispositivo, entendido como conceito que elabora a descrição de uma região de uma época.

²⁶ FOUCAULT, 2005/1969, p. 183-184.

dessas histórias discursivas tinha, além de sua especificidade, sua própria cronologia. E, finalmente, destacava que a episteme não devia ser entendida como estágio geral da razão, mas como uma relação complexa de sucessivos deslocamentos. Ele reivindicava que seu problema era substituir a mudança como forma abstrata, geral e monótona – recusava explicar a passagem de uma época a outra por suas contradições internas – pelos tipos diferentes de transformação que a constituíam. Enfim, o trabalho do arqueólogo era analisar as diferenças entre tipos diferentes de eventos. Em tudo isto Foucault aproximava seu discurso da análise histórica e pretendia afastá-lo dos métodos estruturais. Um uso da Historiografia como campo de afinidade para se distanciar do Estruturalismo. Após este jogo de aproximação e distanciamento, o pensador podia, enfim, responder a interrogação sobre as relações entre o seu trabalho e a prática política.

De acordo com Foucault, uma política progressista era aquela que reconhecia as condições históricas e as especificidades de regras de uma prática, em vez de considerar necessidades ideais, determinações unívocas ou o jogo livre da iniciativa individual. Era também uma política que definia as possibilidades de transformação e as dependências entre transformações numa prática, no lugar de ver a abstração da mudança ou a presença do gênio. Bem como, ela era uma política que não fazia do homem abstrato ou de sua consciência o operador de todas as transformações, já que definia suas posições e suas funções em determinado domínio. Além disso, ela era uma política que não aceitava a ideia de que os discursos eram franjas do social ou de outros domínios, pois os entendiam como já sendo práticas. Finalmente, ela era uma política que procurava perceber como os discursos científicos eram tomados em correlações com outras práticas.²⁷ Em tudo isto ainda temos a força das questões que eram as do pensador na década de sessenta, mas elas abriam para um pensamento que refletia sobre a política e o discurso. Será dentro destas preocupações sobre a possibilidade de uma política anti-humanista (humanismo que pretendendo garantir a soberania do sujeito contra o que dele escapa não contesta radicalmente aquilo que fazemos, pensamos ou somos no presente) que Foucault recorrerá a Nietzsche reinterpretado como filósofo do poder e da noção de genealogia.²⁸

²⁷ FOUCAULT, "Resposta a uma questão", D.E. VI, 2010/1968, p. 22.

²⁸ De acordo com Dreyfus e Rabinow, a arqueologia foucaultiana fracassou (preferimos pensar com Deleuze que entra em impasse) por duas razões: "Em primeiro lugar, o poder causal atribuído as regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesma, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais". Entretanto, precisam os autores, o método arqueológico não foi rejeitado, o que teria sido abandonado era a "tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas. Como uma técnica, a arqueologia serve para isolar discursos objetos, ela serve para

Não quisemos ao longo deste trabalho nos determos na separação que se faz entre um Foucault arqueológico que se torna um pensador militante e genealógico, pois passamos ao largo dessa discussão frisando internamente, por um lado, um período do seu trabalho (1978-1984) em que essa questão não se coloca com ênfase e, por outro, mostrando externamente as apropriações que o fazem funcionar dentro de um discurso ora como estruturalista, ora como teórico do poder, ora como pós-moderno. Sobre o impulso e ou inflexão que maio de 68 pôde dar ao trabalho de Foucault, alguns poderiam anunciar sobre ele mais ou menos o que Maria Abília mostrou que Taiguara anunciou sobre si mesmo na contracapa do disco *Carne e Osso*: “... Para mim tudo começou em fins de 69. Dormira um sono pesado e não ouvira o despertador. O rango já estava esfriando na mesa, mas eu tinha muita fome, devorei meu feijão co’ arroz (tempo-espço)”.²⁹ Entretanto, seria redutor pensar que antes de 68 Foucault não pensava a política e que, após, passou a pensá-la, pois seria supor uma ideia muito simplista do que é a política e dos efeitos instrumentais de um trabalho como o dele para a crítica política.

Em 1973 – período ainda extremamente duro no Brasil –³⁰ Foucault retornou ao país. Foi sua segunda estadia e veio a convite do Departamento de Letras e Artes da PUC/RJ, dirigido na época por Affonso Romano de Sant’Anna.³¹ Em um relato desta vinda escrito em 1987, Sant’Anna disse: "Pode parecer estranho que o convite partisse da área de Letras, mas naquele tempo a teoria da literatura passava por grandes transformações e a PUC foi um campo de provas e debates culturais".³² Em um texto para o *Rascunho* – autodenominado *O jornal de literatura do Brasil* – de 14 de abril de 2013, Sant’Anna ainda contou sobre esta vinda. Ele falou das dificuldades em trazer Foucault por conta do difícil momento nacional em que se vivia. Dada essa situação – último ano do Governo Medici – a confirmação do curso só aconteceu na última hora. Das suas palavras memorialísticas retiramos esta composição:

A passagem de Foucault pelo Rio foi um furacão. Jornais e revistas alardearam sua presença através de amplas entrevistas. O auditório da PUC não podia comportar tanto público. E, alegando que não tinha dinheiro para pagar o ingresso (que custeava o hotel e o cachê), estudantes pediram que o filósofo falasse ao ar livre, depois da conferência. Ele concordou. Só que os pobres estudantes o levaram para uma rica cobertura na Zona Sul. Ele foi. Mas me confessou, constrangido, que havia caído numa armadilha de revolucionários ricos.

distanciar e desfamiliarizar os discursos sérios das ciências humanas” (DREYFUS E RABINOW, 1995/1983, p. XXI).

²⁹ PACHECO, 2013, p. 286.

³⁰ Por exemplo, a dura repressão a guerrilha.

³¹ Tendo participado de movimentos de vanguarda poética nas décadas de 1950 e 1960, Affonso diplomou-se em Letras em 1961 e doutorou-se em 1969. Ele montou, posteriormente, um curso de pós-graduação na PUC/RJ. Em 1972 tinha lançado o livro "Análise estrutural de romances brasileiros".

³² "Quando Foucault veio ao Rio". Affonso Romano de Sant’Anna. *Jornal do Brasil*. (10/06/1987).

Foucault fez questão de chegar anônimo ao Rio. Nem me revelou onde ficara antes de ir para o Hotel Sol Ipanema. (Disseram-me que ficou com um amigo na Lapa). Ele queria se dar alguns prazeres e liberdade. Foi à praia, em Copacabana, com sua tradutora, usando uma tanga, muitos antes de o Gabeira exibir esse traje.³³

De fato a vinda foi muito noticiada como atesta, por exemplo, *O Globo* de 11 de abril de 1973: "Michel Foucault, membro do Collège de France, autor de 'A História da loucura' e 'Arqueologia do saber', abrirá na PUC, no dia 21, o curso 'A verdade e as formas jurídicas', às 16 horas. O curso termina dia 25, com aulas diárias, das 16 às 18 horas. A faixa para aluno da PUC é Cr\$ 100,00 e para externos Cr\$ 150,00". Segundo Sant'Anna, o valor cobrado era para ajudar nas despesas da viagem e pagar o próprio filósofo. Uma outra nota do mesmo jornal, que data de 20 de abril, disse: "Neste curso, ele deve mostrar os primeiros resultados de uma pesquisa sobre Criminologia (crime, pena, prova), que vem fazendo, desde que tomou posse da cadeira de História do Sistema de Pensamento, no Collège de France".³⁴ Num pequeno texto o professor Márcio Tavares D'Amaral explicou o trabalho do pensador francês:

Nos livros anteriores à **Arqueologia do saber** Foucault procurou pensar sobre a Ciência, de um modo diferente do que se vinha fazendo. Sua reflexão, no entanto, não era muito precisa, porque Foucault não tinha estabelecido os conceitos teóricos. Ele só os organiza na **Arqueologia do saber**, que é livro teórico por excelência. Suas pesquisas atuais, apesar de serem da mesma natureza das anteriores, têm mais rigor científico, e são baseadas nos conceitos que ele afirmou na **Arqueologia do saber**.

Foucault se situa como "teórico solitário, porque não se ligou a nenhuma corrente filosófica existente: nem ao neopositivismo lógico, nem ao funcionalismo, nem ao estruturalismo".

Nota-se, neste resumo feito pelo professor de Teoria da informação e da linguagem da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, os efeitos que um livro como *A Arqueologia do Saber* obteve no ressituar relativo do trabalho de Foucault para um lugar um pouco mais distante do escaninho estruturalista. Ademais, evidencia uma discussão muito importante desses anos, ou seja, o da cientificidade: da sua definição, do que estava implicado em ser conhecimento científico etc. Se para alguns o livro de 1969 já tomava distâncias do estruturalismo, as próprias pesquisas recentes de Foucault o distanciavam de um estudo inteiramente dedicado a sistematicidade das práticas discursivas, como provam os cursos no *Collège de France* de 1972, *Teorias e instituições penais*,³⁵ e de 1973, *A sociedade*

³³ "Jantar com Foucault". Affonso Romano de Sant'Anna. *Rascunho*. (14/04/2013).

³⁴ Encontramos outros informes, por exemplo, no *Jornal do Brasil* de 18/03/1973, de 11/05/1973, de 21/05/1973

³⁵ Nele Foucault investigou as instituições penais em sua relação com a formação do Estado medieval no nível da forma de poder-saber do inquérito, entendido como meio de constatar ou restituir os fatos, os acontecimentos, os

punitiva.³⁶ Neles Foucault estudou as relações entre saberes e técnicas de dominação na constituição de certos tipos de sujeitos.

No *Jornal do Brasil* se anunciou *A verdade e as formas jurídicas* (A investigação, a prova e o exame) para os dias 21 a 25 de maio.³⁷ No dia 22 Foucault concedeu uma entrevista coletiva, em que falou da criminalidade, da doença mental e do saber político, como atesta uma matéria do mesmo periódico. A entrevista causou boa impressão, como vemos na seguinte apresentação da figura do pensador: "Acessível, simpático, risonho e sem se negar a responder a qualquer pergunta, Michel Foucault se considera um *arqueólogo do saber* e tem se dedicado ultimamente a pesquisa sobre os critérios de classificação e julgamento dos crimes".³⁸ No dia da conferência a efervescência foi tal que podíamos – retirando uma ou outra peculiaridade – facilmente mudar os nomes do testemunho de Sant'Anna para o de Veyne e o local da PUC/RJ para *Collège de France*, sem com isto pecar quanto a imagem:

Auditório superlotado. Gente saindo pelo ladrão. Aliás, gente entrando por todas as portas e janelas. A imprensa perseguindo o homem, professores de várias partes do país querendo ver o seu guru, e eu tentando passar pelos corredores e conduzir Foucault à mesa.

Na conferência, que abria o ciclo de outras quatro, o professor situava o lugar de convergência que representava nas suas últimas investigações algumas pesquisas que estavam sendo feitas por outros. Ele propunha nessa apresentação inscrever essas pesquisas em uma reflexão metodológica renovadora. De acordo com ele, a primeira era a pesquisa histórica e o que nela dizia respeito a maneira como os domínios de saber se formam a partir das práticas sociais. Ao reivindicar esta ligação com a pesquisa histórica o pensador se contrapunha ao marxismo acadêmico que pretendia encontrar na consciência dos homens – na forma de reflexo e de expressão – as condições econômicas de existência. O professor considerava que este procedimento errava ao supor que o sujeito – humano, de conhecimento – e as formas de conhecimento eram dadas de maneira prévia e definitiva e que, por seu lado, as condições, fossem elas econômicas, sociais ou políticas, se depositavam ou se imprimiam neste sujeito prévio. O procedimento do conferencista, ao contrário, objetivava mostrar a maneira como as

atos, as propriedades, os direitos, bem como, entendido como matriz dos saberes empíricos e das ciências da natureza.

³⁶ Nele Foucault investigou as instituições penais na sociedade francesa do século XIX no nível da forma de saber-poder do exame, entendido como meio para fixar ou restaurar a norma, a regra, a partilha, a qualificação, a exclusão, bem como, entendido como matriz das ciências do homem.

³⁷ Anúncios nos dias 07/04/1973 e 10/04/1973 no *Jornal do Brasil*.

³⁸ "Michel Foucault condena hermetismo do intelectual e faz questão de ser claro". *Jornal do Brasil*. (23/05/1973).

práticas sociais – tais como a de controle e de vigilância – produziam domínios de saber que faziam surgir novos objetos, conceitos, técnicas e sujeitos.³⁹

A segunda pesquisa explorada pelo pensador era metodológica e se referia à análise do discurso. O conferencista fazia no entanto uma ressalva: a tradição recente (é claro que está falando dos estudos estruturalistas) tratava o discurso como um conjunto de fatos linguísticos associados entre si por meio de leis e regularidades internas. Ele, por sua vez, considerava os fatos do discurso não apenas como fatos linguísticos, mas como jogos polêmicos e estratégicos. A terceira pesquisa era encaminhada a uma reelaboração da teoria do sujeito. O professor creditava à psicanálise, entendida como teoria e prática, uma reavaliação da prioridade que o pensamento ocidental desde Descartes havia legado ao sujeito. No entanto, o pensador considerava que essa contestação da posição privilegiada do sujeito não se dava na própria filosofia francesa, o qual mantinha ainda o sujeito de conhecimento e de representação como pontos de partida para a possibilidade do conhecimento e da emergência da verdade. No lugar desta concepção de sujeito o professor reivindicava sua historicização completa.⁴⁰ Um trabalho a contrapelo do que ele considerava que se fazia na tradição universitária ou acadêmica do marxismo. Finalmente, ele situava sua pesquisa na confluência de uma história externa da verdade feita a respeito das práticas judiciárias.

Ainda nesta primeira conferência o professor utilizava-se de Nietzsche para problematizar dois pressupostos da filosofia ocidental: a ideia de que o conhecimento está inscrito na natureza humana e a ideia de que entre as condições de experiências e o objeto de experiência, entre o conhecimento e o mundo a conhecer, havia identidade. Se afastando desses postulados, ele fazia parceria estratégica com Nietzsche para aventar a hipótese de que o conhecimento era inventado, de que ele era resultado de um jogo, de uma luta, de compromissos entre instintos (no sentido de desejos) que pelejavam entre si.⁴¹ Ele era, portanto, de outra natureza que os instintos (era um efeito com regime próprio) e era resultado sempre provisório

³⁹ Sobre as relações de Foucault com a história poderíamos recomendar dois ditos importantes de meados da década de 70: "Retornar à História" (conferência na Universidade de Keio em 9 de outubro de 1970) e "Da Arqueologia à Dinástica" (entrevista com S. Hasumi realizada em Paris em 27 de setembro de 1972). Foucault fazia o seguinte uso da História: dispersava-a, invertia sua abordagem, estabelecia a partir dela a crítica da atualidade e recusava qualquer tipo de universalismo.

⁴⁰ Neste ponto – a crítica radical do sujeito humano pela história – nós poderíamos remeter a homenagem a Jean Hyppolite de 1971: "Nietzsche, a Genealogia, a História". De fato, Foucault colocou aquelas conferências de 1973 sob os auspícios de Nietzsche: "No momento, gostaria de retomar, de forma diferente, as reflexões metodológicas puramente abstratas de que falava há pouco. Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual". (FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 13).

⁴¹ Deixando claro, contudo, que estes instintos não são constantes explicativas, pois eles são compreendidos como elaborados historicamente em momentos de força e de fraqueza.

de confrontações (não pode ser entendido como apaziguamento das paixões). Além do mais, entre o conhecimento e as coisas a conhecer não existia continuidade, mas uma relação de luta, de violação, de poder e de força que o conhecimento exercia sobre as coisas a conhecer.

Neste sentido o conhecimento não tinha como função aproximar-se de um objeto, identificar-se com ele, mas de mantê-lo à distância, diferindo-se dele ou rompendo com ele, cortando-o. De maneira menos hiperbólica podemos dizer que era a constatação de que nenhum saber é formado sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, ou seja, de que ele já é um tipo de poder em funcionamento entre outros. O saber não é simplesmente da ordem epistemológica e uma maneira de ordenação do mundo, mas compõe com os mecanismos de intensificação do poder. Além disso, era uma maneira de constatar que o poder não podia ser exercido sem extrair, apropriar, distribuir ou reter um saber. Era uma análise que introduzia, como constatava o próprio conferencista, "uma história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito do conhecimento".⁴² Foucault deixava claro o aspecto estratégico de sua associação com Nietzsche e, dessa maneira, se contrapunha aos que podiam alegar que falseava o filósofo alemão:

Primeiramente, tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito – mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem a nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade.⁴³

Tal análise evidenciava o caráter perspectivo do conhecimento, o que significava dizer que o conhecer era entendido como partícipe de uma relação estratégica e polemológica em que o homem estava inserido.⁴⁴ O conferencista, partindo dessas indicações nietzschianas, considerava ter um modelo que lhe permitia abordar o objeto daquelas conferências: "o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas da sociedade".⁴⁵ Escolhendo as relações de poder como parâmetro de análise, ele se desembaraçava de outra concepção marxista, ou seja, da ideologia. Problematizava esta noção afirmando que: quando tomamos por ideologia a ideia de que "as relações de força, as condições econômicas, as relações sociais são prévias aos indivíduos, ao

⁴² FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 23.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 23.

⁴⁴ Não é que o saber é poder! Poderíamos dizer com Machado que aquilo que Foucault pretendeu é "explicar o aparecimento dos saberes a partir das condições externas dos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política" (MACHADO, 1981, p. 187).

⁴⁵ FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 26.

mesmo tempo que se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico salvo em relação às ideologias tomadas como erros"⁴⁶ pressupomos uma relação com a verdade e ou com o conhecimento primeira e aberta, que, no entanto, tinha sido "perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito de conhecimento".⁴⁷ Enquanto que, inversamente, no projeto proposto por Foucault, as relações de força participam da formação deste sujeito e das suas relações com a verdade (efeitos de verdade). O que não significa redução do saber ao poder, mas primado deste último.⁴⁸

Uma prova desta não redução era o fato de que para lutar contra os saberes acoplados a certos mecanismos de poder Foucault não reivindicava o não-saber, mas reivindicava o dessujeitamento destes saberes pelo recurso da escrita de sua história e recorrendo aos saberes advindos das experiências sociais.⁴⁹ Um outro ponto que ele destacava era que a ideia de ideologia “está em posição secundária em relação a algo que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinante econômico, material etc.”,⁵⁰ ou seja, uma verdade primeira que ela encobre. Um jogo de pique esconde recusado por Foucault. Por conta dessas críticas Foucault podia aparecer para os marxistas brasileiros como aquele que jogava Nietzsche contra Marx. Pensando no debate com Habermas no capítulo anterior, nós podemos assinalar que aqui está uma das diferenças de solo entre ambos, uma vez que para Habermas estamos diante de uma comunicação distorcida no momento em que as relações de poder se infiltram no processo de argumentação, no momento em que o argumento é condicionado por um interesse de poder e não pela busca desinteressada da verdade. Assim sendo, a distorção do processo comunicativo (considerado por Habermas no seu ser próprio como voltado para a coordenação das ações pelo entendimento e de caráter intencional) para Habermas se dá pelos desvios provocados pelas ideologias (muitas vezes inconscientes) que as disciplinas críticas (psicanálise e crítica da ideologia) e as ciências sociais ponham a nu.⁵¹

Nessas conferências, o professor construiu uma narrativa histórica sobre certas técnicas de saber-poder (a medida, o inquérito, a prova) para chegar ao que na quarta e quinta

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 26

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 26.

⁴⁸ Deleuze em *Foucault* fez uma excelente análise desse ponto no capítulo “As estratégias ou o não estratificado”, 2005/**1986**, p. 89-90.

⁴⁹ FOUCAULT, “Aula de 7 de janeiro de 1976”, 1999/**1986**.

⁵⁰ FOUCAULT, “Entrevista com Michel Foucault”, D.E. IX, 2014/**1977**, p. 21.

⁵¹ Com uma posição diametralmente oposta, Paul Veyne disse que: “Toda dificuldade vem da ilusão mediante a qual ‘reificamos’ as objetivações em um objeto natural: tomamos um ponto de chegada por um fim, tomamos o lugar que o projeto vai, por acaso, se esborrachar por um alvo intencionalmente visado. Em vez de enfrentar o problema em seu verdadeiro cerne, que é a prática, partimos da extremidade, que é o objeto, ‘material’ ou ‘racional’, que seria dado inicialmente” (VEYNE, 1982/**1978**, p. 164).

conferências apareceu como as relações de poder subjacentes às práticas penais numa "sociedade disciplinar". Segundo ele: "A sociedade contemporânea, por razões que explicarei, merece o nome de 'sociedade disciplinar'".⁵² A quarta (século XVIII) e a quinta (século XIX) conferências parecem um resumo de *Vigiar e Punir*: penalidade, prisão, panoptismo (forma de poder que repousa na técnica de saber-poder do exame), instituições disciplinares, controle do tempo, do corpo, jogos de poder e de saber. Excetuando as aulas no *Collège de France* foi a primeira vez que Foucault falou demoradamente e publicamente sobre estas questões. O curto-circuito foi que o debate que se seguiu a estas conferências pouco se ocupou destes desenvolvimentos, das formas de poder-saber, da ideia de uma sociedade disciplinar.

Após o término daquelas cinco conferências o professor tomou parte de uma mesa-redonda em que participaram: Affonso Romano de Sant'Anna, Chaim Samuel Katz, Hélio Pellegrino, Luiz Costa Lima, Milton José Pinto, Maria Teresa Amaral, Roberto Machado, Roberto Oswaldo Cruz, Rose Muraro. Os nomes indicam o teor do debate que se seguiu: com efeito ocorreu em torno de questões linguísticas e psicanalíticas. Com esta última entra na arena deste trabalho mais uma das maneiras pelas quais os intelectuais brasileiros e as discussões jornalísticas se apropriaram de Foucault em fins dos anos sessenta e início dos setenta: os estudos psicanalíticos.

Cabe informar que sob o nome, "Em torno de Édipo", o *Jornal do Brasil* publicou esta mesa-redonda no seu editorial de 26 de maio de 1973. A conversa iniciou-se por temas da Psicanálise, os quais acusaram a recepção do livro explosivo de Deleuze e Guattari no Brasil (*O anti-édipo*). Desenrolou-se um monólogo entre Foucault e Hélio Pellegrino,⁵³ solilóquio pois eles falaram de solos bem diferentes: o segundo entendendo Édipo como uma estrutura fundamental da existência humana e o primeiro como uma relação específica de poder que a sociedade, a família, o poder político, entre outros meios, estabelecia a propósito dos indivíduos.

Sejamos sucintos: Pellegrino pensava edipianamente a mãe enquanto objeto primeiro e fundamental do desejo, enquanto que Foucault – acompanhando o pensamento pluralista de Deleuze – contestava dizendo não haver um outro fundamental do desejo, mais todos os outros como objetos de desejo. Ao fim da sequência de falas intercaladas Foucault dizia do seu intento: "Transferir, então, a tragédia de Sófocles de uma mitologia do desejo, para uma história

⁵² Idem, *Ibidem*, p. 79.

⁵³ Hélio Pellegrino foi um psicanalista de formação mais tradicional, freudiana, e na época do endurecimento da ditadura participou ativamente da política conjuntamente aos estudantes e líderes da movimentação política libertária.

absolutamente real, histórica, da verdade".⁵⁴ Pelegrino, inscrito na luta contra a ditadura brasileira, considerava que a psicanálise confrontava as relações de poder, enquanto Foucault, pensando os procedimentos internos da psicanálise, a considerava uma prática de normalização.

Nessas conferências Foucault acendeu os refletores para a percepção das relações de poder dentro das práticas jurídicas que esmiuçou. Atento a isto, Luis Costa Lima questionou:⁵⁵ "Se a gente toma o poder como uma realidade una, todo o poder significa opressão, eu converto poder em fetiche; terei sim, que analisar as condições negativas e as positivas do poder, porque se não faço essa distinção estarei reestabelecendo simplesmente uma base anarquista...".⁵⁶ A qual em seguida se ouviu a posição de Chaim Katz⁵⁷: "Eu gostaria de complementar que não sei onde está a perniciosidade do pensamento hippie, anarquista".⁵⁸ Estas intervenções obrigaram Foucault a delimitar o que entendia por relações de poder, o que ele fez evitando identificar poder e opressão: "...penso que não há um poder, mas que dentro de uma sociedade existem relações de poder – extraordinariamente numerosas, múltiplas, em diferentes níveis, onde umas se apoiam sobre as outras e onde umas contestam as outras".⁵⁹

Foucault considerava que, dada essa multiplicidade das relações de poder, era necessário descrevê-las por meio de uma atividade histórica-política. Ele destacava também que não era verdade que o poder só oprimia, uma vez que as pesquisas históricas mostravam que o poder gerava prazer e era criativo. Foucault se aproximava dessa maneira do anarquismo, não na concepção inteiramente negativa do poder que ele achava que ainda vigorava neste pensamento, mas no sentido de que tomar o poder não podia ser tomar de um para entregar a outro. Na perspectiva de Foucault uma tomada de poder transformadora precisaria desestabilizar as inúmeras relações de poder opressoras que entremeiam as relações humanas.

Como podemos entender essa atividade histórica e política anunciada como o que desmascara as relações de poder? Nos termos de Foucault à época era a arqueologia quando entendida como "uma tentativa histórica-política que não se baseia em relações de semelhança entre o passado e o presente, mas sim relações de continuidade e na possibilidade de definir

⁵⁴ FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 134.

⁵⁵ Luiz Costa Lima é um crítico literário e professor da PUC/RJ. Entre seus livros está o *Estruturalismo e teoria literária*, que lançou em 1973. Uma resenha deste livro encontra-se no artigo "Uma introdução sem saída", no *O Globo* de 17 de junho de 1973.

⁵⁶ FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 153.

⁵⁷ De acordo com as informações de uma entrevista feita à Miriam Chanaiderman, "Psicanálise em positivo", Chaim foi um psicanalista politicamente atuante na época, ele foi um dos que introduziram o estruturalismo no Brasil. Tendo estudado filosofia – discípulo de Claudio Ulpiano –, Chaim foi amigo de Foucault e leitor assíduo de Deleuze e Guattari.

⁵⁸ FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", 2002/1973, p. 153.

⁵⁹ Idem, *Ibidem*, p. 153.

atualmente objetivos táticos de estratégia de luta, precisamente em função disto".⁶⁰ Em seguida a esta definição pouca nítida do seu projeto, Foucault foi inquirido ironicamente: "Será a arqueologia uma máquina miraculosa?" Pergunta a qual respondeu: "Uma máquina crítica, uma máquina que recoloca em questão certas relações de poder, máquina que tem, ou pelo menos deveria ter, uma função libertadora".⁶¹ Uma maquinaria que, se boa, permitiria dar ao acontecido um modelo de compreensão tal que poderíamos nos libertar dele.

Depois deste curso na PUC/RJ o pensador francês foi para Belo Horizonte (entre 29 e 31 de maio) em missão, no sentido que se dava a cooperação internacional entre o Serviço Cultural da Embaixada da França e a Universidade Federal de Minas Gerais.⁶² Pelo assunto tratado nas comunicações e ou diálogos pronunciados nesta visita podemos detectar que foram tratadas na ótica do poder normativo, de normalização da psicologia e da psiquiatria. Foucault foi conhecido – antes de ser o autor de *As Palavras e as Coisas* – como aquele que escreveu *A História de Loucura*. No entanto, se enganaria quem pensasse que ele – por conta de *As Palavras e as Coisas* e de *A Arqueologia do Saber* – se afastou indeterminadamente dos estudos em torno do poder psiquiátrico. O pensador constituiu discussões em torno da posição do louco e do psiquiatra no espaço asilar no curso de 1974, *O poder psiquiátrico*,⁶³ e de um tipo de poder que separa em normal e anormal no curso de 1975, *Os anormais*.⁶⁴

De acordo com Eribon, Foucault se ressentiu da acolhida inicial da *A História da Loucura: na Idade Clássica* apesar de que, como mostrou o biógrafo, ela foi bem recebida por alguns importantes pensadores do período. Seja qual for a razão das reservas de Foucault quanto ao que ele considerou ser a pouca reverberação desse livro, é notório o fato de que anos depois,

⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p. 156.

⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 156.

⁶² Sobre as circunstâncias e algumas repercussões desta visita, cf. o artigo de Heliana de Barros Conde Rodrigues: "Cronos, Kairós, aión: temporalidades de uma visita de Michel Foucault a Belo Horizonte".

⁶³ Em parte do curso Foucault investigou como mudou a função atribuída aos hospitais na relação com a loucura: diferença entre um século XVIII, em que ela ainda foi percebida em relação ao erro, e o século XIX, em que ela passou a ser percebida em relação a conduta regular e normal. Assim, o hospital passou a ser o lugar de descobrimento (diagnóstico e classificação) e do enfrentamento da verdade da enfermidade mental (dominação e neutralização do louco). A partir do exemplo da histeria como tipo de doença que mostrou a produção da enfermidade pelo poder médico (Charcot) mais do que revelou a sua verdade, Foucault pôde falar da Antipsiquiatria menos como um movimento específico e mais como a atitude que desde os fins do século XIX atravessa a psiquiatria colocando em questão o seu papel na fabricação da verdade da doença mental no espaço hospitalar. Foram tentativas como as da própria psicanálise, que se retirou do espaço asilar, que construiu a noção de transferência como processo essencial para a cura, etc; entre outras como, por exemplo, a psiquiatria farmacológica. E, mais tarde, da antipsiquiatria propriamente dita, com sua luta contra a própria instituição como lugar e forma de distribuição e mecanismo das relações de poder domesticadoras e desqualificadoras do sujeito louco.

⁶⁴ Nele Foucault investigou a formação da grande família indefinida e confusa dos "anormais", grupo que amedrontara o fim do século XIX, como resultante da história da psicopatologia em correlação com um conjunto de instituições de controle. Foi nesse momento do seu trabalho que ele se deteve no campo de aparecimento da noção de indivíduo perigoso, do incorrigível e do onanista.

no fim da década de sessenta, *A História da Loucura* foi apropriada pela bandeira antipsiquiátrica inglesa.⁶⁵ É ainda dentro dos desdobramentos desta nova morada desse livro, que teve desdobramentos no seu curso de 1974, que podemos entender os dizeres de Foucault em Belo Horizonte coletados por R. G. Leite, traduzido por P. W. Padro Jr. e publicados na *Revista Manchete* de 16 de junho de 1973 com o título "O mundo é um grande hospício".

Nesta entrevista Foucault criticou pesadamente a prática psiquiátrica, críticas que permitiram que ele se aliasse a antipsiquiatria como uma resposta a ela: "A terapia médica é uma forma de repressão. O psiquiatra, hoje, é uma pessoa que determina categoricamente 'a normalidade' e a loucura. A importância da antipsiquiatria está no fato de ele pôr em dúvida toda uma certeza do médico, o poder que ele tem de decidir sobre o estado mental de um indivíduo".⁶⁶ Em seguida, ele ampliou o espaço de reverberação de suas críticas da psiquiatria para a medicina no geral: dado que o poder está ligado ao conhecimento e os governantes sabem que não se governa sem saber, nos dias de hoje o governo está em vias de adquirir uma função terapêutica. Foucault se referia a associação – que posteriormente a sua noção de biopolítica desenvolveu – entre o Estado e os cuidados com os processos biológicos. O pensador, usando de uma hipérbole, falou em que direção considerava que ia o mundo em que estava vivendo: "O mundo é um grande hospício, onde os governantes são os psicólogos e o povo, os pacientes. E, a cada dia que passa, o papel desempenhado pelos criminologistas, pelos psiquiatras e todos os que estudam o comportamento mental do homem torna-se cada vez maior".⁶⁷

Era este tipo de imagem que destacava de uma história das relações de poder e de saber (a técnica do exame como a que combinava a vigilância e a sanção normalizadora) nas práticas psicológicas e médicas, um panorama mais amplo e sombrio sobre nossa atualidade que, porventura, constituiria a seguir a figura de um pensador que via o poder em toda parte. Todavia, ainda não é o momento. Nesta visita ao Brasil – como contou o psicanalista João Batista Ferreira – Foucault fez questão de conhecer o trabalho terapêutico da recém-inaugurada Clínica Social de Psicanálise, cujo objetivo era atender pessoas que não podiam pagar um tratamento. Era um trabalho com os moradores da favela (os problemas de segurança emocional em um ambiente

⁶⁵ As principais referências do movimento antipsiquiátrico na Inglaterra foram Ronald Laing e David Cooper, mas ela também teve adeptos na França (Robert Castel) e na Itália (Franco Basaglia). Há uma reportagem que apresenta a antipsiquiatria e resume as teses de Cooper acerca da função médica na psiquiatria não convencional no *Jornal do Brasil* de 12 de maio de 1971: "Antipsiquiatria: uma nova visão da loucura". Nela lemos: "Cooper e Laing, em sua tentativa de rompimento com a tradicional aliança entre a ordem social, a polícia e o poder, partem do princípio formulado pelo filósofo Michel Foucault em *História da Loucura*, de que a aliança Psiquiatria-poder sempre existiu e de que a polícia e poder sempre marginalizaram o louco. A Antipsiquiatria pretende acabar com essa união e deixar o doente gozar de uma relativa paz".

⁶⁶ FOUCAULT, "O mundo é um grande hospício", D.E. VII, 2011/1973, p. 308.

⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 308.

pobre e violento) que o comoveu. Nas palavras de Ferreira: "Classificou-a como utópica, mas incentivou-nos a sair da utopia para mexer na realidade".⁶⁸ De acordo com Chaim Samuel Katz: "...no auge da ditadura militar e das ameaças da Clínica Social de Psicanálise, entregou-me uma carta para Kathrin Kemper, que publicamos, louvando a excelência e a exceção de nosso trabalho social, de cujo interesse não duvidava. O que nos deixou menos sujeitos às ameaças fascistas e dedo-duras das sociedades ligadas à Internacional Psicanalítica (IPA)".⁶⁹ Em uma entrevista de junho de 1975, Foucault disse que "...em alguns países ainda (penso no Brasil), a psicanálise exercia um papel positivo de denúncia da cumplicidade entre os psiquiátricos e o poder".⁷⁰

A partir do exposto, nós podemos detectar desníveis entre o que falava e sublinhava Foucault em 1973 e a sua recepção mais ampla – pelo menos a midiática. Esta ainda se dava sobre os moldes que atribuíam a ele a composição estruturalista dos discursos, a crítica a certas concepções de sujeito e, também, que lia como sendo o homem real – e não uma figura epistemológica – aquele que Foucault tinha visto desaparecer no final de *As Palavras e as Coisas*. De fato, o terreno midiático estava preparado para esta recepção estruturalista se tivermos em conta o terreno intelectual, ou seja, as obras lançadas no Brasil em meados da década de setenta. Em 1971 Rouanet e Merquior lançaram o livro *O Homem e o Discurso*, que trouxe a entrevista que Foucault concedeu a ambos: "A arqueologia de Michel Foucault". Em 1972 apareceu *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, livro no qual Carlos Nelson Coutinho atacou o estruturalismo.⁷¹ Podemos elencar vários outros livros lançados entre 1970-1973: *Estruturalismo e Teoria da Linguagem* de 1971 trouxe o texto de Foucault "Resposta ao círculo de Epistemologia"; *Epistemologia e teoria da ciência* trouxe textos de Carlos Henrique Escobar, Marco Aurélio Luz etc.; foi publicado em 1972 *O dorso do tigre*, de Benedito Nunes; e assim sucessivamente. De tal modo que podemos enriquecer ainda mais o panorama desta recepção de Foucault no Brasil ao pensarmos que ele encontrou-se inserido no debate em torno do estruturalismo nas várias acolhidas diferentes que palavra-procedimento podia ter na crítica literária, na filosofia, no pensamento marxista, na psicologia e na psiquiatria.

Foucault, por sua vez, desde *As Palavras e as Coisas* – livro que ele mesmo associou por um momento, e estrategicamente, ao estruturalismo – efetuou uma distância dessa

⁶⁸ "A psicanálise na favela". *Jornal do Brasil*. (19/12/1979).

⁶⁹ "O dito e não dito por Foucault". Chaim Samuel Katz. *Jornal do Brasil*.

⁷⁰ FOUCAULT, "Poder e corpo", D.E. X, 2014b/1975, p. 263.

⁷¹ Em uma resenha para o livro escrita no *Jornal do Brasil* de 28 de abril de 1973, "Lukacs, um dique ao estrutural", Leandro Konder alertou: "Numa época em que o estruturalismo, em suas diversas variantes, dispõe de tantos adeptos e simpatizantes entre nós, o aparecimento deste livro seguramente vai provocar muitas e apaixonadas reações".

associação, como assinalamos mais de uma vez lembrando *A Arqueologia do Saber*. Dentro dessa reivindicação de distanciamento, a introdução do perfil de Foucault para uma entrevista que ele concedeu para a *Veja* em 1973 pôde falar sarcasticamente de um ex-estruturalista. Os entrevistadores torceram sua reivindicação, ou seja, não lhe deram crédito quanto ao suposto afastamento: "O estruturalismo é uma categoria que parece existir para os outros, os que estão do 'lado de fora'".⁷² Essa discussão – se Foucault foi ou não estruturalista – parece-nos infrutífera e se assemelha ao discurso com que se viu confrontado João Gilberto, que chamado bossa-novista, se disse sambista. Entretanto, diferente de João, Foucault contestou qualquer discurso que pretendeu prendê-lo e não reivindicou estar preso a nenhum. O que consideramos importante era que o fato de que ser incluído ou não como estruturalista fazia parte da constituição do espaço de recepção, elemento importante da composição da enunciação, de como o pensamento era recebido e apropriado. Era igualmente importante que neste estruturalismo seus opositores marxistas enxergassem uma recusa de Marx. Nesta mesma entrevista Foucault foi perguntado sobre Marx. Ele se aproveitou da pergunta para explicar seu procedimento de leitura de um texto:

Não creio que o texto de Marx tenha sido feito para ser lido e sim para funcionar. Aceitar o texto como verdadeiro, como fazem os marxistas, ou negá-lo, como fazem os antimarxistas, é o tipo de truque que me aborrece. (...) Talvez seja o caso de perguntar como os instrumentos que Marx colocou nas mãos do proletariado do século passado se transformaram, quais os que servem atualmente, quais os que funcionam em determinada situação.⁷³

Pensando nesta espécie de uso de um texto, tentaremos mostrar minimamente como funcionou o discurso de Foucault dentro de alguns discussões importantes no cenário brasileiro. Por exemplo, para um meio acadêmico que muito se importava com o *status* científico, seu discurso, por mais que alguns o leiam como teórico-metodológico, não deixava de ser contracientífico. Não devemos, no entanto, entender esse contracientífico no sentido de anticientífico. Esclareçamos! Foucault não tinha uma concepção superestimada do que era ser uma ciência, mesmo porque acreditava que indo às últimas consequências não havia uma ciência em si (a ciência não era exatamente o seu problema).⁷⁴ Afirmou na entrevista a Rouanet

⁷² "O arqueólogo do saber". Entrevista com Michel Foucault. *Veja*. (13/06/1973).

⁷³ Idem, *Ibidem*.

⁷⁴ Como esclareceu em *A Arqueologia do Saber* a ciência se localiza no campo do saber, mas é só um dentre os saberes possíveis (filosofia, literatura, institucionais) e não tem prerrogativa sobre os outros dentro de uma perspectiva arqueológica das práticas discursivas. Foucault estudou as ciências do homem enquanto um saber entre outros. Sobre uma discussão sobre o que pode ser uma cientificidade (rigor) para a história (a densificação dos "semi-nome próprios") e o princípio de singularidade em Foucault cf. o capítulo VII ("Ciências físicas e humanas: o programa de Foucault") do livro de Paul Veyne, *Foucault, o seu pensamento, a sua pessoa*.

e Merquior e em outras mais que: "Não existe uma ideia geral ou uma ordem geral que possa intitular-se ciência, e que possa autenticar qualquer forma de discurso, desde que ele aceda à norma assim definida".⁷⁵ A ideia de Foucault era simples: para ele os esquemas, os modelos, as valorizações e os códigos científicos são historicamente constituídos, o que não significava dizer que a ciência fosse uma palavra vã e sem consequências. Em *As Palavras e as Coisas* Foucault tratou a psicanálise e a etnologia como contra ciências, no sentido de que elas tinham uma função crítica em relação as ciências humanas. Na época, ele considerava que ambas eram pontos de fissura do saber nos quais ele podia se alojar para falar, pois elas problematizavam a ideia mesma de homem que as ciências humanas colocavam como base, justificativa e objetivo do que faziam. A própria atividade-histórica que designava ser sua arqueologia – não sendo entendida por ele mesmo como ciência – tinha essa função crítica em relação às práticas discursivas e não discursivas, das quais estudava o funcionamento.

Se nós tocamos nessa questão – cientificidade –, tema que como tantos outros podíamos dizer existente e interrompê-lo, era que na discussão do período como um todo e, mais especificamente, na disciplina História, ela importava. Em um artigo de 1974 Carlos Guilherme Mota verificava:

A própria unidade da disciplina foi posta em causa, a partir de confrontos havidos com os desenvolvimentos das outras disciplinas do homem: o antigo estatuto científico dos estudos históricos passou, sobretudo nos últimos anos, a ser contestado, quando a crítica à própria noção de "método científico" esposada pelos neopositivistas ganhou campo, abalando as searas historicistas. Ao mesmo tempo, através das frentes mais operosas dentro da própria historiografia, desenvolveram-se focos renovadores colocando em xeque a história *evenementielle*.⁷⁶

Nesta última frase Guilherme Mota referia-se a Escola dos *Annales*, cuja revista de história foi na época uma das mais conceituadas internacionalmente. Esta escola ampliou a problemática metodológica da História utilizando-se de conceitos da Economia, da Antropologia, da Sociologia e da Psicologia. O próprio vocabulário histórico foi objeto de problematização e revisão. Com efeito já nesses anos havia o discurso de uma crise do pensamento histórico que obrigou o campo à renovação do seu instrumental conceitual. De acordo com Mota, a detecção dessas mudanças em curso na História e na Historiografia quando aplicados para o fazer histórico brasileiro era de difícil avaliação. Segundo ele, por conta da

⁷⁵ FOUCAULT, "Entrevista com Michel Foucault", D.E. VII, 2011/1971, p. 204.

⁷⁶ "História Contemporânea: o historiador passa a preocupar-se com seu vocabulário". Carlos Guilherme Mota. *O Estado de S. Paulo*. (10/02/1974).

...quase inexistência de instituições culturais, de editorias ou de revistas de grosso calibre, a relação intelectual/meio social, bem como o modo de produção intelectual, assume características que merecem reflexão. O debate crítico não se instaura, floresce o compadrio intelectual, com a correspondente ideologia ilustrada – revestimento cultural de formas de organização autoritárias.⁷⁷

O artigo nos permite detectar, por um lado, a importância que havia adquirido nestes anos a interdisciplinaridade na História como meio da disciplina sair da sua crise e, por outro, como no Brasil era, exceto por algumas poucas tendências, comum os historiadores omitirem-se desta discussão mais ampla de sua própria área por conchaves defensivos. No panorama francês a cientificidade da história – mesmo a que aperfeiçoava seu arcabouço teórico-metodológico como os *Annales* – havia ganhado um detrator no livro de Paul Veyne de 1971, *Como se escreve a história* (é o neopositivista de que falou o artigo de Mota). Nele acusava-se o historiador de arrogar o termo ciência como nome mágico de legitimação do seu trabalho, ao invés de considerá-lo com um termo que diz respeito a um conhecimento preciso, rigoroso e delimitado. Em 1974 Maria Beatriz Nizza da Silva dava notícia do livro nos seguintes termos:

Podemos dizer que o livro de Paul Veyne *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie* é tão chocante para as pretensões científicas do historiador quanto o foi, em 1966, o livro de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, para o historiador das idéias, embora por razões diversas. Ambos são violentamente polêmicos e mesmo "escandalosos". Poderá haver escândalo maior do que afirmar, como o faz Paul Veyne, que a história não é ciência, nem mesmo uma ciência em embrião, como pretendiam os empiristas lógicos, exatamente quando os historiadores se ufanam de recorrer à economia, à linguística, à antropologia, quando, gloriosos, utilizam os estatísticos profissionais e os computadores.⁷⁸

Como parece ocorrer frequentemente com as primeiras linhas dos seus textos, podia parecer que a autora considerava este escândalo como da ordem do negativo, porém não era nada disso. Ela pensava o livro – que para alguns à época representava um retrocesso na epistemologia histórica – como sendo de grande lucidez na destruição das ilusões do historiador. Entre elas o questionamento básico, que Veyne compartilhava com a história dos *Annales*, de que certos acontecimentos eram tratados como não-acontecimentos pela historiografia até então clássica, o que significava dizer que alguns acontecimentos não eram

⁷⁷ Idem, Ibidem.

⁷⁸ "A história não é uma ciência: diz o livro polêmico de Paul Veyne". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (03/03/1974).

percebidos como tais.⁷⁹ O livro reverberou polemicamente na França e no Brasil e é lido assim por vários historiadores até hoje.

Aliás, é importante salientar que apesar da associação posterior entre Foucault e Veyne, neste livro este último se colocava como tributário do pensamento de Gilles-Gaton Granger e Raymond Aron. O reencontro de Foucault e Veyne – amigos e professor-aluno no ENS – só se deu ao final da década de setenta (1976) como professores do *Collège de France*.⁸⁰ A confusão sobre o momento em que os pensamentos de ambos se encontraram talvez tenha aumentado no Brasil pela publicação pela Universidade de Brasília (UnB), em 1982, do *Como se escreve a história*, de 1971, juntamente com o apêndice, *Foucault revoluciona a história*, de 1978. Neste último texto os pensamentos de ambos já estavam mais próximos e Veyne podia tratar Foucault como um acontecimento não reconhecido como tal pela historiografia e como um filósofo da relação.⁸¹

No ano seguinte (1974) Foucault voltou ao Brasil para uma terceira estadia. Retornou ao Rio de Janeiro para pronunciar um curso composto de seis conferências aos alunos de mestrado em medicina social da UEG (Universidade do Estado da Guanabara), a convite do Instituto de Medicina Social (IMS). Nessas conferências ele retomou as investigações empreendidas no curso do *Collège de France* de 1974 (*O poder psiquiátrico*).⁸² De acordo com Heliana de Barros Conde Rodrigues, o IMS era ligado aos médicos e aos professores da Faculdade de Ciência Médicas da UEG e havia se oficializado em 1971. A pesquisadora nos diz ainda que o instituto esforçava-se para montar um curso de mestrado em medicina social, curso iniciado exatamente em 1974. No quadro docente do curso de pós-graduação havia um professor que fez um dos primeiros trabalhos importantes utilizando-se dos instrumentais foucaultianos, Jurandir Freire Costa.⁸³ Ele acompanhou Foucault durante essa vinda e em depoimento relatou os efeitos da ambiência política brasileira sobre ele: "Ele nunca foi um

⁷⁹ Em um diálogo com estudantes em 1975 ("Diálogos sobre o poder"), Foucault alertou que após as análises estruturais a história voltava-se novamente ao acontecimento, mas o acontecimento era de outra ordem: os fenômenos demográficos, econômicos, entre outros novos tipos de acontecimentos. E que ele, apesar de não ser estritamente historiador, compartilhava este interesse com os historiadores. No entanto, o fazia tendo como objetivo descobrir o porquê e o como se estabeleciam as relações entre os acontecimentos discursivos e, também, para saber o que somos hoje.

⁸⁰ Na aula inaugural no *Collège de France* em 1976 (*O inventário das diferenças*) Foucault apareceu como um dos pontos de apoio de Veyne.

⁸¹ Daniel Defert disse que as teses deste artigo de Veyne foram discutidas por Foucault com um grupo de pesquisadores.

⁸² Em parte deste curso Foucault investigou a articulação da medicina com o hospital a partir do século XVIII, sendo este entendido ambigualmente como espaço de conhecimento (observação, diagnóstico etc.) e um lugar de prova (antes, produção, propagação e reprodução da enfermidade pelo médico e pelo hospital e, depois, a assepsia de um novo médico e de um novo hospital, em que a prova só aparece na estrutura técnica laboratorial).

⁸³ De acordo com o artigo conjunto "Foucault y las conferencias em Brasil", nos anos 1973 e 1974 Jurandir Costa e Roberto Machado haviam assistido os cursos de Foucault *in locus*.

provocador inconsequente" e "sabia que estava sob uma ditadura, cercado de pessoas que eram vulneráveis. Havia um acordo tácito de que só falaríamos do que era possível".⁸⁴

Segundo nota da imprensa os pronunciamentos abordaram: "A psiquiatria, as ligações entre o aparecimento da medicina social, no século XVIII, e o funcionamento das formas sociais e políticas vigentes a partir dessa época...".⁸⁵ A nota, que resumia as posições expostas pelo pensador – "que no momento desenvolve pesquisa sobre urbanização e controle de saúde da população" –, foi posterior ao curso que aconteceu em outubro/novembro. Isto parece-nos estranho dado o burburinho que a passagem de Foucault causou no ano anterior. Ainda mais se tivermos em mente que em um dos seus informes o *Jornal do Brasil* de 1974 disse: "A PUC lançou os cobiçados textos que o filósofo francês Michel Foucault leu em conferências no ano passado, quando visitou o Brasil. Os textos estavam até agora limitados a um público que pagava caro por suas linhas".⁸⁶ De fato, *A Verdade e as Formas Jurídicas* foi lançado⁸⁷ – com tradução de Roberto Machado e Eduardo J. Morais – na série Letras e Artes, n° 16, dos *Cadernos da PUC/RJ*.

Algumas hipóteses nos veem a mente: em 1973 Foucault havia sido convidado pela Faculdade de Letras da PUC/RJ, cujo diretor era – como distinguimos – Affonso Romano de Sant'Anna. Uma figura importante no debate nacional, que era ao mesmo tempo diretor daquela faculdade e colunista do *Jornal do Brasil* e que, por isto, tinha os meios disponíveis para a divulgação do curso. Lembramos também que as conferências anteriores eram de perfil mais público, enquanto que essas visavam os mestrandos da recém-criada pós-graduação do IMF. Junta-se a isto o fato de que o assunto em pauta (saúde, medicina) – apesar da viva discussão no Brasil – era de público mais especializado do que podia ser aquela reverberada por uma Faculdade de Letras. Além do mais, Rodrigues alertou que o social adjetivando a medicina, no que essa designação tinha de novas propostas políticas para a saúde, era visto com desconfiança pelo regime militar. Sejam quais forem os motivos, o caso é que a repercussão – pelo menos nos quatro grandes jornais de circulação Rio-São Paulo – foi bem sucinta comparada a anterior; muito embora Silvia Helena Vianna Rodrigues tenha feito uma entrevista com Foucault para o *Jornal do Brasil*.

O que nos interessa – como havíamos dito – é menos recensar ou aprofundar todas as recepções diferentes de Foucault do que – atravessando elas e preparando o terreno – perceber

⁸⁴ Relato citado na matéria "Sócrates no calçadão: as viagens de Foucault ao Brasil". *Folha de S. Paulo*. (22/05/2011).

⁸⁵ "Professor do Collège de France analisa relações de medicina e formas políticas". *Jornal do Brasil*. (11/11/1974).

⁸⁶ Informe JB. *Jornal do Brasil*. (06/07/1974).

⁸⁷ De acordo com Rodrigues e Rago as conferências foram publicadas de forma praticamente artesanal.

como foram se formulando as relações de poder como questão no pensador e suas dissonâncias no Brasil. Nesse sentido este curso foi importante na medida que tornou pública uma noção que apresentaremos adiante e que teve grande futuro nas discussões contemporâneas. De igual forma nos determos um pouco nestes pronunciamentos nos permitem tratar de formulações que ficaram em suspenso ou em semiobscuridade até agora: o que significava para Foucault dizer que a arqueologia era uma atividade histórica-política que evitando as semelhanças, procurava as continuidades e a estratégia dos discursos? O que significava dizer que a arqueologia era uma máquina crítica com função libertadora?

Tratemos primeiramente desta noção que acabamos de dizer que surge na sua primeira formulação pública nessas conferências sobre a história da medicina. Na exposição inicial – "Crise da medicina ou crise da antimedicina" – o professor pronunciou:

Os historiadores nos acostumaram a relatar com muita atenção e meticulosidade o que os homens dizem e pensam, o desenvolvimento histórico de suas representações e de suas teorias, a história do espírito humano. Contudo, é curioso constatar que eles sempre esqueceram o capítulo fundamental concernente à história do corpo humano.⁸⁸

De acordo com Foucault, os anos 1940 e 1950 foram marcos do nascimento de um novo direito, de uma nova moral, de uma nova política e de uma nova economia do corpo, em que este se tornou um objetivo estratégico da intervenção estatal. Para ele, esta ingerência tinha começado no século XVIII e tinha sido possibilitada pela decolagem da técnica médica (analgésicos, assepsia, tratamento anti-infeccioso). No caso contemporâneo, continuou, este desenvolvimento permitiu ultrapassar o limite da intervenção na vida que era alterar – até então e no máximo – a descendência direta de um indivíduo pelas indicações terapêuticas. Agora era possível modificar a estrutura genética de maneira que afetasse toda a espécie humana. Essa nova dimensão das possibilidades médicas Foucault falou que devia ser entendida dentro de uma bio-história.

A bio-história tinha que levar em conta – além desta intervenção do Estado e da medicina no conjunto do fenômeno da vida – o fato de que desde o século XVIII a medicina estendeu seus domínios e impôs sua autoridade para além do território do doente e da doença. Esta ampliação territorial na contemporaneidade tomou a forma de uma medicalização indefinida que ocupou virtualmente todos os espaços (o da sexualidade, o da criminalidade etc.) e que, ao invés de codificar, normalizou, ou seja, diferenciou entre o normal e o anormal. A bio-história também tinha que considerar que a partir do século XVIII a medicina e a saúde se

⁸⁸ FOUCAULT, "Crise da medicina ou crise da antimedicina?", D.E. VII, 2011/1976, p. 376-377.

desenvolveram por motivos econômicos, capacitando a reprodução da força de trabalho contra os efeitos negativos das epidemias, dos acidentes, das incapacitações, entre outras; e que, na atualidade, a própria medicina se tornou produção de riqueza com o consumo médico, farmacológico etc.

Nesta história da medicalização (alastramento da medicina) o professor mostrou que sobre o fundo de uma diferença (a medicina de hoje e a do século XIX) não existia uma semelhança de propósitos, mas uma exacerbação contínua. Esta maneira de proceder poderia ser estranha para quem, por exemplo, acostumou-se a leituras de *As Palavras e as Coisas* ou de *A História da Loucura*, em que Foucault focalizou sua análise nas descontinuidades epistêmicas dos grandes períodos. Entretanto, este estranhamento logo se desvanece quando nos damos conta que para Foucault a história da medicina moderna a partir do século XIX se misturava com a história da modernidade em que ainda se sentia partícipe. Em vez de um corte abrupto, neste ponto Foucault via uma exacerbação.

Em uma entrevista em 1977 ele alertava que se no discurso científico pode-se detectar mutações bruscas (como mostrava o corte epistemológico da própria medicina entre o fim do século XVIII e o começo do XIX), isto não podia servir da mesma forma para outros domínios.⁸⁹ Como destacamos no capítulo anterior, Foucault não se via como alheio a modernidade ou como vivendo no pós-modernismo. A sua diferença para muitos que pensavam a modernidade era que ele a pensava como compósita de várias pequenas diferenças: de exacerbações que não eram necessárias, mas históricas; que não eram semelhanças explicadas por uma mesma força motriz, mas diferenças que tinham como efeito perpetuar certas relações de poder, continuar certa dominação. Dessa maneira, formular a história das relações de poder médicas e do seu funcionamento era liberar o espaço para sua modificação. O conferencista, portanto, deixava claro que o impulso para o estudo da medicina era entender sua atualidade:

Nos dias de hoje, descobrimos um fato novo: a história do homem e a da vida estão profundamente implicadas. A história do homem não continua simplesmente a vida, nem tampouco se contenta em reproduzi-la, mas a retoma, até certo ponto, podendo exercer sobre o seu processo alguns efeitos fundamentais. Eis aqui uma das razões passíveis de explicar o mal-estar que passa dos médicos aos pacientes e dos técnicos à população, concernindo aos efeitos da ação médica.⁹⁰

Na segunda conferência, "O nascimento da medicina social", houve uma recapitulação da anterior, em que o professor falou da existência de toda uma mecânica do nível bio-histórico

⁸⁹ FOUCAULT, "Poder e saber", D.E. IV, 2003/1977, p. 235.

⁹⁰ FOUCAULT, "Crise da medicina ou crise da antimedicina?", D.E. VII, 2011/1976, p. 382-383.

a ser estudada – mudanças das condições socioeconômicas, fenômenos de adaptação, resistência do organismo etc. – e que alguns historiadores, tais como Le Roy Ladurie, Jean-Pierre Aron e Pierre Dumont, em um estudo conjunto, começaram a estudar a partir das estatísticas. Trata-se do estudo *Anthropologie Du conscrit français d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819-1826)*. No caso de Foucault a análise visou a inteligibilidade dos mecanismos de poder que – como constatamos mais acima – o pensador considerou como sendo uma lacuna dos estudos históricos. Ele formulou esta ideia mais uma vez na entrevista que concedeu a *Veja*: "Já se fez uma análise dos processos econômicos, uma história das instituições, das legislações e dos regimes políticos, mas a história dos pequenos poderes que se impõem a nós, que domesticam nosso corpo, nossa linguagem e nossos hábitos (...), essa resta ser feita".⁹¹ Naquela segunda conferência ele reconstituiu por esta via da análise histórica as três etapas do nascimento da medicina social: A medicina do Estado alemão, a medicina urbana francesa e a medicina da força do trabalho e dos pobres inglesa.

Ainda possuímos disponível um terceiro pronunciamento deste ciclo de seis conferências. Foi nela que o professor fez – tal como em *A Verdade e as Formas Jurídicas* – um preâmbulo da questão disciplinar da qual veremos os desenvolvimentos plenos no livro que lançou no ano seguinte, *Vigiar e Punir*. Nela – "A incorporação do hospital da tecnologia moderna" – ele partiu tanto da constatação de que a organização hospitalar e a intervenção médica foram domínios separados até metade do século XVIII quanto da pergunta sobre a forma com que se deu a medicalização do hospital após este período. A técnica disciplinar apareceu, com efeito, como uma tecnologia política, de exercício do poder, que permitiu essa reorganização hospitalar a partir do século XVII.

De acordo com Foucault, seus estudos permitiam agrupar e compor uma resposta quando concatenados com outras razões, com outros estudos de ordem econômica, de saúde etc. Eis então uma das formas – tecnologia disciplinar – do estudo dos mecanismos do poder dos quais ele falou quando fez referência a lacuna historiográfica. Uma análise que anunciou a tecnologia disciplinar como sendo o agrupamento de uma miríade de mecanismos disciplinares e resultado do aperfeiçoamento do poder disciplinar com sua técnica de gestão dos homens. O professor fez questão de chamar a atenção para esta elaboração dos mecanismos disciplinares que, até então díspares e espalhados, acabaram por inventar, reunidos e organizados, uma outra forma de governo dos homens, do seu controle. Restabelecemos – dada a importância do uso instrumental posterior em diversos estudos – como ele descreveu esta técnica de poder

⁹¹ FOUCAULT, "Loucura, uma questão de poder", D.E. VIII, 2012/1974, p. 22.

disciplinar surgida no final do século XVII, centrada no corpo e que objetivou ser uma maneira, a menos onerosa possível, para reger a multiplicidade dos homens.

Foucault contou que antes de tudo foi uma técnica que funcionou em instituições: fosse de uma maneira em que ela predominou (nas prisões, nas forças armadas) fosse para fins precisos (nas escolas, nos hospitais, nas fábricas). No entanto, não se restringiu ao uso institucional, uma vez que foi usada para fins de controle social pelas autoridades e pela polícia (entendida como parte do aparelho judiciário). Segundo Foucault, o que a tecnologia disciplinar fez foi investir em outras formas de poder preexistentes quando consideradas a partir de um campo político. E como ela fez isto? Como ela se singularizou? Conforme Foucault, funcionando como uma arte de repartição dos indivíduos (individualização, classificação, combinação) pela análise e controle do espaço;⁹² como uma forma de controle sobre o desenvolvimento da ação, sobre a atividade, mais do que sobre seu resultado; como uma manipulação do corpo – exercício – para torná-lo útil e dócil; como uma organização tática em torno dos corpos individuais de um campo de visibilidade que efetuou a fiscalização constante e incessante dos indivíduos (vigilância) e o seu registro permanente (produção de um saber). As técnicas de individualização do tipo disciplinar assim compreendidas podem ser entendidas como práticas políticas que nos ajudam a entender o nascimento das ciências do homem.

Foi do começo dos anos setenta que surgiu, como "complemento" da tese da morte do homem e tramado com o pensamento anti-humanista de Foucault, a tese a ele atribuída de que não escapamos ao poder dominador. Em *As Palavras e as Coisas* a morte do homem apareceu tanto como uma possibilidade epistêmica – que estava em curso na contemporaneidade a partir do momento que onde o discurso se calava aparecia outra coisa que não o homem – quanto como uma descrição do que se passou no fundamento da positividade das ciências humanas – em que a ordem dos signos e a do homem haviam se mostrado incompatíveis.⁹³ Mas foi tomada por muitos como uma descrição do homem engolido pelo sistema. De fato, a materialidade dos ditos e escritos até metade da década de setenta permitem, em algumas das suas passagens – em que é dado alguns diagnósticos nublados da nossa atualidade –, que pensemos Foucault como não vendo alternativas. Numa entrevista no Rio de Janeiro em 1974 o pensador articulou:

⁹² Dreyfus e Rabinow foram perspicazes em perceber que "...essa descrição da organização espacial é uma analogia quase perfeita das definições elementos, transformações e séries que os pensadores estruturalistas franceses encontravam nos princípios universais. Conforme vimos, Foucault escreveu *As Palavras e as Coisas* como uma arqueologia do estruturalismo. Estamos lendo *Vigiar e Punir* como uma genealogia do discurso estruturalista e das práticas associadas" (DREYFUS E RABINOW, 1995/1983, p. 171).

⁹³ Foucault, anos mais tarde (entrevista de 1978, "Conversa com Michel Foucault"), disse que o seu equívoco foi que ao privilegiar a contemporaneidade como lugar da morte do homem (entendido como o fim daquilo que pode fixar uma regra de produção do homem) deixou escapar que os homens sempre haviam se constituído a si mesmos ao longo da história, se constituído por uma série de subjetividades diferentes.

Acredito que, hoje, a individualidade seja completamente controlada pelo poder e que, no fundo, sejamos individualizados pelo próprio poder. Em outras palavras: não penso de modo algum que a individualização se oponha ao poder, mas que ao contrário, diria que nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um é o efeito e um instrumento do poder, o que este último mais teme, ou seja, a força e a violência dos grupos.⁹⁴

Nestas palavras Foucault refletia sobre os mecanismos de coerção, que pautados em alguns elementos do saber, limitavam o que o sujeito podia ser e determinavam o que ele não podia ultrapassar se quisesse ser considerado, por exemplo, normal ou saudável. Assim, em 1975 ele pôde proferir: “Será que hoje os poderes não estão ligados a um poder particular, a saber, o da normalização? Quero dizer: será que os poderes de normalização, as técnicas de normalização não constituem, atualmente, uma espécie de instrumento geral encontrado um pouco em toda parte [...] e, em geral, aceito porquanto científico, permitindo dominar e assujeitar os indivíduos”.⁹⁵ No entanto, Foucault contrapôs aos efeitos de dominação das relações de poder no mundo ocidental contemporâneo o exemplo das resistências dos grupos que tentavam escapar a essa individualização, mas com a seguinte ressalva:

É claro que tudo (...) é destinado a ser recuperado pelo sistema, pelo poder. Mas ao mesmo tempo, não há nada que não circule, que não esteja constantemente passando de um lado para o outro. O importante é apreender a resposta própria do sistema e recuperá-la do outro lado.⁹⁶

A resistência aparecia como elemento necessário para a funcionalidade de poder e como aquilo que podia rompê-lo em alguns pontos: “As relações de poder são relações estratégicas, quer dizer que cada vez que um faz alguma coisa, o outro diante dele apresenta uma conduta, um comportamento que contrainveste, trata de escapar, dá voltas e se apoia sobre o próprio ataque. Portanto, as coisas nunca são estáveis nessas relações de poder”.⁹⁷ Para Foucault, as análises dessas relações não correspondiam à forma hegeliana da dialética (do mestre e do escravo). Para ele, fazer aparecer as relações de poder era tentar remetê-las às mãos daqueles que as exerciam como um problema.

Delineava-se aí toda uma questão que Foucault problematizou nos anos seguintes e que foram desencadeadas pelas críticas que sofreu com a publicação de *Vigiar e Punir*.

⁹⁴ FOUCAULT, "Loucura, uma questão de poder", D.E. VIII, 2012/1974, p. 22.

⁹⁵ FOUCAULT, 'Radioscopia de Michel Foucault, D.E. VII, 2011/1975, p. 333.

⁹⁶ FOUCAULT, "Loucura, uma questão de poder", D.E. VIII, 2012/1974, p. 23.

⁹⁷ FOUCAULT, 'Radioscopia de Michel Foucault, D.E. VII, 2011/1975, p. 339. Na entrevista "Poder e corpo", D.E. X, 2014b/1975, p. 258-259, Foucault disse que ao investir no corpo o poder fez a resistência nascer na reivindicação do próprio corpo contra o poder.

Contestações que se referiam ao que no dispositivo saber-poder descrito no livro dava pouca margem as resistências (indagavam: já que não há o lugar da resistência, já que ela é ponto móvel e transitório, como pensar uma resistência?), afirmações de que o panóptico era a própria metáfora de suas análises (um poder onipotente e onisciente). Dizia-se que a descrição que Foucault dava de uma sociedade disciplinar e normalizadora que produzia corpos dóceis (submissos), adestrando-os pelas pequenas astúcias das estratégias de dominação (reclusão, esquadramento e exame) era, na realidade, a definição de uma sociedade disciplinada.

Em entrevistas posteriores Foucault disse que não era isto e que confundiram a descrição de uma pretensão ideal (utopia da prisão) que teve efeitos reais, com uma palavra de ordem: todos somos dominados! Isto o obrigou a se explicar melhor sobre a resistência no livro *A História da Sexualidade v. I - A vontade de saber*. Todavia – como já apontamos no primeiro capítulo –, ainda em 1977 ("A vida dos homens infames") ele estava num impasse sobre como entender a articulação entre as relações de poder e as resistências às dominações que elas geravam. De como apreender esta espécie de energia de insurreição, desta “alguma coisa no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos que escapa, de uma certa maneira às relações de poder; alguma coisa que não é a matéria primeira mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada”.⁹⁸

O curso de 1978 foi aquele em que experimentou a articulação entre conduta e contraconduta e o que nela permitiu uma saída deste impasse – de como compreender este limite, avesso e contragolpe aos mecanismos de poder desvencilhando-se da noção da guerra, mas mantendo a de estratégia – pela noção de governo. Ainda estamos em 1974, mas foi nesse início dos anos setenta que nasceu um contorno que se cristalizou para bem além de 1977: o retrato de um pensador que descreveu e analisou dominações, que concebeu a imagem de uma opressão em que o espaço da liberdade recuou a quase um grau zero e, ainda, a composição da figura de um teórico do poder. Em 1977 Jean Baudrillard, no livro *Esquecer Foucault*, falou de um discurso de poder que não dá espaço para vazios, fantasmas ou contracorrentes.⁹⁹ Uma figuração que, como já dá para constatar e que descreveremos ao longo do capítulo, só pode ser

⁹⁸ FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, D.E. IV, 2003/1977, p. 244.

⁹⁹ A acusação feita a Foucault de que a perfeição da sua analítica do poder era indício de algo inquietante, a saber, que era bela demais para ser verdade. Baudrillard – *Esquecer Foucault* – considerava que se Foucault falava tão bem e seriamente da sexualidade, do poder, do corpo, da disciplina, era porque o poder que ele analisava estava ultrapassado. Para Baudrillard, o poder que não tinha sido posto em questão, mas que era descrito e analisado detalhadamente por Foucault, na verdade, já estaria disseminado e pulverizado sem que pudesse surgir a questão do seu extermínio, já estaria destruído e degradado. No fundo Baudrillard considerou que Foucault foi seduzido pelo discurso do poder e não foi longe o suficiente, que ele ficou preso num olhar clássico do poder e do sexo e que não percebeu as máquinas simulantes (imagem e espectro) que duplicaram ambos. Nesta leitura Foucault nunca quis atravessar as portas do sistema, mas permitiu que este enlaçasse poder e desejo.

feita nos dias de hoje a partir do congelamento e, bem mais, de uma simplificação de um período específico do trabalho de Foucault.

Em 1975 um artigo do *Jornal do Brasil* fez a recapitulação do pensamento de Foucault – cuja notoriedade, frisou o texto, não vinha automaticamente seguida de um idêntico conhecimento do seu pensamento – assinalando a publicação de *Vigiar e Punir*.¹⁰⁰ Esta espécie de sinopse das ideias de Foucault foi, por sua vez, um resumo do ensaio que fez dele Bernard-Henri Lévy na edição especial de junho de 1975 do *Magazine Littéraire* sobre *Vigiar e Punir*.¹⁰¹ Neste artigo Lévy mostrou – a partir da sua interpretação da trajetória do pensamento de Foucault – que se equivocaram várias das classificações que colocaram Foucault nos pequenos compartimentos marxista, estruturalista ou tecnocrata. Ainda neste ano o mesmo *Jornal do Brasil* reproduziu parcialmente, no dia 10 de agosto, uma entrevista de Foucault a Roger-Pol Droit para o *Le Monde* à época da publicação de *Vigiar e Punir*: lá, "Dos suplícios às celas", aqui, "A máquina de fazer presos". Entrevista na qual Foucault falou das relações entre prisões, delinquência e função social dos presos.

Vigiar e Punir – como assinalaram seus biógrafos – obteve grande repercussão quando do seu lançamento na primavera francesa (fevereiro de 1975) e Foucault, em 5 de outubro, já estava de volta entre nós. Ele veio a São Paulo para um projeto de trabalho na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, cujos assuntos abordariam a psiquiatrização e a antipsiquiatria.¹⁰² Essa passagem foi tumultuada. Em outubro uma onda de prisões ocorreu na cidade. Na USP, no dia 23, uma assembleia de alunos nas dependências da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo protestou contra as prisões de estudantes, professores e jornalistas efetuadas nas semanas anteriores.¹⁰³ Na assembleia da manhã do dia seguinte os estudantes constituíram comissão visando, entre outras coisas, repudiar os órgãos colegiados da USP, elaborar documentos de protestos encaminhados para representantes da Igreja, do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), das categorias profissionais. Sobre a primeira assembleia saiu a seguinte descrição na *Folha de S. Paulo*:

Por unanimidade, 600 alunos da USP, concentrados ontem à noite no Instituto de Ciências Sociais, aprovaram a 'desobediência consciente' da circular expedida pelo ministro da Justiça, Armando Falcão, que determina que proibam concentrações que possam alterar a tranquilidade pública. (...) os

¹⁰⁰ "Foucault, a vigilância do poder". *Jornal do Brasil*. (14/06/1975).

¹⁰¹ Além do ensaio havia uma entrevista sobre o novo livro, uma bibliografia e uma discussão entre Raymond Bellour e Jacques Revel a propósito das relações entre Foucault e os historiadores.

¹⁰² Sobre algumas considerações sobre esta visita cf. o artigo de Heliana de Barros Conde Rodrigues: "Michel Foucault na imprensa brasileira durante a ditadura militar - os 'cães de guarda', os 'nanicos' e o jornalismo radical".

¹⁰³ "Eleições no CA Onze de agosto". *Folha de S. Paulo*. (24/10/1975).

estudantes propuseram a suspensão das aulas a partir do dia 29, caso não sejam libertados até essa data os colegas e professores detidos.¹⁰⁴

E sobre a segunda assembleia temos o seguinte panorama da situação:

Além da carta ao governo federal, exigindo a libertação dos detidos, outra será endereçada ao reitor, manifestando repúdio ao policiamento ostensivo dentro do campus universitário. Os estudantes receberam apoio da líder do Movimento Feminista, pela Anistia dos Presos Políticos, Terezinha Zerbini, e do professor Michel Foucault, que suspendeu desde ontem o curso que ministrava na USP e escreveu um manifesto.¹⁰⁵

Foucault realmente ameaçou suspender todas as outras aulas em solidariedade as reivindicações estudantis. A decisão de verdadeiramente suspendê-las se deu por um fato que se transformou imediatamente num acontecimento importante. Episódio do qual, por exemplo, Elio Gaspari (*Ditadura encurralada*) ou Mário Sérgio de Moraes (*Ocaso da história - o caso Herzog*) mostraram a importância para a derrocada da ditadura. No dia 25 de outubro morreu, em circunstâncias suspeitas e com explicações inverossímeis indicando suicídio fornecidas pelo então comandante do DOI-CODI (Departamento de Operações de Informações e Centro de Operações de Defesa Interna), o jornalista Vladimir Herzog. As provas indicaram que Herzog foi preso e confessou sob tortura ações das quais não participou. No dia 27, segunda-feira, seguido ao funeral, a USP entrou em greve. Dada a situação Foucault cumpriu sua ameaça e suspendeu o curso.

De acordo com o professor Arthur Gianotti do Departamento de Filosofia da USP: "Os estudantes estavam em greve. Ele recusou a dar aulas, devolveu o dinheiro que a USP lhe tinha pago e foi embora, afirmando que não dava aulas em lugares sitiados".¹⁰⁶ Ao mesmo tempo o pensador efetuou a leitura de um manifesto curto e indignado sobre o assassinato. Este texto – que não obtivemos na integralidade – virou panfleto nas mãos dos estudantes. Segundo Roberto Machado – filósofo e epistemólogo que se juntou a Foucault na sua vinda ao Brasil em 1973 – , as declarações do pensador tinham como objetivo ser expulso do país e, dessa maneira, colocar o que estava acontecendo nos refletores da opinião pública internacional. A estratégia não surtiu o efeito desejado, uma vez que o "regime" captou a artimanha.¹⁰⁷

Foucault continuou no país até o dia 11 de novembro, como consta do relato de Margareth Rago.¹⁰⁸ Após a morte de Herzog e a suspensão do curso Foucault aceitou o convite

¹⁰⁴ "Alunos da USP recusam-se a acatar ministro". *O Estado de S. Paulo*. (24/10/1975).

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*.

¹⁰⁶ Depoimento retirado do artigo "O discurso sem fronteiras". *Folha de S. Paulo*. (26/06/1984).

¹⁰⁷ "Foucault na USP". *Revista Cult*. Ed. 159.

¹⁰⁸ Idem, *Ibidem*.

de Rago para falar no Centro Acadêmico de Ciências Humanas (CACH) da UNICAMP, impondo, no entanto, a condição de que o encontro não acontecesse nas dependências da universidade. Para Rago esta adversativa significava uma forma de resistência e uma forma de manifestação do pensador frente ao "suicídio" de Vlado.¹⁰⁹ Também esteve na Universidade da Guanabara (hoje UERJ). Ainda em outubro, portanto prévia a todo este tumulto, Foucault concedeu uma entrevista à revista *Versus*, da imprensa alternativa.¹¹⁰ Nela falou um pouco a propósito dos pronunciamentos uspianos que estava empreendendo:

O que tentei explicar em minha lição na Universidade de São Paulo é que, depois do final do nazismo e do stalinismo, formulou-se o problema do funcionamento do poder no interior das sociedades capitalista e socialista. E quando menciono o funcionamento do poder, não me refiro apenas ao problema do aparelho de Estado, da classe dirigente, das castas hegemônicas...mas também a toda essa série de poderes cada vez mais tênues, microscópicos, que são exercidos sobre os indivíduos em seus comportamentos cotidianos e até mesmo em seus próprios corpos. (...) É o grande problema contemporâneo.¹¹¹

Neste momento do seu pensamento Foucault se afastou daquilo que, de mais ou menos 1970 à 1972, constituiu uma tentativa de interlocução com o freudo-marxismo, com aqueles intelectuais que fizeram incursões teóricas no maoísmo. Já fazia bastante tempo que ele tinha distanciado-se do marxismo tradicional e da concepção de ideologia como a forma de dominação não violenta que se contrapõe entre nós e os nossos interesses verdadeiros (em *A Arqueologia do Saber* se afastara de Althusser quanto à distinção entre ideologia e ciência). Nesses primeiros anos da década de setenta se afastou também do marxismo de Althusser e sua tentativa de entender o poder a partir da noção de aparelho ideológico do Estado.¹¹² E, outra vez, afastou-se do estruturalismo quando disse que esta corrente reduzia o problema do poder à sistematicidade do significante. No extremo Foucault disse em uma entrevista em 1976: “...diria que ignoro o estruturalismo e que ele não me interessa”.¹¹³ A própria revisão da ideia

¹⁰⁹ Idem, *Ibidem*.

¹¹⁰ No artigo "Michel Foucault na imprensa brasileira durante a ditadura militar - os 'cães de guarda', os 'nanicos' e o jornalismo radical", Heliana de Barros Conde Rodrigues contou um pouco da história desta revista nanica que, apesar das dificuldades comuns a este tipo de editorial, publicou a impressionante marca de 33 edições regulares. Essa imprensa alternativa fez parte de outra definição tática da esquerda que data da primeira metade da década de setenta. Esta nova frente assumiu-se como luta de resistência, o que, aliás, repercutiu em diferenças com aqueles que consideraram esta tática diluidora e reformista. Ou seja, esta nova esquerda ligou-se as reivindicações minoritárias que o esquerdismo mais tradicional entendeu como fragmentária da luta revolucionária.

¹¹¹ FOUCAULT. "Hospícios. Sexualidade. Prisões", D.E. VII, 2011/1975, p. 310.

¹¹² Para a crítica do aparelho de estado tendo em vista a situação da atualidade que interpelava Foucault cf. a entrevista "Corpo e poder", D.E. X, 2014/1975, p. 262.

¹¹³ FOUCAULT, "O saber como crime", D.E. VII, 2011/1976, p. 63.

de uma hipótese repressiva que constituiu uma das grandes novidades de *A Vontade de Saber* fez parte deste distanciamento.

O que significou essa revisão da hipótese repressiva? Em uma entrevista na qual foi perguntado sobre o papel do intelectual, Foucault respondeu falando que é o de deixar visível os mecanismos de poder repressivos, devendo, entretanto, fazer mais do que isto, que seja: mostrar que o poder além de reprimir cria desejo, provoca prazer, produz saber e produz sujeitos. Mesmo se aproximando dos trabalhos feitos por Reich na década de trinta – que também havia feito uma análise empírica e pelo meio do poder (por onde ele passava) –, Foucault se afastava dessa análise por considerá-la redutora, ou seja, supunha que ela só mostrava a dimensão repressora e de interdição do poder. O problema era que resumindo o poder a sua função repressora (ao não, ao que ele interdita e impede e, em Reich, acrescentava-se a função do poder na formação do corpo humano como força de trabalho) escapava a essas análises – tais como a de Marcuse – o papel produtivo e estratégico do poder. De acordo com Foucault, se o poder só tivesse a potência do negativo e da mistificação ele pouco poderia fazer. Para ele as proibições compunham com uma economia complexa do investimento, do incitamento, das manifestações e das valorizações, em que se produziam capacidades e produtividade nos indivíduos.¹¹⁴

Este ponto cego da hipótese repressiva revelava que era insuficiente, mas vantajosa psicologicamente, a ideia de uma liberação sexual – supunha-se que ela descobriria a verdade do nosso desejo ao levantar as interdições – com seu corolário de que desmistificando e desalienando a repressão nos desvencilharíamos do poder e seríamos finalmente livres. Essa ideia supunha, primeiro, que o poder desapareceria após a suspensão da repressão, ou seja, igualizava poder e repressão. Segundo, implicava certa concepção de ideologia: se o poder só diz não, então para se exercer ele tinha que se mascar e se opor à verdade, ou seja, o enunciado verdadeiro se opondo ao poder é o único que poderia revelá-lo. Uma oposição que Foucault não achava pertinente. Terceiro, concebia uma ideia de liberdade que Foucault não podia aceitar, ou seja, que liberdade fosse igual libertação. Para ele, a liberdade não era entendida como um universal ou uma natureza que uma prática teria alienado e que precisaríamos resgatar. Assuntaremos melhor como pode ser entendida a liberdade no seu pensamento no próximo capítulo.

¹¹⁴ Na entrevista “Não ao sexo rei”, Foucault comparou a sua proposta com a de Marx. Enquanto este, recusando a explicação corrente que fazia da miséria o efeito de uma escassez ou de um roubo e considerando a produção capitalista nas suas leis fundamentais, pôde mostrar pela análise da produção como ela inevitavelmente produzia esta miséria. Foucault, de sua parte, disse que não negava a miséria sexual, mas tentava apreender os mecanismos positivos que produzindo a sexualidade possuíam efeitos de miséria (de repressão).

Foucault, recusando esses três pressupostos e refletindo sobre a sedução do poder em regimes como o fascista e nazista, fez a seguinte pergunta: "O que faz com que o poder seja desejável e seja efetivamente desejado?" Que respondeu nos seguintes termos: "Pode-se ver claramente os procedimentos pelas quais a erotização se transmite, se reforça etc. Mas, para que a erotização possa ocorrer, é preciso que a ligação com o poder, a aceitação do poder por aqueles sobre os quais se exerce sejam já eróticas".¹¹⁵ O que estava em questão aí era analisar a complexidade do poder, pois sua eficácia não estava na sua função repressora, mas em gerir a vida dos homens. Sua eficácia também aparecia nas suas implicações na produção do prazer: estimulação, excitação, irritação, atormentação dos instintos para fazê-los funcionar de uma forma ou outra e servir de justificação.

Essas questões permitiam que Foucault ampliasse seu leque de afastamento e dissesse o seguinte em uma entrevista em 1975: que a luta que já durava mais de dez ou quinze anos era "liberta-se de Marx e de Freud como pontos de referência para a resolução dos problemas tais como se apresentam hoje."¹¹⁶ Ora, nem Marx nem Freud são adequados à resolução desses problemas, pelo menos tal como eles se apresentam na Europa".¹¹⁷ No caso de Foucault – convém dizermos – esta ruptura com a psicanálise do tipo Lacan (seja quais fossem suas reservas teóricas em relação a psicanálise antes e depois de *O anti-édipo* de Deleuze e Guattari) como pensamento aliado de uma estratégia do discurso era bem recente.¹¹⁸ Ela só se consolidou com o lançamento do primeiro volume da história da sexualidade.¹¹⁹

¹¹⁵ FOUCAULT, "Anti-retro", D.E. III, 2001/1974, p. 340.

¹¹⁶ Convém recordar que na conferência de 1969, "O que é um autor?", Foucault descreveu que entre as autorias possíveis dos discursos na nossa sociedade havia aquelas que ele designou como "fundadores de discursividade". Os dois exemplos que forneceu foram exatamente os nomes de Freud e Marx: "Esses autores têm em particular o fato de que eles não são somente autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. [...] eles tornaram possível um certo número de analogias, eles tornaram possíveis (e tanto quanto) um certo número de diferenças. Abriram o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram" (D.E. III, 2009/1969, p. 280-281). Este pertencimento se dava por um incessante "retorno a", entendido como volta ao que foi essencialmente e constitutivamente esquecido no próprio texto e na sua lacuna, ao que o esquecimento evitou ou mascarou. Um jogo que Foucault deslindou como consistindo em dizer: "isso aí estava, bastaria ler, tudo se encontra aí, seria preciso que os olhos estivessem bem fechados e os ouvidos bem tapados para que ele não seja nem visto nem ouvido; e, inversamente: não, não está nesta palavra aqui, nem naquela ali, nenhuma das palavras visíveis e legíveis diz do que se trata agora, trata-se antes do que é dito através das palavras, em seu espalhamento, na distância que as separa" (Idem, *Ibidem*, p. 285). Um reexame dos textos que modifica a própria psicanálise e o próprio marxismo retornando ao que foi escrito pelo próprio Freud ou pelo próprio Marx e que nesta conferência Foucault já contestava (e que parece não ter sido sentida como contestação por Lacan).

¹¹⁷ FOUCAULT. "Hospícios. Sexualidade. Prisões", D.E. VII, 2011/1975, p. 319.

¹¹⁸ Quanto a Freud, já na *A História da loucura* Foucault assinalou que ele desmistificou as estruturas asilares ao delimitar e esclarecer a relação médico-paciente, mas a recobriu com o mito da cientificidade.

¹¹⁹ Em relação a Lacan *A História da sexualidade – A vontade de saber* propôs que os lacanianos recusaram a ideia da repressão dos instintos por outra maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões (a lei do desejo, ou seja, a lei é constitutiva do desejo e da falta que o instaura). Entretanto, para Foucault eles o fizeram ainda em torno de uma concepção jurídica e discursiva do poder. Judith Butler, *Cuerpos que importan*, nota 19, p. 48, parte da análise de poder de Foucault, mas acredita que o seu enfoque na hipótese repressiva como sendo mera instância

Foucault também foi entrevistado pelo *Jornal da tarde*. Em um encontro publicado em primeiro de novembro, ele precisou um pouco mais a sua formulação anterior sobre o distanciamento de Althusser dando-lhe um extrato histórico ou, mais gravemente, situando o pensamento de Althusser nos resquícios de um tempo que não era mais o das problemáticas daquele momento:

Tenho a impressão de que, no século XIX e ainda no século XX, o problema do poder político se formulava essencialmente em termos de Estado e dos grandes aparelhos de Estado. Afinal, foi no século XIX que se constituíram grandes aparelhos de Estado. Eles ainda eram uma coisa de novo, de visível, de importante, pesando sobre as pessoas, e as pessoas combatendo-os.¹²⁰

Logo, esse não era para o pensador o problema mais urgente, pelo menos não nas sociedades desenvolvidas. No que concerne ao "Terceiro Mundo" – Foucault usou essa expressão tão viva nos debates dos seus contemporâneos –, ele considerava que as questões eram mais complicadas, pois as lutas envolviam independência nacional, luta antiautoritária (leia-se: libertação). Claudio Bojunga e Reinaldo Lobo – os entrevistadores – perguntaram como se podia levar simultaneamente a luta contra o subdesenvolvimento e a luta contra os "pequenos poderes", a qual o pensador respondeu mantendo-a como dúvida e problema:

Esse é um problema com o qual todos nos debatemos. Seria possível estabelecermos uma hierarquia de importância entre esses diferentes tipos de luta? Uma cronologia? Caímos num círculo: privilegiar a luta no nível do tecido do corpo social, em detrimento das grandes lutas tradicionais - pela independência nacional, contra a opressão etc. - não seria uma manobra de "dispersão"? Por outro lado, não formular esses problemas não equivaleria a reconduzir, no interior dos grupos mais avançados, os mesmos tipos de hierarquia, de autoridade, de dependência e de dominação? Esse é o problema de nossa geração.¹²¹

Um problema que para Foucault não podia ser dissociado daquilo que nas conferências *A Verdade e as Formas Jurídicas* o aproximava do anarquismo, ou seja, que o custo da derrubada de um certo poder não era o que imaginamos, pois não era suficiente para que as relações de poder fossem abaladas que se transferisse um poder de um sistema ou de uma classe a outra. O seu empreendimento de análise destas relações resultou em outubro de 1976 na publicação do livro *A Vontade de Saber*. Nele o pensador formulou com maior precisão o

do poder jurídico não abordou as formas em que a repressão é uma modalidade de poder produtivo e, a respeito de Lacan, sustenta que na obra dele a performatividade não é jurídica, subjetivadora, como parecia supor Foucault.

¹²⁰ FOUCAULT, "Michel Foucault, as respostas do filósofo", D.E. VII, 2011/1975, p. 343.

¹²¹ Idem, *Ibidem*, p. 344-345.

conceito de biopoder, que acrescentou ao quadro analítico das técnicas de disciplina análises dos dispositivos de regulação da população.

O estudo de bio-história acabou resultando na análise do biopoder, em que ele cresceu ao estudo do homem como individualizável (anátomo-política do corpo humano no nível dos detalhes) o homem como espécie (biopolítica da população no nível dos mecanismos globais). O enfoque desta última tecnologia de poder foi o problema de como regular, controlar, modificar e ou compensar os processos próprios da vida de uma população: natalidade, morbidade e reprodução; os fenômenos da velhice, dos acidentes, das doenças; o problema do homem e do seu meio. Como falou na última aula do curso de 1976: "Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi o que se poderia denominar assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico...".¹²²

Finalmente, em 1976 Foucault voltou ao Brasil pela última vez, a convite da Aliança Francesa. Dessa vez percorreu um trajeto pouco usual, em que visitou somente cidades do Nordeste e Norte (Salvador, Recife e Belém).¹²³ De acordo com Benedito Nunes (a reportagem traz algumas imprecisões quanto as datas que não sabemos se são da reportagem ou da memória de Nunes), após uma das conferências de Foucault no Brasil, ele se apresentou a Foucault e disse: "Será um prazer se o senhor algum dia se interessar em ministrar seminários na Universidade do Pará".¹²⁴ Nunes contou que um ano depois recebeu uma carta de Foucault mostrando-se interessado em retornar a Belém. É que ainda em 1973, depois das conferências e diálogos no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, Foucault visitou à cidade histórica de Ouro Preto e, em seguida, Manaus e Belém. Nunes contou da sua reação quanto à carta inesperada: "Foi a maior surpresa de minha vida, pois sempre julguei que o interesse de Foucault por seminários no Pará só podia ser delicadeza".¹²⁵

Nessa última vinda parece que a sua posição anterior favorável à greve da USP e a sua presença nas exéquias de Herzog lhe trouxe temores de que estivesse sendo vigiado pelo governo ditatorial. Heliana de Barros sugere que talvez houvessem receios infundados de perseguição tanto de Foucault quanto daqueles que lhe acompanharam durante o périplo. Guilherme Castelo Branco contou que a queixa de Foucault quanto a ser seguido devia-se aos

¹²² FOUCAULT, "Aula de 17 de março de 1976", 1999/1997, p. 285-286.

¹²³ Sobre algumas considerações sobre esta visita cf. o artigo de Heliana de Barros Conde Rodrigues: "Um Foucault desconhecido? Viagem ao Norte-Nordeste brasileiro em tempos (ainda) sombrios".

¹²⁴ "O filósofo da Amazônia". *Jornal do Brasil*. (05/11/1988).

¹²⁵ Idem, *Ibidem*.

integrantes do serviço secreto francês que guardavam sua segurança.¹²⁶ Não sabemos ao certo, porém, como narrou Heliana de Barros, pode ser que estes temores não fossem totalmente imaginários. É que a pesquisadora nos revela que certos registros no Arquivo Nacional mostram que Foucault foi de fato vigiado pelos órgãos de segurança do regime e isto antes mesmo das confusões na USP e, claro, ele foi vigiado depois.¹²⁷

Agora o nosso interesse recairia em duas conferências que ele pronunciou na Faculdade da Universidade da Bahia e que foram publicadas por um nanico anarquista, *Barbárie*, em duas partes – uma no número 4 e outra no número 5 –, sob o nome “As malhas do poder”. Mas, na realidade, essas conferências ficarão em suspenso por enquanto, pois elas comporão uma série analítica com outros ditos e escritos em que Foucault fez uma "leitura" de Marx e do marxismo. Nós resolvemos seguir esta trilha, uma vez que no Brasil da década de setenta a recepção de Foucault passou muito por essa relação com o marxismo e outras formas de esquerda. Assim, escolhemos fazer uma espécie de linha de variação do Marx e do marxismo na própria obra do pensador em conexão com sua recepção brasileira. Seus usos analíticos e estratégicos dos mesmos. O que nos permitirá – esperamos – ambientar melhor o que dizemos ter sido o distanciamento de Foucault de certas leituras de Marx. Além disto, nos permite perceber mais atentamente duas coisas: primeiro, a constituição do campo de afinidade, distanciamento e adversidade do pensamento de Foucault. E, segundo, um jogo de vozes dissonantes: o descompasso entre Foucault e sua recepção em certos periódicos brasileiros, já que temos aí um pensamento inquieto que não está mais aí onde procuramos.

¹²⁶ “No Brasil, um visitante encantador”. *Jornal do Brasil*. (31/07/1998).

¹²⁷ Parece que o resultado dessa vigilância, pelo menos no caso do pronunciamento na Assembleia na USP, não o responsabilizava pelo ato e sim as duas professoras esquerdistas do departamento de filosofia: Maria Sylvania de Carvalho Franco Moreira e Marilena Chauí Tosta Berlinck. Foucault, pelo menos nesta pesquisa inicial da historiadora, era considerado pelos agentes de vigília como manipulado por essas professoras.

3.2) Uma valsa desconcertante com o Marx e o marxismo

Se lhe ocorria de citar Marx, de tomar-lhe de empréstimo frases ou conceitos, não era nunca num registro que se impõe quando se quer ser considerado marxista, ou seja, alguém que reverencia Marx, celebrando pelos periódicos e revistas marxistas: na lógica da devoção, as citações e as referências mais decisivas são as mais gratuitas, aquelas que estão lá, visivelmente, apenas para tornar a fé visível, professá-la, proclamá-la. Em vez da oblação teórica, Foucault prefere a homenagem discreta, mesmo secreta, que implica o uso, a aplicação.

(Um pensador livre: não pergunte quem eu sou, Pierre Bourdieu).

Para a caracterização deste hiato entre o lugar em que Foucault se situou e o lugar que ele foi lido e utilizado da década de setenta, nós privilegiaremos os escritos e ditos que conversaram com Marx e o marxismo. Todavia, ressaltamos que algumas das respostas diretas ou indiretas de Foucault sobre esta relação decorreram dos posicionamentos franceses da década anterior, peijas em que Foucault enredou-se depois da publicação de *As Palavras e as Coisas*.¹²⁸ Recapitulemos este momento em poucas linhas.

Neste livro, que catapultou Foucault para o "estrelato" filosófico, ele escreveu a polêmica frase que parafraseamos: no século XIX Marx está no aquário, em qualquer outro lugar ele morre. Mais tarde justificou esta frase, porém devemos pensar que no momento que ele a pronunciou ela não tinha a neutralidade que depois lhe quis conferir. Se de fato a frase deixou visível que Marx ocupou um quadro possível no pensamento do século XIX, ela foi igualmente um enunciado polêmico e estratégico.¹²⁹ Foucault sabia que num espaço tomado por análises marxistas intransponíveis (como disse Sartre) definir assim o pensamento de Marx – mesmo que num ponto específico desse discurso – não podia ser um movimento ingênuo e desprezioso. Foi, além do mais, um posicionamento contrário à ideia de Althusser de que Marx produziu um corte epistemológico no saber ocidental. Como resultado Foucault ficou bons anos tendo que se justificar e já em 1967 disse que o que estava ameaçado pelo estruturalismo não era o marxismo em si, mas uma certa maneira de compreendê-lo.¹³⁰

¹²⁸ Alguns comentadores (entre eles Bourdieu) apontam que antes de *As Palavras e as Coisas* as obras de Foucault apresentavam um alto grau de economicismo, ou seja, que nela a propriedade dos meios de produção era entendido como o princípio principal da dominação. O que não impedia que elas tivessem se afastado desde o começo da arquitetura das instâncias hierarquizadas, em que o ponto de vista econômico subsumia o resto.

¹²⁹ Um outro exemplo desse tom mais polêmico retiramos pelo relato de Gérard Lebrun, que contou que foi cortada da versão final de *As Palavras e as Coisas* muitas críticas dirigidas a Sartre e a Merleau-Ponty.

¹³⁰ FOUCAULT, "A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'", D.E. II, 2005/1967, p. 59.

Naquela entrevista para Rouanet e Merquior da qual falamos duas ou três vezes – de 1971 – o pensador francês fez uma mea-culpa. Ele afirmou que nas poucas frases que disse sobre Marx devia ter sido mais claro. Então, propõe-se a sê-lo: Marx utilizou um conceito já existente no discurso da economia política instituído por David Ricardo – mais-valia – e, no entanto, a partir dele retrabalhou suas regras de constituição, deslocou-o e transformo-o em fundamento da sua própria análise, possibilitando assim um outro discurso. Para Foucault, se Marx foi ricardiano em um ponto, deixou de sê-lo em outro, pois ao apoiar aquele conceito numa análise social e histórica, permitiu esclarecer certas questões da história ocidental e das sociedades industriais de sua época, ou seja, a teoria marxista da sociedade abriu, neste nível, para um campo novo do conhecimento.¹³¹ Em *A Arqueologia do Saber* Foucault atribuiu a Marx a mutação epistemológica da história (a análise histórica se tornou outra depois de suas incursões históricas). Além do mais, lembrou que a apropriação do discurso de Marx permitiu fundar um movimento revolucionário ainda vivo, ou seja, introduziu um corte na consciência histórica e política dos homens. Tudo isso – considerou Foucault – não nos impedia de criticar o conceito problemático de mais-valia, visto que evitar esta crítica seria sacralizar o pensamento de Marx na proposição de uma meta-história morta.

Superando este primeiro ponto, destacamos que – ainda nesta entrevista – o pensador fez uma autocrítica a respeito de sua análise sobre Marx. Ele disse que sua crítica não se dirigiu a este enquanto tal, mas direcionou-se para um certo marxismo em funcionamento na Europa desde o começo do século XX. O marxismo de alguns comentadores que faziam um acompanhamento ideológico às análises da sociedade capitalista e da ação revolucionária de Marx. Foucault disse atacar um tipo de humanismo marxista. Temos que ter cuidado com o que nesta fala pode nos induzir ao erro, ou seja, não seria tão frutífero nos perguntar se o pensador acreditava ou não que se tratava tão somente de batalha contra uma utilização humanista de Marx. O que devemos reter dela era que por meio deste posicionamento – declarado em 1971, ou seja, quando da sua aliança política com os maoístas – ele salvaguardava estrategicamente os seus companheiros de luta pós-maio de 68, no caso Althusser e seu marxismo não humanista.

Ainda levando o trabalho por esta vertical da relação de Foucault com Marx e o marxismo, nos deparamos com uma entrevista para S. Hanumi da revista *Umi*, japonesa, em 27

¹³¹ Anos depois Foucault descreveu que foi a partir de um fundo ricardiano, comum a Marx e Malthus, que este último enfrentou o problema central do pensamento econômico do século XIX (a população) como sendo do campo da bioeconomia; enquanto que Marx “tentou contornar o problema da população e descartar a própria noção de população, mas para encontrá-la sob a forma propriamente, não mais bioeconômica, mas histórico-política de classe, de enfrentamento de classe e de luta de classes” (FOUCAULT, “Aula de 25 de janeiro de 1978”, 2008/2004, p. 101).

de setembro de 1972. Nela Foucault se mostrou incomodado com a forma pela qual alguns marxistas faziam análise histórica e referência a Marx. Ele criticou essas espécies de textos que partindo de uma ou duas frases das obras de Marx mostravam que ele previra algumas transformações atuais etc. Sendo que, ao invés disso, o interessante para Foucault era partir

...de um acontecimento da realidade histórica que o próprio Marx permitiu pensar, do qual ele balizou um certo número de mecanismos, de modos de funcionamento. É a Marx que devemos a possibilidade de fazer todas essas análises. Isso é absolutamente verdadeiro. Mas, afinal de contas, convenhamos, Marx não teria dito tudo o que se deve pensar nos dias de hoje sobre o Estado, convenhamos que, com os instrumentos dados por ele, se poderia refletir sobre uma realidade histórica e fazer progredir a análise, não somente em seu conteúdo, mas em suas formas, em seus instrumentos. Isso me parece válido. Mas não preciso ter certeza de que Marx previu a necessidade de transformar o Estado desde o começo do processo revolucionário; não preciso ter certeza de que ele tenha dito isso para me convencer de que é necessário. A análise da realidade histórica cabe a mim.¹³²

No lugar do respeito infinito pelo texto, Foucault preferia ir pesquisar a realidade histórica e fazer uma análise histórica efetiva. Não enclausurar a utilização de Marx no interior de uma determinada tradição que procurava os sinais do seu uso nos textos, nas notas de rodapé. Em uma conversa de 1972 contada por Deleuze – que acabava de lançar o *L'Anti-Oedipe*, o primeiro tomo de *Capitalisme et schizophrénie* – Foucault dizia: "É preciso se livrar do freudomaxismo". Enunciado que Deleuze respondia: "Eu me encarrego de Freud. Você vai se ocupar de Marx?".¹³³ Nós podemos realmente perceber pelos *Ditos e escritos* que em 1972 Foucault começou a se desvencilhar da sua parceria política com Althusser e os maoístas.

Notamos toda a força desta ruptura tática se formos alguns anos adiante, em uma das entrevistas de Foucault no Brasil em 1975, "Michel Foucault, as respostas do filósofo". Nela o apartamento do marxismo aparecia – tal como já tínhamos assinalado – como um objetivo das lutas que aconteciam nos últimos dez ou quinze anos. Marx era contestado por lutas políticas que não se conformavam com o modelo prescrito pela tradição marxista e Freud era contestado por uma experiência e uma tecnologia do desejo que não eram mais freudianas. Para Foucault, ambos não eram mais adequados a resolução dos problemas tais quais se apresentavam na atualidade.¹³⁴ Como torna-se nítido, Foucault separou-se da aliança estratégica que, pós-66 (*As Palavras e as Coisas*) e pós-maio de 68, ele fez com o tipo de marxismo de Althusser e o tipo de psicanálise de Lacan, o intitulado freudo-marxismo. Para Foucault, libertar-se de Marx era

¹³² FOUCAULT, "Da Arqueologia à Dinástica", D.E. IV, 2003/1973, p. 50-51.

¹³³ DEFERT, "Cronologia", p. 38.

¹³⁴ FOUCAULT, "Prefácio", D.E. IX, 2014a/1977, p. 7.

evitar de colocar os problemas teóricos em termos marxistas, de sair deste discurso da legitimação para perceber que outros enunciados eram interessantes e que todos deviam estar referenciados numa análise pontual da realidade. Foucault reivindicou o empirismo contra o que supôs serem análises marxistas abstratas.

Em outra entrevista do mesmo ano (1975), no Brasil, "Hospícios. Sexualidade. Prisões", não tergiversava e respondia a uma questão – "Qual é o papel do 'materialismo dialético' na cultura ocidental?" – da seguinte forma: no sentido de uma interpretação histórica, metodológica e política não era uma noção muito boa, pois deixava passar o concreto pela análise. No entanto, ela se apresentava como uma significante universal com utilizações políticas e polêmicas importantes. Uma noção antes estratégica do que teoricamente bem fundada e que Foucault podia criticar exatamente – diferente de outros que a criticavam na sua adequação e inadequação teórica – na estratégia que ela utilizava. Foucault reprovava a ignorância da história por parte de vários que se consideravam marxistas, o que não os faziam reconhecer que o marxismo era, no final de contas, uma maneira de analisar a história.¹³⁵ Um tipo de análise que o ajudou, por exemplo, nas apreciações de *Vigiar e Punir*, em que o exame marxista do capital constante e do capital variável auxiliaram a explicar o encarceramento moderno como instrumento do poder disciplinar.

Efetuem um salto calculado visando captar algumas diferenças. Entre o solo que o pé pisou e aquele onde ele pisará algumas coisas aconteceram: o hipermaxismo, que vigorando um pouco antes da França de maio de 68 acompanhou os primeiros anos da década de setenta, sofreu fortes golpes. Nestes anos iniciais após maio de 68 enfrentamentos violentos contrapunham uma parte da juventude francesa à polícia. A desilusão de parte dessa juventude tornava forte, para aqueles entre eles que militavam nas fileiras ultra esquerdistas, a ideia de que pelos meios normais – reformistas ou revisionistas, tal como preconizado pelo Partido Comunista Francês – as coisas não mudariam. A princípio Foucault compartilhou ambigüamente desta ideia,¹³⁶ contudo separou-se daquelas primeiras posições, tal como fica

¹³⁵ No curso de 1976 Foucault considerou que o materialismo histórico foi uma maneira de brechar, no século XIX, o discurso do historicismo político (discurso histórico político da conquista). Neste curso Foucault dava visibilidade a este último discurso.

¹³⁶ Ambigüamente, pois se nos primeiros dois ou três anos dos anos setenta se mostrou como um antirreformista – tal como vemos por sua postura contra o tribunal popular em 1972, que ao seu ver reconduzia uma prática judiciária burguesa. (Cf. "Sobre a justiça popular. Debate com os maoístas". Discussão travada em 5 de fevereiro de 1972 e que contava com Benny Lévy (designado Victor) e André Glucksmann (designado Gilles)) –, ele o fazia na época a partir de uma ideia de revolução que não se coadunava com a marxista, pois não era tomada de consciência, mas teatro que por meio de um jogo de cena irônico e lúdico pretendia transcender as repressões ao exibi-las, transformá-las e derrubá-las enquanto sistema. De qualquer forma, mesmo neste momento extremamente beligerante, ele foi hostil às práticas extremas – tal como o uso da violência –, que considerava ser contraproducentes em países como a França, a Itália ou a Alemanha. Em 1977, "Poder e estratégias", ele afirmou

explícito em 1977, quando se opôs a assinar uma petição que designava a Alemanha Ocidental de fascista e que apoiava o terrorismo como maneira de combatê-la. Esta petição foi posta em circulação por Guattari e a recusa de Foucault em endossá-la – de acordo com os biógrafos – ajudou a promover o seu afastamento de Deleuze. Foucault considerava que o novo esquerdismo difundia novos objetos políticos e novos domínios de existência, dava visibilidade a cantos e recantos até então esquecidos – mulheres, homossexualidade, habitação, entre outros –, considerava vários modos de ação interessantes. Mas que, no contrapé desses pontos positivos, o extremismo esquerdista e suas práticas estalinistas, terroristas e organizacionais, bem como seu desconhecimento ou negligência de alguns processos sociais eram notoriamente negativos.¹³⁷

Passemos a ver como os duros golpes que começaram a atingir o marxismo francês por volta de 1975 reverberaram no Brasil. Mas antes, tomemos ciência de como um correspondente de *O Estado de S. Paulo* em Paris introduziu sua matéria de 1976. Não podemos nunca esquecer que a forma traça caminhos para o conteúdo e que a imagem a seguir – recorrente – construía para o leitor uma percepção de fascínio, efemeridade e de distanciamento do pensamento francês em relação à realidade brasileira. Não que essa fosse a pretensão do jornalista, no caso alguém empolgado com a cultura francesa, mas informava suas análises ingenuamente, enquanto outros a utilizavam estrategicamente. Nessa configuração o que podia ter de 'pernicioso' nestas ideias para um pensamento 'sadio' era afastado por ser índice passageiro. Vejamos:

seu distanciamento de certas ideias antirreformistas distinguindo entre a crítica do reformismo como prática política e a crítica de uma prática política pela desconfiança que ela daria lugar a uma reforma. Achava que esta segunda forma de crítica era comum nos grupos de extrema esquerda e pressupunha tanto uma luta na forma de uma lógica da contradição quanto o privilégio que se concedia a ideia de uma ruptura total, um rompimento que só poderia ser feito atacando os elos essenciais. Ao se afastar desses pressupostos Foucault considerava que o medo da reforma nesses grupos esquerdistas estava ligado à insuficiência da análise estratégica visando as lutas políticas.

¹³⁷ Foucault – sem entrar no mérito se os atos terroristas tinham razão – alertava que as pessoas só achavam o terrorismo moralmente justificado quando ele expressava uma nacionalidade: caso palestino, caso irlandês. Entretanto, quando feito em nome de uma classe, de um grupo político, de uma vanguarda ou de um grupo marginal não havia esta aceitação e a ação não funcionava, não era eficaz. Além disso, Foucault considerava que não era semeando o terror (com o que ele tem de obediência cega) que se podia suscitar nas pessoas aspirações pela revolução. Dentro das discussões da Razão do Estado e do golpe de Estado no curso de 1978 (*Segurança, território, população*), Foucault fez um aparte crítico visando a discussão sobre o terrorismo que vigorava na França: “E, fazendo uma oposição – que vocês sem dúvida vão reconhecer, se leram o artigo de Genet no *Le Monde* do mês passado –, um texto que data da primeira metade do século XVII (foi escrito sob Richelieu) dizia o seguinte (é um texto anônimo): deve-se distinguir violência de brutalidade, porque as brutalidades são as violências ‘cometidas não mais que pelo capricho dos particulares’, ao passo que as violências que ‘se cometem pelo concerto dos sábios’ são os golpes de Estado. Bossuet também retomou a oposição brutalidade e violência, e Genet por sua vez, simplesmente invertendo a tradição e chamando de brutalidade a violência do Estado e de violência o que os teóricos do século XVII chamavam de brutalidade” (FOUCAULT, “Aula de 15 de março de 1978”, 2008/2004, p. 353). O que ele parecia criticar era essa recondução da discussão a temas que não correspondiam a necessária apuração sobre o que acontecia agora, na situação presente.

A França continua fiel a uma de suas características mais constantes: é uma incansável produtora de teorias, ideologias e sistemas conceituais, de escolas filosóficas de todos os tipos. Isso torna um pouco fatigante a tarefa de observador da vida intelectual parisiense; mal acabamos de assimilar o último sistema lançado, e somos informados de que está superado; é preciso portanto desparafusá-lo, desmontá-lo, dispor suas engrenagens em uma nova ordem a fim de criar uma nova máquina.¹³⁸

Eis uma imagem constante, uma amostra representativa por assim dizer, que podemos retomar em várias reportagens brasileiras e, como mostra Cusset, norte-americanas, que diziam respeito ao pensamento francês: moda, modismo, triunfo, revisão, fluidez; e assim ia. Para sermos justos temos que ter em mente que a França tinha uma peculiaridade: o próprio meio midiático francês – jornais de grande circulação, programas de televisão em grandes emissoras – lançava a concorrência entre teorias e criava o espaço de uma teoria hegemônica.¹³⁹ Este espaço instituído acabava por reverberar nos próprios intelectuais, os quais ou estando incluídos ou excluídos sentiam-se pressionados. Os marginalizados deste processo podiam então utilizar o próprio discurso do modismo para atestar que aquilo em voga era sem substância e, outros, alguns dos capturados pelo rótulo, podiam não se reconhecer nele e alçar tentativas de se desvencilhar. A própria imprensa francesa quando encontrava outro veio podia substituir uma composição de discurso que ela apresentava como unitário por outra composição, a qual submetia a um processo semelhante.

Em relação aos grandes jornais brasileiros analisados podemos dizer que, em boa parte, o que ocorria era que um discurso mais hegemônico preparava o terreno da recepção para um discurso sempre alternativo. Dessa forma, mesmo quando algumas matérias faziam aparecer esse discurso alternativo como hegemônico e o acusavam de ocupar todo o espaço (como fizeram com o estruturalismo e com o pós-modernismo) era muitas vezes para denunciar um terrorismo discursivo que, segundo elas, não deixava lugar ao vivido e à política (como se acusava o estruturalismo de fazer) ou não era indexado à racionalidade tal como ela devia ser:

¹³⁸ "Na França, um 'novo maoísmo'". Gilles Lapouge. *O Estado de S. Paulo*. (23/05/1976).

¹³⁹ Em meados da década de oitenta o mesmo correspondente – Gilles Lapouche – em uma reportagem publicada no *O Estado de S. Paulo* de 14/08/1983, "Quando as ideologias saem de moda", podia ficar estupefato por estar vivendo um dos raros momentos em que a história intelectual francesa não era regida por uma ideologia (entendida como teoria hegemônica) dominante. Ou, ainda, uma reportagem no mesmo jornal de 20 de novembro de 1985, "Os intelectuais franceses e os nossos", podia constatar que não existia mais uma *intelligentsia* francesa (não falavam mais em grupo) e que alguns falavam do fim da era de ouro desta intelectualidade que não se envolvia mais nas questões políticas do governo francês. A reportagem continuava dizendo que fariam bem nossos intelectuais de esquerda de pararem de tentar reinventar a roda já inventada e superada na França. Pierre Bourdieu criticou essa nova intelectualidade francesa e falou dos efeitos deletérios do tipo de ensaísmo deles (André Glucksmann, Bernard-Henry Lévy, Alain Finkelkraut, Régis Debray), chamando-o de espuma dos jornais.

coerente, clara, consistente e rigorosa (como se acusou o pós-modernismo de fazer).¹⁴⁰ Um tipo de enunciado do vivido e do racional que essas matérias só encontravam nos discursos afinados a elas. Não pretendemos que esse seja exatamente a perspectiva editorial dos jornais consultados nem de todos que nele trabalhavam, uma vez que as opiniões, enfoques variavam bastante; mas podemos dizer que o discurso da moda como contraposto a um discurso austero e límpido aparecia constantemente dando forma as matérias e informando sua recepção.

Retomemos o conteúdo daquela matéria: “Na França, um ‘novo maoísmo’”. Ela pretendia retratar esta França movente e intelectual, em que havia um esquerdismo visceral que não se podia ignorar e que, no entanto, a partir de 1973, mais incisivamente a partir de 1975, começava a ser violentamente solapado. Notava-se, pelas mãos de seus antigos defensores. Tratava-se, primeiramente e em parte, do grupo que encontrava (pelas pequenas ironias que apinham a História) alguém como Maurice Clavel que, por sua vez, havia rompido com o direitismo de De Gaulle.

Clavel – na época colunista no *Nouvel Observateur* – foi uma voz eloquente em meados dos anos setenta. Clavel era daqueles personagens de difícil decifração, daqueles sobre os quais se podia enunciar que foi um ex-direitista católico que se opôs ao Segundo Concílio do Vaticano na medida em que este se aproximou dos negócios seculares e do marxismo e que acabou

¹⁴⁰ O obscurantismo foi uma crítica comum dirigida ao pensamento francês e, igualmente, ao nosso personagem. Uma resenha norte americana da *A Arqueologia do Saber* de 17 de maio de 1973 (“Crisis Critic”), escrita por Frank Kermode no *The New York Review of books*, descrevia: “Foucault has always been repetitive as well as an obscure writer, prone to a kind of self-intoxication that can, at times, produce prose resembling erudite poetry” (“Foucault sempre foi um escritor repetitivo, bem como obscuro, propenso a uma espécie de autointoxicação que pode, às vezes, produzir prosa que se assemelha a poesia erudita”). De acordo com o resenhista, a gravidade, a clareza, a utilização da língua como um meio para dizer, não são as maneiras de Foucault. Por fim, Kermode, dizendo que não iria mais reclamar desse tipo de linguagem pouco clara, afirmou que caso o fizesse: “Defenders of modern French opacity would reply that we ancient champions of lucidity are craftily concealing a desire to “recuperate” a disquietingly revolutionary body of thought—to domesticate it, make it fit our own obsolete intellectual procedures” (“Os defensores da opacidade francesa moderna replicariam que nós, antigos defensores da lucidez, estamos ardidamente escondendo o desejo de recuperar um corpo de pensamento – domesticando-o, tornando-o apto aos nossos procedimentos intelectuais obsoletos”). Era uma referência explícita ao artigo “Good-by Man” – resenha de *As Palavras e as Coisas* –, escrito por D. W. Harding em 12 de agosto de 1971 no mesmo editorial, que avisava: “Having worked hard for his erudition, his insights, his subtle deviations from ordinary ways of thinking, Foucault sees no reason why his reader should reap the results whithout sharing the toil” (“Tendo trabalhado duro por sua erudição, seus *insights*, seus desvios sutis das formas comuns de pensamento, Foucault não vê nenhuma razão para que seu leitor venha a colher os resultados sem participar da labuta”). E logo adiante comparava: “Foucault has the dreadful gift—which T. S. Eliot noted in Swinburne’s poetry—of diffusing his meaning very thinly throughout an immense verbal spate, no part of which is quite empty of meaning, redundant, or merely repetitive. But behind all the abstract jargon and intimidating erudition there is undoubtedly an alert and sensitive mind which can ignore the familiar surfaces of established intellectual codes and ask new questions” (“Foucault possui o dom atroz – que T. S. Eliot observou na poesia Swinburne’s – de difundir seu pensamento em filigramas em toda parte da sua prolixidade verbal, nenhuma parte sendo vazia de sentido, redundante ou repetitiva. Mas por trás de todo jargão abstrato e erudição intimidante, há, sem dúvida, uma mente alerta e sensível que pode ignorar as superfícies familiares dos códigos intelectuais estabelecidos e fazer novas perguntas”). Um brilhantismo que, segundo o resenhista, funcionava dentro de um dispositivo dramático: que distorcia as constatações por uma intensificação dramática.

compondo, sem compor totalmente, uma linha de força com filósofos que haviam negado – como se nega uma seita que não prosseguiu sua pureza – o maoísmo, tais como Guy Lardreau (*Le Singe d'Or* de 1973) e Christian Jambet. Os dois últimos lançaram um livro conjunto em 1976, *L'Ange*. A obra constatava que a Revolução cultural chinesa – como havia mostrado o livro de J. Pasqualine e R. Chelminski, publicado originalmente em 1973 e lançado na França em 1975, *Prisonnier de Mao*, ao descortinar os campos de trabalhos funcionando dentro do sistema penal chinês – havia reconduzido relações de poder que quem havia depositava esperanças nela pensava que expulsaria. A maneira conjunta de se opor a esta recondução, ao pessimismo social e de justificar a revolução era rogando uma experiência limite aparentada com as experiências místicas dos primeiros cristãos (pureza libertária), que não poderia ser explicada racionalmente e que levaria a um novo homem. Contestava-se Marx via um tipo de revolução sem utopia.

O que verdadeiramente pôde interessar Foucault foi que alguns dos membros deste novo grupo de jovens filósofos franceses começaram a contestar violentamente pensadores como Hegel, Fichte, Marx etc. (referimo-nos ao lançamento de *La Cuisiniere et le Mangeur d'Homme* de André Glucksmann em 1975). Em 1976 a contenda estourou. Como anunciou retumbante a pergunta inicial de uma reportagem do *Le Point* reproduzida no *Jornal do Brasil*:

Quanto barulho e furor, quantos elogios e injúrias, quanta violência e paixão! O futuro da França, o destino da esquerda – e, portanto, da maioria – estariam de repente dependentes do pensamento dos **novos filósofos**, para que um movimento intelectual, soma bastante limitada e ainda quase desconhecida há um ano, transborde a fronteira dos cenáculos, ocupe a televisão em vários programas, invada a imprensa (do **Playboy** a **Le Monde**), desencadeie debates homéricos e termine fascinando ou inquietando os políticos?¹⁴¹

Os 'dissidentes' do marxismo eram intelectuais até então ligados ao PCF (Partido Comunista Francês), ao maoísmo, ao trotskismo. Neste meio estão personagens mais conhecidos nossos, tais como Bernard-Henry Lévy, Andre Glucksmann, outros menos, tais como Jean-Marie Benoist, Michel Guérin, Jean-Paul Dollé, Phillippe Nemom. O *Arquipélago Gulag*, o famoso livro de Alexander Soljenítsin, foi apropriado como ponta pé iniciático do “movimento” após a sua publicação na França em 1974. Nele Soljenítsin, um deportado russo, depôs sobre alguns acontecimentos do stalinismo, particularmente o campo de concentração soviético. Na época Soljenítsin foi tido como representante do movimento de dissidência

¹⁴¹ "Os novos filósofos contra Marx". *Jornal do Brasil*. (10/07/1977). Grifos do autor.

soviético em plena visibilidade. Ele, inclusive, apareceu no famoso programa televisivo francês *Apostrophes* em 11 de abril de 1975.¹⁴²

A designação de *novos filósofos* irritou alguns,¹⁴³ pois ela reuniu etiquetas políticas e de ideias bem diferentes: os maoístas extremados que haviam esboçado uma crítica ao marxismo de que a pouco falamos – Guy Landreau e Christina Jambet –, com pensadores de direita (pró-Giscard) e de esquerda, tal qual o próprio Lévy, que havia sido assessor de Mitterand. O rótulo reuniu, entretanto, um ponto em comum: a revolta contra o mestre Karl Marx. Também indicou, para alguns deles, a procura de um sentido, de uma razão e de uma moral para além da política e de um desejo de pensar fora dos programas e referências obrigatórias. Bernard-Henry Lévy – diretor editorial de uma série na editora Grasset desde 1973 e uma personalidade com grande senso publicitário – publicou na revista *Les Nouvelles Littéraires*, em junho de 1976, um dossiê a propósito dos *Les Nouveaux Philosophes*, no qual sutilmente, pelo recurso da citação, os colocou na linha de uma série de pensadores franceses – Barthes, Lévi-Strauss, Foucault etc. Em seguida, Gérald Petitjean publicou no *Le Nouvel Observateur* um extenso artigo sobre eles intitulado “Les Nouveaux Gourous”. Como resultado de toda esta visibilidade na opinião pública francesa o verão intelectual de 1976 foi efervescente para os 'novos filósofos'.

Eles reivindicaram o livro *La Cusinière e Le Mangeur d'Homme* de 1975 de André Glucksman (ex-comunista e ex-maoista), como ruptura definitiva de alguns destes antigos freudo-marxistas com Marx. A obra colocou a questão da culpabilidade de Marx na perversão do marxismo. A seguir, Glucksman lançou o livro *Les Maitres Penseurs*, que supunha decodificar nos pensadores alemães do século XIX ideias totalitárias. Em 1977 Lévy lançou um livro, *La Barbarie à Visage Humain*, no qual refletiu sobre o fenômeno totalitário e polemizou com o marxismo, o cientificismo e o progresso. Em uma entrevista desses anos ele falou das relações do grupo com maio de 68 e da crítica tardia que fizeram ao marxismo, entendido como concepção de mundo, bem como ao próprio Marx.¹⁴⁴ Mesmo que tenha dito que o nome 'novos

¹⁴² Em *Vigiar e Punir* Foucault fez uma referência ao livro ao usar a expressão arquipélago carcerário para caracterizar uma sociedade que se utiliza do modelo da prisão como suporte para a normalização de outros espaços sociais.

¹⁴³ Glucksman, em uma entrevista para o *Jornal do Brasil* publicada em 19 de março de 1978, afirmou: "O *Time* engana-se também quando pensa que existe um grupo ideológico chamado os 'novos filósofos'. Basta ler seus livros para ver que eles são muito diferentes, às vezes contraditórios, e que não há, nem pensamento comum, nem trabalho comum. Os novos filósofos não existem".

¹⁴⁴ De acordo com Mayer – tal como Glucksmann no *La Cusinière e Le Mangeur d'Homme* – Lévy destacou *A História da Loucura* como grade de análise aplicável a situação totalitária da União Soviética (o livro de Foucault foi usado como denúncia do totalitarismo) e chamou a atenção para a teoria do poder elaborada em *Vigiar e Punir* (a sombra do panóptico). Foucault, a partir destas leituras do seu trabalho, falou que era verossímil a suposição de que o internamento da Idade Clássica fazia parte da arqueologia do *gulag* (FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, D.E. IV, 2003/1977, p. 242). Algo que Agamben contestou posteriormente ao mostrar que os campos não nasceram

filósofos' não passava de um código que abrangia pessoas completamente diferentes, Lévy anunciava um nós que ele mesmo e outros inseridos à revelia no grupo recusavam. Mesmo porque este plural era o chamado da sua atividade de diretor editorial na coleção *Figures Et Théoriciens*:

Nós chegamos depois da batalha. Depois dos grandes trabalhos, depois de Foucault, de Lévi-Strauss, de Morin. Éramos os operários da undécima hora. Claro, de tempos em tempo lutávamos contra os fascistas, mas, afinal de contas, éramos bons alunos e a sineta do liceu acabava com a algararra. Nossos olhos se voltavam para o curso superior e alguns de nós acompanhavam com paixão os seminários de Althusser e de Lacan, que oficiavam na Rue d'Ulm, este lugar mágico para onde queríamos ir.¹⁴⁵

Vemos o seguinte desenho: um grupo apaixonado pela teoria, pela leitura de textos, antes que pela política na ambiência prévia a maio de 68, paixão da qual, após o evento, eles se libertaram. Lévy colocou Maio de 68 como divisor para o “grupo”, principalmente, após a constatação de que as esperanças de maio se reduziram a pó, que tudo foi recuperado. No entanto, frisemos que a tal ruptura com Marx se referiu a um quadro específico, pois como destacou a seção "Notas e informações" de *O Estado de S. Paulo*: pensadores como Karl Popper, Hayek, Raymond Aron ou analistas do totalitarismo fizeram a bastante tempo críticas – apreciações que na opinião do articulista foram muito mais consistentes – do marxismo. Segundo a matéria, o que de fato espantou nas críticas dos “novos filósofos” foi "o barulho em torno dessas análises, cujo interesse real parece o de terem sido realizadas por homens assim chamados de esquerda, que pertenceram ao Partido Comunista, foram marxistas intransigentes ou apoiaram integralmente o delírio estudantil de 1968".¹⁴⁶

O colunista então lembrou – retomemos este lugar comum da interdiscursividade editorial – uma filosofia francesa que vivia sujeita aos sopros dos ventos da moda, enquanto esquecia grandes pensadores como Paul Ricoeur e Georges Gusdorf.¹⁴⁷ Ele também confortou ironicamente seus editores e leitores com a recorrente imagem de um Brasil que rapidamente transplantaria – pelas mãos dos jovens das esquerdas locais – o que acontecia do outro lado do Atlântico. A própria revista *Veja*, aproveitando a vinda de Glucksmann ao Rio de Janeiro a

nem do direito ordinário nem do direito carcerário (muito menos podia nascer do apartamento analisado na *História da Loucura*). De acordo com ele, eles nasceram do estado de exceção e da lei marcial.

¹⁴⁵ "Os novos filósofos contra Marx". *Jornal do Brasil*. (10/07/1977).

¹⁴⁶ "Os 'novos filósofos' de esquerda". *O Estado de S. Paulo*. (26/06/1977).

¹⁴⁷ Outro artigo, "O fascismo de Barthes", da mesma seção, datado de 6 de fevereiro, emitiu a opinião sobre o que considerou ser outra faceta da filosofia francesa: "Boa parte dos intelectuais franceses dos últimos anos luta desesperadamente, cada um por si, a fim de firmar sua reputação de originalidade, a qualquer custo. A questão é 'brilhar', ser comentado, aparecer. E para isso tudo serve, ainda que a coerência, a consistência e a seriedade sejam enviadas às urtigas".

convite da Faculdade Cândido Mendes, fez retoricamente a pergunta que foi o próprio título da reportagem: "Uma moda para a cabeça?".

Moda, mesmo? Será o sucesso dos novos filósofos franceses, como querem os espíritos desconfiados, uma onda passageira, algo assim como um bambolê, fruto apenas de uma bem montada operação de propaganda, capaz, por si só, de elevar, no caso, sisudos volumes de filosofia à disputa dos primeiros lugares entre os best-sellers, lado a lado com romances policiais?¹⁴⁸

Uma questão que a reportagem no seu esforço retórico nos induz a responder positivamente: sim, é uma moda. Esse jogo foi comum na arena intelectual e midiática. No começo de 1974 Merquior, num polêmico artigo com o nome cáustico de *O Estruturalismo dos pobres*,¹⁴⁹ denunciava o esoterismo reinante no campo dos estudos literários, via estruturalismo, bem como sua difusão para outras searas.¹⁵⁰ Acrescentava a este alegado obscurantismo terminológico o que ele dizia ser o terrorismo desta crítica, ou seja, o que nela reduzia uma obra literária a uma combinatória de palavras e impunha esta leitura.¹⁵¹ Merquior, entretanto,

¹⁴⁸ "Uma moda para a cabeça?". *Veja*. (22/03/1978).

¹⁴⁹ Lançado posteriormente, em 1985, como título de uma coletânea de Merquior: *O estruturalismo dos pobres e outros ensaios*.

¹⁵⁰ "O estruturalismo dos pobres". José Guilherme Merquior. *Jornal do Brasil*. (27/01/1974).

¹⁵¹ De maneira parecida havia na época algumas críticas ao marxismo entendido como pensamento e postura ideológica imposta, bem como considerado intransponível em alguns departamentos universitários. Em um artigo para o *Jornal do Brasil* de 18 de março de 1979, Aroldo Rodrigues – professor de Psicologia da PUC/RJ – acusava a crise da liberdade de pensar e de emitir opinião no ambiente acadêmico e apontava as referências que o marxismo considerava e impunha como incontornáveis: "...se educação, Paulo Freire é referência obrigatória; se sociologia, além de Marx, é conveniente não esquecer-se de Fernando H. Cardoso; se história, urge reverenciar Werneck Sodré; se teologia, cairá em desgraça quem não se fundamentar nos teólogos da libertação (Gutierrez, Segundo etc.); se filosofia e, curiosamente, psicologia também, Marx é referência obrigatória, mas muito se beneficiará o expositor se recorrer a citações de Habermas, Adorno, Althusser e Foucault. A eventual contribuição substantiva de alguns destes autores ao pensamento contemporâneo é menos importante que a conotação ideológica e emocional que a simples referência a seus nomes evoca". Não entraremos no mérito da avaliação, mesmo que possamos assinalar a estranheza de ver nomes como Adorno e Althusser – considerados como revisionistas de Marx – ou Foucault – considerado na época francamente hostil – juntos. Porém, o solo em que esta crítica se alicerçava era exatamente algumas das ideias que alguns destes autores citados criticavam. Por exemplo, a ideia de uma busca desinteressada da verdade inscrita nos fatos e que demandava uma postura de neutralidade (ponto de vista supra-histórico) que não deturpasse ou ofuscasse esta verdade. O artigo em questão suscitou um debate. Por exemplo, no artigo "As raízes da crise da PUC" de 25 de março, Antonio Paim – professor de Filosofia da PUC/RJ – contrapôs a suposta escalada totalitária (intolerância e espírito inquisitorial) esquerdista na PUC-RJ à realidade fora dela: "Nas condições atuais, quando a nação optou, de forma insofismável, pelos riscos da democracia, não havia razões para temer os equívocos que a denúncia pudesse provocar". Na realidade isto não era certo na época. Figueiredo prometia fazer do Brasil uma democracia, mas por alguns anos isto será só uma promessa: a discussão sobre a lei da anistia (e posterior aprovação), o fim do bipartidarismo etc., não podiam ser confundidos por si só com o restabelecimento de todos os mecanismos democráticos. As prisões ideológicas, a censura ainda em vigor e a rejeição da ampla campanha das *Diretas já* em 1984, provam que as coisas eram mais complicadas. De qualquer forma, o artigo associava os métodos autoritários marxistas na Universidade com o sistema autoritário fora dela e via ambos se desfazendo. Por sua vez e ao lado deste último artigo, Luige Moscatelli – professor do Departamento de Filosofia e Psicologia da UFRJ – denunciava o artigo de Aroldo Rodrigues nas suas condições de propaganda. Nele descrevia todos os elementos gráficos e de ilustração que acompanhavam o artigo e, mais importante, o elemento de mentira: o uso da manobra de expor uma compreensão vulgarizada e positivista do conhecimento científico e não expor o seu partidarismo político. Adicionou a discussão o seguinte dado: o artigo do psicólogo social saía estrategicamente no momento que o MEC, por meio do seu Departamento

reconhecia que havia múltiplos estruturalismos e graus de consistência, por exemplo, Dumézil e Foucault eram considerados por ele nesta época como pensadores sérios. O que não impedia que, segundo ele, a crítica literária tupiniquim exortada a "ir ao texto" (fazer a análise formal dos textos) pelos teóricos que consagrava, não conseguia fazer mais do que transformar o discurso poético em pretexto do método hermético. Merquior propunha que o principal motivo desta subserviência às fontes estrangeiras era a proliferação de faculdades e a massificação da universidade que, na retórica da democratização do ensino, destruía o aristocratismo intelectual. Elitismo de pensamento que para ele era a única condição de autenticidade cultural. Só de não separar o joio do trigo do que ele chamava de servilismo tupiniquim é impossível confrontar o que Merquior falava sobre os servis propagadores do estruturalismo com seus enunciadores específicos ou com as apropriações revigorantes deste caminho (as ideias novas que ele gestou).¹⁵²

Luiz Costa Lima posicionou-se contra este discurso da reprodução dos pensamentos franceses. Ele disse no IV Encontro Nacional de Professores de Literatura realizado na PUC:¹⁵³ "Recuso-me terminantemente a aceitar a hipótese de que eu seja um importador de teorias. E reafirmo uma ausência de centro de decisão na *intelligentsia* nacional".¹⁵⁴ De fato, o discurso da importação – por mais que podia acertar em cheio sobre algumas das apropriações apressadas e inócuas dos intelectuais estrangeiros – era uma maneira de retirar o poder de contestação ou

de Assuntos Universitários, pedia a um grupo de psicólogos a elaboração de um currículo básico de psicologia com a seguinte ressalva: que fosse livre de desvios ideológicos. O artigo recordava também que Rodrigues não mencionava a expulsão de inúmeros cientistas brasileiros a quem era requerido atestado ideológico durante o período mais negro da ditadura, entre outras acusações individuais quando da época que Rodrigues era diretor de departamento da PUC/RJ. A imagem que Moscatelli elaborava sobre o que se passava na universidade era outra: uma autonomia universitária castrada, departamentos tolhidos e dependentes de uma burocracia, impossibilidade de escolha livre de chefes, de diretores e de reitores, ameaça constante de demissão. Não pretendemos recensear mais artigos e debates em torno do tema, mas indicar com os citados onde as próprias discussões sobre modismo podiam encontrar seu plano de emissão, ou seja, nestas estratégias de poder que dentro e fora da universidade traçam alguns dos seus rumos.

¹⁵² Às vezes apareciam artigos em um viés mais jocoso como, por exemplo, Gilberto Vasconcelos para a *Folha de S. Paulo* de 21/06/1978, "Ah!, a Vitória-Régia". Nele ele caricaturava dois comportamentos que enxergava na intelectualidade brasileira: o comportamento de caranguejo (que olha além-mar as grandezas culturais europeias, as quais consome com volúpia para fins de autopromoção) ou de tatu (que só enxerga o próprio focinho nacionalista e autoritário).

¹⁵³ O encontro dava sequência aos três outros que ocorreram em 74 (sobre crítica e ensaios), 75 (diferentes enfoques para análise de textos) e 76 (depoimento de escritores sobre a estruturação de suas obras). Eles visavam a reunião, o debate e a reflexão sobre a produção entre professores e alunos de pós-graduação de Teoria literária, Literatura brasileira e portuguesa das diversas universidades brasileiras. Na sua diversidade revelava as temáticas e as abordagens das várias tendências de análise: estruturalista, hermenêutica, estilística, sociológica. Nas diferenças entre uma abordagem mais voltada para a linguagem literária e outra voltada mais para o contexto ou outros sistemas que se ligam a linguagem, os encontros mostravam uma rivalidade entre a PUC de Affonso de Sant'Anna e a USP de Antônio Candido. Mesmo que o próprio Affonso considerasse que a discussão sobre o estruturalismo havia acabado e que aquilo que lhe interessava era analisar a palavra de ordem voltada contra o estruturalismo, de onde ela partia e para que servia dentro das lutas de poder nas Universidades.

¹⁵⁴ "Esses jovens mestres e suas teses maravilhosas (quem as entende?)". Norma Couri. *Jornal do Brasil*. (14/11/1977).

sublevação teórica e prática daquele discurso apropriado, apaziguando-o nos termos do modismo. Ele deixava também em suspenso – na forma de uma equidistância utópica – o que nesta acusação era defesa de outro ponto de vista teórico sobre a literatura, o que nela era estratégia de desqualificação para a manutenção de um terreno.

Avesso a refletir o pensamento a partir deste tipo de adjetivação simplificadora, Foucault elogiou o objetivo do livro de Glucksmann de mostrar as consequências e as marcas de algumas ideias marxistas na realidade histórica. Não que a hipótese do livro ligasse automaticamente ou necessariamente essas ideias ao *gulag*, mas propunha que elas não permitiam resistir a ele. Parece-nos que era uma espécie de disposição de Foucault, entre 1976 e 1977, em lançar uma ponta, assuntar uma aliança, mas isto foi interrompido um pouco adiante. Não sem Foucault aceitar até certo ponto a forma que as hipóteses de Glucksmann apareceram na mídia, ou seja, o categórico: o *gulag* estava inscrito na obra de Marx! Em 1977 Foucault separou a questão do *gulag* como escolha política da instituição *gulag* ao dizer que para formular a questão do *gulag* era necessário entre outras coisas que se recusasse a interrogá-lo “a partir dos textos de Marx ou de Lenin, perguntando-se por qual erro, desvio, desconhecimento, distorção especulativa ou prática, a teoria pôde ser traída a este ponto”. Ao contrário, era necessário interrogar todos esses discursos, por antigos que fossem, partindo da realidade do *gulag*: “Mais do que procurar nesses textos o que poderia condenar antecipadamente o gulag, trata-se de perguntar o que, neles, o permitiu, o que continua a justificá-lo, o que permite, hoje, aceitar sua intolerável verdade”.¹⁵⁵

Poderíamos dizer que nos anos seguintes essa espécie de inscrição polêmica contra o comunismo francês (e também o italiano) e que se inscrevia naquilo que Foucault achava insuportável na situação soviética não se manteve.¹⁵⁶ Pensamos que após este período ele não esteve distante da seguinte declaração de Raymond Aron para a *Veja* em 1978: "Eu sou moderado em relação a posições muito fechadas – e, de qualquer forma, jamais diria que o gulag faz parte da obra de Marx. Não há nenhum significado nisso. É como dizer que o terror está inscrito na obra de Rousseau".¹⁵⁷ Na realidade Foucault parecia se interessar mais pelos casos concretos da dissidência ao governo soviético – a recusa das pessoas as injunções do regime –, o que nos leva a lembrar que 1968 além do maio francês foi o ano do esmagamento da Primavera de Praga. Deleuze criticou duramente os nomeados "novos filósofos" o que, na

¹⁵⁵ FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, D.E. IV, 2003/1977, p. 242.

¹⁵⁶ Sobre o uso de *Vigiar e punir* como abertura para pensar a situação política italiana cf. a reprodução parcial do artigo “Meu Foucault” de Antonio Negri na *Cult*, ed. 159 – originalmente publicado no *Cahiers de L’Herne (Foucault)* de 2011.

¹⁵⁷ “Rumos da França de hoje”. Entrevista: Raymond Aron. *Veja*. (22/03/1978).

biografia de Macey escrita sobre Foucault, diz ter sido sentido por Foucault como sendo uma crítica indireta a ele. Sejam quais forem as outras circunstâncias do afastamento entre Deleuze e Foucault, é necessário dizer que neste ano – 1977 – Foucault prefaciou a edição norte-americana do livro *Ant-OEdipus: Capitalism and Schizophrenia*.

Gostaríamos de dizer ainda que se a ideia aventada por Glucksmann e Lévy de um estado opressor, de uma estatização que permitiu um número incalculável de morte, de uma caminhada filosófica (Fichte, Hegel, Nietzsche) que chegando até Marx permitiu o Estado totalitário, pôde ter exercido uma sedução por bombardear um terreno que Foucault combatia há anos e que, combalido, permitia o nascimento de novas ideias. Em suma, se na sua destruição sistemática essa chamada nova filosofia acenou a disposição de colocar as coisas em outros termos, ela o fez de uma maneira diferente daquela de Foucault: ela radicalizou unilateralmente, e sem recurso as investigações históricas, as próprias pesquisas descentradas do poder descritas e analisadas por ele. Ela radicalizou, sem o senso histórico, o que a análise de Foucault mostrou ser um poder que vem de baixo (das relações familiares, médicas, sexuais etc.), que não considera o Estado como o detentor do poder, mas que reconhece que ele pode, eventualmente, constituir um poder mais totalizante e ou totalitário.

Se em várias entrevistas destes anos setenta o tom provocativo de Foucault pôde fazer parecer que as análises das relações de poder que empreendeu almejavam certa universalidade, suas incursões na pesquisa histórica foram bem particulares e, muitas vezes, afastaram essa ambição. No entanto, sua vinculação aos novos filósofos facilitou e promoveu a tomada de Foucault como um teórico do poder. Esse tipo de descrição começou a irritá-lo e em uma entrevista de 1978 ele criticou o amálgama entre suas posições, as de Deleuze e as dos novos filósofos.¹⁵⁸ Do mesmo modo, quando refletiu com mais acuidade sobre estes debates, seus esforços no *Collège de France* em 1978 e em 1979 foram, em parte, o de demonstrar o equívoco da ideia de que nos últimos séculos todas as relações de poder se encaminharam necessariamente para o Estado.

Foi na contramão destes primeiros desencantos dos esquerdistas franceses com Marx e deixando claro que uma coisa foi Marx e outra o marxismo, que Foucault pôde conceder entrevista com teor radical contra o marxismo ao mesmo tempo que ressignificou suas relações com o próprio Marx. No curso do *Collège de France* de 1976 (*Em defesa da sociedade*) usou Marx ao levar em conta as coerções exercidas pelos processos econômicos na organização dos espaços disciplinares. Uma das concepções de poder que Foucault tentou evitar nesse curso foi

¹⁵⁸ FOUCAULT, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”, D.E. IV, 2003/1978, p. 271.

a funcionalidade econômica do poder marxista, ou seja, a ideia de que "o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível". Foucault foi avesso a ideia de que "o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica".¹⁵⁹ Além disso, por saber da importância deste pensador em um país como o nosso – como disse em uma carta a Defert na estadia brasileira de 1975: "Marx e Freud ao infinito. O trabalho político vem dos antigos quadros sindicais e intelectuais" –¹⁶⁰, Foucault dedicou um pouco mais de tempo a essa questão ao proferir as conferências na Faculdade de Filosofia da Bahia em 1976.

Averiguemos estes pronunciamentos que havíamos deixado pendentes. O interesse de Foucault nessas duas conferências foi analisar os mecanismos positivos de poder. Ele afirmou que podíamos encontrar alguns indícios dessa positividade das relações de poder na leitura do livro II de *O Capital*. Ele justificou essa leitura. Primeiro, porque no *O Capital* não existia a análise de um poder, mas de vários poderes que funcionavam localmente. Um poder que era específico ao mesmo tempo que autônomo e não funcionava do mesmo modo no ateliê e nas práticas jurídicas. Segundo, *O Capital* mostrava que era a partir de regiões de poder que se podia formar os grandes aparelhos de estado. Eles eram secundários em relação a esses poderes específicos e regionais. Terceiro, por meio das análises soberbas (palavras de Foucault) de Marx da disciplina nos ateliês, via-se que o poder não era primordialmente proibição, impedimento, recusa, mas produção de eficiência, aptidão e produtos. Quarta, esboçava-se no *O Capital* uma análise de uma tecnologia do poder tal como existia nos ateliês e nas usinas.

As tentativas dos marxistas de inscrever Marx nas análises de poder que privilegiavam o aparelho do estado, os mecanismos de conservação, a superestrutura jurídica – alfinetava Foucault – era reinscrevê-lo em uma teoria burguesa e jurídica do poder. Era indexá-lo numa leitura da social-democracia europeia de fins do século XIX, cujo problema era fazer Marx funcionar dentro do sistema jurídico burguês. No maior desembaraço o pensador francês proclamava:

O que eu gostaria de fazer, retomando o que está no livro II de *O Capital* e afastando tudo o que foi acrescentado, reescrito em seguida sobre os privilégios do aparelho de Estado, a função de reprodução do poder, o caráter de superestrutura jurídica, é tentar ver como é possível fazer uma história dos poderes no Ocidente...¹⁶¹

¹⁵⁹ FOUCAULT, "Aula de 7 de janeiro de 1976", 1999/1997, p. 20.

¹⁶⁰ DEFERT, "Cronologia", p. 47-48.

¹⁶¹ FOUCAULT, "As malhas do poder", D.E. VIII, 2012/1981, p. 175.

Uso estratégico de Marx e, possivelmente, uso irônico quanto algumas análises marxistas. Utilizar-se de Marx contra o marxismo, torcê-lo e encontrar nele a inscrição do seu próprio trabalho. Nessa leitura Foucault se insurgia contra certo marxismo acadêmico que se valia da oposição classe dominante e classe dominada. Ele, pelo contrário, disse que em Marx tal dualismo não existia, pois este era muito astuto para assim proceder. Uma astúcia que se dava pelo fato de que, nessa interpretação, Marx se aproximava do trabalho do próprio Foucault. É que Foucault havia dito que as relações de poder eram intencionais e não subjetivas: intencionalidade dos cálculos, fins e objetivos; e, não subjetiva, pois apesar de que no nível local existia um cinismo do poder que reconhecia conscientemente a decisão de fazer, planejar, estabelecer e coordenar a atividade política, as consequências mais amplas (o efeito global) não eram coordenadas ou alcançadas por um sujeito individual ou coletivo (classe).¹⁶² Logo, nesta leitura de Foucault, Marx aparecia como sabendo antes dele (do próprio Foucault) que o poder nunca acaba, que ele parte de todo o lado e que exercemos e nos situamos em uma relação de poder. Assim, jogando com Marx e adentrando no discurso marxista, elaborando sua interpretação de acordo com o trabalho que estava empreendendo, Foucault fazia Marx funcionar contra várias das análises simplistas que o incomodavam. Podemos pensar que era uma maneira jocosa de proceder, todavia não com Marx, e sim com alguns dos seus comentadores, que pretendiam interpretá-lo adequadamente.

Por outro lado, essa maneira de proceder podia ser entendida como outra apropriação possível de Marx. Uma leitura que não lhe atribuía, que passava longe de lhe atribuir, o esquematismo que fazia do aparelho do Estado um instrumento privilegiado do poder de uma classe sobre a outra e o vetor de todos os poderes. Uma leitura que a partir das relações de dominação entre o capital e o trabalho (relações de produção) na fábrica, que Marx analisou tão bem (racionalização econômica), mostrava que elas só eram possíveis pelo assujeitamento do corpo pelos mecanismos disciplinares e normalizadores (racionalização das técnicas

¹⁶² Para Foucault era o conjunto das práticas elas mesmas – suas relações situadas historicamente e dentro das mudanças históricas – que construíam uma inteligibilidade que não podia ser acessível aos sujeitos – subjetivações que a prática mesma constituiu – para além dos seus usos estritos. É uma maneira de ver que não pressupõe dominadores ou dominados eternos, nem mesmo uma casa oca em que viriam ocupar uns e outros, mas as práticas que objetivam uns e outros, uns em relação aos outros, por meio de relações de poder e de saber. Neste trabalho, a cada momento que falamos governados e governantes devemos ter em mente essa articulação e essa complexificação do esquema binário. Quem fez a análise mais interessante deste aspecto da obra de Foucault foi Paul Veyne no seu artigo *Foucault Revolucionaria a História*, em que disse sobre o significado do termo prática: “...não é uma instância (como o Id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção)”, uma vez que “...não há em Foucault nem instância nem primeiro motor” (VEYNE, 1988/1978, p. 160). Para uma análise concreta cf. os exemplos que Foucault forneceu na entrevista de julho de 1977: “O jogo de Michel Foucault”, 2014a/1977, D.E. IX, p. 52-56, bem como as distinções que ele fez na entrevista “O que chamamos punir?”, D.E. VIII, 2012/1984, p. 283-284.

políticas).¹⁶³ Uma precondição que Foucault estabelecia em *Vigiar e Punir*. Nessa versão foucaultiana, as relações de dominação de um grupo sobre outro – que o capitalismo impôs – tinham por baixo dela toda uma tecnologia disciplinar e regulamentar do qual o capital se aproveitava mudando-lhe a direção e a intensidade. Uma interpretação que desacralizava Marx. Foucault jogava dessa maneira o jogo – irônico – dos comentários que podiam – eis o risco que evitava com a ironia –, por sua vez, ser sacralizados se ditos de maneira absolutamente séria.

3.3) Amplia a ambiência política: eis que surge uma Microfísica

No Brasil as discussões sobre os 'novos filósofos' – como indicam as datas das reportagens averiguadas – chegaram em 1977. Bento Prado Jr. – então professor da PUC-SP e da Universidade Federal de São Carlos –, consultado para uma reportagem da *Veja* de 1978, ponderou que a contestação dos novos filósofos a Marx e ao marxismo não encontrou até aquele momento eco no Brasil e que, na verdade, seu sucesso francês podia ser entendido como sintomático de uma crise geral do pensamento de esquerda na forma da questão: dado a URSS ser o que é, é possível ser socialista? Ele lembrou ainda que:

Na França, desde o fim da II Guerra, se estabelece um diálogo entre a melhor filosofia universitária e o Partido Comunista. Obviamente, a história desse diálogo é também a história de uma sucessão de atritos. De qualquer forma, havia a premissa, mais ou menos incontestada, da postulação do socialismo na URSS, sem o qual o diálogo não poderia se efetuar. Ora, essa premissa já não era aceita, há uns vinte anos atrás, pelo grupo liderado por Cornelius Castoriadis e Claude Léfors e aglutinado em torno da revista *Socialisme ou Barbarie*.¹⁶⁴

Bento Prado Jr. interpretou os tais 'novos filósofos' como sendo tanto o último momento deste processo de crítica ao socialismo soviético quanto sua banalização. Ele recordava que Léfors escreveu um livro (*Un homme en trop*) sobre as denúncias de Soljenítsin, em uma análise específica e histórica, ou seja, o *gulag* descrito como um acontecimento com data e local. O que era bem diferente da inspiração metafísica que dizia que o *gulag* estava em todos os lugares e que ele era efeito do discurso de parte da filosofia ocidental, no caso, o exemplo alemão do século XIX. Gérard Lebrun – professor da Faculdade de Filosofia da Faculdade de São Paulo –, por seu turno, disse que no livro de Glucksmann essa ideia não era demonstrada, mas afirmada.

¹⁶³ Na afirmação de que o desenvolvimento da tecnologia política precedeu a econômica e na suposição da dependência recíproca entre elas qualquer tipo de economicismo que pôde ter sido o dele, por exemplo, na *História da loucura*, é abandonado.

¹⁶⁴ "Uma moda para a cabeça?". *Veja*. (22/03/1978).

Portanto, o leitor devia largar sua bagagem universitária, a saber, Lebrun não via sentido em consultar os autores alvos do estudo de Glucksmann para procurar nos seus pensamentos os sinais da opressão que se manifestariam nos acontecimentos do século XX. O que era dizer: Glucksmann não levou em conta o contexto de enunciação dos pensadores que analisou.¹⁶⁵

Segundo aquela reportagem da *Veja* o grande interesse pelas três conferências proferidas por Glucksmann e o plano de lançar dois dos seus livros no Brasil forneciam "os primeiros adereços para o enxoval brasileiro que queiram vestir suas mentes com estas novas roupagens filosóficas". Uma proposição que Bento Prado Jr. objetou ao alertar: "As modas intelectuais não são inteiramente gratuitas. Elas devem ter alguma motivação real".¹⁶⁶ De fato, a realidade desta motivação estava na própria debandada dos intelectuais e personalidades franceses do Partido Comunista, o que não significava que haviam abandonado a luta de esquerda e sim que esta pulverizou-se em várias frentes e em vários discursos. Como dá conta uma reportagem do *Jornal do Brasil*: o que os unia, o ponto de convergência era "o ódio ao Poder e, por extensão, ao Estado. O Poder se tornou a palavra-chave na intelectualidade de esquerda na França, algo asqueroso – uma palavra obscena".¹⁶⁷ Obviamente, o poder era entendido de várias maneiras.

O próprio Lebrun criticava em Glucksmann não as suas constatações a respeito do forte estadismo sobre o qual ambos consideravam que se vivia, mas sua leitura forçada da filosofia alemã. Em um artigo para *O Estado de S. Paulo* – escrito a partir da sua aula inaugural no Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, para a qual regressou em 1974 em seguida ao seu doutoramento na França – Lebrun analisou as diferenças entre o liberalismo francês (com sua reivindicação integradora entre Estado e sociedade civil) e aquele dos pais fundadores da democracia americana (sua desconfiança do Estado a partir da ideia de liberdades naturais). Tendo em conta essa divergência avaliou que: "o autoritarismo do Estado moderno então em trabalho de parto nascia da pretensão a assumir em si o máximo da sociedade civil, ou seja, a controlá-la de fato e a discipliná-la rigorosamente – pretensão diametralmente oposta à ideologia norte-americana".¹⁶⁸ De acordo com Lebrun, essa ambição estatal que visava

¹⁶⁵ O mesmo Lebrun resenhou na *Veja* de 5 de abril de 1978 o lançamento brasileiro do livro *A cozinheira e o canibal* de André Glucksmann. Ele apontava que, inversamente ao que no livro tinha de provocador e convincente na desmontagem das estratégias de recuo pós-stalinistas, ele tinha de decepcionante no fracasso de demonstrar que o marxismo soviético era a última figura da dominação ocidental. Na opinião de Lebrun, na paixão por expor e se unir contra o império do mal, Glucksmann seguia a linha de convocação da luta contra a personificação do mal que desde Rousseau fazia parte do esquerdismo francês. O que – e essa era a ironia que a resenha Lebrun não explorou, mas abriu como possibilidade – ia contra sua própria reivindicação à *la Foucault* de ser um intelectual específico, em batalhas precisas. Apontamos que neste livro (*A cozinheira e o canibal*) Glucksmann utilizava as categorias de *Vigiar e Punir* para denunciar o *gulag*.

¹⁶⁶ "Uma moda para a cabeça?". *Veja*. (22/03/1978).

¹⁶⁷ "Intelectuais franceses rejeitam a esquerda". Arlette Chabrol. *Jornal do Brasil*. (25/09/1977).

¹⁶⁸ "O autoritário "Estado moderno" e seu destino". Gérard Lebrun. *O Estado de S. Paulo*. (22/05/1977).

neutralizar a turbulência do indivíduo estava presente em alguns estados do século XX e se fazia sentir na letargia, apatia e contestação despolitizada dos novos rebeldes daqueles dias. Em suma, para Lebrun, estes rebeldes queriam mudar a vida, mas não tomar o poder. Eram citados como exemplos desta rebeldia paralisante os insurretos dos maios de 68, os rebeldes dos campi norte-americanos, os dissidentes soviéticos ou tchecos e os neo-utopistas da autogestão. Esta crítica era, por sinal, compartilhada pelos marxistas. Essa deterioração de um ideal político esvaziado de seu conteúdo – considerava Lebrun – tinha como reverso a ascensão da violência social.

Guardemos isto, a ideia de que as diversas formas de relações de poder derivavam do Estado era compartilhada pela esquerda francesa, pelo republicanismo norte-americano e, no Brasil, por alguns filósofos, por vários adeptos do marxismo e, também, por uma crítica ao golpe militar de 64 como tendo se afastado dos ideais liberais rumo ao fortalecimento do Estado. Na realidade, o próprio governo militar justificava sua existência pelas insuficiências que, segundo suas ideias, só um Estado forte sanaria. Isto se via pelo próprio discurso de justificação internacional do executivo para a existência de tal regime. Apontemos precisamente um desses enunciados que, na sua ambiência, permitiu um abaixo-assinado direcionado ao executivo brasileiro do qual participou o nosso personagem.

No meio de 1977 Geisel concedeu, nos jardins do Palácio da Alvorada, uma entrevista de 40 minutos à televisão francesa (parte de um documentário sobre o Brasil), em que disse: "o Brasil vive um regime democrático dentro de sua relatividade" e, no entanto, negou que nesta democracia com características próprias não existisse segurança, que aqui os direitos individuais não fossem respeitados e que fosse um país diferente dos outros.¹⁶⁹ Geisel recusou também que houvesse tortura contra os opositores do regime. Ademais, o presidente justificou o tipo de governo brasileiro dizendo que: "não se pode sonhar em ter uma democracia perfeita num país pobre, não se pode ter uma democracia perfeita num país que socialmente tem lacunas, tem defeitos e tem deficiências".¹⁷⁰ A fórmula econômica de Delfim de que o bolo devia crescer para ser repartido compunha com a justificação política e condicionava a abertura: "Temos que aperfeiçoar a democracia. Desejamos evoluir e cada vez termos uma democracia melhor. Mas só podemos ter isso se tivermos o desenvolvimento social (...). E essas condições de vida só podem melhorar se tivermos desenvolvimento econômico".¹⁷¹

¹⁶⁹ "Geisel afirma à França que respeita os direitos humanos". *Jornal do Brasil*. (30/06/1977).

¹⁷⁰ "Geisel: ainda é cedo". *Folha de S. Paulo*. (30/06/1977).

¹⁷¹ Idem, *Ibidem*.

Na época havia protestos na França contra a recrudescência da repressão política e antissindical da ditadura brasileira, bem como contra seus atentados aos direitos humanos. A tortura impunha-se como questão, o escândalo internacional era tal que em março de 1970 houve uma condenação papal a sua prática dentro do regime antidemocrático brasileiro. Diante desta negação do regime sobre suas práticas subterrâneas citemos um dito de Foucault de 1975. Ele, logo após deixar o Brasil na esteira do caso Herzog, foi para os Estados Unidos, onde em um debate sobre "Medicina, violência e psiquiatria" na Universidade de Columbia no dia 19 de novembro exemplificou sua fala com um dado mordaz – fruto da ironia perspicaz que sabia tão bem fazer – relativo a realidade do regime de governo brasileiro:

Perdoe-me por esta digressão que não parece falar senão incidentemente dos asilos e não de medicina quando, de fato, nessa nova técnica de tortura foi introduzido um personagem, hoje constantemente presente no ritual de tortura: esse personagem é o médico. Praticamente, em todas as torturas importantes, hoje, está presente um médico que tem como função, em primeiro lugar, dizer quais são as torturas mais eficazes; em segundo lugar, ele faz exames médicos para saber se o doente corre o risco de morrer – Herzog, morto na prisão há 10 dias, não foi suficientemente examinado – e, em terceiro, o médico dá injeções de diferentes tipos para reanimar o paciente, de modo que este possa suportar fisiológica e psicologicamente as torturas.¹⁷²

Aquela entrevista do presidente brasileiro foi transmitida no programa *Grand Echiquier* (O grande tabuleiro), na época o de maior audiência da televisão francesa. Seu entrevistador, Jacques Chancel, entrevistou vários presidentes e, pela primeira vez, teve de entregar as questões por escrito com antecedência. Vários intelectuais e personalidades francesas aproveitaram-se da visibilidade do Brasil – entre eles Foucault – e assinaram uma carta dirigida ao presidente Geisel e entregue na embaixada brasileira em Paris. Eis o que ela dizia:

É com enorme inquietação que temos visto, nestes últimos meses, chegarem de vosso país repetidas notícias de um agravamento da situação política interna no Brasil. Os jornais nos informaram que vários parlamentares se viram privados de seus mandatos e de seus direitos políticos por terem exercido um direito de crítica que faz parte da instituição parlamentar, que militantes dos sindicatos ou da pastoral operária foram presos, que centenas de estudantes tiveram o mesmo destino por terem desejado organizar um congresso, que até mesmo bispos e padres foram sequestrados e torturados, que o Parlamento foi fechado o tempo suficiente para se modificar a Constituição por um simples decreto, que a censura estende-se agora às publicações estrangeiras....
Ficamos tanto mais indignados por nos termos rejubilado, em 1974, com as perspectivas de liberação do regime e de retorno progressivo às instituições

¹⁷² DEFERT, "Cronologia", 2006, p. 48.

democráticas que Vossa Excelência anunciara. E a Vossa Excelência nos dirigimos – juntando nossa voz à das milhares de pessoas que já se manifestaram na França e em toda a Europa – para pedir-lhe que cumpra suas promessas de 1974, que conceda anistia geral aos presos políticos e que restabeleça no Brasil as liberdades democráticas.¹⁷³

Era uma carta cobrança que resumia vários dos fatos políticos brasileiros daquele ano. Em 1977 Geisel fechou o Congresso Nacional para a aprovação do "Pacote de Abril": um conjunto de 14 emendas a artigos da Constituição Federal de 1969 e, entre eles, três novos artigos e seis decretos-leis que: alteraram o processo legislativo – adoção do senador biônico; alteraram o executivo federal – ampliação do mandato de 5 para 6 anos; alteraram os executivos estaduais – indicação de governadores; alteraram as campanhas eleitorais – lei Falcão; e alteraram o voto urbano – diminuição do poder das regiões mais politizadas. As medidas visaram o controle do legislativo, uma vez que MDB (o partido de "oposição") cresceu bastante nas eleições de 1974 e se tornou uma força perigosa para o controle parlamentar do regime via ARENA. Tendo em mente o cenário político e a própria entrevista de Geisel podemos pensar que eles sinalizam tanto a imagem que o governo no poder queria passar do país (contestada pelo abaixo-assinado) quanto os impasses cada vez mais preeminentes desta própria ditadura no poder (suas disputas internas entre o afrouxamento e a repressão, bem como a pressão da opinião pública interna e externa).

Este ano (1977) foi significativo para a disseminação da obra de Foucault no Brasil. Suas análises de poder finalmente se deram a ler para um público mais amplo e pouco a pouco irão suplantar as discussões anteriores sobre o estruturalismo. Esses livros deram novas ferramentas para repensar a política. Constava no prelo *O Nascimento da Clínica* pela Forense Universitário do Rio. Foi lançado o estudo conjunto *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, meu pai e meu irmão* pela Graal e, pela mesma editora, foi publicado a *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (que se mostrou um sucesso de vendas da França naquele ano).¹⁷⁴ Por fim, como não podia faltar, foi publicado *Vigiar e Punir* pela Editora Vozes.

Além desses livros, houve o lançamento da coletânea *Psicanálise & Sociedade* pela Interlivros, em que constou o texto "A casa dos loucos" de Foucault, além de artigos de J. A. Guilhon Albuquerque e Chaim S. kaiz. Foi publicado também a *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*, de Angèle-Kremer Marietti (original, *Foucault et l'archéologie du savoir*, de 1975) pela editora Zahar. E, igualmente, saiu um livrinho de introdução ao seu pensamento escrito por Annie Guedez (original, *Foucault*, de 1972). A multiplicidade de livros de autoria

¹⁷³ "Geisel afirma à França que respeita os direitos humanos". *Jornal do Brasil*. (30/06/1977).

¹⁷⁴ "O folheto volta e traz consigo o romanesco". Gilles Lapouge. *O Estado de S. Paulo*. (17/07/1977).

de Foucault, ou que tiveram sua colaboração e mesmo dois a respeito do seu pensamento, bem como a diversidade de editoras pelas quais foram lançados nos indicam a caixa de ressonância das suas ideias no Brasil. Elas indicam também a expansão das editoras. Para além de algumas poucas grandes editoras, tais como Zahar, Brasiliense, Civilização Brasileira e Paz e Terra (recém-nascida em 1967) surgiram outras editoras entre o final da década de sessenta e começos da de setenta, como Perspectiva (1965), Imago (1967) etc.

Não sabemos se pela razão de que foi o primeiro dos títulos publicados ou pela espera ansiosa de publicações do autor no Brasil ou ainda porque se aproximou tematicamente das conferências de Foucault e interesses quanto ao pensador no país, *Eu Pierre Rivière...* ganhou algumas resenhas nos periódicos da época.¹⁷⁵ Uma quantidade de artigos maior do que podíamos esperar de um livro de múltipla autoria e que não consta como um dos principais do pensador. O livro esmiuçava um caso penal que havia suscitado na França do século XIX uma controvérsia entre os meios jurídicos e médicos. A escrita de um memorial em que o próprio Rivière explicava as razões dos seus crimes articulava a dúvida: culpabilidade ou doença, veredicto ou diagnóstico, Justiça penal ou Medicina psiquiátrica. Resumiram-no: *O Globo* de 26 de junho ("Rivière assassina a mãe, a irmã e um irmão de 7 anos" por Katia Muricy), a *Veja* de 13 de julho ("Folheto assassino" por Gérardo Mayrink) e, já em 1978, o *Jornal do Brasil* de 18 de fevereiro ("Crime disputado" por Virgílio R. Duarte) e, novamente, *O Globo* de 28 de maio ("Os olhos avermelhados de um parricida" por Virgílio Moretzsohn Moreira). Além delas existe uma resenha anterior – na nossa opinião a mais interessante deste circuito –, escrita pouco após o lançamento do livro na França (1973) e publicada no *Jornal do Brasil* de 27 de janeiro de 1974 ("Caso Rivière, Édipo ou os motivos assassinos?" por Chaim Samuel Katz).

No contra fluxo cronológico houve a publicação de *A Vontade de Saber* e, a seguir, *Vigiar e Punir*, o que não importa tanto por serem lançados no mesmo ano por editoras diferentes, mas insinua quando pensamos na recepção. É que não se viu uma diferença entre eles, ambos interpretados em uma problemática comum, a do poder. Em 27 de novembro de 1977 *O Globo* resenhou conjuntamente *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade I* sob o título "Foucault, sexo e punição. A análise dos micropoderes". Eduardo Jardim resenhou *Vigiar e Punir*. Na resenha fez uma apresentação de Foucault que começou assim: "A obra de M. Foucault é toda marcada por questões e por análises que nos surpreendem e desconcertam. Suas

¹⁷⁵ Resultado coletivo de pesquisa orientada por Foucault em seminário no *Collège de France*, o livro contém numa primeira parte o dossiê do processo, sua narrativa memorial, alguns documentos anexos e artigos em jornais da época e, numa segunda, artigos de vários dos pesquisadores.

pesquisas são a cada passo inovadoras".¹⁷⁶ Finalizou-a indicando a ampliação da ideia da política que o livro permitia:

Não se trata de politizar de fora, de projetar de uma autônoma instância da realidade política seus efeitos sobre as práticas e as instituições. O político está presente nestas práticas, nestas instituições. E é fazendo a análise dos micropoderes que atingem o homem em todos os pormenores de sua vida que se poderá chegar a uma compreensão da sociedade em que todos vivemos.¹⁷⁷

A apresentação de *A História da Sexualidade v.I* começou na mesma toada: "Um dia em um livro surpreendente, Michel Foucault desconcertou a todos...".¹⁷⁸ Seguiu falando da originalidade desta história da sexualidade que deixa de lado o estudo da repressão para falar da explosão da discursividade que busca a verdade da sexualidade, uma vontade de saber que ao normalizar as práticas sexuais cria seus desvios. Lembrou ainda da radicalidade desta obra quando ela aventa a hipótese de que toda tagarelice sobre o sexo e da explicação da sua lógica acaba por nos convencer de que na sua verdade estaria a verdade de nosso desejo.¹⁷⁹ O teor de ambas análises e o título que as agrupa indica os dois problemas que foram problematizados – como constatamos no capítulo anterior – na década seguinte: o do poder e o da verdade/saber.

Esses livros foram publicados no contexto de mobilização pela redemocratização, marcado pelo surgimento de novas forças políticas (pensamos no movimento do operariado do ABC paulista, mas, também, nas lutas dos setores progressistas da Igreja Católica), da organização e visibilidade dos movimentos sociais (como o feminista, o negro, o homossexual). Nessa ambiência em ebulição, o trabalho de Foucault foi consumido com avidez, sua microfísica do poder ia ao encontro das novas aspirações. *Vigiar e Punir*, particularmente, passou a ser combinado com as novas análises marxistas em dissertações e teses do período. Em análises que procuraram escapar do esquerdismo mais clássico, repensar as formas de luta, aspirar um estado democrático.

Em 1978 seguiram outros resumos sobre estes dois livros. No *Jornal do Brasil* Virgílio R. Duarte – o mesmo que resumiu *Eu, Pierre Rivière...* – apresentou a *História da Sexualidade I* partindo da tese que nela se encontra de que uma representação do poder essencialmente jurídico-discursiva não dá conta dos novos mecanismos que a partir do século XVIII passam a regular a vida do homem enquanto ser vivo, regulação por meio da normalização e de controles

¹⁷⁶ "Foucault, sexo e punição. A análise dos micropoderes". *O Globo*. (27/11/1977).

¹⁷⁷ Idem, *Ibidem*.

¹⁷⁸ Idem, *Ibidem*.

¹⁷⁹ Poderíamos acrescentar uma resenha tardia de *A história da Sexualidade I - A Vontade de Saber* que vai pelo mesmo caminho: "Sexo e discurso, o silêncio prolixo". Sheila Kaplan. *O Globo*. (04/01/1981).

diversos que ultrapassam o Estado e seus aparelhos.¹⁸⁰ No *O Globo*, outro Virgílio, este Moretzsohn Moreira, apresentou um quadro bem geral e um pouco desarticulado e confuso da obra. No penúltimo parágrafo generalizou de forma um tanto quanto enigmático:

Em todos os textos de Foucault, vale ainda acentuar, o motor central está localizado na palavra, na fruição do texto. E ele sempre fará isso, pois é uma posição que ninguém abandona, tão própria e visceral que é. Então, fica claro, ao ler o livro, que o sexo está liberado à medida que está internalizado na caixa escura da lei. Mas sempre que saí, para um passeio desenvolto, o poder o recolhe.¹⁸¹

Apesar de obscuro o texto sinalizou uma ideia que encontraremos recorrentemente: a ideia de que o poder é onipresente na abordagem de Foucault. *Vigiar e Punir* apareceu resenhado no Brasil não apenas pela pena brasileira, mas pela reprodução de um texto de um historiador norte-americano. Segundo o *Jornal do Brasil*, a resenha em questão tinha o objetivo de assinalar uma voz destoante dos elogios habituais aos lançamentos de Foucault. David Rathman conferiu a Foucault o seguinte espaço discursivo:

Embora frequentemente interessando nas origens, no surgimento do hospital para doentes mentais ou da clínica médica, ele não é na verdade um historiador. É mais um antropólogo, presta mais atenção aos caprichos das instituições na sociedade do que à dinâmica da mudança. Além do mais, seus escritos são impregnados de radicalismo filosófico, de uma grande insatisfação com a cultura e as instituições burguesas – e tudo isto transforma **Vigiar e Punir** numa obra inovadora e controversa.¹⁸²

Rathman – professor de História em Columbia e escritor de um livro sobre as prisões dos EUA do século XX – chamou atenção para o que supôs ser o desconhecimento de Foucault da obra do sociólogo norte-americano Ervin Goffman ou das pesquisas dos historiadores norte-americanos a propósito das instituições. Segundo Rathman, as descobertas de Foucault em *Vigiar e Punir* foram bastante inovadoras, mas não completamente originais. Na sua interpretação o interesse do pensador francês era a semelhança – a identidade de estilo – entre as instituições que estudava (escolas, fábricas, quartéis, hospitais) e não o processo das influências das instituições umas nas outras. Rathman concordou com a ideia contida no livro de que o nascimento da prisão coincidia com a utilização de uma ética da reabilitação, bem como com o seu esforço de impossibilitar que se pensasse a prisão como algo apartado da sociedade. No entanto, considerou que restaram alguns problemas no empreendimento:

¹⁸⁰ "O poder sobre o corpo". Virgílio R. Duarte. *Jornal do Brasil*. (01/04/1978).

¹⁸¹ "A arte erótica de Michel Foucault". Virgílio Moretzsohn Moreira. *O Globo*. (30/04/1978).

¹⁸² "As prisões da sociedade e as de Foucault". *Jornal do Brasil*. (13/05/1978).

A preocupação com o espírito de uma cultura impede Foucault de descer à terra para localizar os atores que realmente promovem o sistema de prisões. Mais ainda, seu ângulo de visão leva-o a generalizar o ponto-de-vista segundo o qual a prisão, em todas as épocas e lugares, tornou-se uma constante e invariável forma de disciplina – o que simplesmente não é verdade.¹⁸³

O discurso de Foucault – interpretado como estático – não esclarecia a história das prisões como forma de castigo, pois, para Rathman, Foucault estava mais interessado na ordem do conceito do que na desordem da realidade. Mais do que isto, supunha que havia nesse discurso uma supervalorização do papel da prisão na sociedade moderna e uma interpretação desta sociedade sem levar em conta suas tensões e suas disparidades (o texto lembrava que Foucault omitia, inclusive, qualquer menção à classe burguesa). O problema para o historiador norte-americano era o seguinte: para ele, Foucault descrevia a estrutura, mas esclarecia pouco sobre as funções da prisão. Essa funcionalidade se resumia na transformação dos criminosos em um grupo apartado da sociedade e que, por isto, tinham certo papel na elaboração dos discursos de segurança – do outro que se combate, que se vigia e pelos quais se justifica as medidas de garantia social – e, igualmente, papel na produção de lucro das atividades ilegais capitalistas.

Podemos dizer que Rathman foi um historiador social inserido na ambiência americana, em que por sinal existiu todo um debate entre as análises institucionais e as análises funcionalistas. Foucault não foi indiferente a estas críticas e disse em uma entrevista nos Estados Unidos em 1979: “De minha parte, procuro mostrar e analisar a relação que existe entre um conjunto de técnicas de poder e de formas: formas políticas como o Estado e formas sociais. O problema ao qual Goffman se prende é a da instituição mesma. O meu é o da racionalização da gestão do indivíduo”.¹⁸⁴ O interessante para nós, entretanto, é assinalar a voz de um historiador que ao mesmo tempo que apontou os pontos positivos enunciou críticas que se tornaram comuns as teses propostas em *Vigiar e Punir*. As suas objeções permitem visualizar uma recepção possível de Foucault na História nos idos da década de setenta – caso norte-americano – e compõe este recenseamento que se pode fazer das leituras particulares do pensador chegadas ao Brasil pelos periódicos escolhidos.

Além destas duas obras houve a resenha de *O nascimento da Clínica* (original de 1963 e lançado aqui em 1978). A resenha apresentou o livro inscrevendo-o no território da epistemologia ao fabricar um pequeno diálogo dessa obra com algumas citações de

¹⁸³ Idem, *Ibidem*.

¹⁸⁴ FOUCAULT, “Foucault estuda a razão de estado”, D.E. IV, 2003/1979, p. 319.

Canguilhem.¹⁸⁵ Ainda em 1978 foi lançado *Metáforas de Desordem*, composto de conferências em que J. A. Guilhom Albuquerque – um dos tradutores da *História da Sexualidade I* – retomou temas e indicações de Foucault e Castel. E – após longo e surpreendente hiato – constou a futura publicação de *A História da Loucura*. No final do ano foi publicado pela editora Graal *Danação da Norma*, livro com textos de R. Machado, A. Loureiro, R. Luiz e K. Murici. O livro contou a história da constituição e a implantação no Brasil do poder médico. Partindo da *História da Sexualidade I* os textos buscaram compreender como se formou a figura moderna da medicina, seu papel social de controle dos indivíduos, suas ambições técnico científicas, suas ligações com o Estado e a medicalização da sociedade. O livro pode ser entendido também como pertencente às lutas que ocorreram no Brasil contra o novo currículo da Psicologia, o qual misturou e impôs – segundo seus críticos – em um mesmo balaio de gatos várias disciplinas díspares.

Neste ponto de um trabalho que pretende no mesmo bojo mostrar as nuances de um pensamento e recensear suas recepções no Brasil em quatro dos principais periódicos do eixo Rio-São Paulo, nós estamos chegando ao fim da década de setenta. Cabe-nos precisar que não almejamos fazer o recenseamento completo do trabalho de Foucault no Brasil, por isto nos referimos, principalmente, ao que encontramos nesses jornais estudados.¹⁸⁶ O final de década de setenta chegou com a publicação do livro de 1961 que iniciou o ciclo de consagração do trabalho de Foucault, isto é, *A História da Loucura na Idade Clássica* pela editora *Perspectiva* em 1979. Deu conta do seu aparecimento as resenhas de Katia Muricy pelo *Jornal do Brasil* de 28 de abril de 1979 intitulada "O navio dos loucos" e uma outra de Tales Alvarenga na *Veja* sob o nome "Limite relativo". O que suscitou nosso interesse nesta última foi que ela terminou a apresentação do livro da seguinte forma:

Sem dúvida, este é um livro também sobre o poder. O poder é, aliás, um pano de fundo em livros de Foucault – por exemplo, "Vigiar e Punir", "A história da sexualidade", "As palavras e as coisas", todos posteriores à "História da loucura". [...] concepção que rege de certa forma toda sua obra.¹⁸⁷

Como vemos, a imagem de um pensador do poder que surgiu com sua militância política dos anos setenta, com a publicação de *Vigiar e Punir* e *A História da Sexualidade* e com sua

¹⁸⁵ "Doentes e médicos". Luigi Moscatelli. *Jornal do Brasil*. (15/04/1978).

¹⁸⁶ Para um recenseamento mais exaustivo da obra de Foucault no Brasil recomendamos cf. os seguintes artigos: Ferraz, Márcia C. S.; Junqueira, Vera Lúcia; Carvalho, Márcia N. dos Reis; Vale, Eunice do. "Foucault: levantamento bibliográfico de artigos em periódicos", 1985; Alvarez, Marcos C.; Prado Filho, Kléber. "Michel Foucault. A obra e seus comentadores", 1995; e Aquino, Julio Groppa. "A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico", 2013.

¹⁸⁷ "Limite relativo". Tales Alvarenga. *Veja*. (07/03/1979).

proximidade com os novos filósofos passou a recobrir a totalidade da sua obra. Mais surpreendente do que o abarcamento da *A História da Loucura* foi a convocação de *As Palavras e as Coisas*. Claro, podemos alegar desconhecimento do resenhista sobre o percurso intelectual de Foucault, mas a própria apropriação posterior que este fez, por exemplo, de *A História da Loucura* como peça de denúncia do controle médico na luta antipsiquiátrica podia explicar esta interpretação.

Outras imagens de um pensador do poder apareceram com certa recorrência, algumas assinalando negativamente uma obsessão com o poder: "Simples: nos trabalhos do "Maître à penser" francês, não importa o tema, o fantasma do poder está sempre de tocaia e as relações de aparente oposição – doença/cura, crime/castigo, silêncio forçado/ discurso liberador – conflitam somente em aparência. Em verdade elas são simbióticas, reversos de uma mesma moeda".¹⁸⁸ Ou contestaram a confiabilidade desse tipo de análise do poder: "Fantasias filosóficas como a proposta de uma 'microfísica do poder' de Foucault, capaz de dar conta dessa 'capilaridade' da dominação através de todo o universo social, retiram sua credibilidade desse sentimento difuso de onipresença do poder e da norma nas repúblicas Keyuesianas do industrialismo avançado".¹⁸⁹

Algumas interpretações anotaram positivamente a analítica do poder: "Michel Foucault, a quem a pesquisa genealógica acaba deploravelmente de perder, dedicou sua vida a estudar a movimentação desses 'minipoderes' ou 'micropoderes'...".¹⁹⁰ Mesmo que seja para contorná-la e dizer contra o que ela disse que o micro é vassalo do macro, que a maldade do macropoder é inerente e a do micropoder decorrente. Merquior atribuiu uma 'cratologia' à Foucault (este não diria sobre como o poder é conquistado, empregado e conservado) e disse: "... por enxergar o poder em toda parte e por identificar (na maior parte da sua obra) cultura com dominação, Foucault [...], reduziu em muito a força explanatória de seus conceitos de poder".¹⁹¹ Ao qual completou afirmando: "...a verdade é que, em termos gerais, a obsessão de Foucault com o poder em pouco contribuiu para aumentar nossa apreensão objetiva dos mecanismos de poder, no passado ou no presente".¹⁹² Outras interpretações anotaram o ponto considerado incontornável diante de toda a polêmica que a obra de Foucault suscitou: "Preferências à parte,

¹⁸⁸ "De leituras pobre, mas rico de autoridade". Sérgio Augusto. *Folha de S. Paulo*. (11/03/1982).

¹⁸⁹ "História mirim da crítica ao poder". José Guilherme Merquior. *O Estado de S. Paulo*. (30/01/1983).

¹⁹⁰ "Esses pequenos poderes". Eduardo Portella. *Jornal do Brasil*. (06/11/1984).

¹⁹¹ MERQUIOR, 1985, p. 241. Merquior supôs que Foucault reduziu toda relação social ao poder e que a ampliação exagerada deste conceito correspondia a perda de sua profundidade e especificidade.

¹⁹² Idem, *Ibidem*.

é inegável que ao menos em uma área Foucault prestou uma contribuição inestimável: a análise do poder, que pode ser considerada a verdadeira temática de sua obra".¹⁹³

Além destas leituras, a própria força inventiva das análises do poder serviu de divisa para várias das investigações que se fizeram em seguida, e isto, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Na América do Norte Foucault também sofreu críticas. Por exemplo, quando do lançamento de *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, uma resenha no *The New York Review of Books* de 26 de janeiro de 1978, escrita por Clifford Geertz, traçou seu perfil impossível: "an nonhistorical historian, an anti-humanistic human scientist, and counter-structuralist structuralist".¹⁹⁴ Para, não muito depois, dizer: "Confinement, in all its particular, discontinuous forms, has emerged as the master obsession of Foucault's work. For all his radicalism (which is vehement and absolute), his history is neither of class struggle nor of modes of production, but of constraint: intellectual, medical, moral, political, aesthetic, and epistemological constraint; and now he writes at length on judicial restraint".¹⁹⁵ Geertz terminou a resenha não deixando de evidenciar o fascínio do livro. O que fica claro – como pudemos perceber no capítulo anterior – é que uma suposta teoria do poder em Foucault foi denunciada por seus críticos como deixando ausente a ideia de liberdade, levando a resignação fatalista e estabelecendo uma relação não livre com nossa história.

Sendo apropriada positivamente ou negativamente a noção de relações de poder foi a ferramenta teórica de Foucault de maior efeito nas discussões da década de oitenta. Chancelou este fato o lançamento, pela editora Graal, da coletânea *Microfísica do poder*, em fins de 1979. A edição foi organizada e traduzida por Roberto Machado e os textos (ensaios, artigos, conferências, entrevistas) foram escolhidos pela sua temática, que seja, a do poder. Na verdade nove dos dezessete textos publicados na edição brasileira pertenciam a edição italiana (*Microfísica del potere*), originalmente lançada em 1977. Machado incluiu alguns textos anteriores a 1977 e outros posteriores e, sob o título, "Por uma genealogia do poder", introduziu e, na verdade, fabricou uma apropriação viva do pensamento genealógico de Foucault para os leitores brasileiros.

¹⁹³ "A polêmica sem fim sobre Foucault". Luciano Trigo Teixeira. *Jornal do Brasil*. (19/06/1986).

¹⁹⁴ Algo como um retrato da ambiguidade: "um historiador anti-histórico, um cientista humano anti-humanista, e um estruturalista antiestruturalista".

¹⁹⁵ Descrevendo Foucault a partir de *Vigiar e Punir* Geertz escreveu: "Confinamento", em todas as suas formas particulares, descontínuas, emergiu como a obsessão mestra da obra de Foucault. Por toda a sua radicalidade (que é veemente e absoluta), sua história não é nem da luta de classes, nem dos modos de produção, mas de restrição: restrição intelectual, médica, moral, política, estética e epistemológica; e agora ele escreve longamente sobre a restrição judicial".

Prova da relevância deste tema no Brasil foram os primeiros trabalhos inspirados nas análises foucaultianas do poder. Já falamos de *Danação da Norma* publicado no final de 1978, mas também temos a publicação em 1979 do livro *Ordem Médica e Norma Familiar*, de Jurandir Freire Costa. Apresentando o livro Maria Beatriz Nizza da Silva partiu de uma verificação:

A publicação deste livro é mais uma prova de que a nova historiografia brasileira está construindo objetos históricos diferentes dos tradicionais: escravidão, café, revolução de 30, independência etc. A leitura das obras de Michel Foucault abriu os horizontes do historiador brasileiro e a coleção coordenada por J.A. Guilhon de Albuquerque e Roberto Machado preocupasse na verdade com uma história das ciências na perspectiva foucaultiana.¹⁹⁶

No entanto, a resenhista considerou que Freire simplificou a retórica complexa de Foucault e usou inadequadamente as metáforas militares (estratégias, táticas, manobras, objetivos etc.), para as quais este havia atribuído novos usos em *A Vontade de Saber*. Para nossos propósitos o relevante é que nos declinando a concordar ou a discordar da análise desta obra específica de Jurandir Freire Costa – que marcou várias pesquisas posteriores –, vemos várias reportagens, notas, críticas em toda a década de setenta e oitenta, e não só, usando muito livremente e sem maiores cuidados as ideias de Foucault. Ele obviamente se tornou uma autoridade e a força do nome pretendia chancelar o discurso emitido. Foi, todavia, mais que isto, uma vez que alguns intelectuais e jovens brasileiros encontraram nas ferramentas analíticas de Foucault uma nova energia, uma intensidade renovada e um intempestivo que os provocaram. Podemos dar como exemplo o seguinte relato:

Nos ditos e escritos da *Microfísica do poder* temos Foucault unindo o pessoal ao político, questionando as relações entre poder e corpo, propondo uma alternativa de militância revolucionária que se queria exterior não só ao comunismo soviético, mas ao marxismo como um todo. De um lado, politização do corpo, o corpo como arena política, o corpo-muitos-corpos a si, o corpo entre corpos, deslizando e resvalando, entre dores e delícias. De outro lado, lado a lado, a definição de um espaço novo, pós-maxista, antimarxista.¹⁹⁷

No ano de 1993 Margareth Rago publicou o texto "As marcas da pantera", em que escreveu sobre a importância do pensamento de Foucault para a História e a influência que exerceu sobre os historiadores. Ela lembrou a relevância do conceito (que considerou chave) de história-problema (Escola dos *Annales*) para Foucault, que ele transformou em algo seu nas

¹⁹⁶ "A medicina no Brasil Colonial e oitocentista". Maria Beatriz Nizza da Silva. *O Estado de S. Paulo*. (23/12/1979)

¹⁹⁷ MORICONI, 2007, p. 174.

investigações das relações entre pensamento e verdade.¹⁹⁸ Separando em três momentos a recepção de Foucault pela historiografia brasileira, ela sugeriu o seguinte percurso: primeiro privilegiou-se a concepção do poder como positividade; em seguida surgiu a questão da problematização do sujeito de sentido; e, por fim, os modos de subjetivação. Rago acrescentou que o interesse da nossa historiografia por ele não seguiu a ordem cronológica da sua recepção, sendo que o encontro inicial foi com *Vigiar e Punir*. Se ela estiver certa, historiadores como Maria Beatriz Nizza da Silva – autora de alguns artigos que trouxemos para a tese – foram uma exceção. Mas não é nada disto, obviamente que a análise de Rago refere-se à produção propriamente historiográfica a partir de fins dos anos setenta, quer dizer, as obras que se apropriaram de Foucault para a análise de um objeto ou de um problema histórico. O que a existência de alguém como Maria Beatriz Nizza da Silva mostra-nos é que existiu um hiato entre algumas reflexões teórico-metodológicas sobre Foucault e sua utilização como ferramenta no trabalho empírico com as fontes, bem como que essas ferramentas foram encontradas privilegiadamente num livro como *Vigiar e Punir* e não antes.

Podemos ter a dimensão desta defasagem no que diz respeito ao tempo de produção de um conceito e de seu uso ao ler o livro *História e historiografia: Brasil pós-64*, editado pela Paz e Terra em 1984 e escrito por Roberto do Amaral Lapa. Não que explicar essa defasagem tenha sido o objetivo do autor, mas a partir do momento que ele apontou algumas mudanças da prática historiográfica brasileira neste período, nós percebemos que Foucault encontra-se no término deste processo. No livro o professor da UNICAMP verificou que, nestes vinte anos pós-"revolucionários", o historiador brasileiro começou a dar menos importância para a Colônia e passou a se voltar para o presente. Do mesmo modo, ele passou a operar o instrumental marxista: infraestrutura, superestrutura, modo de produção, relações sociais de produção e forças produtivas. Houve, igualmente, a influência dos historiadores da Escola dos Annales, via sua propagação pela USP, sem que por isto nossos historiadores perdessem de vista os grandes esquemas marxistas. Finalmente, o historiador brasileiro descobriu novos temas a partir de intelectuais como Michel Foucault, Antonio Gramsci, Paul Veyne.

Em 1986 a editora Francisco Alves lançou no Brasil a obra coletiva organizada por J. L. Goff e Pierre Nora (original de 1974) com o título de *História - novos problemas, novas abordagens, novos objetos*. Foi a publicação de um importante livro da designada História nova que, herdeira dos *Annales*, nos chegou primeiramente pelas editoras portuguesas por publicações de nomes como J. Le Goff, G. Duby, P. Veyne, Michel de Certeau. Podemos

¹⁹⁸ Sobre a noção de história-problema cf. o artigo “A poeira e as nuvens” e o diálogo com historiadores “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978”, D.E. III, 2003.

acrescentar – como fez Renato Janine Ribeiro em um artigo de 1987 – que de fato desde à época que Lucien Febvre e Marc Bloch reivindicaram a ampliação das problemáticas da História, a disciplina não parou de se ampliar. Ela expandiu suas análises pela reivindicação de cientificidade (vide os estudos marxistas, demográficos, estatísticos etc.), por meio dos seus temas (família, amor, morte, sexualidade etc.), do seu olhar (profundamente influenciado pela antropologia, entre outras), do seu foco (história das mentalidades, estudos da produção do imaginário) e, finalmente, se lembrou de que é uma narrativa e um gênero literário (Georges Duby, Carlo Ginzburg, Natalie Davis) e passou a interrogar a diferença (Michel Foucault).¹⁹⁹

A apropriação de Foucault se tornou mais clara na década de oitenta. Neste período houve proliferação de movimentos sociais, de novas esquerdas que reivindicaram menor engessamento, de críticas vindas de grupos minoritários na forma de contestação do pensamento majoritário e da própria ampliação do campo político com a democratização aparecendo no horizonte. A década de oitenta assuntou a possibilidade de novos caminhos entre a crise e os sonhos, sendo o grande tema político a compatibilização entre a liberdade e a justiça, o ideal democrático e o ideal socialista. Podemos utilizar como pergunta que a juventude universitária e esquerdista da década de oitenta fez a si mesmo e a sua geração o nome de um debate que encerrou uma semana consagrada ao diálogo na Faculdade de Comunicação da PUC em 1984: "E agora, mané?". Silviano Santiago falou um pouco dessas questões em um artigo no início dos oitenta intitulado "As ondas do cotidiano".²⁰⁰ Em um relato lírico Italo Moricone contou sobre o que significou o encontro com Foucault para uma parte de juventude da década de oitenta:

Foucault era então mito vivo, era como um tio quarentão radical, validando um pensamento de busca de ruptura de todos os limites, um pensador excêntrico, como outros na ocasião, com quem no entanto parecia ser mais fácil dialogar, principalmente para quem vinha das ciências sociais e tinha uma vontade de participação política.²⁰¹

Margareth Rago contou que houve uma redescoberta do anarquismo e de sua vinculação a Foucault.²⁰² Para os historiadores ele ajudou a pensar a dominação em termos diferentes

¹⁹⁹ "Historiadores esquecem importância das informações discretas". Renato Janine Ribeiro. *Folha de S. Paulo*. (24/12/1987).

²⁰⁰ Trabalho apresentado no ciclo de simpósios sobre "A crise mundial e a questão nacional" e publicado na *Folha de S. Paulo* de 2 de agosto de 1981.

²⁰¹ MORICONE, 2007, p. 172.

²⁰² Apesar de aberta a possibilidade, nós não exploramos nesta tese a relação do pensamento de Foucault com o anarquismo e sua apropriação pelos anarquistas contemporâneas. Não poderíamos de deixar de citar Édson Passetti. Sobre o tema poderíamos consultar também RAGO, *Foucault, História e Anarquismo*, 2004 e a introdução aos excertos do curso de Foucault de 1980 traduzidos e introduzidos por Nildo Avelino, no qual ele

daqueles usais: não só de cima para baixo. Ademais, Foucault chegou indiretamente pelos seus efeitos nocionais (disciplina, análise micropolítica, normalização dos gestos) na historiografia francesa. Como Rago mesmo assinalou: várias das obras brasileiras que se apropriaram de Foucault neste momento o fizeram sem se darem conta que algumas das noções que utilizaram do pensador questionavam o próprio quadro conceitual em que elas inseriam-se. Ela dá o exemplo da tensão entre um tipo de história que riscaria o sujeito minimizando sua importância – na verdade problematizaria o que pode um sujeito o considerando como ponto de chegada – com a tentativa de dar voz aos vencidos e aos silêncios históricos de sujeitos até então invisíveis. Na verdade é uma autocrítica em relação ao que ela mesmo tentou fazer inicialmente. Foi o dilaceramento após ler Foucault sendo militante de que falou Italo Moriconi.

A historiadora lembrou também as críticas dos historiadores marxistas – os mais sofisticados tinham disponíveis as análises revitalizadas por nomes como E. P. Thompson, entre outros –²⁰³, pois para eles Foucault negligenciara as resistências populares. Um tipo de crítica que alguém como Carlo Ginzburg compartilhou, inclusive dizendo que no *Eu, Pierre Rivière...* Foucault deixou o personagem principal em segundo plano ao negar-se a fazer a interpretação de sua fala e que, dessa maneira, caiu numa relação estética e irracional com aquele discurso. Durval Muniz de Albuquerque, por sua vez, assinalou a incompreensão metodológica de Ginzburg, que não viu que o caso Rivière mostrou o problema de uma teia discursiva que construiu um discurso em que o assassino foi julgado pelo judiciário e pela psiquiatria. O discurso como prática construtiva dos seus objetos e de seus sujeitos.²⁰⁴ Discursos psiquiátrico e judiciário que não conseguiram reduzir o próprio discurso de Rivière, mas sem os quais este não poderia surgir (recordemos aqui, mesmo que no caso Rivière o memorial o tenha poupado da infâmia, “A vida dos homens infames”).

Na década de oitenta, Foucault continuou a ganhar novas publicações e proliferaram estudos que se aproveitaram do seu manancial. Em 1982 houve a publicação pela Martins Fontes de *As Palavras e as Coisas* com tradução de Salma R. Muchall e apareceu o livro *Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Foucault*, fruto da tese de doutorado defendida na Universidade de Louvain por Roberto Machado e lançado pela editora Graal. Saiu, na linha dos estudos que se apropriaram de Foucault para a análise histórica, os livros *A estratégia do*

remete para sua tese (que infelizmente não tivemos como ler e que se intitula *Anarquismos e governamentalidade*, 2008), que se for tão interessante quanto esta introdução vale a leitura.

²⁰³ O livro *A formação da classe operária inglesa* foi lançado no Brasil em 1987 pela Paz e Terra.

²⁰⁴ ALBUQUERQUE JÚNIOR, “Mennocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio”, 1990.

contorno de Amnérís Maroni pela Brasiliense, *Ferrovias ferroviários* de Liliana Segnini pela Cortez e *1930: O Silêncio dos Vencidos* de Edgar de Decca pela Brasiliense.

Em 1983 apareceu pela editora Francisco Alves o livro *O diário de uma hermafrodita (Herculine Barbin dita Alexina B.)*, prefaciado por Foucault.²⁰⁵ Um livro que provavelmente não teria sido lançado aqui sem o nome do seu prefaciador, o que nos diz um pouco sobre a expectativa comercial e ou a expectativa de prestígio da editora sob a égide de um nome. No mesmo ano, um texto de Claim Samuel Katz na *Folha de S. Paulo* de 5 de junho, "Ordem familiar e limites da loucura", no indica a leitura do livro que Arlete Farge e Michel Foucault publicaram em 1982, *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille*.

Em 1984 – pouco depois do seu lançamento na França – saiu *História da Sexualidade v. II - O Uso dos Prazeres*. Surgiu também um livro organizado por Carlos Henrique Escobar com entrevistas tardias de Foucault pela editora Taurus, *Michel Foucault: dossier. Últimas entrevistas*, em que encontramos entrevistas como: "Michel Foucault"; "O cuidado com a verdade"; "O retorno da moral"; "Um devaneio moral"; "Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento". No final do ano o *Jornal do Brasil*, edição de 4 de novembro, reproduziu uma entrevista que Foucault deu para Rabinow e Dreyfus. Ainda em dezembro foi lançado o livro de Jean Baudrillard, *Esquecer Foucault*, pela editora Rocco.

Em 1985 constou a publicação da *História da Sexualidade v. III - O Cuidado de Si*. A propósito da obra do pensador apareceu pela editora Brasiliense *Recordar Foucault*, coletânea de ensaios organizado por Renato Janine Ribeiro e fruto de um colóquio sobre seu pensamento promovido em abril no Departamento de Filosofia da USP. O trabalho se distribuiu sobre os seguintes temas: filosofia e literatura, loucura e psicanálise, dispositivos de poder e controle do corpo e aplicações do seu pensamento ao estudo de alguns outros assuntos. Foi publicado também *Sexualidades Ocidentais* pela editora Brasiliense, livro organizado por Philippe Ariès e Andre Béjin e com contribuição de Michel Foucault, Paul Veyne, Michael Pollak etc. Foi ainda no final de 1985 que J. G. Merquior lançou *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra* pela Nova Fronteira e a Luiza Margareth Rago, *Do cabaré ao lar - A utopia da cidade disciplinar*, pela Paz e Terra.

É do primeiro trimestre do ano o lançamento na Companhia das Letras de *As Razões do Iluminismo* de Sérgio Paulo Rouanet. Nesse mesmo tempo foi publicado um livro organizado por Italo Tronca pela editora Pontes com o nome de *Foucault vivo*. Além desses e dentro dos trabalhos que se utilizaram do manancial foucaultiano foi lançado pela Papyrus *Sacralização da*

²⁰⁵ Resumido no *O Globo* de 27 de fevereiro de 1983 sob o título de "Uma pungente busca da identidade sexual" e na *Folha de S. Paulo* de 13 de março de 1983 sob o nome de "A ditadura da opção sexual".

política de Alcir Lenharo. Em 1986 Deleuze lançou na França o livro *Foucault*, o que suscitou uma nota na *Folha de S. Paulo* de 09 de setembro de 1986 e em 20 de setembro a reprodução de uma longa entrevista que Deleuze deu no *Liberation* quando do lançamento deste livro. O *Jornal do Brasil*, na edição de 6 de dezembro, também resenhou o livro, na época previsto para ser lançado no Brasil pela Brasiliense em 1987. O ano de 1986 também viu a publicação de *História e Sexualidade no Brasil*, organizado por Ronaldo Vainfas, Laura de Mello, Luiz R. B. Mott e outros, numa coletânea da Graal. A obra reivindicou a influência, entre outros, de Foucault. Maria Clementina Pereira Cunha – professora de História na UNICAMP – lançou pela Paz e Terra sua tese de doutorado em História defendida na USP, *O espelho do mundo - Juquery, a história de um asilo*, na qual seguiu algumas das indicações e trilhas abertas pelo trabalho de Foucault.

O ano de 1987 viu chegar o livro de John Rajchman, *Foucault: a liberdade da filosofia*. Foi publicada pela Brasiliense a dissertação de mestrado de Magali Engel, *Meretrizes e doutores* – um interessante uso de Foucault. Foi em 1988 que Durval Muniz Albuquerque defendeu sua dissertação de mestrado na UNICAMP, em que analisou a construção da seca do Nordeste como problema social a partir dos discursos da elite: *Falas de Astúcia e de Angústia: a seca no imaginário nordestino*. E, apesar da previsão para 1987, foi em 1988 que chegou o livro de Deleuze, *Foucault*. Se este foi um livro do afeto e do encontro entre dois pensadores, o próximo – lançado originalmente em 1985 – indicou a baixa cotação de autores como Foucault, Lacan, Althusser, Levi-Strauss, Derrida na França dos oitenta. Foi o livro *Pensamento 68* de Luc Ferry e Alain Renault.

Dentre os usos de Foucault apareceu pela Paz e Terra a obra *Campos da violência* de Sílvia H. Lara. No segundo semestre de 1988 a análise de Foucault da pintura de Magritte *Isto não é um cachimbo* foi uma das que inauguraram a série de livros sobre arte da editora Paz e Terra. Foi publicado também pela editora Princípio seu artigo *Nietzsche, Freud e Marx*. Ademais, foi lançado, pela mesma editora, o livro de artigos de Michelle Perrot, *Os excluídos da História*, que na marginalidade dos temas e da apropriação de algumas reflexões conversou com Foucault.²⁰⁶ Bem como, o livro *Foucault e a psicanálise* de Ernani Chaves, pela editora Forense. Por fim, em 1989 a Companhia das Letras comprou os direitos da edição brasileira da

²⁰⁶ Em 1977 Michelle Perrot publicou um volume que continha a versão francesa do texto de Jeremy Bentham, a tradução do primeiro capítulo da versão inglesa, uma bibliografia compilada por ela e uma entrevista com Foucault que serviu de prólogo (“L’oeil du pouvoir”). Em *Vigiar e Punir* Foucault havia trabalhado este ensaio de Bentham, texto no qual Bentham idealizava um projeto de prisão modelo (*Panopticon*).

biografia de Michel Foucault escrita pelo jornalista Didier Eribon, com o objetivo de lançá-lo no ano seguinte.²⁰⁷

Ainda em relação ao recenseamento das recepções, destaquemos que o próprio texto de Rago se apropriou de Foucault em algo que foi chamado de filosofia da diferença. O próprio Deleuze – em uma entrevista quando do lançamento do seu livro a respeito daquele – falava de um nós, quer dizer, de alguns dos filósofos de sua geração que pensaram sobre o tema da multiplicidade, da repetição e da diferença. No Brasil Foucault apareceu, tal como Rago o apresentou, como partícipe de um pensamento diferencial. É nítido nas fontes pesquisadas que no começo da década de noventa o pensamento de Deleuze tornou-se rico foco de publicações, reportagens e inúmeras vezes veremos seu nome associado com o do Foucault.²⁰⁸ Foi após o livro de Deleuze, *Foucault*, no final da década de oitenta, que veremos com mais nitidez essa articulação, a exemplo do artigo de Orlandi, “Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze”, publicado no livro *Foucault Vive* em 1987. Sob a designação de filosofia da diferença, o pensamento de Foucault foi interpretado negativamente – pelo que recusou a fazer dentro da História – nos seguintes termos:

Noções como sentido da História, necessidade do processo histórico, para não falar em leis imanentes ao desenvolvimento social, realidade objetiva ou concreta, desvelamento das aparências ou do "véu" da ideologia para se chegar à verdadeira essência, história totalizante, infra-estrutura econômica e super-estrutura cultural, reflexo do nível ideológico, entre outras, são absolutamente descartadas pelo pensamento diferencial.²⁰⁹

E foi interpretado positivamente – pelo que permitiu fazer na História – nos seguintes termos:

Se é possível historicizar cada prática social e perceber que o conceito que a nomeia não é intrínseco à coisa, e que por trás da unidade que este produz se encontra uma multiplicidade de acontecimentos, o historiador ganha ainda pela possibilidade de recortar livremente séries documentais e explicativas do passado muito mais amplas. Não se trata, assim, de buscar uma suposta finalidade histórica na ordenação dos fatos operada pelo historiador, mas de desconstruir a história e de perceber a que representação de história estivemos presos desde o século passado, impedindo-nos de abrir novos temas e de criar novas referências conceituais.²¹⁰

²⁰⁷ A *Folha de S. Paulo* de 25 de novembro de 1989 trouxe na seção "Primeira Leitura" um trecho do capítulo "As muralhas da burguesia" da biografia de Foucault.

²⁰⁸ O que não significa dizer que o interesse por Deleuze nos jornais só tenha aparecido no final da década de noventa, pois já com a tradução de *O Anti-Édipo* em 1976 ele ganhou destaque como sendo aquele que havia proclamado o fim da psicanálise.

²⁰⁹ RAGO, 1993, p. 23.

²¹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 30.

Esta é uma possibilidade de leitura da obra de Foucault. Ela aponta a descontinuidade e a diferença como noções fundamentais do seu pensamento e o liga a nomes como Deleuze, Guattari etc. Poderíamos seguir a trilha dos trabalhos que vão nesta perspectiva, no entanto, nós consideramos que para continuar na via já traçada e acompanhar a trajetória de uma das suas noções – relações de poder – precisamos seguir a mutação do seu pensamento no final da década de setenta. Além disso, gostaríamos de acompanhar o presente dessa noção ao ver seus desdobramentos em duas interpretações sobre sua obra no pós-oitenta. É que Foucault fez intervir a questão do governo nas relações de poder e esta foi, posteriormente, enriquecida por novas análises contemporâneas que postulam uma inteligibilidade possível da nossa atualidade.

3.4) Governar o hoje: Estado, segurança e controle

Se tal como avisamos a analítica das relações de poder feita por Foucault foi interpretada por alguns como incontornável, prisão do corpo e da alma, isto não significou que suas análises sobre o descentramento dessas relações não obrigassem à reflexão vários daqueles que atestaram o aumento do poder estatal na contemporaneidade. Regis Debray, resenhando em 1978 um livro de Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir et le socialisme*,²¹¹ afirmou que esta obra provavelmente não seria compreendida. De acordo com ele pelo seguinte motivo:

...a ideologia reinante nos faz viver em desacordo com as necessidades do momento. Marx destruído, o velho refrão proudhoniano – "Negamos o governo do Estado, porque afirmamos a personalidade e a autonomia das massas" – está hoje se tornando áreas de ópera, o que é maneira de exorcizar o triste prosaísmo da realidade. Se o Estado não estivesse em toda parte, não seriam muitos os que desejam que ele não esteja em parte alguma; e se o político não tivesse invadido a vida social, a recusa da política não se teria tornado a alucinação dominante.²¹²

Não entremos no mérito da argumentação – no mínimo insuficiente e tautológica –, o que ela marcava era a ideia de que o Estado estava cada vez mais forte e para entender este fato e dominá-lo devíamos encontrar a causa necessária. De acordo com Debray, mesmo que discutindo favoravelmente as concepções de Foucault e Deleuze – oposição ao poder como ossatura inscrevendo-o como estratégia e inscrição do Estado no dispositivo das disciplinas –, Poulantzas destacava que as micromaquinarias do poder não podiam ser desligadas do mecanismo de exploração e da produção de sobretrabalho, visto que, caso elas o fossem, o

²¹¹ "A contestação do poder e a prosaica realidade". Regis Debray. Reprodução do *Le Nouvel Observateur* no *O Estado de S. Paulo*. (12/03/1978).

²¹² Idem, *Ibidem*.

poder não teria motivo de disputa nem objeto que não fosse sua própria reprodução.²¹³ Em seguida apresentou:

E se é preciso dar razão a Foucault, no sentido de que as relações de poder não se limitam ao Estado, como não lembrar que isso é também válido para Marx, tão refratário ao estatismo que lhe é imputado hoje? E que refutar sob o nome de "marxismo" uma definição jurídica do Estado, reduzido a seus aparelhos públicos ou políticos, para mostrar que existe poder fora dele, supõe que se tome como válida a tese de que o Estado liberal se fez a partir de si mesmo.²¹⁴

Salvaguardava-se de uma leitura de Marx como pai do estado totalitário – o que ecoava críticas à apropriação dele pelos 'novos filósofos' – mostrando que sua obra podia lida sem atribuir-lhe um viés estatista. Ao mesmo tempo, o livro de Poulantzas refutava o seu contrário – o mito anarquista do Estado-ilusão –, uma vez que era o Estado o responsável pela organização do terreno das lutas, do mercado e das relações de propriedade. A resenha colocava o livro na seguinte estratégia político-discursiva: era um discurso que tinha como estratégia pensar um socialismo democrático em que nem se concebia o social fora do Estado nem o Estado indistinto do social.

Foucault – atestando sua capacidade ímpar de questionar o que se tornava majoritário – promovia, ao mesmo tempo que Poulantzas, mas com outras ferramentas, um distanciamento das polêmicas contra Marx que aconteciam no espaço do pensamento francês. Já o vimos fabricar um diálogo com Marx e contra certas leituras marxistas nas conferências brasileiras de 1976. Em 1977 pôde escrever, dentro do campo aberto pela polêmica dos novos filósofos na França, o artigo "A grande cólera dos fatos", no qual resenhou favoravelmente o livro *Les maîtres penseurs* de A. Glucksmann. Neste momento pensava em impossibilitar pensamentos do tipo: "Ah, houve massacres, mas tudo não passou de um erro de leitura!" Esta contorção textualista o irritava. Foucault achava que o livro anterior de Glucksmann – *La cuisinière* – não tinha sido perdoado menos por ter apontado em Lenin e em outros o peso das faltas pelos erros cometidos, do que por ter aventado a hipótese de que não havia falta, de que o discurso marxista possibilitava o campo de concentração. Com uma imagem forte Foucault terminava o texto: "Ele [Glucksmann] fez surgir, no coração do mais alto discurso filosófico, fugitivos, vítimas,

²¹³ De fato, na primeira aula do curso de 1978 (*Segurança, território e população*), Foucault disse: "...o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo, mas simplesmente na medida que se admita que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder". As relações de poder como imanentes ao campo social, entremeadas nele (parte intrínseca dele), sem que se possa dizer que o poder se funda em si mesmo ou a partir de si mesmo.

²¹⁴ "A contestação do poder e a prosaica realidade". Régis Debray. Reprodução do *Le Nouvel Observateur* no *O Estado de S. Paulo*. (12/03/1978).

os irredutíveis, os dissidentes, sempre reerguidos, em suma, esses 'cabeças ensanguentadas' e outras formas brancas que Hegel queria apagar da noite do mundo".²¹⁵

Este tipo de artigo permitiu que não fosse fora de lugar o fundo (e não a forma) da proposição de Merquior num artigo em que defendia a importância do Estado: "... a mesma reprise do tema do 'monstro frio' veio a ser entronizada pelas baboseiras da nouvelle philosophie – o apogeu da forma pateta de ser antimarxista. Na filosofia peso mosca de André Glucksmann, abençoada pela irresponsabilidade de Foucault".²¹⁶ Podia realmente haver algo de irresponsável neste artigo, no sentido que Foucault sustentava um pensamento do qual parecia não estar tão afinado intelectualmente, uma vez que não era afeiçoado a esse tipo de trabalho que analisava uma questão (Estado totalitário) baseada numa história da filosofia. No entanto, vemos nisso menos a irresponsabilidade e mais o uso tático circunstanciado. Pensemos que em 1976 ele utilizou-se positivamente de Marx no Brasil em plena ditadura, algo bem diferente do uso dele nas contendas francesas. Além do mais, a partir do momento que escolhia estrategicamente fazer aquela resenha não era do seu feitio criticar um livro com o objetivo de condená-lo ou invalidá-lo. Devemos entender essa crítica como mais uma ferramenta e arma para repensar as relações entre o discurso e a política no terreno marxista francês.

Por outro lado – atestando uma responsabilidade quanto as relações com Marx – é importante indicar a entrevista – na verdade podemos dizer que foi um diálogo, uma interlocução – de Foucault no Japão em 25 de abril de 1978. Novamente percorremos um pronunciamento que não teve lugar na França. Nela ele foi entrevistado por alguém que tinha grande interesse e conhecia profundamente Marx. R. Yoshimoto em uma argumentação/pergunta longa suscitava a questão: "pode-se ou não se desembaraçar do marxismo"?²¹⁷ Foucault refletia sobre isto promovendo seu recorrente afastamento de *As Palavras e as Coisas*, a respeito do qual dizia não lhe concernir mais naquele momento, enxergando-o como um ensaio muito abstrato e limitado a considerações de ordem lógica. Ele afirmava que o seu interesse incidia nas análises perante problemas concretos que pudessem suscitar algo, ou seja, o estudo de alguma coisa da realidade que permitisse iluminar um novo imaginário político.

Para o pensador as consequências da sacralização de Marx – altar do qual apontava que devíamos nos desvencilhar – era o empobrecimento da imaginação política. Para ele o marxismo tal como funcionava participava da desertificação do campo imaginário da atuação

²¹⁵ FOUCAULT, "A grande cólera dos fatos", D.E. VIII, 2012/1977, p. 72.

²¹⁶ FOUCAULT, "O mais frio dos monstros". José Guilherme Merquior. *Jornal do Brasil*. (18/07/1981).

²¹⁷ FOUCAULT, "Metodologia para o conhecimento do mundo...", D.E. VI, 2010/1978, p. 187.

política. Ele inviabilizava o espaço em que novos problemas podiam aparecer, e de fato apareciam – tais como os movimentos sociais que se interrogavam sobre a medicina, a sexualidade, a razão e a loucura –, ao monopolizar as questões, os problemas e as reivindicações.

Em uma outra entrevista no Japão em 27 de abril de 1978 ("Sexualidade e política"), Foucault aprimorava essa hipótese propondo que a diferença entre os movimentos revolucionários e as lutas contra o poder cotidiano era que os primeiros não aceitavam o sucesso parcial. O que significava dizer que, para eles, uma demanda quando aceita pelo sistema provava que os adversários capitalistas ainda eram muito flexíveis, hábeis e capazes de sobreviver. Juntava-se a isto o fato de que a visão tática da extrema esquerda era de que quanto mais insatisfeitos maiores as chances da força revolucionária atingir suas metas. Logo, era necessário o fracasso daquela luta específica para que o crescimento das contradições resultasse na grande luta. Na contramão do apelo revolucionário, a luta contra o poder cotidiano que Foucault considerava relevante não tinha como objetivo tomar o poder, mas obter o êxito da peleja específica em que as pessoas se engajavam.

No entanto, sejam quais fossem suas críticas à esquerda do seu tempo o pensador não considerava ter sentido a palavra de ordem: Vamos acabar com Marx! Foucault compreendia que Marx era um acontecimento na história do pensamento, tal como uma batalha era um acontecimento. O que fazia sentido era se desembaraçar do marxismo como a somatória de mecanismos e dinâmicas do poder que funcionavam como proposições coercitivas e que se arrogavam científicas – com o que essa pretensão autorizava de poder de dominação – sobre o passado e sobre o futuro. Tratava-se de interrogar o marxismo na medida em que ele surgia em alguns países ou como partido político ou como Estado. Naquela entrevista do dia 25 de abril Foucault respondia à pergunta: "como se desembaraçar do marxismo? Ou: como não se desembaraçar dele?"; nos seguintes termos: o que é necessário é "se liberar da dinâmica das relações de poderes ligadas a um marxismo que exerce essas funções".²¹⁸

Assim, ele se colocava contra os efeitos de poder de questões que se autenticavam pelo pensamento de Marx; bem como, evitava colocar as questões gravitando internamente sobre os elos entre os efeitos de verdade universal das proposições marxistas e a filosofia de Estado marxista. Na ambiência dos seus interesses em 1978 o pensador recolocava a marca de Marx. Em vez de analisar a luta de classes do ponto de vista da classe, pensava em analisá-la do ponto de vista da luta:

²¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 192.

O que é a luta, quando dizemos luta de classes? Visto que dizemos luta, trata-se de conflito e de guerra. Mas como essa guerra se desenvolve? Qual o seu objetivo? Quais são seus meios? Sobre que qualidades racionais repousa? O que gostaria de discutir, a partir de Marx, não é o problema da sociologia de classes, mas o método estratégico relativo à luta.²¹⁹

O problema sendo as estratégias de luta, Foucault afirmava que seu interesse eram as obras históricas de Marx. Os ensaios – disse – cuja leitura, mesmo não sendo exata, eram de uma perspicácia e eficácia que ultrapassavam em muito os contemporâneos de Marx. Nosso personagem, falando sobre esses ensaios analisava-os em suas ambiguidades proféticas sobre o futuro histórico, ou seja, o fato de que quase todas as predições de Marx se mostravam falsas. Eis o que pensava sobre essas profecias: "Parece-me que o que se produz na obra de Marx é, de alguma maneira, um jogo entre a formação de uma profecia e a definição de um alvo". Um Marx entre uma consciência pautada pela necessidade histórica e um discurso de luta que propunha um alvo de ataque. Um jogo que resvalando neste impasse – batalha específica e grande batalha pelo futuro – permitia a confecção de profecias de longo prazo. O atraente, no entanto, dizia Foucault, não era considerar uma profecia, por exemplo, o fim do Estado, como verdadeira, mas atuar, se fosse o caso, definindo este objetivo como alvo, na forma de resistências às dominações estatais.

No desenrolar desta conversa o pensador francês – que discorria até o momento sobre suas relações com o Marx, o marxismo e seus comentadores – falava dessa organização complexa que o incomodava tanto, que seja, o Partido Comunista. Foucault acreditava existirem duas características nocivas na forma como o Partido Comunista analisava os diferentes níveis de vontade que compõe o social. O PC era uma organização que almejava que o proletariado acendesse a uma consciência de classe e que transformava as vontades individuais e subjetivas em uma vontade monolítica coletiva (primeira característica), isto tinha como resultado uma indissociação entre proletariado e Partido, em que este se rogava como consciência daquele (segunda característica). Foucault observava que o PC era uma organização hierarquicamente estratificada que excluía seus hereges partindo de uma suposta vontade unitária que era, na verdade, a vontade dos dirigentes. O que significava dizer que o PC podia se auto justificar sobre suas atividades, decisões e papéis em quaisquer circunstâncias – algumas as mais inverossímeis – invocando o pensamento racional de Marx e se portando como a única fala autenticada dele.²²⁰ Nesta leitura o problema do intelectual dentro do Partido Comunista – o

²¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 197.

²²⁰ É o componente doutrinário que Foucault especificou na aula *A Ordem do Discurso*.

que vai diametralmente contra a postura intelectual de Foucault – não era o de dizer a verdade, mas tomar uma posição profética sobre o que devia ser feito e ser transmissor dos imperativos intelectuais, morais e políticos utilitários do partido.²²¹

Observamos que antes da explosão dos acontecimentos iranianos (agosto de 1978) – do problema de saber como as vontades individuais compunham com os outros níveis da vontade nas lutas e na revolução iraniana – a questão da vontade interpelava Foucault via as problemáticas marxistas e esquerdistas. Os eventos iranianos – como apresentamos no primeiro capítulo – apareciam como uma maneira de encarar as diversas vontades que compõe os combates longe das paragens do Partido Comunista. Em uma entrevista de 1979 Foucault – brincando com uma citação de Marx – dizia: "Citam-se sempre Marx e o ópio do povo. A frase que precede imediatamente e que não é citada jamais diz que a religião é o espírito de um mundo sem espírito. Digamos, então, que o Islã, nesse ano 1978, não foi o ópio do povo, justamente porque foi o espírito de um mundo sem espírito".²²²

Consideramos que com o jogo dessa frase Foucault articulava que, tal como os estudantes com os quais teve contato na década de sessenta na Tunísia, o fundamental da questão do engajamento direto em uma luta não era o referencial teórico marxista (tanto é que a situação do Irã funcionava como contraprova feita longe das referências marxistas), pois no caso tunisiano, por exemplo, ela passava por interpretações diferentes do que era o marxismo. Para os estudantes tunisianos o marxismo era importante como percepção política do mundo, como desencadeador da luta. Desse modo, a sua sistematização em uma doutrina com pretensões científicas (tal como era apresentada e estabelecida pelo Partido) eram secundárias em relação a batalha dos estudantes contra o que eles consideravam intolerável.²²³ Naquela frase Foucault criticava tanto o Partido Comunista quanto o hipermaxismo francês e sua promoção de discussões teóricas intermináveis na ambiência de maio de 68. E os criticava em fins da década de setenta, uma vez que eles não permitiam pensar a crise do governo (governo entendido como o conjunto das instituições e práticas pelos quais os homens dirigem uns aos outros), ou seja, a crise do conjunto de procedimentos que permitem que alguns guiem outros. Era o mal-estar que Foucault detectava nos governados em relação as maneiras como eram conduzidos.

Se almejamos verdadeiramente marcar os novos caminhos que Foucault seguiu a respeito das relações de poder e as suas ligações com o saber como eixo para a reflexão; nos

²²¹ FOUCAULT, "Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas", D.E. IV, 2003/1978, p. 279.

²²² FOUCAULT, "O espírito de um mundo sem espírito", D.E. VI, 2010/1979, p. 265.

²²³ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 330.

aparece fundamental tangenciar os cursos do *Collège de France* de 1978 e 1979. Neles o problema da luta tomou uma configuração específica, ou seja, as formas de resistência aos diferentes tipos de poder e aos diversos saberes foram tomadas como ponto de partida. Nesse momento a analítica das relações de poder e do saber foram colocadas em evidência dentro do enfrentamento das estratégias, verticalizadas na grade do governo, no que isto permitiu pensar a gestão das forças estatais e o poder sobre a vida. Foucault no livro *A Vontade de Saber* analisou a emergência no século XVIII do biopoder, tema que ele retomou nestes cursos. Porém, no desenrolar das aulas os estudos que mostraram como o homem enquanto espécie entrou nas estratégias gerais de poder cedeu espaço para uma história da governamentalidade.²²⁴ De tal forma que há um efeito eclipse, mesmo que a primeira questão nunca tenha desaparecido do horizonte do curso. O que isto quer dizer exatamente?

Foucault se afastou nesses cursos do que nele pôde experimentar as relações de poder como sendo da ordem essencialmente belicosa (enfrentamento de dois adversários em que o poder era compreendido como sendo o mesmo que relações de força), pressuposto que o curso de 1976 mediu nas suas últimas consequências ao traçar sua genealogia. O que significa dizer que no *Em defesa da sociedade* a grade da guerra não apareceu como conclusiva, mas como uma questão que trouxe muitas dúvidas e foi mais um exercício de *ver como*, exercer-se como uma análise de guerra, considerar o que esse tipo de viés analítico trouxe de positivo, o que ele permitia encontrar, do que a concepção de uma análise fechada e pronta de relações beligerantes. Mesmo porque, uma sociedade como o capitalismo avançado deu outro rumo as relações sociais, por exemplo: o explorado de Marx já tinha o que perder em caso de convulsão social. Como disse Renato Janine pautando-se em Francisco Weffort: "...o Atlântico Norte soube definir um tipo de sociedade na qual o conflito é aceito, até mesmo como condição normal do modo de viver-se junto, mas sem que necessariamente se torne antagonico".²²⁵ Logo, temos em Foucault a passagem de um enfoque do poder que privilegiou a compreensão das dominações e detectou as resistências na forma do enfrentamento para o enfoque de um poder que privilegia a condução reversível do outro.

Foucault descobriu ou deu a ver explicitamente nestes cursos que o poder que analisava não era onipotente ou onisciente, que ele necessitava do saber exatamente porque ele era cego,

²²⁴ Essa mudança de enfoque é constatada pela ótima "Situação dos cursos" escrita por Michel Senellart no final da publicação dos cursos *Segurança, território, população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979) e também Foucault fez esta constatação – o centro de gravidade dos cursos partindo da questão do biopoder eram permanentemente deslocados para as do governo – no início da aula de 1 de fevereiro de 1978 e na aula de 7 de março de 1979.

²²⁵ "A luta de classes, hoje". Renato Janine Ribeiro. *Folha de S. Paulo*. (09/09/1990).

porque se encontrava em impasse, porque se constituía em um fundo que era o de impotência. Descoberta que tem duas consequências: as relações de poder nascem como efeito e condição de outros processos e precisam constantemente se reinventar para obter um sucesso que lhes escapa constantemente. Nessa grade analítica eram os esforços de se dissociar de alguma relação de poder, de resistir estrategicamente a alguma dominação, que permitiam a compreensão desta mesma dominação. O pensamento de Foucault distanciava-se de uma leitura que privilegiava a batalha, a formação de campos adversários perpassados pela dominação (o poder que domina e faz obedecer), para pensar o governo (governar) como forma de estruturar o campo de ação eventual do outro.

Aquela análise anterior suscitou inúmeras críticas dos comentadores, que entendiam que nos estudos de Foucault cada época sofisticava as formas de controle e dominação e que as lutas pontais que Foucault defendia não passavam de lutas incapazes de se afirmarem politicamente e socialmente. De que de um lado tinha um poder que para além das repressões tinha efeitos positivos e de outro lado lutas de oposição reduzidas a uma política das negações. Contudo, foram os estudos de Foucault das noções de governo, condução, conduta e contraconduta, que implicavam a concepção do poder como ação sobre a ação (conduta) e não ação imediata sobre o outro (violência), que davam uma primeira saída para aquele impasse ao pensar mais substancialmente a liberdade possível. Mesmo que, para o pensador, era só dentro de uma tecnologia política e de um regime de verdade que se podia detectar uma resistência e que os estados de dominação se apresentavam sempre como um nível a se ter em conta.

Neste sentido o pensador começava a esquivar-se, já em 1978 e 1979, da crítica daqueles que, como Habermas em seguida, lhe atribuíam uma teoria do poder em que este era entendido como o instrumento pelo qual o sujeito (entendido como indivíduo monológico) atuava (despoticamente) sobre o objeto (coisas ou indivíduos coisificados) por meio de ações bem sucedidas. Não! diria Foucault um pouco mais tarde: as relações de poder são essencialmente tentativas de condução da ação do outro e não inscrição direta no seu corpo (como o é a violência ou, no extremo, o terror), o que não impede que ele soubesse que era sempre um pouco ilusório separar a complexidade dos processos de condução em relação aos processos de dominação e individualização modernos.²²⁶

²²⁶ Foucault fez em 1976, discorrendo sobre a União Soviética, uma leitura próxima ao que ele fez em *Vigiar e Punir* a respeito do dispêndio e perigo decorrente do exercício excessivo do poder real no suplício: "...no fundo, o terror não é o máximo da disciplina, é seu fracasso. No regime stalinista, o próprio chefe de polícia podia ser executado um belo dia ao sair do Conselho de Ministros. [...] Havia um sistema do qual não se podia excluir o abalo e a mudança: no limite, alguma coisa podia acontecer. Digamos que o terror é sempre reversível: ele remonta fatalmente àqueles que o exercem. O medo é circular" (FOUCAULT, "Michel Foucault: crimes e castigos na URSS e em outros lugares", D.E. IV, 2003/1976, p. 196).

Na quinta aula do curso de 1979 Foucault revisitava o termo poder dizendo que ele: "...não faz mais que designar um [campo] de relações que tem que ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é mais que uma proposta de análise para essas relações de poder".²²⁷ O estudo do governo era uma reflexão na prática de governo e sobre esta prática, a saber, a racionalização da prática governamental ou o estudo reflexivo sobre as melhores maneiras de governar.²²⁸ Em suma, o pensador, como era do seu feitio, deixava de lado o objeto como dado – a população, o Estado, a sociedade civil – e pretendia ver como a prática governamental tal como era refletida e racionalizada constituiu estes objetos num determinado regime de verdade.²²⁹ Uma grade que agora abordava análises de outra escala – exercício do poder governamental e da economia política – a partir do mesmo olhar:

O que eu queria fazer – e era este o objeto de análise – era ver em que medida se podia admitir que a análise dos micropoderes ou dos procedimentos de governamentalidade não está, por definição, limitada a uma área precisa, que seria definida por um setor de escala, mas deve ser considerada simplesmente um ponto de vista, um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza. Em outras palavras, a análise dos micropoderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vista.²³⁰

Foucault aspirava saber se era possível passar para o exterior do Estado estudando as suas tecnologias com o mesmo procedimento usado para as análises das instituições locais da tecnologia disciplinar.²³¹ Logo, ele queria saber se por trás destas instituições específicas que passava tanto tempo estudando microscopicamente havia uma instituição mais totalizante e em última instância denominada Estado, bem como saber se era só pela análise macroscópica que seria possível estudá-la. Nos cursos de 1978 e 1979, ao optar por não encará-la

²²⁷ FOUCAULT, "Aula de 7 de março de 1979, 2008/2004, p. 258.

²²⁸ De acordo com Foucault, na aula de 1 de fevereiro de 1978, p. 143-144: "Por esta palavra, 'governamentalidade', entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por 'governamentalidade' entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito tempo, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de governo sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por 'governamentalidade', creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado [...], viu-se pouco a pouco 'governamentalizado'".

²²⁹ A demonstração do caráter precário e contingente de objetos compreendidos como dados, de sujeitos compreendidos como prévios e das verdades compreendidas como universais e necessárias é o que se chama seu nominalismo, tão bem analisado por Paul Veyne (*Foucault revolucionária a História*).

²³⁰ FOUCAULT, "Aula de 7 de março de 1979, 2008/2004, p. 258.

²³¹ A microfísica do poder é o deslocamento do espaço de análise (o poder nas suas extremidades, nas suas formas locais etc.) e do seu nível (investigação dos procedimentos técnicos do poder que se exercem sobre os corpos).

macroscopicamente (como fonte ou essência do poder), ele empreendia a tentativa de ler o Estado pelo ponto de vista microscópico (o Estado como integralizador das ligações móveis e não localizáveis do poder). Portanto, longe do modelo institucional que pergunta: O que é o estado?²³² Ele procurava na própria prática dos homens, naquilo que eles faziam e que eles pensavam, a história do Estado.²³³ O Estado, bem entendido, como maneira de fazer e de pensar antes do que como instituição:²³⁴ “...o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado. Ou, em todo caso, o Estado é uma peripécia da governamentalidade”.²³⁵ O Estado estudado no interior do campo das práticas de poder do governo.

Além do mais, quando falava da necessidade de um novo imaginário político, ele considerava que as categorias políticas tradicionais não davam conta de compreender um novo tipo de poder biopolítico. Um poder que a grade de análise do fascismo ou do totalitarismo não dava conta de pensar por remetê-las ao estatismo (o estado totalitário, etc). Foucault falava de empreender uma moralidade crítica contra a recorrência do tema da ramificação do poder estatal: "o Estado e seu crescimento sem fim, o Estado e sua onipresença, o Estado e seu desenvolvimento burocrático, o Estado com os germes de fascismo que ele comporta, o Estado e sua violência intrínseca sob seu paternalismo providencial...".²³⁶ Ele sinalizava os dois

²³² Sobre a mudança de escala (voltada para a micro-história) lembremos a compreensão de Jacques Revel: "...a escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama" (REVEL, 1998/1996, p. 20). Como explicou Suely Rolnik ao falar sobre Deleuze, Guattari e Foucault: “‘Micro’ refere-se à dimensão do processo de constituição da forma da realidade: a realidade em vias de se constituir, se definir e se desmanchar (se desterritorializar), ao mesmo tempo. Realidade tanto individual quanto grupal, ou coletivo. Enquanto ‘macro’ refere-se à realidade em suas formas constituídas – aqui também, tanto ao nível individual quanto grupal, ou coletivo. É na lógica das formas constituídas que se pensa em termos de um todo, de polos em conflito e/ou contradição – em suma, em relações de dominação. E esta lógica – macro – vale tanto para as relações de dominação entre Estado e Sociedade quanto para as relações de dominação do seio de um casal. Pensar o poder enquanto ‘técnica de subjetivação’, como propõe Foucault, é pensá-lo segundo uma outra lógica que permite, por exemplo, lutar contra a reificação da consciência e apreender a dimensão da criatividade social” (“Para uma ética do real”. Suely Rounik. *Jornal do Brasil*. 08/09/90).

²³³ Estudando a emergência (fins do século XVI e início do XVII) e o funcionamento (século XVII e início do século XVIII) da razão de Estado no curso de 1978, Foucault percebia como nesta prática governamental o Estado era ao mesmo tempo apresentado como o que existia (dado) e como o que ainda não existia o suficientemente (a construir e a edificar). A razão de Estado era a racionalização de uma prática que tinha como objetivo fazer de maneira refletida, ponderada, calculada com que o Estado se tornasse o que ele devia ser (sólido, permanente, forte).

²³⁴ Tratava-se do que o pensador chamou de des-institucionalizar (passar por trás da instituição para encontrar a rede de alianças, de comunicação e de pontos de apoio de uma tecnologia do poder), des-funcionalizar (passar para o exterior das funções esperadas, consideradas como ideais e que seriam opostas as reais para encontrar a inscrição das estratégias e das táticas) e des-objetivar (passar para o exterior de um objeto pronto, que seria pré-condição das instituições, das práticas e dos saberes para encontrar sua constituição em um campo de verdade) as relações de poder. Cf. estes pontos na aula de 8 de fevereiro de 1978, p. 156-162.

²³⁵ FOUCAULT, “Aula de 8 de março de 1978”, 2008/2004, p. 331.

²³⁶ Idem, p. 258-259.

elementos que compunham a crítica que geralmente se fazia do Estado: o primeiro era a ideia que o Estado possuía um dinamismo e uma força própria de expansão que ganhando em extensão ameaçava seu alvo, a sociedade civil. A segunda era a ideia de que havia uma continuidade genética entre diferentes formas de Estado – administrativo, providencial, burocrático, fascista, totalitário. Nessa interpretação eles eram ramificações de uma mesma árvore. Sem o professor declará-lo, ele pensava sobre o empreendimento retomado pelos intitulados “novos filósofos”, mas também por aqueles que pensavam a crítica do homem unidimensional e da sociedade de massa, do consumo, do espetáculo.

Dessa maneira podemos pensar que, por exemplo, se Foucault auxiliou na candidatura de Roland Barthes para o *Collège de France*, como de fato o fez ao propor a cátedra de semiologia literária em novembro de 1975, sua crítica da ideia de um inflacionismo do Estado ia diametralmente oposta à aula inaugural de Barthes nesta instituição em 1977. Nessa aula ele dizia: "A língua, como performance, não é nem reacionária, nem progressiva: ela é simplesmente fascista, por que o fascismo não significa impedir de dizer, mas obrigar a dizer".²³⁷ Este enunciado baseava-se na ideia de um poder múltiplo e disseminado (como mostrava Foucault), mas da ordem do negativo (diferente de Foucault, para quem as relações de poder funcionavam em todas as direções, eram perigosas, mas não eram necessariamente boas ou ruins):

Plural no espaço social, o poder é simetricamente perpetuo no tempo histórico: derrubado, abatido aqui, ele reaparece mais longe. Não morre nunca. Façam uma revolução para destruí-lo e ele imediatamente reviverá, brotará de novo em outra ordem de coisas. A razão dessa vitalidade e dessa ambiguidade é que o poder é o parasita de um organismo transsocial, ligado à história inteira do homem e não apenas à sua história política, histórica. Esse objeto no qual se inscreve o poder, desde sempre entre os homens, é a linguagem ou, para ser mais preciso, sua expressão forçada, a língua.²³⁸

Barthes continuava a aula dizendo que a língua legisla, classifica e que toda classificação é opressiva, uma vez que ela obriga a enunciar o eu, a escolher entre masculino e feminino etc. Neste quadro opressor restava ao escritor o papel de trapacear esta língua como ele pudesse, se opondo a linguagem burguesa massificada. Claro, Foucault reconhecia os imperativos dentro da codificação da língua, no entanto em 1977 considerava a teorização da escritura da década anterior como um canto de cisne. Achava que ao se fundamentar na linguística, na semiologia, na psicanálise, o escritor, na verdade, se revestia de uma linguagem e de credenciais científicas

²³⁷ "Barthes, a contestação da linguagem numa linguagem brilhante". Gilles Lapouche. *O Estado de S. Paulo*. (06/02/1977).

²³⁸ Idem, *Ibidem*.

para preservar seu privilégio político. Não podemos esquecer que essa posição não deixava de ser uma autocrítica relativa ao que fez na década de sessenta: considerar que, por exemplo, a indiferença ética da escritura moderna em relação a autoria (apreendendo os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito) colocava verdadeiramente em questão o caráter absoluto e o papel fundador do sujeito na nossa cultura.²³⁹

Durante a década de setenta Foucault passava a considerar insuficiente o projeto vanguardista do questionamento via a iluminação dos limites da linguagem, pois esta concepção não atentava para as configurações de poder em que esta contestação estava inserida.²⁴⁰ A escritura podia levar o dispositivo da escritura até o seu limite, mas utilizava-se da mesma tática do adversário (levava à política de supremacia do literário e do escritor) e não conseguia sair desta armadilha (não articulava as maneiras pelas quais as obras puderam ou poderiam participar das lutas concretas). Foucault, com muita lucidez, alertava sobre as relações entre o imperativo linguístico e o trabalho intelectual:

...não há, creio, discurso teórico ou simplesmente análise que não seja de uma maneira ou de outra percorrida ou embasada em algo como um discurso no imperativo. Mas creio que o discurso imperativo que, na ordem da teoria consiste em dizer "goste disso, deteste aquilo, isto é bom, aquilo é ruim, seja a favor disso, cuidado com aquilo", tudo isso me parece ser, em todo caso atualmente, nada mais que um discurso estético que só pode encontrar seu fundamento em opções de ordem estética. Quanto ao discurso imperativo que consistem em dizer "lute contra isto e desta ou daquela maneira", pois bem, parece-me que é um discurso bem ligeiro, quando é feito a partir de uma instituição qualquer de ensino ou, até, simplesmente numa folha de papel. Como quer que seja, a dimensão do que se tem a fazer só pode aparecer, parece-me, no interior de um campo de forças reais, isto é, um campo de forças que nunca um sujeito falante pode criar sozinho e a partir de sua palavra; é um campo de forças que não se pode de maneira nenhuma controlar nem fazer valer no interior desse discurso. Por conseguinte, o imperativo que embasa a análise teórica que se procura fazer – já que tem de haver um –, eu gostaria que fosse um imperativo condicional do gênero deste: se você quiser lutar, eis alguns pontos-chave, eis algumas linhas de forças, eis algumas travas e alguns bloqueios. Em outras palavras, gostaria que esses imperativos não fossem nada mais que indicadores táticos.²⁴¹

Apontando a aporia e fazendo pastiche daquele discurso de Barthes a coluna "Notas e informações" do *O Estado de S. Paulo* de 06/02/1977 considerava poder, por exemplo, deduzir

²³⁹ FOUCAULT, "O que é o autor?", D.E. III, 2001/1969, p. 287.

²⁴⁰ De acordo com Rajchman – livro que recomendamos a propósito deste tema no nosso personagem – a partir do momento que no trabalho de Foucault a linguagem perde a centralidade dentro do pensamento contemporâneo várias coisas são questionadas na escritura: "Que a escritura modernista traz em si mesma as fontes de todas as artes, que toda obra anterior nada mais é do que uma antecipação alegórica daquela, que ela articula alguma coisa louca, sublime, inefável, de experiência que prenuncia todo um novo pensamento – toda essa 'teorização sobre a escritura' é, portanto, o caminho erroneamente seguido..." (RAJCHMAN, 1987/1985, p. 29-30).

²⁴¹ FOUCAULT, "Aula de 11 de janeiro de 1978", 2008/2004, p. 6.

da sua aula inaugural que o próprio enunciador era fascista, bem como, em última instância, toda cultura humana. O discurso de Barthes esvaziando o conceito de fascismo lhe daria máxima extensão e nenhuma compreensão.²⁴² A coluna simplificava, evidentemente, toda a aula. Transformava-a em um enunciado simplório sobre o qual podia melhor contrapor o seu enunciado: modismo sem coerência e sem consistência compartilhado por uma esquerda cega que se voltava contra a linguagem culta, entendida enquanto instrumento de dominação de classe. Notamos que Foucault não fazia este pastiche, porém considerava como importante o envolvimento do intelectual em ações concretas, pontuais, em que o discurso funcionasse estrategicamente. Sua crítica era que um discurso geral, amplo e irrestrito perdia sua eficácia. Logo, ele achava que fazer do fascismo um significante flutuante – para além de sua definição acontecimental –, com função de denúncia, era evitar analisar a complexidade do fascismo e se recusar a fazer uma análise histórica precisa sobre ele.²⁴³

Na tese de que estávamos em uma vertigem de estatização crescente o professor pensava que havia uma inflação crítica. Esse inflacionismo – como notamos – se apoiava no suposto parentesco de formas estatais, que por sua vez permitia que as análises se apoiassem umas nas outras e, por causa deste intercâmbio, perdessem sua especificidade. Foucault dizia ser um círculo sem exterioridade. Essa inflação se firmava também em uma desqualificação para pior assumidas nestas análises, no sentido de que qualquer que fosse o objeto de atenção e seu funcionamento real – a sexualidade, a penalidade, a loucura, a seguridade social –, ele podia ser remetido à opressão do Estado. Foucault dizia ser uma impermeabilidade a outros processos não estatais.

Esses dois primeiros mecanismos inflacionistas evitavam – era o terceiro – que se pagasse o preço real e atual dos controles, ou seja, a partir do momento que tudo remetia ao

²⁴² A ideia de um fascismo para além do campo político europeu foi utilizada nos Estados Unidos do pós-guerra (caso Rosenberg, caso Hiss, caça às bruxas de McCarthy, Vietnã): Hebert Marcuse (fascismo insipiente, fascismo preventivo); Walter Hippimann (fascismo local); Charles Reich (fascismo eminente); Philip Green (fascismo informal) etc.

²⁴³ FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, D.E. IV, 2003/1977, p. 245-246. Neste mesmo ano (1977), numa introdução para a versão norte-americana do *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, Foucault considerava que o maior adversário estratégico deste livro era o fascismo, não só o histórico, mas “o fascismo que está em todos nós, que persegue nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa que nos domina e nos explora”. Na sua leitura – conhecida pelo nome “Uma introdução à vida não fascista” – o livro *O anti-Édipo* explorava uma maneira de não se tornar fascista, de desembaraçar os atos e os discursos do fascismo, de desalojá-lo do comportamento. Pode parecer contraditório que, por um lado, Foucault criticasse o uso indiscriminado e virtual do fascismo e, do outro, fizesse o elogio do cerco as diversas formas do fascismo no livro em questão. Nós consideramos que devemos entender essa atitude de duas maneiras: primeiro, como uma vinculação ao trabalho de Deleuze e Guattari, pelo qual se sentia afinado no nível do pensamento (mesmo levando em conta as eventuais diferenças) e, segundo, como um reconhecimento da força inventiva deste trabalho, que não se deixava re-territorializar com facilidade e que usava o fascismo como inimigo dentro de uma estratégia de insubmissão ao poder da qual Foucault se considerava um aliado.

Estado – as relações dos pais com os filhos, do patrão com o empregado, do adulto com a criança, do professor com o aluno -, nada precisava ser analisado detidamente – eles eram considerados como representantes ou uma projeção de um poder estatal. A falta de análises precisas dificultava as lutas e os ataques concertados ou locais, pois deixava que a especificidade escapasse e que se justificassem posições quando diante de proposições tais como: o totalitarismo ou o *gulag* está em toda parte. Foucault alertava que quando os problemas eram considerados como sendo os mesmos em todos os países, qualquer um podia dizer: nós também fazemos as críticas destes problemas gerais e destes internamentos irrestritos.²⁴⁴

Finalmente, este tipo de crítica não procurava saber de onde vinha esta suspeita antiestatal, a fobia do Estado. Ela desconhecia suas funções estratégicas. Foucault localizava estes discursos opositores do Estado, por exemplo, nas análises do neoliberalismo dos anos 1930-1945 (ordoliberalismo alemão) e do neoliberalismo norte-americano: críticas ao dirigismo e intervencionismo do New Deal e da Frente Popular, críticas ao nacional-socialismo, críticas das opções políticas e econômicas da União soviética e do socialismo. Um tipo de discurso que tinha precipitado as inúmeras críticas que Foucault enxergava sendo reiteradas na sua atualidade:

...as críticas tradicionais da sociedade burguesa, as análises da burocracia; o tema do nazismo como revelador e ponto final de um desenvolvimento de certo modo historicamente natural do capitalismo; a teologia negativa do Estado como mal absoluto; a possibilidade de varrer numa mesma crítica, tanto o que acontece na União Soviética, nos campos de concentração nazistas e nos registros da Seguridade Social etc.²⁴⁵

Era contra este relaxamento crítico que Foucault levantava algumas teses: primeira, que o Estado de bem-estar não era do mesmo tipo do Estado totalitário e, por mais que houvesse múltiplas técnicas em comum, não havia parentesco entre eles. Foucault assim passava por trás da instituição para encontrar uma tecnologia de poder governamental específica. Segunda, considerava que o que se chamava de Estado totalitário não era a intensificação e a extensão dos mecanismos estatais. O que ele era na verdade – propunha Foucault – passava pela subordinação da autonomia, especificidade e funcionamento estatal em relação ao partido (fascista, nazista, comunista). Terceira, o que estava em questão atualmente era o decréscimo

²⁴⁴ Na entrevista para J. Rancière em 1977, “Poderes e estratégias”, Foucault mostrou como o Partido Comunista Francês fez uso do recurso a este inflacionismo eclético e, por isto, acolhedor. Numa entrevista para Bernard-Henri Lévy, “Não ao sexo rei”, criticou o que Jacques Rancière tinha chamado de a “doxa esquerdista”: “...a partir que se repete indefinidamente o mesmo refrão da cançoneta anti-repressiva, as coisas permanecem onde estão e qualquer um pode cantar a mesma música que ninguém prestará atenção”.

²⁴⁵ FOUCAULT, “Aula de 7 de fevereiro de 1979”, 2008/2004, p. 157.

do Estado e isto em duas formas: em alguns países o aumento da governamentalidade de partido contra a de Estado (formas históricas que o leninismo tomou) e em outros a busca de uma governamentalidade liberal. Foucault inseria a história da estatização dentro da governamentalização do Estado: “...são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não estatal”.²⁴⁶ Ele – pouco dado a tons professorais – abria uma exceção e alertava:

...creio que o que não se deve fazer é imaginar que se descreve um processo real, atual e que diz respeito a nós todos quando se denuncia a estatização ou a fascistização, a instauração de uma violência estatal etc. Todos os que participam da grande fobia do Estado fiquem sabendo que vão no sentido que sopra o vento e que, de fato, em toda parte, se anuncia faz anos e anos um decréscimo do Estado, da estatização, da governamentalidade estatizante e estatizada. Não digo que em absoluto que se engana sobre os méritos e deméritos do Estado quem diz que é "ruim" ou quem diz que é "ótimo". Meu problema não é este.²⁴⁷

Foucault – deixemos claro – não deixava de visualizar na modernidade uma estatização progressiva de certo número de práticas, da importância e eficácia do poder de Estado. Ele considerava que o Estado atual era uma forma de poder globalizante e totalizante que integralizava os indivíduos por elementos de saber que lhes atribuíam uma individualização, entretanto, ele não aceitava que o começo da análise fosse o Estado com sua estrutura e suas funções. Não acolhia essa tese, pois não concebia que o Estado tivesse uma essência. Para ele o Estado era o efeito de um processo de estatização dentro de regimes de governamentalidade específicos, com seus singulares efeitos-Estado. Nessa interpretação eram os inúmeros poderes que podiam sustentar, reconduzir e dar máxima eficácia ao Estado. Logo, eles não derivavam dele, mas eram incessantemente acoplados a ele na sociedade contemporânea.

Além do mais, a ideia de uma oposição entre Estado e sociedade civil não lhe parecia operacional, já que não dava conta da complexidade dos casos concretos. Segundo ele, a noção de sociedade civil foi proposta por economistas liberais no fim do século XVIII como um espaço de um processo econômico autônomo com o objetivo de limitar a esfera de ação do Estado.²⁴⁸ Esta noção apareceu mais detalhada na última aula do curso de 1979. Nela Foucault colocava a pergunta: a sociedade civil é o que? Pergunta que tratava em termos históricos dizendo que ela tentava responder a uma outra questão do século XVIII:

²⁴⁶ FOUCAULT, “Aula de 1 de fevereiro de 1978”, 2008/**2004**, p. 145.

²⁴⁷ FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, D.E. IV, 2003/**1977**, p. 265.

²⁴⁸ FOUCAULT, “Aula de 5 de abril de 1978”, 2008/**2004**, p. 469-471.

...como governar, de acordo com as regras do direito, um espaço de soberania que tem o infortúnio ou a vantagem, como vocês quiserem, de ser povoado por sujeitos econômicos? Como encontrar uma razão, como encontrar um princípio racional para limitar de outro modo que não seja pelo direito, de outro modo que não seja pela dominação de uma ciência econômica, uma prática governamental que tem de assumir a heterogeneidade do econômico e do jurídico?²⁴⁹

Foucault, ao dizer que a sociedade civil foi inventada, não achava que por isto ela pudesse ser confundida com uma ideia filosófica. Na sua análise a sociedade civil surgia no século XVIII como uma situação que não podia ser dissociada de uma tecnologia de governo liberal que possuía como procedimento racional a indexação jurídica a uma economia de produção e de troca. De acordo com Foucault, aquilo que no século XVIII se chamou sociedade civil, que logo em seguida se chamou sociedade e que no final deste século se chamou de nação, era um novo espaço de referência, uma nova realidade sobre a qual se exercia a arte de governar. Este novo campo de referência dava ao liberalismo uma autolimitação que não infringia nem a especificidade das leis econômicas, nem os princípios de direito, nem a exigência de uma generalidade governamental a qual nada escapava, nem a necessidade da onipresença do governo. Nas palavras de Foucault, uma arte de governar liberal que não infringia estes temas era considerado “um governo que administrará a sociedade civil, que administrará a nação, que administrará a sociedade, que administrará o social”.²⁵⁰

Mostrando a construção desse binarismo, Foucault pedia prudência quanto ao grau de realidade que era concedido à sociedade civil, já que ela não era um dado histórico-natural (realidade primeira e imediata), mas um esquema dual (Estado-sociedade civil) produzido historicamente. Ele afirmava que era necessário refletir o que nesta oposição muitas vezes deixava pressuposto uma ideia maniqueísta do Estado como sendo da ordem do negativo (o Estado como tendo usurpado o poder de iniciativa e de decisão para si) e da sociedade civil como sendo da ordem do positivo (do bom, do vivo e do caloroso). De acordo com Foucault: "Acreditar que a sociedade é capaz, por simples regulação interna, de resolver os problemas que nela se apresentam é uma ideia muito otimista da sociedade".²⁵¹

Essas perspectivas do pensador tinham como efeito demonstrar que as dominações atuais eram bem mais sutis e complexas do que a remissão à existência fantasmagórica de um monstro frio estatal que teria engolido a sociedade civil. De acordo com ele, o Estado contemporâneo funciona como uma matriz de individualização, mas o problema de Foucault

²⁴⁹ FOUCAULT, “Aula de 4 de abril de 1979”, 2008/**2004**, p. 402.

²⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 403. Para as próprias transformações do conceito de sociedade civil ver ainda esta aula, p. 402-424.

²⁵¹ FOUCAULT, "Um sistema infinito diante de um questionamento infinito", D.E. V, 2004/**1983**, p. 135.

não era libertar o indivíduo das suas malhas e instituições (como se essas fossem por si só ruins), mas se livrar do tipo de subjetivação que o Estado determina (o que nela é perigoso para nossa subjetividade). Para ele, isso só poderia acontecer no domínio empírico das experimentações que permitissem avaliar uma 'distância decisória' de certo tipo de poder e de saber: "...trata-se de avaliar uma distância ideal entre uma decisão tomada e o indivíduo a quem ela se aplica, de tal forma que esse último tenha voz no assunto e que essa decisão seja inteligível para ele, adaptando-se à sua situação sem dever passar por um dédalo inextrincável de regulamentos".²⁵²

Devemos lembrar que a ideia de uma estatização crescente era compartilhada por pensadores de vários naipes. É indicativa a pergunta que, em destaque, apresentava a entrevista de Philippe Ariès publicada em 02 de agosto de 1981 no *O Estado de S. Paulo*: "É possível viver num Estado em que a sociedade foi reduzida a zero?" No Brasil essa visão era partilhada pelo próprio Lebrun, que escreveu um livro introdutório sobre o tema do poder na coleção "Primeiros Passos" da editora Brasiliense (*O que é o poder*). Lebrun acreditava, como observamos por uma entrevista para a *Veja*, que: "Se não posso afirmar que este processo de fortalecimento do Estado seja irreversível. E isto apesar dos protestos contra o inchamento das funções do Estado, que vemos em toda parte, da esquerda à direita".²⁵³ Perguntado sobre uma concepção de poder como a de Foucault que, segundo o entrevistador, as espalharia nas relações sociais, Lebrun manifestava seus afastamentos:

Foucault protesta contra a idéia de um poder-monstro, algo todo poderoso acima das nossas cabeças. Mas daí até dizer que a idéia do Estado-Leviatã é anacrônica, obsoleta, vai uma distância. O poder do "rei", do "soberano", do governante, ainda existe – e como! E não se pode negligenciar a essência profundamente coercitiva do poder, a mesma ainda hoje. Foucault costuma dizer que o erro da filosofia política foi não ter cortado a cabeça do rei. Mas eu creio que ainda há muitos "reis", e que eles estão com a cabeça bem plantada sobre os ombros.

Parece-nos que a questão para Foucault não era a de que formas de estatização dominadoras não existissem mais, elas existiam, o problema era que ele falava sob a fratura que percebia que uma outra coisa tinha surgido desde a metade do século XVIII. Para compreendê-la na sua tentativa de nos controlar na contemporaneidade, Foucault acreditava que não podíamos nos alicerçar na velha concepção jurídica de soberania que implicava o sujeito, a unidade e a lei. Para ele, o fracasso das teorias políticas não era devido a política nem as teorias, pois o problema – tal como apresentou numa conferência nos Estados Unidos em outubro de

²⁵² Idem, *Ibidem*, p. 135.

²⁵³ "O rei não está morto". Entrevista com Gérard Lebrun. *Veja*. (01/04/1981).

1982 – era a racionalidade política contemporânea. Segundo ele, essa racionalidade tinha como sua maior característica o sonho de conciliar o direito individual (sistema jurídico) e a ordem comunitária (sistema administrativo). O que, na opinião de Foucault, era impossível, pois esses dois sistemas só podiam ser apreendidos contemporaneamente já integrados à ordem do Estado.²⁵⁴

A tentativa empreendida por Foucault era pensar historicamente esta racionalidade. Mesmo quando o problema central ainda era a questão da dominação, e não a do governo, Foucault pôde dizer no *Collège de France* no curso de 1976 (*Em defesa da sociedade*) – ideia retomada em *A História da Sexualidade v. I*:

...em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito das operações materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber.

Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação.²⁵⁵

Para Foucault, em 1976, tratava-se da articulação de técnicas disciplinares e biopolíticas que, no século XIX, se constituíram como tentativa de reger economicamente e politicamente uma sociedade em plena expansão demográfica e industrial, cujo esquema organizador da soberania não conseguiu controlar adequadamente. Segundo Foucault, na mecânica do poder soberano escaparam coisas tanto no nível dos detalhes quanto no das massas. Foucault explicou que para recuperar o primeiro nível – o corpo – desenvolveu-se a série organismo, disciplina e instituições e para recuperar o segundo – a população – desenvolveu-se a série processos biológicos, mecanismos regulamentadores e Estado.²⁵⁶ O século XIX apareceu para Foucault como aquele em que surgiu uma sociedade de normalização, pois a norma passou a se aplicar tanto ao corpo quanto à população. Em 1978 e 1979 o pensador direcionou sua atenção para esta biopolítica partindo da ideia de uma tecnologia da segurança e ela, por sua vez, o permitiu pensar um tipo de governamentalidade contemporânea (o neoliberalismo).

²⁵⁴ FOUCAULT, "A tecnologia política dos indivíduos", D.E. V, 2004/1988, p. 317.

²⁵⁵ FOUCAULT, "Aula de 14 de janeiro de 1976", 1999/1997, p. 40.

²⁵⁶ FOUCAULT, "Aula de 17 de março de 1976", 1999/1997, p. 297-198.

Além destes motivos, que apresentamos como hipóteses, para o distanciamento de Foucault de algumas interpretações relativas ao Estado que lhe eram contemporâneas, nós podemos acrescentar outros motivos para o pensador se preocupar com os polos governo-Estado. Era que as experiências políticas de sua época demandavam entender como a Europa como um todo lidava, por exemplo, com a dissidência soviética; como lidava com a Alemanha dividida em duas. Entender também como na França a renovação da esquerda tinha que enfrentar as formulações partidárias de um partido Socialista que desde 1972 aliara-se com o Partido Comunista. Uma coalizão que saiu candidata nas eleições de 1978 (da qual fracassou inesperadamente) e ganhou as de 1981. Segundo Foucault este quadro suscitava nos intelectuais as seguintes questões:

...onde está o verdadeiro socialismo? Ali de onde eu venho ou lá para onde eu vou? Ele está à direita, à esquerda? Está deste lado, está daquele? Onde está o verdadeiro socialismo? Mas a pergunta "onde está o verdadeiro socialismo?" A caso tem sentido? Será que, no fundo, não seria o caso de dizer que o socialismo não é mais verdadeiro aqui do que lá, simplesmente porque o socialismo não tem de ser verdadeiro? Enfim, quero dizer o seguinte: como quer que seja, o socialismo está vinculado a uma governamentalidade. Aqui está vinculado a certa governamentalidade, ali está vinculado a outra governamentalidade, dando aqui e ali frutos muito diferentes, e, é claro, ao acaso de um galho mais ou menos normal ou aberrante, os mesmos frutos venenosos.²⁵⁷

Questões que perguntando sobre a falsidade ou a veracidade do socialismo eram muito diferentes das questões que eram feitas ao liberalismo – sobre sua pureza, sua radicalidade, suas regras e seus mecanismos de compensação. A hipótese de Foucault para explicar estas diferenças entre as perguntas feitas a um e a outro era a de que faltava ao socialismo uma racionalidade governamental intrínseca – o socialismo propunha uma racionalidade histórica, econômica, mas não governamental. Ele substituía esta ausência com a conformidade a um texto, a uma leitura e a uma interpretação que o fundava e lhe indicava seus limites e sua ação. Numa entrevista de 1976 Foucault já havia apontado, a propósito da URSS e dentro da problemática dos mecanismos de poder, que qualquer novidade requeria outra coisa que não um novo programa: “o socialismo, os socialismos não precisam de uma outra carta de liberdades ou de uma nova declaração de direitos: fácil, portanto inútil. Se eles querem ser amados e não mais repelidos, se querem ser desejados, devem responder à questão do poder e de seu exercício”.²⁵⁸ Uma ponderação que quando direcionamos ao problema do governo estudado no curso de 1979 permitia que ele elaborasse uma série de interrogações: "qual poderia

²⁵⁷ FOUCAULT, "Aula de 31 de janeiro de 1979", 2008/2004, p. 125.

²⁵⁸ FOUCAULT, "Michel Foucault: crimes e castigos na URSS...", D.E. IV, 2003/1976, p. 202.

ser a governamentalidade adequada ao socialismo? Existe uma governamentalidade adequada ao socialismo? Que governamentalidade é possível como governamentalidade estritamente, intrinsecamente, autonomamente socialista?".²⁵⁹ São indagações que não podiam ser deduzidas de textos sacralizados, pois esta governamentalidade precisava ser inventada. O que Foucault criticava no socialismo era o fechamento do campo de possibilidades.

Na medida em que para o pensador francês nos anos setenta tudo era político, pois era o complexo de relações de força que constituíam o domínio político. Na medida igualmente que o político era entendido por ele como uma estratégia para ordenar e finalizar as relações de força, ou seja, como o jogo de diferentes artes de governar. E, por fim, na medida em que a dominação só era possível por um emaranhado de relações de poder e de saber. Então, restavam a nós inventarmos a análise, a crítica e as estratégias políticas de nossa atualidade. A questão não era definir uma posição (fazer a escolha política a partir de uma situação já dada) ou uma condução política (a partir de qual filosofia ou teoria política?)²⁶⁰, mas experimentar novas formas de coordenar e de modificar as relações de força.²⁶¹ Novas formas de resistir. E entender, por exemplo, como fenômenos singulares tais como o fascismo e o stalinismo prolongaram toda uma série de mecanismos já existentes na maioria das nossas sociedades ocidentais liberais. Assim não fazia sentido a crítica que Merquior dirigiu a Foucault numa entrevista ao final de 1985:

Foucault acreditava não haver lugar para a política, devendo o verdadeiro trabalho radical se processar por outros meios. Uma ideia ao mesmo tempo romântica e perigosa, pois desvaloriza a priori o papel das instituições e das forças políticas normais, que são os partidos. É pelo jogo deles que têm passado, numa sociedade liberal e pluralista, na história concreta do nosso tempo, os grandes movimentos de conquistas sociais e reformas importantes.²⁶²

Já detectamos que não é nada disso. O que Foucault achava que era problemática e que parecia chegada ao seu fim era a ideia de uma política que se colocava em relação a revolução fazendo a pergunta: “Quem somos nós, nós que estamos em excesso, neste tempo em que não acontece o que deveria acontecer”? Em vez desta questão ele colocava a seguinte: “O que

²⁵⁹ FOUCAULT, "Aula de 31 de janeiro de 1979", 2008/**2004**, p. 126.

²⁶⁰ Rajchman analisou bem este ponto: “Conceber o poder sem uma teoria política é introduzir um novo tipo de problema político e uma nova espécie de papel político para a filosofia”: em vez de se perguntar como a soberania é constituída a partir de sujeitos, se perguntar quais as consequências de sermos constituídos como sujeitos; em vez de como finalidade fornecer um fundamento para a ordem política, mostrar sua contingência; e em vez de fazer uma análise científica das instituições políticas, analisar a política do discurso verdadeiro a propósito dessas instituições. (RAJCHMAN, 1987/**1985**, p. 102)

²⁶¹ FOUCAULT, “As relações de poder passam para o interior dos corpos”, D.E. IX, 2014a/**1977**, p. 40-41.

²⁶² "Niilista, cético: Merquior fala de Foucault". *O Globo*. (24/12/1985).

acontece atualmente e o que somos nós, que talvez não sejamos mais e nada além daquilo que acontece atualmente”²⁶³ Com essas explicações pretendemos ter clarificado certas questões e podemos agora retomar dois temas repisados ao longo deste capítulo: a biopolítica e a governamentalidade. Retornar a eles com duas reflexões em mente: o pensamento de Foucault sobre elas e alguns de seus desdobramentos nas discussões na década de noventa e nos anos dois mil.

As pesquisas e análises de Foucault abriram espaço para que, por exemplo, saísse em 1998 um trabalho interessantíssimo e erudito de Giorgio Agamben – já clássico – *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*.²⁶⁴ O livro utilizou como marcos teóricos fundamentais o poder biopolítico descrito e analisado por Michel Foucault, o processo pelo qual o *homo laborans* (a vida biológica enquanto tal) ocupa o centro da vida política descrito e analisado por Hannah Arendt e a análise do estado de exceção (suspensão da lei) do jurista nazista Carl Schmitt. A partir do que neles mostrou a politização da vida nua Agamben pretendeu entender os 'enigmas' do século XX: os estados totalitários e, particularmente, o nazismo. Foi no horizonte biopolítico (em que o povo enquanto sujeito político deu lugar a um conceito demográfico-biológico da população) que Agamben achou possível saber se categorias, que entraram em uma zona de indiscernibilidade hoje – direita e esquerda, privado e público, poder legislativo-governo, absolutismo e democracia etc. –, deviam ser abandonadas ou então reencontrariam seu significado.

Partindo da consideração de que Foucault não averiguou a intersecção entre o modelo jurídico-institucional (a soberania) e o modelo biopolítico do poder, tal como Agamben avaliou que devia ser o encaminhamento natural do seu trabalho. O pensador italiano retomou-o pretendendo estudá-las juntas, uma vez que para ele ambas as análises não podiam ser separadas, pelo contrário, deviam ser articuladas. Agamben considerou que o vínculo entre a vida nua (a vida biológica) e o Estado é bem mais antigo do que supôs Foucault. E mais do que isto, que a vida nua – incluída no ordenamento político na forma de sua exclusão até o século XIX – veio progressivamente coincidir com o espaço político na democracia moderna, em que passou ao centro, foi reivindicada e liberada. Dessa maneira o livro levantou a seguinte hipótese: que o que foi entendido sempre como exceção no discurso filosófico-jurídico – a vida nua ao mesmo tempo capturada e excluída da política pela suspensão constitucional, supressão de direitos ao qual se pode nomear de estado de exceção ou estado de sítio ou estado de

²⁶³ FOUCAULT, “O não ao sexo-rei”.

²⁶⁴ Primeiro volume que compõem com outros, tais como: *Estado de exceção. Homo sacer II* e *O que resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha. Homo sacer III*.

emergência – se mostrou, na verdade, o que sempre foi: o fundamento de toda política ocidental (vide a figura do *homo sacer*).²⁶⁵

Agamben fez do conceito de estado de exceção um motor imóvel da máquina jurídica ocidental. Neste conceito a suspensão constitucional decidida pelo soberano é entendida como a condição sem a qual a norma não pode vigorar. Um sistema em que o único valor ou desvalor é a vida enquanto tal. Agamben não se satisfaz com a articulação insuficiente ou não explorada totalmente entre o poder soberano e o biopoder na obra de Foucault. Neste momento só faríamos saber que por um lado no curso de Foucault de 1976 (*Em defesa da sociedade*) este analisou essa relação dentro do discurso da guerra e, por outro, assinalar que enquanto ele podia estar extrapolando seu material empírico para aventar a tese que exporemos a seguir, por sua vez, Agamben propôs e reivindicou uma tese filosófica e não uma tese histórica, por mais que nela houvesse escavações históricas.²⁶⁶

Na última aula do curso de 1976 (*Em defesa da sociedade*), bem como no quinto e último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade (A Vontade de Saber)*, Foucault opôs ao que na teoria clássica da soberania reivindicou um direito de vida e de morte ao que na assunção da vida pelo poder – a biopolítica com seu polo do corpo disciplinado e seu polo da população regulamentada – reivindicou uma tomada do poder pelo homem enquanto ser vivo. O que queria dizer que enquanto o poder soberano sobre a vida de fato só se exerceu como poder de matar: foi o direito de fazer morrer ou de deixar viver; a partir da segunda metade do século XVIII, e como complemento deste direito, surgiu uma nova tecnologia de poder: o direito de fazer viver e de deixar morrer. Em suma, se o direito de soberania foi o da espada (degolar, enforcar, ou não), na nova tecnologia foi o dos mecanismos de segurança (assistir alguém ou não, intervir ou não). Foucault, em seguida, apresentou os paradoxos atuais da intersecção soberania e biopoder: o poder atômico como paradoxal no que nele faz matar (excesso de soberania), mas mata a vida (a vida que a biopolítica promete preservar); ou, ainda,

²⁶⁵ O *homo sacer* era a figura limite do direito romano. Era aquele que tendo cometido um crime bárbaro não podia ser morto dentro dos rituais rotineiros e, ao mesmo tempo, seu assassino ficaria impune. Assim, nesta figura extrema funcionava dois princípios incompatíveis: a matabilidade (podia ser morto por qualquer um sem que o ato consistisse em um homicídio) e a insacricabilidade (não podia ser morto ritualmente, não podia ser sacrificado dentro da lei). Figura excluída do âmbito jurídico e do âmbito religioso, portanto exposta a violência e, com isto representativa – na visão de Agamben – da redefinição constante entre aquilo que é incluído e excluído da ordem jurídico-política contemporânea. Vide os campos de concentração e o aparato jurídico (retirado dos casos de eutanásia) no que neles separava e separa entre vida digna e indigna.

²⁶⁶ Uma tese que com certeza abre o espaço para se pensar algumas questões contemporâneas proeminentes e que faz uso de documentos – principalmente no que diz respeito ao regime jurídico nazista.

o poder genético como paradoxal no que nele ao proliferar a vida, fabricá-la (excesso do biopoder), pode criar vírus incontroláveis (ultrapassando qualquer soberania humana).²⁶⁷

Se Foucault estava certo e a soberania recuou no avanço do biopoder, então como explicar o exercício do poder de morte nos sistemas políticos atuais? Como identificamos resumidamente, Agamben trilhou o caminho do discurso jurídico trazendo ao centro a ideia de um estado de exceção que para ele sempre compactou com a soberania (o soberano como aquele que paradoxalmente está dentro e fora do ordenamento jurídico, aquele que condiciona a regra, pois ele é aquele que pode proclamar o estado de exceção) para explicar a articulação desta com o biopoder. Foucault, no entanto, foi por outro caminho no curso de 1976. Nele Foucault fez intervir um novo funcionalismo do discurso racista que o biopoder colocou em jogo no final do século XIX (darwinismo social, eugenismo, teorias médico-legais da hereditariedade, da degenerescência). Um desdobramento do discurso histórico-político da luta das raças que ele analisou no curso em questão.

O racismo enquanto discurso beligerante introduziu no domínio da vida o corte entre o que devia viver e o que devia morrer. No interior da população ele defasou biologicamente uns grupos em relação aos outros e instituiu uma relação positiva do tipo guerreiro: se você quer viver ou se você quer ter uma vida mais sadia e pura é preciso que você mate e que possa matar este outro ruim, inferior, degenerado ou anormal. Estes outros foram encarados não como adversários políticos (nos termos soberanos da vitória ou derrota política), mas como perigos externos ou internos em relação e para a população que se queria fortalecer (nos termos biopolíticos do perigo para a espécie ou para a raça). O discurso racista, desta feita, abriu a possibilidade para as mortes diretas (assassínio) ou indiretas (expor a morte, multiplicar os riscos de morte ou matar politicamente pela expulsão, a rejeição, entre outras) e para a ideia de uma regeneração da própria raça.²⁶⁸

²⁶⁷ É interessante notar que as análises de Foucault não procedem por substituição: a tecnologia disciplinar não foi substituída pela tecnologia biopolítica. Bem como, uma racionalidade governamental não descarta uma outra, elas não desaparecem em um encadeamento necessário, uma vez que existem intersecções, funcionamentos de racionalidades diferentes em estratégias diferentes.

²⁶⁸ Agamben advertiu que o termo racismo (se entendermos por raça um conceito estreitamente biológico) não é a qualificação mais correta para a biopolítica do terceiro Reich: “esta se move, antes, em um horizonte em que a ‘tutela da vida’ herdada da ciência do policiamento setecentista se absolutiza, fundindo-se com preocupações de ordem propriamente eugenética” (AGAMBEN, 1995, p. 154). Conforme Agamben, a especificidade do conceito de raça nacional-socialista é que ele considera que o corpo biopolítico é a aposta de uma decisão política soberana que opera na indiferenciação (zona de indiscernibilidade) entre fato (corpo biológico) e direito (norma a ser aplicada), em que questão de fato e questão de direito não tem mais sentido além daquela da palavra de ordem do *Führer* (fonte imediata e em si perfeita da lei, pois representante da unidade e igualdade de estirpe do povo alemão). Segundo a proposição de Agamben é “a norma que decide o fato que decide da sua aplicação” (Idem, Ibidem, p. 180). Em suma, é a política – no caso alemão levada ao extremo por um *Führer* que coincide corpo biológico e corpo político – que decide sobre o impolítico (a vida nua).

Na hipótese de Foucault foi só fazendo funcionar um discurso racista que o biopoder (fazer viver) pôde justificar a utilização de um poder soberano (fazer morrer). O que tornou, de fato, os estados mais racistas aqueles mais assassinos. Foucault deu o exemplo do Estado nazista, que levou até o paroxismo os mecanismos de poder disciplinar e previdenciário e que estendeu o poder de matar – exclusivo até então ao Estado – para o corpo social (grupos, certos indivíduos). Além do mais, a guerra foi o objetivo político último do regime, a política resultando na guerra, esta coroando-a com a destruição de outras raças. E não só! Foi expondo sua própria população à destruição total que o nazismo considerou que podia constituí-la como raça superior e regenerada. Foucault desenhou a imagem do nazismo como um Estado racista, assassino e suicida.

Eis a interpretação de Foucault e a articulação inicial que fez entre soberania e biopolítica ao testar as relações de poder como relações guerreiras. É necessário lembrarmos que o próprio pensador manteve reservas quanto a esta versão, uma vez que tanto no curso *Em defesa da sociedade* – quando vemos claramente um salto – quanto no livro *A História da Sexualidade v.I* – que se propôs ser uma exploração de um terreno para futuras incursões – ele manteve estas postulações próximas ao voo ensaísta. Quem sabe até mesmo por isto – a necessidade que tinha da empiria e o problema infundável aberto pelo nazismo – não explorou mais profundamente o problema da Alemanha nazista e praticamente não comentou esta parte do livro *A Vontade de Saber* posteriormente.²⁶⁹ Consideramos que após este curso e como maneira de resolver essa separação entre a soberania (aspecto jurídico do poder) e a biopolítica (aspecto normativo do poder), Foucault colocou a questão do governo. Chamaríamos a atenção que no curso de 1978 (*Segurança, território, população*) Foucault, ao estudar a Razão do Estado e o golpe de estado que apareceram no fim do século XVI e início do XVII, mostrou o funcionamento do problema jurídico do golpe e ao final da análise, citando um texto do século XVII, lembrou-se das noites hitlerianas, das noites das facas longas.²⁷⁰

Não importa, entretanto, se Agamben percebeu ou não esses desenvolvimentos posteriores de Foucault no livro *Homo sacer*, o que nos interessa neste momento é indicar que seus ditos e escritos abriram caminhos nos debates de hoje. As discussões que indo na sua direção ultrapassam Foucault, uma ultrapassagem que ele disse que gostaria, que sentiria prazer que ocorresse. Um debate que Agamben retomou na ideia de uma vida nua, deslocou fazendo

²⁶⁹ Existe uma conversação lançada sob o nome “O jogo de Michel Foucault” que data de 1977, na qual em determinado momento alguns destes temas são retomados. Podemos dizer também que Foucault falou a respeito do nazismo em algumas entrevistas quando abordou o cinema: “O Anti-retro” (1974); “Sade, Sargento do sexo” (1975); “Os quatro cavaleiros do Apocalipse e os vermes cotidianos” (1977).

²⁷⁰ Cf. a aula de 15 de março de 1978, p. 351-356.

funcionar a ideia de um estado de exceção como garantidor da norma e reordenou propondo uma nova concepção de soberania que aqui – infelizmente – não pudemos fazer justiça. Só podemos indicar a leitura.

Ainda nesta linha apropriativa de um conceito como o de biopolítica, nós lembramos de um livro como *Império*, escrito por Michael Hardt e Antonio Negri e publicado em 2000. Nele os autores ainda que aceitassem que com a globalização da produção e da troca capitalista fosse cada vez menor o poder que possuía o Estado-nação de regulação dos fluxos e de imposição de sua autoridade no que diz respeito à economia, consideraram que a soberania tomou nova forma. Para eles, ela tornou-se a composição de uma série de organismos nacionais e supranacionais unidos por uma lógica única, que eles nomearam Império. O Império compreendido como um aparelho descentralizado e desterritorializado, que administra por meio de regulamentos, entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais.²⁷¹ Nas palavras de Hardt e Negri: "Na pós-modernização da economia global, a produção de riqueza tende cada vez mais ao que chamaremos de produção biopolítica, a produção da própria vida social, na qual o econômico, o político e o cultural cada vez mais se sobrepõem e se completam um ao outro".²⁷²

Apropriando-se da análise de um poder positivo de Foucault e de outros, os autores tramaram seu livro. No que diz respeito ao nosso personagem foco, eles encontraram no seu trabalho ferramentas que permitiram reconhecer uma transição de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Hardt e Negri consideraram que Foucault apreendeu o horizonte biopolítico das sociedades e definiu seu campo de possibilidade, mas que ele não entendeu a dinâmica real de produção biopolítica. Nós, no entanto, apesar de Foucault nunca ter nomeado esta última (sociedade de controle), consideramos que o curso de 1979 dê vários indicativos para pensá-la. Por exemplo, quando o pensador falou de um governo neoliberal do tipo ambiental que intervêm não tanto sobre os jogadores, mas sobre as regras do jogo político. Uma governamentalidade que abriu um espaço regrado de liberdade ao mesmo tempo que

²⁷¹ O conceito de Império para os autores tem os seguintes componentes: ausência de fronteiras e, assim, o exercício de um poder sem limites; vendo a si mesmo como suspenso da realidade histórica, o Império considera que seu regime não tem fronteiras temporais, ou seja, aos seus olhos está fora da História; seu poder de mando se estende por todo o tecido social e ele ao mesmo tempo cria, administra, rege o território e sua população; e, por último, banhando-se com sangue reivindica a paz perpétua e universal. Entretanto, apesar dos seus imensos poderes de opressão e destruição, o Império oferece novas possibilidades de libertação com a construção de um contra-Império alternativo escrito pelas resistências, lutas e desejos da multidão. Os usos de certas noções já indicam uma das inspirações do livro – entusiasmo indicado por seus próprios autores: *Os Mil Platôs* de Deleuze e Guattari. Os autores reivindicam também a influência de *O Capital* de Marx.

²⁷² HARDT & NEGRI, 2005/2000, p. 13.

instituiu espaços de segurança e de controle.²⁷³ Se na época do lançamento de *Vigiar e Punir* Foucault pensou que vivíamos ainda em uma sociedade disciplinar,²⁷⁴ em entrevista no Japão que data de 18 de abril de 1978, ele disse que: “A disciplina, que era eficaz para manter o poder, perdeu uma parte de sua eficácia. Nos países industrializados, as disciplinas entram em crise”.²⁷⁵ Foi que naqueles anos “a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina”.²⁷⁶

No curso de 1979 Foucault apresentou as duas vias (francesa e inglesa) que pensaram as relações entre Estado e indivíduo: a via revolucionária, que se articulou sobre as posições tradicionais do direito público (vontade coletiva instauradora do direito) e a via radical, que se articulou sobre a nova economia da razão de governar (lei como transação entre o intervencionismo público e a independência dos indivíduos). De tal modo que, de um lado, houve uma concepção de liberdade em que o indivíduo a detinha originalmente e cedia ou não certa parte, enquanto que, de outro, a liberdade foi concebida como independência dos governados em face aos governantes.²⁷⁷ Dois combates diferentes que marcaram, ainda na atualidade de Foucault, a reivindicação dos direitos dos homens ou a reivindicação de independência dos governados.²⁷⁸

²⁷³ De uma maneira desenvolta, irônica e informada pelas conversas com Foucault, o seu amigo Paul Veyne escreveu no artigo “Foucault revoluciona a história” de 1978 a respeito das relações governados e governantes desde o ponto de vista das atitudes do governo neoliberal para com os primeiros: “Ele não abandona a natureza à sua própria sorte; ocupa-se dela, mas sempre em proveito da própria natureza, ou, se preferimos, se assemelha a um guarda de trânsito que ‘canaliza’ o tráfego espontâneo dos automóveis para que ele flua facilmente: é esse o trabalho que ele se atribuiu. Assim, os automóveis rodam em segurança; a isso se chama o *welfare State*, e nele vivemos. [...] Não que tudo seja perfeito para todos na gestão de fluxos, pois a espontaneidade natural não se deixa organizar como se deseja: é preciso interromper o fluxo de circulação para deixar passar o fluxo transversal, de modo tal que condutores mais apressados que outros são retidos no sinal vermelho” (VEYNE, 1982/1978, p. 155). No curso de 1979 (*Nascimento da biopolítica*), Foucault mostrou como a prática governamental liberal formada no século XVIII consumia liberdade, pois ela “só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão etc.” (FOUCAULT, “Aula de 24 de março de 1979”, 2008/2004, p. 86). Nessa interpretação a razão governamental liberal é consumidora de liberdade e, para tanto, é obrigada a produzi-la e organizá-la. A liberdade tem um custo e – de acordo com Foucault – o princípio deste cálculo é a segurança como proteção do interesse coletivo em relação aos interesses individuais.

²⁷⁴ FOUCAULT, “Diálogo sobre o poder”, D.E. IV, 2003/1978.

²⁷⁵ FOUCAULT, “A sociedade disciplinar em crise”, D.E. IV, 2003/1978, p. 268.

²⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 268.

²⁷⁷ FOUCAULT, “Aula de 17 de janeiro de 1979”, 2008/2004, p. 57.

²⁷⁸ Num manuscrito não utilizado, mas reproduzido no pé de página na edição do curso de 1979 (*Nascimento da biopolítica*), Foucault escreveu sobre essas duas posições tomadas a partir da segunda metade do século XVIII: “Direitos dos homens: noção complexa que veicula tanto a idéia jurídica de um direito natural, que o pacto político tem por função garantir, quanto a idéia de condições que a sociedade impõe ao Estado para lhe possibilitar existir e reconhecer sua legitimidade. Essa prática dos Direitos do homem se refere a uma concepção da democracia. A que os liberais oporão, segundo o esquema inglês, a idéia de que as liberdades é o que resta, uma vez que se delimitou a ação do governo, que não devem ser estabelecidas como direito ‘antes da entrada em política’, mas

Sabemos pelo primeiro capítulo que ele acreditou e escolheu o segundo engajamento, o que não significa que rejeitasse simplesmente o primeiro, mas que não achou que aqueles direitos deviam estar limitados dentro de certas fronteiras erguidas de antemão.²⁷⁹ Foucault sabia da importância estratégica da colocação dos direitos humanos como limite para todos os governos possíveis, mas achava a submissão de toda a situação política a uma grade definida pelos direitos humanos – direitos que virtualmente ninguém transgrediria – uma perspectiva que era “maravilhosamente do século XVIII, no qual o reconhecimento de uma forma de racionalidade jurídica permitiria definir o bem e o mal diante de todas as situações possíveis”.²⁸⁰ Ele via aí o perigo de reintrodução de um pensamento dominante na política. A importância estratégica desta reivindicação, entretanto, o impelia a refletir que sua preferência pelo direito dos governando não tinha como corolário que ele excluísse os direitos humanos. Não os enxergava como dois sistemas separados, incompatíveis ou excludentes. O fato de sua heterogeneidade, de não estarem no mesmo plano, não significava que não podiam funcionar juntos em uma estratégia comum. Salientava como princípio teórico-metodológico o seguinte:

...E o que é preciso ter bem presente é que a heterogeneidade nunca é um princípio de exclusão ou, se preferirem, a heterogeneidade nunca impede a coexistência, nem a junção, nem a conexão. Digamos que é precisamente aí e nesse gênero de análises que se faz valer, que é necessário fazer valer, sob a pena de cair no simplismo, uma lógica não seja uma lógica dialética. Porque a lógica dialética, o que é? Pois bem, a lógica dialética é uma lógica que põe em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo. Proponho substituir esta lógica da dialética pelo que chamarei de lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares.²⁸¹

Sendo este tipo de lógica um dos componentes da ética discursiva de Foucault, elemento que completava a indiferença para com quem fala – não importava se o saber necessário para a luta vinha de um trabalhador, de um funcionário ou de um intelectual, uma vez que nenhum deles tinha uma prioridade de direito, pois o importante era o que no seu saber servia para

devem ser obtidas, conservadas, ampliadas por transações, garantias, um sistema eleitoral, uma opinião pública, etc” (FOUCAULT, “Aula de 4 de abril de 1979”, 2008/2004, p. 421).

²⁷⁹ Um projeto que Agamben levou adiante de outra forma (por meio das indicações de Arendt), mas indicando o mesmo problema (os refugiados como problema a ser pensado para Arendt, Foucault e Agamben), quando reivindicou que: “Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito dos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações de direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação” (AGAMBEN, 1995, p. 134).

²⁸⁰ FOUCAULT, “A experiência moral e social dos poloneses...”, D.E. VIII, 2012/1982, p. 239.

²⁸¹ FOUCAULT, “Aula de 17 de janeiro de 1979”, 2008/2004, p. 58.

desestabilizar um poder coercitivo; ou, enunciando de outra forma: não importava quem era o governado, mas a luta estrategicamente mobilizada contra o que se apresentava como intolerável. Ele podia retrabalhar as próprias concepções do liberalismo e da luta.

No item anterior – no espaço que dedicamos a ambientação dos novos filósofos no Brasil – trouxemos um texto que Gérard Lebrun tornou público em 1977: "O autoritário 'Estado moderno' e seu destino". Nele Lebrun afirmou lucidamente, tendo em vista a situação política brasileira:

Embora o liberalismo tenha sido e continue a ser a ideologia dos bem-quinhadados (os que entram em delírio ao ver o mais tímido projeto de reforma agrária ou de previdência social) ele tem dois méritos: 1) fazer-nos ver o Estado - e qualquer Estado - como força inevitavelmente extrínseca a nós e cuja nocividade é preciso coibir; 2) tornar-nos bastante cétricos para desconfiar que qualquer transformação política empreendida em nome de uma cidade perfeitamente integradora só possa vir a dar incentivos à estatização.

A análise de Foucault foi mais refinada. Nela ele mostrou que a arte liberal de governar não é a que aceita a liberdade, mas a que se propõe a fabricá-la a cada instante, a suscitá-la e a produzi-la, sempre pensando nos custos desta fabricação a partir do cálculo da segurança. Foucault mostrou que a cada instante o liberalismo tem que determinar até que ponto o interesse individual e os vários interesses não se transformarão em um perigo para coletividade e vice-versa. É o jogo – que podemos reconhecer como sendo ainda o nosso – em que o liberalismo arbitra entre a liberdade e a segurança.²⁸² Está aí para provar a ideia de que a segurança é um paradigma do governo, toda nossa história recente pós-setembro de 2001.

Vemos nessas análises os desdobramentos daquela da gestão do que é perigoso e dos mecanismos de defesa às ameaças que Foucault empreendeu em 1976, quando estudando as tecnologias de poder do século XVIII descobriu a biopolítica. A descoberta de uma tecnologia previdenciária ou regulamentadora que teve como objetivo um equilíbrio global entre a segurança da população e seus perigos biológicos de conjunto. Estudos que apontaram a regulamentação com um grande problema do campo político e que adquiriram outra dimensão nas questões postas pelas tecnologias de governo baseadas na segurança analisadas tanto no curso de 1978 (racionalidade governamental da Razão de Estado) quanto no curso de 1979 (racionalidade neoliberal).

Na escolha primorosa das palavras – marca do seu pensamento – Foucault disse que o lema do neoliberalismo é "viver perigosamente". Neste tipo de governo os indivíduos são postos perpetuamente a experimentar sua situação, sua vida, seu presente e seu futuro como sendo

²⁸² FOUCAULT, "Aula de 24 de janeiro de 1979", 2008/2004, p. 88-89.

portador de perigo. Um perigo cotidiano que tem como correlato uma cultura do controle e da intervenção. Como não nos sentirmos compelidos a nos vermos ainda entre estes dois discursos: mais liberdade, menos intervenção, mais perigo ou menos liberdade, mais intervenção ou menos perigo? Parece-nos que faltam alternativas. Foucault percebeu essas questões e detectou que no seu presente não se tratava de uma sociedade disciplinar ou de uma sociedade de normalização. O horizonte para se pensar era outro:

Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o programa de uma sociedade no qual haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, no qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição internas dos indivíduos, mas uma intervenção do tipo ambiental.²⁸³

Apontemos, segundo Foucault, as diferenças entre uma tecnologia de tipo disciplinar e uma de uma tecnologia de tipo de segurança: a primeira é centrípeta, pois ela isola um espaço e determina um segmento, enquanto que a segunda é centrífuga, tende a ampliar seu circuito. Além do mais, as técnicas disciplinares tendem a regulamentar o máximo possível ao nível do detalhe (os corpos, os tempos, os espaços), enquanto que as técnicas de segurança são flexíveis, precisam que algumas coisas passem para que apoiando-se nelas procurem o que consideram pertinentes. Há também diferenças ao nível do legal, já que o dispositivo da disciplina divide as coisas em código do que é proibido e permitido, da desordem ele quer fazer a ordem (a ordem é o que resta e que deve ser obrigatório), enquanto que os dispositivos de segurança são menos da ordem do impedimento, do que da apreensão do que é ou não desejável para o governo. Neles, partindo do reconhecimento da realidade tal qual ela é, o governo responde a ela de modo a anulá-la, limitá-la, freiá-la ou regulá-la.

Isto exposto, podemos averiguar que os estudos de Foucault sobre a governamentalidade não estão distantes de Deleuze quando este caracterizou as sociedades de controle distinguindo-as das sociedades disciplinares: enquanto as primeiras supõem instituições de confinamento como variáveis independentes, com uma linguagem comum analógica, as segundas supõem modos de controle como variáveis inseparáveis, com uma linguagem numérica; os confinamentos são moldes, enquanto os controles são modulações (a empresa substituiu a fábrica; a formação contínua, a escola, e o controle contínuo, o exame); enquanto nas sociedades disciplinares não se para de recomeçar (as eternas reformas, as descontinuidades energéticas), nas sociedades de controle nunca se termina nada (sempre em

²⁸³ FOUCAULT, "Aula de 21 de março de 1979", 2008/2004, p. 354-355.

um feixe contínuo, em um movimento ondulatório); as primeiras utilizam-se de máquinas energéticas cujo perigo passivo é a entropia e o perigo ativo é a sabotagem (um capitalismo erigido para a produção), enquanto as segundas utilizam-se de máquinas informáticas e computadores, cujo perigo passivo é a interferência e o perigo ativo é a pirataria e a introdução de vírus (um capitalismo erigido para o produto, para a venda de serviços e a compra de ações); a disciplina é de longa duração, infinita e descontínua, enquanto o controle é de curto prazo, rotação rápida, contínuo e ilimitado.²⁸⁴

Diante dessa sociedade de controle, Foucault recenseou o tipo de lutas necessárias para resistir a submissão da subjetividade. Para ele essas lutas são transversais (globais) e seus objetivos são os efeitos de poder como tais; são imediatas (tanto no sentido de um inimigo imediato quanto no sentido de não esperarem sua solução no futuro utópico) e colocam em questão o estatuto do indivíduo, sua individualização obrigatória (direito a ser diferente e direito à diferir de si mesmo); resistem aos efeitos de poder do saber, aos seus privilégios, o que não significa que recusam toda verdade, mas a maneira como está circula e funciona; e giram em torno da pergunta: quem somos nós?, em relações às questões identitárias.²⁸⁵

Estas apropriações dos estudos de Foucault sobre a biopolítica e a governamentalidade liberal – que retomam o paradigma da segurança dentro das suas questões –, nos fazem pensar nossos problemas contemporâneos. Assim, o pacto do Estado com a população e, corolário, a constante incursão do cidadão contra suas cláusulas: garantimos vocês contra as incertezas, os acidentes, os prejuízos, os riscos, mas para isto precisaremos de intervenções de tipo excepcional, extralegal e regulamentar. Uma espécie de solicitude – flexibilidade, elasticidade – do governo e do Estado em relação aos seus governados, em que ele assegura-lhes certas coisas e tolera comportamentos variados na condição de que eles não representem ameaças ou perigos para a ordem estabelecida. Por isto a aversão total ao terrorismo como o que ataca a promessa que o Estado fez aos cidadãos de que nada lhes ocorrerá se respeitarem as leis, as regras e os regulamentos. O terrorismo – disse Foucault em outro momento – torna inseguro a vida dos indivíduos e sua relação com as instituições que devem protegê-lo.²⁸⁶ Em Foucault tratava-se das medidas terroristas da sua época – Irlanda, Itália etc. –, mas como não pensarmos que isto serve ainda como grade de análise para entender a resposta dos Estados Unidos à derrubada das torres gêmeas?

²⁸⁴ DELEUZE, "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", 1992/1990, p. 219-226.

²⁸⁵ FOUCAULT, "O sujeito e o poder", D.E. IX, 2014a/1982, p. 122-123.

²⁸⁶ FOUCAULT, "Michel Foucault: a Segurança e o Estado", D.E. VI, 2010/1977, p. 172-173.

As medidas posteriores ao atentado – que os Estados Unidos se opuseram a serem considerados como atos de criminosos políticos – visavam garantir a todos os americanos que isto não aconteceria novamente e se precisassem ir à guerra eles iriam. Como eles de fato foram justificando que a situação requeria medidas drásticas para garantia da segurança do estado contra o inimigo. Mas não é só o país que estava implicado neste discurso, era a ordem global e democrática que os Estados Unidos diziam defender. Não se considerando como parte em guerra, mas como agente garantidor da ordem global que colocaria fim ao terrorismo de grupos específicos, os EUA se consideravam promotores da paz e da ajuda humanitária à população afegã e, depois, iraniana oprimida. Uma guerra ao terror que do Afeganistão (com seus núcleos terroristas que permitiam que se qualificasse os prisioneiros do exército norte-americano de "combatentes ilegítimos") se estendia para uma guerra contra a possibilidade de um dia os Estados Unidos serem atacados por armas nucleares de um Estado alegado terrorista ou financiador do terror. Assim, justificava-se a guerra preventiva (prevenção baseada em uma mentira) contra o Iraque.

Além disso, dado os meios de ação fora do campo da legalidade dos terroristas, o Estado respondia e se justificava com medidas também fora deste campo: prisão de Guantánamo fora dos Estados Unidos, onde os suspeitos de terrorismo não têm julgamento, ficam presos indefinidamente e são torturados, ou seja, onde eles não têm nenhum estatuto jurídico. Ainda temos o aumento da vigilância e de práticas de controle: do espaço aéreo – com o fichamento e a obrigação de retirar impressões digitais dos estrangeiros –, das zonas de proteção em encontros de organismos internacionais, das correspondências, das ligações, da internet. Os EUA – nesta linha do governo neoliberal que se pauta na segurança – seriam ao mesmo tempo produtores e gestores da desordem.

Eis então apresentados alguns problemas para pensar com, atravessando, contornando e complexificando Foucault e que convém pensar – e aqui com certeza nosso personagem concordaria apesar de alguns dos seus voos menos empíricos –²⁸⁷ historicamente antes do que como tese filosófica. Foucault ainda nos é contemporâneo, pois ajuda a pensar nossa atualidade. Uma contemporaneidade que cabe a nós pensarmos.

²⁸⁷ Referência ao último capítulo da *História da Sexualidade v. I* e as aproximações com os novos filósofos.

CAPÍTULO IV

Sempre recomeçar: nas dobras paixões que não tiveram fim

*Jamais compreendereis a terrível simplicidade das
[minhas palavras
porque elas não são palavras: são rios, pássaros,
[naves...
no rumo das vossas almas bárbaras.
Sim, vós tendes as vossas almas supersticiosamente
[pintadas.
e não apenas a cara e o corpo como os verdadeiros
[selvagens.
Sabeis somente dar ouvido a palavras que não
[compreendeis,
e todos os vossos deuses são nascidos do medo.
E eu na verdade não vos trago a mensagem de
[nenhum deus.
Nem a minha...
Vim sacudir o que estava dormindo há tanto dentro de
[cada um de vós
a limpar-vos de vossas tatuagens.
E o frêmito que sentireis, então, nas almas
transfiguradas
não será o revôo dos anjos... Mas apenas
o beijo amoroso e invisível do vento
sobre a pele nua.
("Epístola aos novos bárbaros". Mario Quintana)*

Depois de me teres descoberto, não foi difícil me encontrar: a dificuldade agora é me perder.
(Friedrich Nietzsche)

Em 1967 P. Caruso pediu para Foucault retrazar seu percurso até ali,¹ curiosidade a qual este ponderou: "É um pouco difícil para mim descrever o itinerário que me conduziu às posições atuais, pela boa razão de que espero que justamente não tenha chegado ao ponto de chegada. É

¹ Entrevista para a *La Fiera letteraria* em 1967 e reproduzida com acréscimos em *Conversazione con Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* em 1969

somente ao término do percurso que se pode estabelecer verdadeiramente o itinerário que se seguiu".² Foucault disse que o seu livro lançado no ano anterior (*As palavras e as Coisas*) foi um trabalho de transição que o permitiria ir além. Este foi o seu desejo teórico e se mostrou um fato reentrante da sua trajetória, pois com efeito seus livros foram sempre formas de ir além do que tinha pensando, de se experimentar. Livros que se enriqueceram com todos os outros ditos e escritos que, como bem viu Judith Revel, foram ao mesmo tempo "laboratórios dos livros – lugar onde os temas de pesquisa se desenham, onde os conceitos se forjam e onde os empréstimos aparecem de maneira explícita – e, depois de sua publicação, o lugar de sua crítica radical".³ O entrevistador investigou então: ir em que direção? A qual o entrevistado avaliou: "...não posso afirmar que a direção que distingo agora será definitiva, a que pode descobrir somente aquele que, no fim da vida, se volta para o que ele realizou".⁴

Quando em 1984 participou de uma entrevista conduzida por F. Eward para a *Magazine littéraire*, Foucault já podia colocar-se neste momento de graça entre a vida e a morte que como escreveram lindamente Deleuze e Guattari: "todas as peças se combinam para enviar ao porvir um traço que atravesse eras".⁵ Neste espaço em que a morte ocupa-se de sua ronda, ele pôde então distinguir: "A noção que unifica os estudos que realizei desde a *História da loucura* é a da *problematização*, embora eu não a tivesse isolado suficientemente. Mas sempre se chega ao essencial retrocedendo: as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar".⁶ Para Foucault este era o preço a pagar quando a teoria só chegava alicerçada no empirismo da análise histórica.⁷

Na realidade por mais que possa ser poética a imagem de um pensador que do fim do percurso pensou o caminho percorrido e, mesmo que possamos pensá-lo desta maneira, quando nos atemos aos impasses e respostas que Foucault encontrou vemos que ele recorrentemente reescreveu seu trabalho dentro das suas novas problemáticas. Assim sendo, este procedimento de volta sobre seus passos não é novidade e, portanto, não podemos entendê-lo simplesmente como inscrição da iminência da morte sobre a obra. Claro, aquele enunciado fez sentir os efeitos da finitude sobre o trajeto percorrido quando não apresentou esta unificação do seu trabalho por um recobrimento feito a partir de ferramentas de compreensão tais como: as análises da constituição do saber, das relações de poder ou dos modos de subjetivação; mas desde o ponto

² FOUCAULT, "Que é o senhor, professor Foucault?", D.E. X, 2014b/1967, p. 29.

³ REVEL, p. 71 apud Gros, 2004/2002, p. 71.

⁴ FOUCAULT, "Que é o senhor, professor Foucault?", D.E. X, 2014b/1967, p. 29.

⁵ DELEUZE E GUATTARI, 1992/1991, p. 9.

⁶ FOUCAULT, "O cuidado com a verdade", D.E. V, 2004/1984, p. 242.

⁷ Como disse Guattari: "As potências dos conceitos não podem exceder os serviços que eles prestam em campos delimitados e nas sequências históricas limitadas" (GUATTARI, 2007/1985, p. 33).

de vista de uma atividade e de uma atitude crítica de problematizar seu presente.⁸ Mesmo neste ponto, entretanto, podemos lembrar que Foucault desde a década de sessenta – e frequentemente⁹ – colocou seu trabalho sobre a égide do diagnóstico do presente e que, já em 1978, ele dizia que o procedimento de problematização estava no coração do que fazia.¹⁰ Assim, era escrevendo sempre em função de uma situação atual que problematizava algo no mundo que ele podia enunciar sobre seu trabalho: "Escrever um livro é, de certa maneira, abolir o precedente. Percebe-se finalmente que o que se fez está – reconforto e decepção – bastante próximo do que já se escreveu".¹¹

Foucault sugeria que os esforços de modificação do que se pensa, de distanciamento das maneiras de ver, talvez no máximo permitissem pensar de outra maneira o que já se pensava e adquirir a percepção daquilo já feito por um outro ângulo e mais nitidamente.¹² Em uma entrevista radiofônica de 1975, ele deixou nítido que todo o trabalho que resulta em um livro, depois de feito, exige um outro trabalho, pois com o resultado do esforço “vieram os tiques de estilo, impuseram-se maneiras de pensar, esquemas prontos. Tínhamos uma tremenda dificuldade de nos livrarmos dele”.¹³ De modo similar disse no curso de 1980: “...é evidente que não se desembaraça de seu próprio pensamento como se desembaraça do pensamento dos outros”.¹⁴ Acreditamos que Foucault não conseguia afugentar seus pássaros, os quais estando no escuro – às vezes para ele mesmo – nunca tiveram um canto tão claro ou um desenho tão puro. Neste momento, o pensador estava na vertical de si mesmo: o que era aliás uma forma de dizer que seu trabalho podia ser concebido como um tipo de meditação. Em que sentido dizemos isso? Quando Foucault reafirmou, em oposição à leitura de Derrida, sua interpretação de Descartes, ele disse que todo o discurso podia ser lido como constituído de um conjunto de enunciados espacialmente e temporalmente localizados. Com efeito, enunciados lidos como uma série de eventos ligados uns aos outros por algumas regras formais, em que o sujeito do

⁸ No seu livro *Foucault* Deleuze afirmou este recobrimento: “O Uso dos prazeres tira a conclusão de todos os livros precedentes quando mostra que o verdadeiro só se dá ao saber através de ‘problematizações’ e que as problematizações só se criam a partir de ‘práticas’: práticas de ver e práticas de dizer”, 2005/**1986**, p. 72-73. O instigante artigo “O pensamento vertical: uma ética da problematização” de Judith Revel, que se encontra no livro *Foucault: a coragem da verdade*, colocou a noção de problematização como ponto de univocidade do pensamento de Foucault em oposição a ideia de unidade do seu pensamento. Em vez de pensar a unidade sob o fundo de diferenças, pensar a diferença positivamente como o fundo do comum.

⁹ A exemplo do artigo de Foucault (“*Theatrum Philosophicum*”) a respeito dos livros *Lógica dos sentidos e Diferença e repetição* de Deleuze ou da própria *A Arqueologia do saber*.

¹⁰ Cf. “A poeira e a nuvem”, D.E. IV, 2003/**1978**, p. 326-327 e FOUCAULT, “Conversa com Michel Foucault”, D.E. VI, 2010/**1980**, p. 294.

¹¹ FOUCAULT, “O cuidado com a verdade”, D.E. V, 2004/**1984**, p. 247.

¹² FOUCAULT, 2007/**1984**, p. 15.

¹³ FOUCAULT, “Radioscopia de Michel Foucault”, D.E. VII, 2011/**1975**, p. 325.

¹⁴ FOUCAULT, “Aula de 09 de janeiro de 1980”, 2011/**2009**, p. 53.

discurso não é implicado na demonstração (função em que ele permanece fixo, invariável, neutralizado). Quando este discurso se constituía além de tudo numa meditação, então os eventos discursivos traziam claramente com eles modificações do sujeito enunciador. Segundo Foucault:

Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado pelo seu próprio movimento: seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele fica preso; ele o expõe a riscos, fá-lo passar por provas ou tentações, produz neles estados e lhe confere um status ou uma qualificação de que ele não era detentor no momento inicial.¹⁵

Os livros e esforços de Foucault percorreram este caminho entre uma demonstração ("que cada leitor deve percorrer se quiser comprovar sua verdade") e um exercício ("que cada leitor deve efetuar, pelas quais cada leitor deve ser afetado, se quiser ser, por sua vez, o sujeito enunciador, por sua conta, dessa verdade").¹⁶ Todavia, temos que fazer duas ressalvas: primeiro, no tipo de meditação que Foucault elaborava essa verdade não podia ser entendida como *a* verdade, mas como um instrumento preciso para se liberar do domínio desta verdade com *V* maiúsculo.¹⁷ Segundo, essa meditação não era feita para estabelecer um eu que enunciaria uma verdade (como podia ser em Descartes), mas para que aquilo que se descobrisse reverberasse e explodisse ou apagassem este eu enunciador. Uma relação que se constituiu entre uma problematização crítica e uma experiência que implicou a ele mesmo e a nós seus leitores.

São cinco denominadores que devemos levar em conta: *experiência, relação consigo e com os outros, pensamento e liberdade* dentro um campo de *problematização*. O trabalho foucaultiano de problematizar as evidências (as formas de ver) significava retirar sua familiaridade, as delas e as nossas, o que compunha com o trabalho de pensar uma coisa diferente do que se pensava antes (trabalho sobre si mesmo) e uma relação com o leitor (escrúpulo com o outro e confiança nele). Para Foucault o leitor era como um ouvinte de um curso: "Sabe perfeitamente quando se trabalhou ou quando se contentou em relatar o que se tem

¹⁵ FOUCAULT, "Meu corpo, esse papel, esse fogo", D.E. X, 2014b/1972, p. 100.

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 101.

¹⁷ Foucault seguia Nietzsche na sua crítica a associação do conhecimento à verdade ao se perguntar sobre o que é um conhecimento que não seja desde o princípio conhecimento da ou conhecimento direcionado para a ou que quer a verdade. Trata-se de constatar que tanto o conhecimento quanto a verdade foram inventados, bem como foi inventada sua articulação necessária, seu pertencimento recíproco. É também dizer que o conhecimento é lugar em que a verdade emerge, sobrevém, sem necessidade prévia, sem ligação de origem, sem que o conhecimento seja feito para a verdade. A verdade nasce de outra coisa que não a divisão do verdadeiro, é a violência feita às coisas pelo conhecimento, é efeito do conhecer.

na cabeça. Talvez ele se decepcione [referência a publicação do segundo e terceiro volume da *História da sexualidade*], mas não pelo fato de eu não ter dito nada diferente do que já dizia".¹⁸

4.1) Experimentar é errar a si mesmo

*O duro
impuro
labor: construir-se.*
(“João”. *Teia*. Orides Fontela)

Todavia, o homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto.

(“Segunda Consideração Intempestiva”. Friedrich Nietzsche)

A noção de experiência tomou em Foucault ao menos três vias. Demoremos um pouco na primeira, que é a ligação entre a experiência pessoal e os desejos teóricos de cada um. Em uma das poucas entrevistas em que forneceu dados biográficos mais extensos¹⁹ – realizada em Toronto em 22 de junho de 1982 –, Foucault falou sobre a relação entre suas experiências pessoais e os acontecimentos nos quais estava inscrito:

Quando eu tinha 16 ou 17 anos, eu só sabia uma coisa: a vida na escola era um ambiente protegido das ameaças exteriores, protegido da política. E a ideia de viver protegido em um ambiente de estudo, em um meio intelectual sempre me fascinou. O saber, para mim, é o que deve funcionar como o que protege a existência individual e o que permite compreender o mundo exterior. Eu penso que é isso. O saber como meio de sobreviver, graças à compreensão.²⁰

O que nos interessa neste relato não é que ele nos revela alguma coisa que esclareceria nossa relação com o enunciador ao clarificar sua obra pelo recurso da biografia. É sim esta relação vital de Foucault com o saber. No desenrolar desta tese detectamos que nosso personagem diversas vezes ao dizer o outro dizia a si mesmo, sendo que isto é sempre feito neste espaço de diferença em que o si mesmo não é idêntico a si e o outro não perfaz uma coerência de sentido. Entrando nesta linha em que desterritorializou G. Ganguilhem para reterritorializá-lo sobre sua própria linha móvel, Foucault analisou o livro deste (*O normal e o patológico*) com uma intensidade mobilizadora.

¹⁸ FOUCAULT, "O cuidado com a verdade", D.E. V, 2004/1984, p. 240. Colchetes nossos.

¹⁹ Rarefação de relatos autobiográficos – eles podem ser encontrados para quem procurá-los – que suscitou a seguinte pergunta de Gilles Lapouche no artigo "Foucault, o demolidor de mitos", publicado pouco depois de sua morte no *O Estado de S. Paulo* de 8 de julho de 1984: "É que, num certo sentido, Foucault era mais reservado, mais distante que os outros [...] existe algum texto onde ele fala dele mesmo".

²⁰ FOUCAULT, "Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins", D.E. IX, 2014a/1983, p. 192.

De acordo com Foucault este livro demonstrou a maneira como o problema da especificidade da vida foi desviado recentemente em uma certa direção, em que a noção de erro se tornou central. No nível fundamental da vida, os jogos da codificação e da decodificação abriram o espaço do acaso como perturbação do sistema. No limite desta problemática apareceu a vida como o que é capaz de erro (diga-se: erro não entendido no sentido filosófico tradicional de uma maneira de fazer que não é adequada à realidade, uma vez que os erros não são resíduos ou corpos estranhos, pelo contrário, eles possuem funções positivas). Segundo Foucault, é a esta eventualidade e descontinuidade fundamental que se devia pedir explicações a respeito da questão da anomalia atravessar a biologia (ter se tornado sua nova regra). É igualmente a ela que se tem que interrogar sobre o singular e hereditário erro que "faz com que a vida desemboque, com o homem, em um vivente que nunca se encontra completamente adaptado, em um vivente condenado a 'errar' e a 'se enganar'".²¹ É pensando esta relação entre o erro e a vida que podemos, no espaço aberto por Foucault, aventar, extrapolar, mas nunca legislar sobre o fato de que a informação não pode ser simplesmente aquilo que faz ser o que se é e que os circuitos cerebrais e o código genético não podem simplesmente conter a identidade de cada um.²² Ainda neste texto Foucault continuou:

Se admitirmos que o conceito é a resposta que a própria vida dá a esse acaso, é preciso convir que o erro é a raiz do que constituiu o pensamento humano e sua história. A oposição do verdadeiro e do falso, os valores que são atribuídos a um e a outro, os efeitos de poder que as diferentes sociedades e instituições associam a essa partilha, tudo isso talvez seja apenas a resposta mais tardia a essa possibilidade de erro intrínseca a vida. Se a história das ciências é descontínua, ou seja, se ela pode ser analisada com uma série de 'correções', como uma nova distribuição que nunca libera finalmente e para sempre o momento terminal da verdade, é que ainda ali o 'erro' constitui não o esquecimento ou o atraso da realização prometida, mas a dimensão peculiar da vida dos homens e indispensável ao tempo da espécie.²³

A verdade apreendida como o mais recente erro (desde que se saiba que também o erro só pode surgir e ser decidido dentro de uma prática definida de verdade) ou desembocando em uma linguagem mais poética: "...a dicotomia verdadeiro-falso, assim como o valor atribuído à verdade constituem a maneira mais singular de viver que foi inventada por uma vida, que do âmago de sua origem trazia em si a potencialidade do erro".²⁴ O erro (a pequena diferença que dá lugar ao novo) como a contingência permanente na qual se desenrolaria a história da vida e

²¹ FOUCAULT, "A vida: a Experiência e a Ciência", D.E. II, 2005/1985, p. 364.

²² Cf. a resenha de Foucault para o livro "De la biologie à la culture" publicado em 17-18 de outubro de 1976 no *Le Monde*: "Bio-história e Biopolítica", D.E. VII, 2011/1976, p. 399-401.

²³ FOUCAULT, "A vida: a Experiência e a Ciência", D.E. II, 2005/1985, p. 364-365.

²⁴ *Idem*, *Ibidem*, p. 365.

do homem. Sem que nunca, todavia, se pudesse deduzir a história da vida ou do homem, pois o homem vive errando/errante. Uma filosofia do erro deságua na seguinte questão: "Será que toda a teoria do sujeito não deve ser reformulada, já que o conhecimento, mais do que se abrir à verdade do mundo, se enraíza nos 'erros' da vida?"²⁵

Sejamos cautelosos. Não podemos alegar que Foucault falava a partir do solo de uma filosofia do erro – que ele falasse seriamente e não apenas jogasse com o dizer tal como, ao mesmo tempo modificando, o primeiro Heidegger –²⁶, visto que ele se recusava a abalizar qualquer discurso filosófico que não fosse simplesmente um diagnóstico do que acontecia no seu presente. Portanto, não acompanhamos a interpretação de Paul Veyne.²⁷ Além disso, ele disse mais de uma vez que a noção de vida não é um conceito científico, mas um indicador epistemológico (horizonte de pesquisa), que classifica, diferencia e possui sua funcionalidade dentro das discussões científicas e não sobre o objeto. Logo, o saber biológico não se organiza a partir da noção de vida, mas dentro de uma série de transformações conceituais que deram um começo a esta noção.

A vida e sua gestão apareceram também em *A Vontade do Saber* como objeto do poder biopolítico, em um novo tipo de relação entre história e vida: “nesta posição dupla da vida, que

²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 366.

²⁶ Segundo DREYFUS E RABINOW, 1995/1983, p. 44, em certo ponto dos seus primeiros escritos Heidegger chegou a afirmar que o erro ontológico era constitutivo do homem: a errância é o esquecimento do ser pelo homem, é seguir o caminho banal das verdades cotidianas ou científicas em vez de abrir-se ao Mistério do Todo (misticismo sem Deus).

²⁷ Veyne considerou que quando Foucault falou de um homem que vive voltado ao erro e ao engano – “a vida resultou, com o homem, num vivente que nunca está completamente no seu lugar, um vivente eternamente voltado ao *erro* e ao engano” – nós deveríamos nos ater ao que ele disse de uma determinada forma. O *enganar-se* teria o seguinte sentido: “que o discurso só dá a conhecer o empírico, o fenomenal, e que, porém, o homem faz fé em ideias gerais ou meta-empíricas”; enquanto que o *errar* teria o seguinte: “tudo aquilo que os homens pensam e fazem, as suas sociedades, as suas culturas, é arbitrário e muda de uma época para a outra, porque nada de transcendente ou sequer transcendental guia o devir imprevisível da humanidade” (VEYNE, 2009/2008, p. 77). Após determinar esses sentidos Veyne emulou a voz que se levantariam diante daquele enunciado: “Mas o que acabara ele de dizer, ao falar de errância perpétua e dos nossos erros! Acabava de enunciar uma ideia geral e até mesmo uma tese de antropologia filosófica? Para onde tinha ido o seu cepticismo?” E responde a elas: “Pois bem, este último tinha acabado de atingir seu limite: a frase que lemos diz uma verdade verdadeiramente que é o ponto fulcral da condição humana; existe uma verdade última e é essa, por muito decepcionante que seja. [...] Por detrás dessa frase, em torno desta frase, podemos imaginar por toda a parte, antes de nós, longe de nós, depois de nós num tempo por vir, mil variações humanas possíveis, mil <<verdades>> passadas, futuras ou exóticas, verdades de um tempo limitado e de um dado lugar. Nenhuma dessas <<verdades>> será mais verdadeira do que as nossas, mas o que acabo de dizer aqui é verdadeiro. [...] Foucault acaba, pois, de escrever uma frase de antropologia geral. Esta antropologia é empírica, porque não provém da reflexão de um qualquer sujeito transcendental que deteria as chaves do mundo, e porque Foucault a escreveu depois de ter meditado sobre factos históricos. E é também uma antropologia filosófica, porque essa frase eleva-nos acima de nós próprios, faz-nos sair do nosso tempo e do nosso lugar, das nossas pequenas verdades e, numa palavra, da nossa redoma...” (Idem, *Ibidem*, p. 78-79). Consideramos que essas frases correspondem mais as concepções do próprio Veyne do que a Foucault, simplesmente porque é uma forma de enunciar que não nos parece condizer com os ditos e escritos deste. Como temos em mente as articulações e interações entre forma e conteúdo podemos pensar que se Foucault não o disse não nos sentimos induzidos a dizer no seu lugar, ainda mais porque não coaduna com a maneira como o captamos (como veremos nas linhas seguintes).

a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder”.²⁸ Nesta imbricação a vida apareceu como objeto das lutas políticas e foi formulada como direito: “O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse direito tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos estes novos procedimentos de poder...”²⁹ A análise dos seres vivos surgiu como problema correlato ao da emergência da população.

Em ambos os casos a vida não nos parece ser entendida por Foucault em uma positividade própria (vitalismo) resistindo às forças que a moldam.³⁰ No entanto, se o pensarmos sob o plano do erro (“...por trás da verdade, sempre recente, avara e comedida, há a proliferação milenar dos erros”)³¹, em que ele fez jogar Ganguilhem junto a Nietzsche, nós poderíamos aventar certas coisas. Primeiro deveríamos apontar que o ‘erro’, que o ‘equivoco’, nunca são opostos a algo que seria o funcionamento normal, pois a perturbação já faz parte desde sempre do sistema informativo (“...tudo isso não é uma história, história de um erro que o nome de verdade?”)³². Logo, errar (o homem da errância), diferir deste mesmo que já é outro (“...dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil

²⁸ FOUCAULT, 1988/1976, p. 135.

²⁹ Idem, Ibidem, p. 136.

³⁰ Deleuze considerou que Foucault foi vitalista em relação a dois pontos: “Por um lado, as relações de força se exercem sobre uma linha de vida e de morte que não cessa de se dobrar e de se desdobrar, traçando o próprio limite do pensamento. [...] Por outro lado, quando Foucault chega ao tema final da ‘subjetivação’, esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida: dessa vez, um vitalismo sobre um fundo estético (DELEUZE, 1992/1990, p. 114). Entendemos, no entanto, que se a resistência aparece como sendo reativa não é necessariamente porque advém de um fundo vital em luta contra sua finitude ou com sua loucura, mas é porque nós já sempre estamos dentro um regime de verdade, de um dispositivo de saber-poder. Em suma, a reatividade se refere à nossa capacidade de experimentar, de fazer algo, diante da nossa disposição histórica. Devemos ter em mente, igualmente, que a própria tecnologia de poder só aparece como uma construção histórica positiva ao recortar um espaço e instituir neles relações de conduta diante de outras condutas; no exemplo do pastorado cristão, ela aparece no seu tornar-se uma conduta a ser seguida ou contestada. Portanto, são relações entre conduções e contra conduções sem externalidade absoluta: a luta pressupõe um campo comum de verificação (são os limites históricos de um diagrama e suas fronteiras nas relações entre o verdadeiro e o falso). Na atividade crítica de Foucault a resistência é tomada como primeira simplesmente porque é a partir da diferença que ela instaura, as descontinuidades que elas colocam a nu estrategicamente em relação ao que tenta dominá-las, que podemos ver as fraturas de uma formação histórica.

³¹ FOUCAULT, “Nietzsche, a genealogia, a história”, D.E. II, 2005/1971, p. 263.

³² Idem, Ibidem, p. 264. Por exemplo, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche disse no aforismo 16: “...o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade reside nele”; bem como, no aforismo 18: “...a crença na liberdade de vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”.

acontecimentos agora perdidos")³³, compõe com viver e pode mesmo ser reivindicada como uma maneira assumida de viver: "Meu modo de trabalho não mudou muito; mas o que dele espero é que continue a mudar-me ainda".³⁴ É a vida que no cuidado de si assume a forma de uma prova, provar a si mesmo, tal qual vimos no curso de 1982.

Em Foucault ela podia tomar forma nesta relação visceral com o saber como maneira de se movimentar e se deslocar em relação a vida bem mais do que, como parecia sugerir aquele relato biográfico, se proteger do mundo. Mesmo uma maneira de se proteger e responder às críticas como era de certa forma *A Arqueologia do Saber* (que era também uma autocrítica e um reposicionamento)³⁵, já sinalizava o desejo de se perder, de se provar: "...uma retomada do que eu tinha tentado, o desejo de retificar inexatidões, imprudências contidas nos livros anteriores e também a tentativa de traçar antecipadamente o caminho de um trabalho ulterior, que espero jamais escrever, em consequência de circunstâncias imprevistas!".³⁶ Em 1975 – falando sobre ele mesmo como alguém que sempre viveu dentro do saber – se explicou:

Se digo que patinei dentro do saber é na medida em que, no fundo, gostaria mais de ter tentado me desembaraçar dele. Mas como não era possível desembaraçar-se de seu saber, cabia então tratar de encontrar outras vias, encontrar a diagonal, andar de soslaio, encontrar, enfim, alguma coisa que não fizesse parte do saber, mas que merecia fazer parte dele.³⁷

Na medida em que o saber coloca em jogo certo poder, o que Foucault tentou fazer foi usá-lo ao mesmo tempo como armadura e arma. Uma relação com o que se sabe e com aquilo que afeta o que se sabe que, por sinal, tem um radical sentido histórico: "...essa acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa agir as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia, capaz de se dissociar dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberano na direção do seu passado".³⁸ Ao mesmo tempo Foucault sentia que o saber era impotente para mudar o mundo³⁹ (o que era um sentimento que nos ajuda

³³ FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história", D.E. II, 2005/1971, p. 265.

³⁴ FOUCAULT, "É importante pensar?", D.E. VI, 2010/1981, p. 358.

³⁵ Acompanhamos Roberto Machado, que entendeu que não é possível compreender o livro *A Arqueologia do Saber* sem referências às pesquisas históricas anteriores de Foucault, mas que destacou que o livro não é a formulação do método utilizado nessas pesquisas: "É impossível assimilar as posições metodológicas estabelecidas por *L'Archeologie du savoir* e o modo como as análises arqueológicas foram efetivamente realizadas nos livros anteriores. Este novo livro é uma revisão – do ponto de vista não dos resultados mas da efetuação da análise – de um projeto que sofreu críticas, sempre procurou se reformular e mais uma vez se avalia com o objetivo de estabelecer novos princípios. Seu significado e importância é menos a explicitação do que havia sido feito, do que a instauração de novas bases para a história arqueológica" (MACHADO, 1981, p. 174).

³⁶ FOUCAULT, "O nascimento de um mundo", D.E. X, 2014b/1969, p. 51.

³⁷ FOUCAULT, "Radioscopia de Michel Foucault", D.E. VII, 2011/1975, p. 323.

³⁸ FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história", D.E. II, 2005/1971, p. 271.

³⁹ Mais de uma vez quando perguntado se acreditava na eficácia de um pensamento expresso em um livro Foucault respondeu: "Não. Não acho que a escrita tenha grande eficácia" (FOUCAULT, "O saber como crime", D.E. VII, 2011/1976, p. 63). De fato, Foucault compartilhou com um incômodo quanto a escritura que foi o de vários literatos

a compreender algumas das suas constatações nuvistas sobre a situação do presente), mesmo que do ponto de vista teórico compreendia que de fato o saber transformava o mundo (uma constatação que abalizava a crítica e certo otimismo). Segundo ele,

...o saber tem poder de nos transformar, que a verdade não é somente uma maneira de decifrar o mundo (talvez até que o que chamamos de verdade não decifre nada), mas que, se conheço a verdade, então serei transformado. E, talvez, salvo. Ou então, morrerei, mas acredito, de toda maneira, que é a mesma coisa para mim.⁴⁰

O saber como um experimento que deixa morrer uma parte do que constitui a nossa evidência e que abre o lugar para a transformação que este deslocamento proporciona. Isso significa deslocar a fronteira, torná-la incerta, frágil para, assim, permitir trânsitos e passagens: “É preciso [...] a cada instante, dizer: e se fosse o contrário, e se não fosse isso, e se a linha passasse alhures...”⁴¹ Foucault reivindicava esta espécie de postura ética do intelectual que se dá na transformação de si por seu próprio saber: “É por isso, você entende, que trabalho como um doente, e que trabalhei como um doente toda minha vida”.⁴² A meditação toma o contorno não do apaziguamento de uma demonstração ou de uma veneração, mas situa-se próximo de uma poética do dilaceramento: “...*Eu medito./ Os pensamentos, coágulos de sangue,/ enfermos, ardendo,/ porejam do meu crânio*”.⁴³ Pensar diferentemente, com mobilidade, as mesmas coisas, colocar o que se sabe a prova: e disso respira e vive!

Nesta atitude crítica de problematizar as evidências a função do intelectual não podia ser dizer aos outros o que deve ser feito. Recordemos o enunciado que Foucault reivindicava como sendo um mote em 1969: “Quem importa quem fala?” Nesse enunciado era o escritor que escrevia para não ter rosto, para se experimentar e chegar ao anonimato, o que podemos entender como a escrita de algo que jamais era prescritivo para si mesmo ou para os outros. “É, quando muito, instrumental e sonhador”;⁴⁴ nós adicionaríamos inquietante. Para Foucault, o intelectual, igualmente, não tinha o direito de ser a voz do outro, postura que desaguava no mais das vezes em profecias, promessas, injunções e programas perigosos. Se o intelectual não pode ser a voz do outro, mas ao mesmo tempo não importa quem fala, como ficamos? A ideia de

e literatas do século XX, a exemplo do que disse Clarice em uma de suas últimas entrevistas: “Não muda nada. Escrevo sem esperança de que alguma coisa que eu escreva possa mudar o que quer que seja. Não muda nada”. E em suas últimas anotações lê-se: “Eu escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria vida” (MOSER, *Clarice*).

⁴⁰ FOUCAULT, “Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins”, D.E. IX, 2014a/1983, p. 203-204.

⁴¹ FOUCAULT, “Radioscopia de Michel Foucault”, D.E. VII, 2011/1975, p. 329.

⁴² FOUCAULT, “Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins”, D.E. IX, 2014a/1983, p. 204.

⁴³ MAIOKOVSKI, “A flauta vertebrada”, 1987.

⁴⁴ FOUCAULT, “Conversa com Michel Foucault”, D.E. VI, 2010/1980, p. 290.

falar em seu próprio nome poderia ser contraditória com a do anonimato, mas aqui costuramos nosso pensamento com Deleuze: “Evidentemente não se trata de cada um ter sua hora de verdade, nem escrever suas Memórias ou fazer sua psicanálise: não é falar na primeira pessoa do singular. É nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quanto tentamos atingir um objetivo em meio ao combate”.⁴⁵ Não sendo seu trabalho o de moldar a vontade política dos outros, qual era ele? De acordo com Foucault, o seu trabalho, o trabalho do intelectual era:

...através das análises que faz nos campos que são seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (no qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar).⁴⁶

A experiência pessoal transformadora produzida por um saber levado ao limite (momento que o saber mostra sua face errante) quando pensada para o intelectual aparece numa preocupação constante com a verdade, com o dizer-a-verdade ("trata-se de arriscar a destruição do sujeito do conhecimento na vontade, infinitamente desdobrada, de saber")⁴⁷. É neste ponto que experiência de elaboração estudiosa de si por si mesmo servindo a uma postura ética do intelectual reverbera na conduta que se tem com o outro. Com a condição que se entenda que aquele dizer-a-verdade nunca é dizer o universal da verdade, nem o caminho para achar finalmente a verdade perdida, nem mesmo falar conforme o que se admite ser verdade (senso comum), mas apontar naquilo que fratura o presente o que é problemático para a verdade. Para Foucault, o rigor quanto a verdade se referia a relação entre a análise histórica e teórica nos níveis do poder e do saber (verificáveis em termos acadêmicos) aliada aos movimentos, as críticas e as experiências (suas e dos outros) que questionavam estes poderes e saberes na sua atualidade. Era descobrir sobre as coisas ditas e vistas, os aparatos de controle das vidas e da subjetividade incrustados nas relações irredutíveis entre o poder e o saber, e isto "com a maior complexidade e dificuldade, de maneira que uma solução não nasça, de uma só vez, da cabeça de algum intelectual reformador ou, ainda, da cabeça do escritório político de um partido".⁴⁸ Explicando qual era seu problema em fins de 1978, ele propunha:

Meu problema era fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos,

⁴⁵ DELEUZE, “Rachar as coisas, rachar as palavras”, 1992/**1986**, p. 109.

⁴⁶ FOUCAULT, “O cuidado com a verdade”, D. E. V, 2004/**1984**, p. 249.

⁴⁷ FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia e a história", D.E. II, 2005/**1971**, p. 281.

⁴⁸ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/**1980**, p. 338.

do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados.⁴⁹

Conforme Foucault, as experiências de si permitiam a sua própria transformação, todavia elas também eram acessíveis para os outros e podiam ser atravessadas e cruzadas por eles (aparece assim a segunda via da experiência em Foucault).⁵⁰ Para ele, a formação de uma vontade política era aquilo que resultado de uma atividade crítica (que limita os efeitos de poder dos discursos verdadeiros por meio da forja de instrumentos de análise que, por sua vez, tem efeitos de verdade próprios, um efeito problematizador) tinha sua forma em uma atitude crítica (papel do cidadão que age e intervém politicamente naquelas lutas que sua operação de interpretação da realidade fez surgir como linhas de força e de fragilidade). A construção desta vontade dizia respeito ao problema da condução e do governo de si e dos outros.

No que diz respeito a Foucault, quando apresentava as possíveis entradas em que se podiam concentrar ataques precisos, ele não forçava ou coagia as pessoas a agirem. Seu discurso as deixava livres para que agissem caso quisessem: “Minha crítica tem o objetivo de permitir aos outros falar, sem pôr limites ao seu direito de falar”.⁵¹ Seu sonho, por sinal, era que as teorias e os saberes tivessem possibilidade de impregnar profundamente a vida das pessoas. Em 1976 contou a respeito do seu trabalho: “...gostaria de proceder de maneira que as pessoas pudessem utilizá-los e empregá-los livremente para seu prazer, para as necessidades de sua vida, para regular os problemas com os quais se defrontam e para as suas lutas”.⁵² Em uma resenha para um livro em 1979 ponderou ainda: “Cada um tem sua maneira de mudar ou, o que vem dar no mesmo, de perceber que tudo muda. Sobre este ponto, nada é mais arrogante do que querer impor a lei aos outros”.⁵³

Para ele, os problemas que apareciam nos seus estudos não podiam ser facilmente solucionados pela atividade ou atitude de um único pensador, pois eram para ser pensados em

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 292.

⁵⁰ Em relação as experiências de si que abrem a experiência com os outros, nosso trabalho vai de encontro ao que pressupôs Richard Rorty (por exemplo, no artigo “Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault”). Como demonstraremos nas próximas linhas consideramos que o trabalho de transformação de si mesmo pelo seu próprio saber que leva estes saberes aos seus limites abre para uma postura de cidadão que luta pela ultrapassagem destes limites. Assim sendo, não vemos – no que diz respeito a Foucault – a necessidade de uma separação de seu trabalho sobre si mesmo (autodomínio e auto-invenção) da sua postura de cidadão. Claro, Rorty – que pressupõe uma clara diferença entre privado e público com o objetivo de que não se oponham os interesses privados de uma autocriação de si aos interesses públicos da comunidade dentro de uma sociedade liberal – supõe perigoso quando um pensador pensa que uma demanda privada deve tornar-se um dever moral para a esfera pública e política, apesar de destacar que só às vezes Foucault infringia nesta ‘confusão’. Como veremos não é o caso, pois Foucault não propunha um dever moral para a esfera pública.

⁵¹ FOUCAULT, ‘Michel Foucault, as respostas do filósofo’, D.E. VII, 2011/1975, p. 354.

⁵² FOUCAULT, “O saber como crime”, D.E. VII, 2011/1976, p. 68.

⁵³ FOUCAULT, “Para uma moral do desconforto”, D.E. VI, 2010/1979, p. 280.

um trabalho de grupo. A experiência pessoal podia alavancar a reflexão, mas a atividade crítica tinha como objetivo problematizá-la (problematizar sua própria experiência) de maneira que outras pessoas pudessem ser interpeladas por essas análises. Como sugeriu ainda nesta entrevista: para renovar uma situação seriam "necessários anos, dezenas de anos de trabalho a realizar, na base, com as pessoas diretamente envolvidas, dando-lhes o direito à palavra e à imaginação política".⁵⁴ Constatamos assim que em Foucault a experiência de si abria para uma experiência com o outro.

Não só, a experiência com o outro era imprescindível para a experiência de si. Seja o outro como mediador indispensável desta experiência (dois tipos de técnicas de subjetivação foram estudadas por Foucault neste ponto: o outro mediador do assujeitamento de si, de modos de objetivação do sujeito da cultura cristã e moderna, é aquele que com efeito te diz quem você é, a verdade sobre o que você é e o outro mediador da constituição cuidadosa de si, do mundo greco-romano, é aquele que abre a possibilidade de você ser diferente do que é, dizendo a verdade de modo franco para que deste modo você mesmo possa se constituir como um sujeito enunciator da verdade sobre si mesmo), seja o outro na formulação de um nós para uma prática política precisa (encontrar o outro, criar um espaço de lutas com ele, lutar por seus direitos enquanto o si e outro se encontram na situação de governados), seja o outro como o ouvinte ou o leitor do dizer-a-verdade de uma ética do intelectual (desdobramento ético da relação tão específica que Foucault tinha com o público no *Collège de France* ou com seu público leitor, ou seja, o papel do intelectual como sendo o de modificar alguma coisa no pensamento das pessoas, tendo nesse procedimento cuidado para com o outro).

Nós atravessamos todos estes pontos das relações com o outro no primeiro capítulo quando apresentamos quatro esboços possíveis do pensador: o desenho do jornalista que diagnostica o presente atento às insurreições; o desenho do professor cuidadoso no trato com a verdade; o desenho do militante que abre a possibilidade de nos conduzirmos de outra maneira; e o desenho do bateador dos discursos que diz-a-verdade transfigurando as nossas relações com as coisas e conosco mesmo. No segundo capítulo, ao voltarmos nossa atenção para três pontos que consideramos que atravessam os três eixos da obra de Foucault – com efeito assim que nós concebemos a *função/atividade* e a *atitude* críticas que percorre o campo da problematização da nossa *atualidade* e que fica cada vez mais nítido a partir dos anos setenta –, nós fizemos aparecer que sua prática de política e sua ética de intelectual eram atravessadas pela preocupação com o que se faz, com o que se pensa e com o que se é. Por sua vez, no terceiro

⁵⁴ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 338.

capítulo evidenciamos o esforço de Foucault de pensar diferentemente uma questão específica e tão visada na sua obra, a das relações de poder: de refleti-la de maneira distinta ao que então se fazia e interrogá-la incessantemente tendo em vista seu funcionamento e suas relações com o saber. Algo que desemboca em fins da década de setenta na forma que as relações de poder e sua ligação com o saber tomam quando pensados em relação ao governo (racionalização governamental) e a governamentalidade (governo de si e dos outros).

Dito isto, indiquemos que em relação a experiência de viver com o outro, aquilo que preocupava Foucault durante os anos oitenta – para além da questão que já detectamos alhures e que diz respeito a violência nas relações uns com os outros e que implicam em dominações que poderíamos contestar em uma prática coletiva: antipsiquiatria, GIP etc. – era o empobrecimento do tecido relacional. Como detectou em uma entrevista para G. Barbedette em 20 de outubro de 1981: "Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres".⁵⁵ De acordo com o pensador, a limitação das possibilidades de relações diversificadas era corolário da dificuldade da sociedade e das instituições de administrar um mundo relacional rico, intenso e provisório. A experiência de viver com o outro em Foucault passou pela sua homossexualidade e pela importância da amizade em sua vida. Dois temas que obviamente não se excluem, mas também não são redutíveis um ao outro.

A partir das inúmeras entrevistas da década de oitenta podemos dizer que em relação ao tema da homossexualidade o que Foucault achava interessante era que se desse espaço aos estilos e as escolhas de vida em que as relações sexuais com pessoas do mesmo sexo fossem importantes. Ele achava plausível que a partir do fato sexual pudesse se abrir a possibilidade de surgirem outros valores e opções para as quais ainda não havia uma possibilidade concreta. Sendo este o seu problema, ele achava que, por exemplo, os gays reproduzirem o laço do casamento heterossexual não era um avanço realmente significativo, pois era reconduzir as relações já disponíveis. Foucault – e isto o incomodava – sabia que na afirmação: Eu sou gay! existia a reivindicação de um direito importante que dizia respeito, no fundo, a liberdade de escolha sexual com seu corolário de uma liberdade de expressão desta escolha. Neste ponto Foucault achava que se deveria ser intransigente, ou seja, não se podia ter um compromisso entre a tolerância e a intolerância: aceitar a escolha sexual, mas limitar as maneiras de expressá-la. Não advogando uma liberdade total dos atos sexuais (repudiava os violentos), ele era da opinião que a lei e a polícia não tinham que intervir na vida sexual dos indivíduos. Sabia, no

⁵⁵ FOUCAULT, "O triunfo social do prazer sexual: uma conversação...", D.E. V, 2004/1982, p. 120.

entanto, que se afirmar gay também enjaulava em uma individualidade obrigatória aferrada às perguntas: Qual o segredo do meu desejo? Como liberá-lo? Para Foucault o principal objetivo estratégico do presente não era descobrir o que somos, mas recusá-lo.

Assim, o interessante em afirmar-se gay não era a forma que tomava o desejo, mas transformar a inquietação desse desejo "em uma dimensão em que as escolhas sexuais que se fazem estão presentes e têm seus efeitos no conjunto de nossa vida".⁵⁶ Que ser gay fosse aproveitar-se deste devir minoritário para recusar certos modos de vida e promover outros (fazê-los desejáveis mesmo para aqueles que não se reconhecem como gays): "...é fazer da escolha sexual o operador de uma mudança de existência".⁵⁷ Ele ponderava que resumir a homossexualidade ao seu componente sexual era perder o que nela podia haver de inquietante a respeito do afeto, da amizade, da fidelidade, da camaradagem, do companheirismo. Na sua opinião não era o ato sexual em si, mas a possibilidade de novas maneiras de se relacionar com estas linhas de força em um modo de vida que transformavam a homossexualidade em algo perturbador.⁵⁸ Em vez de considerar "que a sexualidade constitui o segredo da vida cultural criadora" considera-la "mais um processo que se inscreve na necessidade, para nós, hoje, de criar uma nova vida cultural sob pretexto de nossas escolhas sexuais".⁵⁹

Como vemos, para Foucault não tinha tanta importância a questão de uma cultura homossexual, que no mais das vezes podia se inscrever na questão identitária. O fundamental era que as portas se abrissem para uma cultura num sentido mais amplo, na qual se pudesse inventar novos modos de vida, valores, trocas entre pessoas e intensificação dos prazeres. Como sugeria: "Permitir relações sexuais é uma coisa, mas o importante é o reconhecimento pelos próprios indivíduos desse tipo de relação, no sentido de eles lhe atribuírem uma importância necessária e suficiente – que eles a reconheçam e a realizem – para inventar novos tipos de vida. Isso sim é novo".⁶⁰ Logo, era um direito de indivíduo a indivíduo que preocupava Foucault e não necessariamente o reconhecimento de um grupo.

O que não significava que estas relações não tivessem importância social. Ele considerava, pelo contrário, que o interessante era que nas relações homossexuais atuais as relações sexuais se traduziam em relações sociais. Sua atenção se dirigia para o modo de vida como força criadora, fecunda de novos prazeres, sem que com isto Foucault pudesse estabelecer ele mesmo como isto seria possível ou que formas estas criações tomariam. Não achava que

⁵⁶ FOUCAULT, "Entrevista com M. Foucault", D.E. IX, 2014a/1982, p. 150.

⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 150.

⁵⁸ FOUCAULT, "Da amizade como modo de vida", D.E. VI, 2010/1981, p. 349.

⁵⁹ FOUCAULT, "Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política...", D.E. IX, 2014a/1984, p. 252.

⁶⁰ FOUCAULT, "O triunfo social do prazer sexual: uma conversação...", D.E. V, 2004/1982, p. 125.

sua função fosse a proposição de um programa. Logo, é dentro desta problemática que deve ser integrada a questão da homossexualidade, tal como surgiu em uma entrevista em 22 de maio de 1981:

Assim como eu me oponho ao pensamento de que se poderia ser identificado por suas atividades políticas, ou seu engajamento em um grupo, configura-se para mim, no horizonte, o problema de saber como definir para si mesmo em relação a pessoas que o cercam um modo de vida concreto e real que pode integrar o comportamento sexual e todos os desejos que aí decorrem, segundo uma maneira, ao mesmo tempo, tão transparente e tão satisfatória quanto possível.⁶¹

É diante deste quadro, em que a questão mais relevante era o modo de vida, que podemos compreender a importância que a amizade tomava na sua reflexão na década de oitenta. A amizade entendida: como "a soma de todas as coisas através das quais um e outro podem se dar prazer".⁶² A amizade como rede relacional que apoiasse as práticas de si (a amizade como mediador do cuidado de si que aceitasse as mudanças do outro). Nesse período Foucault estudava as formas que a amizade tomava na cultura grega e romana.⁶³ Particularmente nesta última, a constituição de uma relação de si consigo atrelava-se – em algumas filosofias – às relações de si com os outros. A intensa relação afetiva instaurada pela amizade no epicurismo, por exemplo, que começada pela utilidade (na forma de algum tipo de ajuda, de troca social) encaminha-se para a desejabilidade (deve ser escolhida por ela mesma) e para o seu equilíbrio (não tanto a ajuda real, mas a certeza e a confiança de podermos reciprocamente dar e receber esta ajuda) permitia que a *parrhesía* fosse "a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente".⁶⁴ Enquanto que para Sêneca – outro exemplo – a amizade não era exatamente a comunidade imediata entre dois indivíduos, era uma estrutura social que girava em torno de um indivíduo, com outros o rodeando e em que cada qual tomava seu lugar de acordo com o labor (prestação de serviços e obrigações) pelo qual se fazia amar pelo outro da qual a amizade era desejada.⁶⁵ Nesta tradição, aquele que te dizia a verdade, o parresiasta que te livrava do autoengano, era um amigo. Não que Foucault considerasse que precisássemos reproduzir o modelo helenístico – achava que este

⁶¹ FOUCAULT, "Entrevista de Michel Foucault", D.E. IX, 2014a/1984, p. 245-246.

⁶² FOUCAULT, "Da amizade como modo de vida", D.E. VI, 2010/1981, p. 349.

⁶³ No *Uso dos prazeres*, Foucault mostrou como a *pederastia* grega (elaboração em torno do gosto pelos rapazes: comportamento de corte, reflexão moral e ascetismo filosófico) só era considerada moralmente digna se o ato sexual comportasse para o rapaz objeto de prazer um benefício na forma pedagógica (aprendizado) e uma ligação, como a amizade.

⁶⁴ FOUCAULT, "Aula de 27 de janeiro de 1982", 2006/2001, p. 169.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 188.

era um falso problema –, porém via com interesse a codificação flexível deste tipo de rede de afetos, ou seja, a ideia da amizade como prática de construção de um espaço com o outro.

As duas primeiras vias que tomou a experiência em Foucault expostas – transformação de si mesmo e relação do si com os outros – devemos agora esclarecer qual é o sentido filosófico da experiência no seu trabalho. Faremos uma vez que esta noção volta a ser pensada nos seus escritos e ditos do final da década de setenta, sendo que ela tinha praticamente desaparecido como teorizável dos seus escritos do restante desta década.⁶⁶ Na *História da loucura* ele havia usado esta noção – como cogitou Paulo Vaz – dentro de uma ontologia do impensado.⁶⁷ Assim, Foucault falava da loucura partindo do espaço do seu recuo, daquilo que não tinha mais positividade, que não podia ser alcançada, mas ainda estava lá como experiência fundamental.⁶⁸ Um certo heroísmo da experiência trágica da loucura diante de um estado de coisas repressivo que Foucault criticou internamente no livro *A Arqueologia do Saber* ao dizer que a *História da Loucura* "dedicava uma parte bastante considerável e enigmática, ao que se designava como uma 'experiência', mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história"⁶⁹ ou, mais uma vez, dizendo que nela havia "alguma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas articulada".⁷⁰ E que criticou novamente na primeira redação da introdução geral dos volumes II e III da *História da Sexualidade* – que encontramos no livro *The Foucault reader* – em relação a duas linhas: a da insuficiência teórica da concepção de experiência em *A História da Loucura* e a do elo ambíguo dessa noção com uma prática

⁶⁶ Obviamente não estamos dizendo que desapareceu das suas reflexões a ideia da experiência como experimento, tal como vimos na primeira acepção (experiência como diferir de si mesmo) ou, ainda, das diversas experiências que se faz coletivamente (experiência concebida como campo prático oposto ao da utopia).

⁶⁷ Trata-se para Vaz do que na época de *A História da Loucura* apontava para o trágico do pensamento de Foucault, ou seja, ele falava a partir da distância vertical com algo que era intemporal. Em seguida, nos deslocamentos desse pensamento, essa ideia desapareceu e deu lugar ao distanciamento crítico (a distância do presente com ele mesmo).

⁶⁸ Podemos a título de proporcionar outra interpretação, destacar aquela proposta pelo Roberto Machado (Machado, 1981, p. 183): para ele *A História da Loucura* (1961) era bastante marcada pela epistemologia ao fazer uma recorrência às avessas, ou seja, em vez de fazer um discurso normativo mostrando como uma realidade originária da loucura foi descoberta, ele o fazia mostrando seu encobrimento. O critério de julgamento não foi científico – tal como se fazia na epistemologia –, mas extra-discursivo (uma experiência fundamental da loucura mascarada, dominada, mas não destruída, pela história). Machado desdobrou essa hipótese em outro livro – *Foucault, a filosofia e a literatura* – dizendo que na *História da Loucura* Foucault fez “a crítica de uma verdade psicológica da doença mental em nome da verdade ontológica da loucura” (MACHADO, 2001, p. 27). Ele ressaltou que a loucura tal como estava sendo entendida naquele momento do trabalho de Foucault não era propriamente uma realidade, uma coisa ou um objeto, mas um fenômeno de linguagem e isto ficou mais nítido quando em 1964, no artigo “A loucura, a ausência de obra” (mais próximo de livros como *Raymond Roussel* de 1963 e *As palavras e as coisas* de 1966), Foucault estabeleceu a vizinhança da literatura com a loucura não mais pensando que está era experiência trágica reprimida pelo saber racional, mas um tipo específico de linguagem. A loucura como “uma linguagem que se cala na superposição a ela mesma, como uma forma vazia, que, ao mesmo tempo que é incompatível com a obra, é aquilo de onde a obra vem” (Idem, *Ibidem*, p. 50) e a literatura como uma linguagem que é “auto-implicação, reduplicação, jogo entre a língua e a fala, e, conseqüentemente, relação com o vazio” (Idem, *Ibidem*, p. 51).

⁶⁹ FOUCAULT, 2005/1969, p. 18.

⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p. 53.

psiquiátrica ao mesmo tempo ignorada e suposta (a análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental).

Na década de oitenta, e longe de qualquer ideia de uma experiência para sempre perdida, porém ainda experimentável, aquela noção apareceu acoplada a formação da experiência de si como característica da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo e em relação aos outros. Surgiu também na introdução do segundo volume da história da sexualidade, em que a “sexualidade” foi entendida como forma de experiência historicamente singular. Nesse livro Foucault entendeu por experiência a correlação de um domínio de saber (campo de conhecimento), um tipo de normatividade (conjunto de regras) e uma forma de subjetividade (relação do indivíduo consigo mesmo). Nós descrevemos este trabalho de articulação desses três domínios das experiências – verdade, poder e conduta individual – quando trouxemos seus dois últimos cursos. Assim, ele compreendeu como experiências fundamentais aquelas que ele estudou: a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade ou ainda a quadrimática (quatro eixos da experiência antiga: o da "austeridade sexual em torno e a propósito da vida do corpo, da instituição do casamento, das relações entre homens e da existência de sabedoria")⁷¹ que percorreu nos volumes II e III da *História da Sexualidade*.

O fundamental adjetivando a experiência não era percebido por ele como algo que fugia da dimensão histórica (não era fundamento), mas aquelas experiências, temas, inquietações e exigências que desde há muito tempo nos pomos a pensar e que eram objetivadas em codificações e práticas de si inseridas num campo de problematização constantes.⁷² Nessa acepção a experiência pode ser considerada como uma racionalização de um processo provisório que quando cristalizada – às vezes em instituições – e tornada foco constante de inúmeros problemas pode ser dita fundamental.⁷³ É a história não dos comportamentos, mas da sua problematização (maneiras pelos quais os homens refletem sobre o que são e o que fazem),

⁷¹ FOUCAULT, 2007/1984, p. 24.

⁷² Por exemplo, sem que se tome por uma categoria sexual ou um dado antropológico constante do tipo: a homossexualidade sempre existiu. Pode-se descrever este fenômeno cultural de longa duração dentro das suas transformações mantendo-o não como um objeto constante (este muda com os problemas e os problemas não são os mesmos no decorrer dos séculos), mas em uma formulação bem geral do tipo: é aquela experiência da relação entre indivíduos do mesmo sexo que provoca um modo de vida em que a consciência de ser singular entre os outros está presente.

⁷³ Entendemos que essa cristalização não é uma solidificação, mas práticas e normas reiteradas que só aparecem como cristalizadas nesta reiteração. É nesta repetição mesma que o jogo do acaso permite que nasça a diferença que a transformará a cristalização em outra coisa. Trata-se aqui de alguns delineamentos que Foucault desenvolveu em *A Arqueologia do Saber*: a materialidade de um enunciado, sua raridade, seu campo de estabilização e de utilização, sua repetitividade que traz consigo sua diferença, etc; que mostra que a semelhança entre o dito em duas épocas diferentes por serem idênticos – formadas pelas mesmas palavras e utilizadas no mesmo sentido – não autoriza sua identificação. É necessário – a contrapelo da presunção da identidade entre formações discursivas – entender cada discurso no campo discursivo que delimitamos.

ou seja, os comportamentos tidos como racionais são a consolidação dos pensamentos que – num momento preciso – forneceram uma resposta estratégica para um problema e, depois, adquiriram certa generalidade.⁷⁴

A formação, o desenvolvimento e a transformação das formas de experiência eram analisadas por Foucault dentro de uma história do pensamento. Ainda em 1966 Foucault dizia que aquilo que tentava fazer em *As palavras e as Coisas* era "a história não do pensamento em geral, mas de tudo o que 'contém pensamento' numa cultura, tudo aquilo em que há pensamento. Pois há pensamento na filosofia, mas também num romance, numa jurisprudência, no direito, até mesmo num sistema administrativo, numa prisão".⁷⁵ Desde essa época ele já dizia que fazia uma história do pensamento. Lembremos o fato óbvio que a designação escolhida para sua cátedra no *Collège de France* era *História dos sistemas de pensamento*. Ao redigir um verbete sobre si mesmo em 1980 nomeava o que fazia como sendo uma História crítica do pensamento.⁷⁶ Numa outra entrevista – 21 de fevereiro de 1984 – retomava uma posição parecida àquela de 1966 sobre a abrangência do pensamento, mas a generalizava para além dos seus usos institucionais ou institucionalizados. Segundo ele, um erro seria “esquecer que as pessoas pensam e que seus comportamentos, suas atitudes e suas práticas são habitados por um pensamento. [...] Não há, de um lado, por exemplo, o saber médico a ser estudado em termos de história do pensamento e, abaixo dele, o comportamento dos doentes, que seria matéria de etnologia histórica”.⁷⁷ Ele reclamava de um tipo de história que vigorou até 1960 e que postulava que tudo o que não podia ser analisado como análise de uma sociedade (história social) não era considerado história.

O que Foucault entendia por pensamento? Em 1966 num artigo sobre Blanchot o pensamento aparecia como uma forma reflexiva que permitia ter acesso ao que na afirmação da linguagem no enunciado “Eu falo” requeria a dispersão mesma deste eu que fala para dirigir-se ao próprio ser da linguagem.⁷⁸ Em vez de uma metafísica que supunha que aquele que

⁷⁴ Considero que esta explicação é uma maneira possível e bem mais simples de compreender a ideia de experiência fundamental do que a sofisticada análise de Paulo Vaz que procura compatibilizá-la – o que significa que a considera de certa forma incompatível com o trabalho de Foucault na década de oitenta, diferentemente, portanto, de como ela está entendida no nosso trabalho – com o pensamento de Foucault. Vaz supõe que a ideia de experiência fundamental em Foucault decorre de uma postura ética que considera que essas experiências são aquelas que escapam ou resistem às formas de problematizá-las e, mais profundamente, que ela implica as relações entre ser e pensamento em Foucault, entre alteridade e multiplicidade. Retendo a parte que nos interpela, para Vaz uma experiência fundamental em Foucault é “o que coloca problemas ao sujeito e o que ele deve problematizar para se constituir” (VAZ, 1992, p. 132).

⁷⁵ FOUCAULT, "Michel Foucault, *As palavras e as coisas*", D.E. VII, 2011/1966, p. 144.

⁷⁶ FOUCAULT, "Foucault", D.E. V, 2004/1984.

⁷⁷ FOUCAULT, "O estilo da História", D.E. VII, 2011/1984, p. 257.

⁷⁸ O ser da linguagem entendido como a linguagem como fluxo contínuo, como não falada por ninguém (em que o sujeito só aparece como dobra gramatical), como não resolvida no silêncio (no não-dito), como um espaço neutro

sustentava o discurso detinha o direito à fala, Foucault pensava uma fala que permanecia sempre fora do que ela dizia e, por isto, não escutava tanto o que se pronunciava nela (frases e ou proposições), mas o vazio que circulava entre as palavras ditas (que era ao mesmo tempo o que permitia o recorte do discurso como enunciado e o que não cessava de desfazer este discurso). O discurso – que não se voltava para a interioridade, mas para a própria linguagem – devolvia o pensamento para o exterior:

Esse pensamento que mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas encontrar o espaço em que se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade do nosso saber, constitui o que se poderia denominar “o pensamento do exterior”.⁷⁹

Neste artigo o pensar surgia como maneira de tomar distância de si mesmo (“*TUA passagem se fez por distâncias antigas,/ O silêncio dos desertos pesava-lhe nas asas/e, juntamente com êle, o volume das montanhas e do mar*”) como passagem para fora si (“*Tua velocidade desloca mundos e almas./ Por isso, quando passaste, caiu sôbre mim tua violência/ e desde então alguma coisa se aboliu*”), sem que, contudo, se reconduzisse esta experiência do exterior à dimensão da interioridade (“*Guardo uma sensação de drama sombrio, com vozes de onda/ lamentando-me./ E a multidão das estrelas avermelhadas fugindo como céu para longe/ de mim./ Os dias que veem são feitos de vento plácido e apagam tudo./ Dispensam a sombra dos gestos sobre os cenários,/ Levam dos lábios cada palavra que desponta. Gastam o contôrno da minha síntese./ Acumulam ausência em minha vida...*”).⁸⁰ Podemos sugerir que esta concepção do pensamento mantinha dele sua formulação crítica, sua força de contestação e evitava positivá-lo.

Quatorze anos depois, Foucault, ao apresentar o tipo de trabalho que fazia, descrevia o pensamento como procedimento e como ato que colocava nas suas diversas relações possíveis um sujeito (por exemplo, que posição deve ocupar o sujeito, que modo de subjetivação é necessário para que ele se torne sujeito legítimo para determinado conhecimento) e um objeto (as condições necessárias para que algo possa se tornar objeto de conhecimento, que modo de

em que a existência não pode criar raízes (espaço anônimo e informe em que a linguagem não é o que quer dizer ou a forma pela qual o diz).

⁷⁹ FOUCAULT, “O pensamento do Exterior”, D.E. III, 1966, p. 222.

⁸⁰ Trecho do poema “Perspectiva” do livro *Viagem* de Cecília Meireles.

objetivação a problematizou, recortou e lhe deu pertinência). Enquanto que, por sua vez, a história crítica do pensamento era entendida como a análise das condições em que se formam ou se modificam esta relação, ou seja, como a articulação entre sujeito e objeto emerge dentro dos jogos de verdade historicamente situados. Jogos que se dão em um campo de experiência em que o sujeito e objeto modificam-se incessantemente um em relação ao outro, o que significa que este campo mesmo é transformado por estes deslocamentos.⁸¹ Eis um exemplo que em fins da década de setenta ele retirou da *História da Loucura*: "...no momento mesmo em que tomava corpo esse objeto 'loucura', construía-se, igualmente, o sujeito apto a compreendê-la. À construção do objeto 'loucura' correspondia aquela de um sujeito racional, que tinha conhecimento da loucura e a compreendia".⁸² É uma experiência que constitui a objetivação da loucura ao mesmo tempo que a subjetivação daquele que a conhece.

A história crítica do pensamento naquele verbete de 1980 ainda seguia os diferentes modos de objetivação do sujeito. Ao seguir o estudo da constituição do sujeito como objeto para ele mesmo, tais como o provam o curso 1982 (*A hermenêutica do sujeito*) e os outros dois analisados no primeiro capítulo, existia uma mudança de enfoque que se direcionava para os modos de subjetivação. O sujeito continuava a ser entendido – claro – não como substância, mas como uma forma nem sempre idêntica a si mesmo que se constitui ativamente em diversos tipos de relações encontradas na sua cultura e na sua sociedade. O pensamento nesse momento era entendido como maneiras de dizer (tipos de saber), de fazer (formas de normatividade) e de se conduzir (modos de relação consigo e com os outros), ou seja, como forma de ação que instaura os jogos de verdade, em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, sujeito social ou jurídico e sujeito ético consciente de si mesmo e dos outros. Logo, no pensamento não se tratava tão somente de resistir a individualização moderna evidenciando seus limites – tal como manifesto naquele artigo de 1966 –, o que a última linha de Foucault permite supor é que tratava-se também de resistir inventando novos modos de vida (com a ressalva que não cabia a ele prescrever quais seriam estes modos).

Recapitemos: se a experiência é também uma maneira de pensar (é uma racionalização do que se faz); se o pensamento é entendido como uma forma de ação que tem uma história própria, com seus acontecimentos próprios (é uma forma de experimentar); e se a história dos sistemas de ação ou dos pensamentos que Foucault conduzia surge como sendo não uma

⁸¹ Como disse Veyne: “Sim, um desenvolvimento com desfasamentos entre sujeitos e objetos que <<não cessam de se modificar>> um em relação ao outro – porque acontece que um sujeito possa ser o autor de uma modificação das regras do falar-verdade no interior do dispositivo...” (VEYNE, 2009/2008, p. 94).

⁸² FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/1980, p. 304.

descrição de sistemas fechados ou de comportamentos, mas como uma maneira crítica de fazer emergir singularidades transformáveis dentro destas formas de experiência (história das problematizações que testa “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente”)⁸³. Então, a função crítica em Foucault aparecia como o trabalho do pensamento sobre ele mesmo, ou seja, da problematização do pensamento, da experimentação do pensamento: “aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-lo sobre seu sentido, suas condições e seus fins”.⁸⁴ E a atitude crítica como sendo da ordem da problematização da política: “elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política”.⁸⁵ A partir desta função e atitude crítica Foucault enunciava: “O pensamento é liberdade em relação à aquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema”.⁸⁶ Toda a discussão do primeiro item do segundo capítulo – articulação entre uma atividade e atitude críticas – encontra aqui sua última tonalidade: o pensamento como experiência da liberdade, a liberdade de problematizar. Entretanto, dizer que o estudo do pensamento é uma análise da liberdade não é evidente por si só e nos obriga a percorrer esta última noção até então inexplorada com a devida verticalização.

Nessa frase Foucault voltava a afirmar a existência desta fratura do presente pelo atual que abria a incerteza no campo do pensamento, que o tornava menos familiar ou que o dificultava. O pensamento sendo uma prática (uma maneira de agir e de reagir), quando esta se tornava problemática abria a possibilidade da apresentação de suas complicações e que se aventasse possíveis soluções e mudanças. De acordo com Foucault – em uma entrevista na Universidade de Vermont em 25 de outubro de 1982 – seu papel era: “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”.⁸⁷ Sobre esse papel do intelectual falava numa entrevista em abril de 1983:

O trabalho do pensamento não é denunciar o mal que habitaria secretamente em tudo o que existe, mas pressentir o perigo que ameaça em tudo que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido. O 'otimismo' do

⁸³ FOUCAULT, 2007/1984, p. 14.

⁸⁴ FOUCAULT, "Polêmica, política e problematizações", D.E. V, 2004/1984, p. 232.

⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 228.

⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 232.

⁸⁷ FOUCAULT, "Verdade, poder e si mesmo", D.E. V, 2004/1988, p. 295.

pensamento, se quisermos empregar esta palavra, é saber que não há idade de ouro.⁸⁸

Foucault elaborava este trabalho para que servisse para quem resistia (o otimismo mesmo era uma maneira de resistir e reagir) mostrando a quem quisesse escapar de certa relação de poder que existia mil coisas a fazer e a inventar.⁸⁹ Todavia, de onde vinha essa liberdade que problematizava, no limite, até mesmo o que somos? Merquior estava correto ao afirmar que Foucault não chancelava os três conceitos de liberdade que aquele considerava que preponderavam no pensamento político moderno: “a idéia alemã de liberdade [...], baseada em reflexão e autodesenvolvimento; a idéia lockiana de liberdade como independência e segurança, isto é, liberdade da opressão e de interferência arbitrária; e a idéia rousseuniana de liberdade como autonomia ou autodeterminação”.⁹⁰ Em suma, liberdade interior, cívica e política. Parece-nos que para Foucault – e independentemente do que podia ser mantida dessas formulações – a liberdade não podia ser abstraída ou fundada desta forma. Nele ela tomava forma na capacidade de resistir individualmente e coletivamente e de experimentar em situações concretas.

No terceiro capítulo nós precisamos que nos cursos de 1978 (*Segurança, território e população*) e de 1979 (*Nascimento da biopolítica*) Foucault havia levado a questão das relações de poder que fazem parte da nossa experiência para o eixo do governo (condução), dentro de um modo de investigação que ele descreveria mais tarde como consistindo em: "tomar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder como ponto de partida. [...] ele consiste em utilizar a resistência como catalisador químico que permite colocar em evidência as relações de poder, ver onde elas se inscrevem, descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que elas utilizam".⁹¹ Era o enfrentamento das resistências, os esforços para se desprender de certa relação de poder, de certas formas de condução entendidas como um modo de ação de alguns sobre os outros, procurando conduzir-se de outras formas, que permitia analisar estas relações. A condução percebida como ato de conduzir e maneira de se comportar em um campo de possibilidades mais ou menos abertas. Assim, por exemplo, era a partir da ilegalidade que se podia compreender o campo da legalidade ou a partir da anormalidade que os homens se interrogavam sobre a normalidade dos seus prazeres e desejos. Era a partir da desobediência que se entendia a obediência.⁹² Pelas resistências abrirem a possibilidade de vermos

⁸⁸ FOUCAULT, "Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso", D.E. IX, 2014a/**1984**, p. 217.

⁸⁹ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/**1980**, p. 344.

⁹⁰ MERQUIOR, **1985**, p. 178-179.

⁹¹ FOUCAULT, "O sujeito e o poder", D.E. IX, 2014a/**1982**, p. 121.

⁹² Nildo Avelino na introdução que escreveu para os extratos que traduziu do curso de 1980 (*Do governo dos vivos*) chamou a atenção para a designação que Foucault deu a esta colocação da transgressão no centro da relação com o poder: anarqueologia.

diferentemente uma situação ao contestá-la, por elas obrigarem mudanças nas relações de poder, elas aparecem como componente primeiro no pensamento de Foucault (nisto é uma atitude que conduz uma atividade, mas que só pode aparecer no espaço aberto por essa mesma atividade crítica que mostra o que precisa ser mudado para que uma transformação ocorra).

As relações de poder quando tomadas como modo de ação só podem ser concebidas como sendo atos inscritos em um campo de possibilidade em que o poder não age imediatamente sobre os outros (determinação física). Elas se definem como sendo "uma ação sobre a ação, sobre as ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes"⁹³ ou como condução de condutas e arranjos de probabilidades (ordem do governo). As relações de poder como jogo estratégico em que se antecipa o comportamento do outro. Dessa forma Foucault afastava duas ordens de questões quanto à forma como se exercia as relações de poder como condução: o da ordem do consentimento, da aquisição de consenso, como renúncia a uma liberdade, transferência de um direito ou delegação de poder; e da ordem violência, dos estados de dominação, como sendo ação direta sobre um corpo e sobre as coisas (ela força, dobra, quebra, destrói, reduz). O que não significava dizer que o exercício do poder podia dispensar essas duas ordens, elas somente não se constituíam como o essencial dele como governamentalidade. Foucault enfatizava que uma relação de poder se articula sobre dois elementos indispensáveis: "que o 'outro' (aquele sobre o qual ela se exerce) seja bem reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação do poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis".⁹⁴

Enveredando por esta linha fica claro que para Foucault nestes seus últimos desdobramentos o poder só se exercia sobre "sujeitos livres e enquanto livres" percebidos no sentido de "sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem apresentar-se".⁹⁵ As relações de poder neste sentido são móveis, reversíveis e instáveis e a liberdade é uma prática a ser exercida. Compreender a liberdade como uma prática (que só se constitui como liberdade no seu exercício) era evitar pensar que uma coisa seja por si só da ordem da liberação ou da opressão. Foucault considerava que algumas coisas como os campos de concentração, a tortura ou a execução eram da ordem da violência opressora e tendiam a tornar a resistência impossível. Mas que, no geral – pensava na sua sociedade –, existia sempre a possibilidade de resistir, de desobedecer e de constituir grupos de oposição. Não haveria alguma coisa

⁹³ FOUCAULT, "O sujeito e o poder", D.E. IX, 2014a/1982, p. 132.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 132-133.

⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 134.

libertadora em si mesma e as instituições e as leis que tem a função de garantir a liberdade nunca podiam estar certas de consegui-lo, pois a garantia da liberdade, segundo Foucault, é sua prática.⁹⁶

Como se vê, para Foucault, não se tratava de estar preso em uma armadilha do poder. Em junho de 1982 em Toronto respondia nos seguintes termos uma questão neste sentido – seríamos prisioneiros do poder? – vinda de uma revista voltada ao público homossexual:

Trata-se de uma luta, mas o que quero dizer, quando falo de relações de poder, é que nós estamos, uns em relação aos outros, em uma situação estratégica. Porque nós somos homossexuais, por exemplo, estamos em luta com o governo, e o governo está em luta contra nós. Quando tratamos com o governo, a luta, é claro, não é simétrica, a situação de poder não é a mesma, mas nós participamos juntos dessa luta. Um de nós leva vantagem sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta, ou a não conduta, do outro. Não somos, então, presos como em uma armadilha. Ora, estamos sempre nesse gênero de situação. O que quer dizer que temos sempre a possibilidade de mudar a situação, que essa possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar de fora da situação, e em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Mas podemos sempre transformar a situação.⁹⁷

Além do mais, se compreendemos que as relações de poder não são da ordem positiva ou negativa, mas da ordem do que existe; se compreendermos também que nas relações cotidianas (entre pais e filhos, professor e aluno, relações dentro de um relacionamento, relações sexuais, entre outros tantas) as relações de poder já estão sempre presentes; então, resulta de elas comporem de diversas maneiras com as nossas vidas e não poderem ser resumidas à ordem da obediência. É claro, por outro lado, que sabemos que algumas relações de poder se estabilizam em instituições que limitam a mobilidade da resistência e tem seus efeitos no enrijecimento das relações entre os indivíduos. É necessário ficar sempre atento aos perigos. Por fim, questionando sistematicamente aqueles que disseram que ele era o pensador que via o poder em toda parte, que não dava lugar a liberdade, Foucault disse sobre o jogo do poder e da liberdade:

nesse jogo, a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (ao mesmo tempo, prévio, visto que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu apoio permanente, visto que, se ela se retirasse inteiramente do poder que se exerce sobre ela, este desapareceria pelo próprio fato e deveria encontrar para ele um substituto na coerção pura e simples da violência); mas ela aparece também como o que só poderia opor-se a um exercício do poder que tende, afinal de contas, a determiná-la inteiramente.⁹⁸

⁹⁶ FOUCAULT, "Espaço, saber e poder", D.E. VIII, 2012/1982, p. 212.

⁹⁷ FOUCAULT, "Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política...", D.E. IX, 2014a/1984, p. 257.

⁹⁸ FOUCAULT, "O sujeito e o poder", D.E. IX, 2014a/1982, p. 134.

Foucault estava descrevendo um agonismo (incitação recíproca e luta, provocação permanente) entre a relação de poder e a insubmissão da liberdade. Entretanto, façamos novamente a ressalva de que em nenhum momento o pensador pensava esta liberdade metafisicamente ou transcendentalmente, ela só aparecia num campo histórico específico na sua relação com as relações de poder.⁹⁹ O que tem como efeito que inscritas na sociedade as relações de poder são existentes e tomam formas precisas e questioná-las como tarefa faz parte daquela liberdade do pensamento alicerçadas na função e atitude críticas de uma ética do intelectual.

Para Foucault, a ideia de liberdade nestes anos tomava forma dentro de um panorama ético. Em uma entrevista em 20 de janeiro de 1984 indagava: "o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida de liberdade?".¹⁰⁰ A ética compreendida como maneira de ser e de se conduzir (como o *êthos* que descrevemos no segundo capítulo) resultado de um trabalho de si sobre si mesmo. Logo, uma ética do intelectual alicerçada no trabalho de Foucault só pode ser individual (escolha pessoal) e não coercitiva (não é dizer aos outros o que eles devem fazer) e só pode ter lugar no ponto de articulação crítica. Para ele o campo ético do intelectual estava entre "a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual".¹⁰¹ É uma ética crítica (no sentido de uma crítica permanente do mundo) e experimental (no sentido de que sugere novas possibilidades de vida).

⁹⁹ No seu livro *Foucault*, Pierre Billouet propôs que na *História da Loucura* Foucault partia de um conceito cartesiano de liberdade que recusava a separação clássica do próprio Descartes e, assim, apreendia (pelo trágico da loucura na poesia) a anterioridade da liberdade em qualquer inscrição de uma forma racional. Foucault, dessa maneira, suporia uma vontade livre (fraternidade anterior as relações solidificadas, livre-arbítrio) antes de ser vontade de verdade. Sem adentrarmos profundamente no mérito da leitura, nós a achamos problemática por uma pressuposição de um existencialismo que não pudemos visualizar em Foucault e parece vir da associação que Billouet faz entre este e Heidegger. Este último, por sua vez, foi tomado por Billouet em um viés existencial – praticamente sartreano – que vários dos comentadores dele não aceitariam. De qualquer forma supomos que claramente após *As Palavras e as Coisas* esta leitura não é possível de ser feita quanto a Foucault, que recusa claramente nos anos seguintes que no centro da relação vontade-verdade esteja a liberdade: a verdade livre em relação à vontade (liberdade como o ser da verdade) e a vontade como o que deve ser livre para possibilitar o acesso à verdade (a liberdade como dever da vontade). Nesse sentido Foucault criticava a parte da obra de Heidegger que considerava que a essência da liberdade era a verdade.

¹⁰⁰ FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", D.E. V, 2004/1984, p. 267.

¹⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 285.

4.2) Ser pontual num encontro em que se pode faltar: pelas frestas se desenha uma ética

...sem dúvida, qualquer origem da moral, a partir do momento que não é venerável – e a Herkunft nunca o é – é crítica.

("Nietzsche, a genealogia, a história",
Michel Foucault)

Todo item anterior teve dois objetivos: verticalizar o que foi feito até agora levando em conta uma análise interna da obra de Foucault e compor um panorama do ponto em que estava seu pensamento quando ele se tornou o final do percurso. Reflexão que prepara a cenografia necessária para entendermos a recepção dos seus últimos livros, ditos e escritos no Brasil. Então, a cena descrita toma a forma de uma maior precisão do campo de problematização de Foucault nos seus últimos trabalhos e nos permite captar com maior exatidão o que pôde ser o desnivelamento de uma recepção que – certamente – não tem as mesmas facilidades de disposição de fontes e distância da sua obra que temos nós hoje.

Encaminhemos para este outro nível do trabalho: o espaço da recepção e da apropriação. Uma semana após o lançamento, pela Gallimard, do segundo e do terceiro volumes da *História da Sexualidade* Foucault faleceu. A reverberação destes dois títulos chegou primeiro pela maneira como eles foram recebidos na própria França. A *Folha de S. Paulo* reproduziu o artigo que Frédéric Gaussen escreveu no *Le Monde* analisando ambos os livros. Nele apareceu a descrição do espaço de espera por eles, ou seja, os rumores diante do silêncio editorial de oito anos de Foucault após o primeiro volume incandescente e provocativo da *História da Sexualidade*: "O grande filósofo estaria em dificuldades? Teria desistido de levar adiante sua idéia ao reconhecer que ela é falsa? A tarefa não seria desmedida ou absurda?". Entretanto, a reportagem encaminhou-se desfazendo este equívoco: "...somente os que permanecem fiéis, seguindo suas conferências semanais no 'Collège de France', sabem que não se trata disto. E que este longo silêncio se deve simplesmente, a que, mudando repentinamente de rumo, Foucault está aprendendo um novo metiê: o de historiador da Antiguidade". A reportagem ainda destacou que estes dois últimos livros: "...não se apresentam como obras deliberadamente especulativas, à maneira das anteriores, mas, mais modestamente, como um longo comentário de textos, uma viagem em uma biblioteca a portas fechadas, onde se encontra reunido tudo o que resta do discurso que uma sociedade fez sobre si mesma".¹⁰²

Aí já estão desenhados os três motivos comuns às descrições das resenhas francesas e brasileiras dos últimos tomos da *História da sexualidade*. Os volumes concebidos após –

¹⁰² "Prazer e moral, segundo Foucault". Frédéric Gaussen. Reproduzido na *Folha de S. Paulo*. (27/06/1984).

repetição do primeiro motivo – o "quase-silêncio em que se mantivera e alguns dias antes de mergulhar no outro silêncio em que, desta vez, é mantido e que nos submerge".¹⁰³ A mesma *Folha de S. Paulo* publicou o Folhetim de 26 de agosto de 1984 sob o nome de *As máscaras de Foucault*, em que apareceu um perfil escrito pelo romancista e ensaísta cubano residente em Paris Severo Sarduy ("Um algodão para Michel Foucault) e artigos de Chaim Samuel Katz ("Foucault e a loucura"), Katia Muricy ("Uma filosofia do fantasma"), Francis Woff ("A genealogia da moral segundo Michel Foucault"). Neste último, Woff – na época professor de Filosofia Antiga no departamento de Filosofia da USP – se "limitou" a comentar o segundo volume *O Uso dos Prazeres*, do qual disse:

O que é admirável à primeira vista neste livro – seja dito sem paradoxo – é que ele não se dá à primeira vista como admirável. Como os verdadeiros amigos ele é generoso sem ostentação. Esconde pudicamente o presente que dá e não espera reconhecimento.

Pois é quase certo que o leitor leigo ou simplesmente apressado se deixe enganar por sua simplicidade; que não perceba a abertura de caminhos inéditos; que nele veja uma simples resenha analítica das prescrições morais tais como aparecem com evidência na leitura dos textos citados. O que ele talvez não veja é que esta evidência é fruto do gênio próprio do autor: estes textos mil vezes lidos pelo especialista nunca tinham tido para ele esta tonalidade própria que Foucault descobre, nem a simplicidade óbvia de sentido que lhes empresta.¹⁰⁴

Woff conferiu duas razões para que se pudesse produzir esta falta de percepção do leitor desatento ou não especialista: primeiro – volta do segundo motivo –, foi por conta da ruptura do estilo dos dois volumes recém-lançados em relação aos demais títulos de Foucault. O seu estilo mudou, mais "límpido, língua amaciada, depurada de suas metáforas e de seu jogo conceitual concentrado; escrita mais clássica, mas nua também, ainda que mais armada de referências precisas, conforma à tradição universitária. Por trás dessa clareza, todo esforço parece ter desaparecido".¹⁰⁵ Segundo – volta do terceiro motivo –, foi a razão de que neles

¹⁰³ "Uma genealogia da mortal". Francis Woff. Folhetim. *Folha de S. Paulo*. (26/08/1984).

¹⁰⁴ Idem, *Ibidem*.

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*. De fato, Foucault se afastou de um estilo sobre o qual Geertz, no artigo "Stir Crazy" no *The New York Review of Books* de 26 de janeiro de 1978, disse: "If we add to this his tense, impacted prose style, which manages to seem imperious and doubt-ridden at the same time, and a method which supports sweeping summary with eccentric detail, the resemblance of his work to an Escher drawing – stairs rising to platforms lower than themselves, doors leading outside that bring you back inside – is complete" ("Se nós adicionarmos ao seu estilo de prosa tenso e impactante, que consegue parecer imperioso e duvidoso ao mesmo tempo, um método que apoia um resumo abrangente em detalhes excêntricos, a semelhança de seu trabalho com um desenho de Escher – escadas subindo para plataformas mais baixas do que elas, portas que dão para fora e que trazem de volta para dentro –, está completo"). Para Deleuze, Foucault foi um grande estilista: "o conceito toma nele valores rítmicos ou de contraponto, como nos curiosos diálogos consigo mesmo com os quais termina alguns dos seus livros. Sua sintaxe recolhe reflexos, cintilações do visível, mas também se contorce como uma correria, se dobra e se redobra, ou estala ao ritmo dos enunciados. Depois, nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento,

Foucault "se apoia, cita e até mesmo, por vezes, comenta páginas dentre as mais célebres do pensamento clássico", ou seja, "desta vez nada de obscuros manuscritos que o preconceito dos grandes textos tinha deixado na sombra (*et pour cause*, pois sabemos que estão perdidos), nada de subversão na hierarquia habitual das referências universitárias, nada de grandes datas novas que mudam o recorte admitido das periodizações".¹⁰⁶ Entretanto, para o especialista versado em filosofia antiga algo mudou, não o lugar, a disposição ou o semblante, mas Foucault como um hábil paisagista modificou o jardim pelas alamedas, pela direção das vias, pelo cruzamento das esquinas. Em suma, uma mudança de ponto de vista.

Ainda de acordo com Woff esta mudança de perspectiva se deu pela questão que Foucault propôs ser feita nestes livros: "por que o comportamento sexual foi – e ainda é sob outras formas – objeto de uma preocupação moral?" Paremos aqui de acompanhar Woff, não sem antes reproduzir suas últimas linhas, no mais uma excelente e perspicaz abordagem sobre o que almejou fazer Foucault nestes últimos dois livros e uma ótima resenha do *Uso dos prazeres*, além de um interessante e inteligente ponto de vista de um historiador de filosofia antiga em relação ao genealogista que era Foucault. O artigo terminou dizendo sobre esses últimos livros: "Ao lê-lo, sentimos Foucault retirando-se suavemente na ponta dos pés sorrindo: ‘Agora é a vez de vocês jogarem!’ Esta reserva também nos faria sorrir se não soubéssemos a sua partida definitiva, se não sentíssemos sua ausência como um abandono e se pudéssemos jogar doravante sem ele este jogo que dele recebemos".¹⁰⁷

Entremos rapidamente no projeto destes últimos tomos que consumiram com tal intensidade Foucault. Em conversas que tomaram a forma de uma entrevista nos Estados Unidos e que datam do primeiro semestre de 1983, ele contou das dificuldades em relação a escrita destes volumes. Ele relatou que primeiramente escreveu um livro sobre a sexualidade que deixou de lado (presume-se que seja *A Vontade de Saber*) e que depois escreveu um livro sobre a noção de si e as técnicas de si em que a sexualidade havia desaparecido (presume-se que seja o livro não-lançado, *As Confissões da Carne*). Com efeito, foram percursos que o obrigou a equilibrar esses dois veios: o que resultou nos dois últimos livros efetivamente lançados. O projeto foi reequilibrado em torno daquela questão da qual Woff chamou a atenção: "por que se faz do comportamento sexual uma questão moral, e uma questão moral

buscando uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura..." (DELEUZE, "A vida como obra de arte", 1992/1990, p. 126).

¹⁰⁶ "Uma genealogia da mortal". Francis Woff. Folhetim. *Folha de S. Paulo*. (26/08/1984).

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*.

importante?"¹⁰⁸ O que suscita – do nosso lado – a interrogação: Se Foucault sempre denunciou o moralismo qual o seu interesse numa questão moral? O que ele queria dizer quando dizia moral?

Por moral nestes dois últimos livros ele compreendeu três coisas: o código moral como sendo o que determina quais os atos autorizados ou proibidos e quais são os valores de positividade ou negatividade das atitudes possíveis; os atos ou condutas como sendo a atitude e comportamento real das pessoas diante das prescrições morais impostas; e a relação consigo mesmo como sendo o que é necessário instaurar para que um indivíduo possa se constituir como sujeito moral de suas ações. O interesse de Foucault em uma história da experiência sexual antiga (que tomou forma na experiência das *aphrodisia* greco-romano em contraposição as experiências de carne cristã e de sexualidade moderna) incidiu sobre o último item, ou seja, nos modos de subjetivação por práticas de si. Os quais ele compreendeu como não podendo prescindir da relação com o código ou com a conduta moral, mas que tinha sua própria particularidade.

Esta especificidade foram o que Foucault denominou os quatro aspectos (relacionados e interdependentes) da relação consigo: modifica-se a parte de nós ou do nosso comportamento que depende da moral (determinação da substância ética), variam os modos pelos quais os indivíduos reconhecem as obrigações morais (modos de sujeição que não são do mesmo tipo de uma submissão às relações de poder), mudam os meios pelos quais podemos nos transformar para nos tornarmos sujeitos morais de nossa conduta (elaboração do trabalho ético) e alteram-se as maneiras de realização de uma ação moral, daquilo que o sujeito pretende ser (teleologia do sujeito moral). É essa parte da moral que se refere as atividades sobre si que Foucault denominou de ética. O seu interesse então não foi a moral, mas distingui-la da ética.¹⁰⁹

Este interesse pelas formas de subjetivação teve pelo menos dois motivos: primeiro – como bem viu Woff – a história dos códigos e das práticas já existia. Os historiadores das ideias já haviam retraçado o itinerário das doutrinas morais, dos sistemas de normas etc., enquanto que os historiadores da linhagem dos *Annales* já analisaram os comportamentos, as práticas em relação às prescrições.¹¹⁰ Um trabalho que não interessou a Foucault na medida em que os

¹⁰⁸ FOUCAULT, "Sobre a genealogia da ética: um resumo de um trabalho em curso", D.E. IX, 2014a/**1984**, p. 216.

¹⁰⁹ Deleuze apontou a diferença entre a moral e a ética: "...a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modos de existência isso implica"? (DELEUZE, "A vida como obra de arte", 1992/**1990**, p. 125-126).

¹¹⁰ Por exemplo, a análise do diagrama das relações de poder gregas, que definiram o seu espaço físico e mental, já foi feita por historiadores como Detienne, Vernant, Vidal-Naquel, o que justifica que nos dois últimos livros

códigos de restrições e de proibições foram estáveis e permaneceram nos mesmos temas: "os homens não foram mais inventivos para seus interditos do que para seus prazeres".¹¹¹ Logo, a raridade dos enunciados efetivos das interdições permitiu poucas mudanças, enquanto que na maneira que se integrou o código e os atos morais em uma relação consigo (apropriação) foi onde se encontrou este movimento de constante problematização e multiplicação de sentidos. Afinal, se a relação consigo não pode prescindir das normas, ela não tem com elas uma relação automática na forma de uma obediência (mesmo que porventura possa ter). Com as normas as práticas de si podem ter uma relação crítica: as interrogando incessantemente, estendo-as, reformulando-as e no extremo (como vimos no cinismo) expondo-as nos seus limites e neste ínterim constituindo-se numa estética da existência peculiar.

O segundo motivo que interessou Foucault no estudo das formas de subjetivação foi que em certas morais a importância recaiu sobre o código, enquanto que em outras – como as greco-romanas – recaiu nas formas de subjetivação e nas práticas de si. Nesse momento aparecia a atualidade como problema que soprava nos ouvidos atentos de Foucault:

...eu me pergunto se nosso problema hoje não é de certa maneira, o mesmo, visto que, para a maior parte, nós não acreditamos que uma moral possa ser fundada sobre a religião e não queremos um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima. Os movimentos de liberação recentes sofrem por não encontrar um princípio sobre o qual fundar a elaboração de uma nova moral. Eles precisam de uma moral, mas não conseguem achar outra senão aquela que se funda sobre pretensão conhecimento científico do que seja o eu, o desejo, o inconsciente etc.¹¹²

Que novamente fique bem claro, Foucault não considerava que devíamos retornar aos gregos ou fazer deles exemplos, mas ele achava interessante que a acentuação da ética grega e romana não incidia no desejo descoberto (volta do recaiado), liberado (no qual se deposita esperança para o futuro) ou fundamental (centralidade filosófica dessa noção)¹¹³, mas na

Foucault não se ativesse a ele. Na resenha *The mind on sex* para o *The New York Review of books* de 13 de março de 1986 Lloyd G.E.R, entremeada com alguns elogios, considerou uma grande surpresa e formulou como sendo uma das suas críticas, que Foucault tivesse ignorado em grande parte o cenário político, a complexidade da configuração política, dos problemas que discutiu nesses últimos dois livros. Esta crítica acompanha outra, a de que Foucault percorreu discursos essencialmente filosóficos, de uma elite letrada e ignorou outros tipos de fontes, generalizando discursos que eram singulares (teses às vezes inovadoras) mesmo no contexto grego e helenístico-romano. A avaliação da resenha foi que a incursão de Foucault na Antiguidade se mostrou parcialmente bem-sucedida: mais valiosa para os problemas que definiu do que para as respostas que ofereceu. Sobre estes dois pontos cabe dizer que Foucault estava bastante consciente da singularidade do discurso que percorria e que o curso de 1983 (*O governo de si e dos outros*) tinha como fundo o cenário político grego ateniense: a democracia e seu fim etc.

¹¹¹ FOUCAULT, "Sobre a genealogia da ética: um resumo de um trabalho em curso", D.E. IX, 2014a/1984, p. 215.

¹¹² Idem, Ibidem, p. 217.

¹¹³ Não gostaríamos neste trabalho de entrar na concepção de desejo formulada por Deleuze e Guattari que, por sinal, é complexa: nem falta, nem dado natural; não tem essência espontânea; funciona no agenciamento; é feto

acentuação do prazer e no seu uso. O que o fazia dizer que a sua história da sexualidade era um trabalho crítico a propósito do desejo (noção desenvolvida na sexualidade moderna como estrutura própria do ser humano distinta do prazer e autônoma em relação aos atos) e do sujeito desejanste. Uma genealogia de como o homem exercia sobre ele mesmo e sobre os outros uma hermenêutica do desejo. Do mesmo modo, Foucault via nesta experiência ética greco-romana sobre as *aphrodisia* (noção constituída nos gregos e romanos como uma ligação entre os atos, o prazer e o desejo) um ponto de vista que permitia pensar a possibilidade de que os problemas morais pudessem ser desligados do saber científico. Nos livrar da falsa evidência de que há um elo obrigatório, analítico e necessário entre a moral e as estruturas sociais, econômicas ou políticas. Nos desfamiliarizar da ideia de que sem transformar estas últimas não poderíamos transformar a nós mesmos.

O que estava implicado no interesse de Foucault na experiência grega era a possibilidade de uma moral voltada para a ordem estética (deixar para os outros a memória de uma vida bela). De que a obra de arte não fosse só algo que deixaríamos atrás de nós na forma de uma coisa, mas que pudesse ser a nossa própria vida e a nós mesmos. Em Foucault isto aparecia na sua própria relação com seus livros, com este exercício contínuo de reelaboração do seu trabalho. O que o permitia dizer em 1983: "A obra é mais do que a obra: o sujeito que escreve faz parte da obra".¹¹⁴ Uma ética que não necessitava que conhecêssemos a verdade do nosso desejo, de nossa vida, de nossa natureza etc., ou seja, que não precisava de regular a questão do que se é. Não se tratava nem do culto contemporâneo de si no deciframento da verdade nem da procura da autenticidade – de se chegar a ser o que se deve ser. Tratava-se de uma elaboração que visava ser outro do que se é, de criar um estilo aberto às experiências que contestem o que se é. Poderíamos então acrescentar ao recenseamento de como surge a experiência na obra de Foucault às experiências de cunho artístico no seu poder de nos afetar. Narrando seu encontro com as fotos de Duane Michals em 1982, Foucault escrevia:

Elas me atraem como experiências. Experiências que só foram feitas por ele, mas que não sei bem como, deslizam na minha direção – e, penso eu, na direção de qualquer um que as olhe –, suscitando prazeres, inquietações, maneiras de ver, sensações que já tive ou pressinto dever provar um dia, sobre as quais pergunto sempre se são deles ou minhas, sabendo muito bem que devo a ele.¹¹⁵

em vez de sentimento; em vez de subjetividade é heciedade (acontecimento); constitui um campo de imanência que se defini por zonas de intensidade etc. O desejo surge nessa filosofia com artifício, criação de sentido e produção de mundo.

¹¹⁴ FOUCAULT, "Arqueologia de uma paixão", D.E. III, 2001/1984, p. 409.

¹¹⁵ FOUCAULT, "O pensamento, a emoção", D.E. VII, 2011/1982, p. 94.

Algo próximo da leitura do trabalho do próprio Foucault, pois para alguns dos seus leitores (nós inclusos) aquilo que disse e escreveu convidam a tomar um lugar ambíguo entre leitor e experimentador (experiência por provocação), uma vez que ele nos propõe pensamentos-emoções que nos fazem ver o que não víamos. Foucault foi um intelectual de paixão, uma emoção que ele mesmo descreveu em uma entrevista em 3 de dezembro de 1981 como consistindo num:

...estado, alguma coisa que lhe cai em cima, se apodera de você, o agarra pelos ombros, não conhece pausa, não tem origem. Na verdade, não se sabe de onde vem. A paixão chega assim. É um estado sempre móvel, porém, não ruma para um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos, momentos levados à incandescência. Flutua. É uma espécie de instante instável que prossegue por razões obscuras, talvez pela inércia. No limite, busca manter-se e desaparecer. A paixão se dá todas as condições para continuar e, ao mesmo tempo, se destrói a si mesma. Na paixão não se é cego. Simplesmente, nas situações de paixão, não somos nós mesmos. Não tem sentido ser si mesmo. Vemos as coisas completamente diferentes.¹¹⁶

A parte da obra de Foucault que comunica alguma coisa não é tanto as análises históricas e críticas, pois elas servem para problematizar. O que pode “comunicar” na sua obra e circular intensamente entre ele e nós é a paixão. Deleuze percebeu a força desse trabalho: “Quando as pessoas seguem Foucault, quando têm paixão por ele, é porque têm algo a fazer com ele, em seu próprio trabalho, na sua existência autônoma. Não é apenas uma questão de compreensão ou acordo intelectuais, mas de intensidade, de ressonância, de acorde musical”.¹¹⁷ Renato Janine também forneceu dele uma grande imagem:

Foucault não irá argumentar, demonstrar: é verdade que o faz tantas vezes, e que seu discurso escora sempre em rigorosa frequentação dos textos, em sólida informação histórica; mas há ditos, dos mais salientes, que seria inútil e dispensável justificar (...), porque captam de imediato a adesão do leitor – ou não. Se o captam é *bene trovato*, a *trouvaille*, o achado: pelo engenho. E o que monta o achado? É uma forma de invenção; não é tanto uma explicação, um simulacro teórico que dê conta dos objetos, que os reduza – é a constituição de um novo discurso, que com os anteriores dialoga, que a eles se agrega, com sua forma nova e distinta.¹¹⁸

O estado permanente de paixão dentro da escrita de Foucault é aquele em que sempre evita interrogar-se sobre a natureza ou a identidade de algo, pois o problema é "criar alguma coisa que aconteça entre as ideias, e ela deve ser feita de modo a tornar impossível dar-lhe um nome, cabendo então a cada instante dar-lhe uma coloração, uma forma e uma intensidade que

¹¹⁶ FOUCAULT, "Conversa com Werner Schroeter", D.E. VII, 2011/1982, p. 102-103.

¹¹⁷ DELEUZE, "Rachar as coisas, rachar as palavras", 1992/1986, p. 109.

¹¹⁸ JANINE, "O discurso diferente". In Renato Janine (org.), 1985, p. 34.

nunca dizem o que ela é. Essa é a arte de viver".¹¹⁹ A arte de viver como criando consigo e com os outros: "individualidades, seres, relações, quantidades inominadas".¹²⁰ A paixão é um afecto, tal como o definem Deleuze e Guattari: "Pois o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu".¹²¹

Ao averiguarmos esses focos de iluminação do palco do último Foucault, podemos constituir melhor a cena em que ele foi recebido. Uma reportagem da *Folha de S. Paulo* de 30 de outubro de 1984, da época do lançamento do segundo volume da *História da Sexualidade*, escrita por J. A. Guilhon Albuquerque, "Foucault, uma ética sem códigos". A crítica disse:

...é uma obra de sabedoria. Um trabalho que paradoxalmente ostenta um grande rigor acadêmico, mas parece ter sido escrito com paixão. O crítico cáustico, o analista impiedoso do pensamento moderno, o demolidor implacável das evidências parece aqui muito próximo de apontar um caminho: algo da ordem da estética da existência em que cada um se engajasse, como esses gregos estudados com tanto desvelo, a fazer da própria vida uma obra de arte.

Entretanto, a maioria das resenhas só tiveram como pretensão noticiar o teor dos livros, por exemplo: "Uma história da sexualidade, com questões morais" (resenha de Maria Julia Goldwasser para O Globo de 02/12/1984, sobre *O uso dos prazeres*), "Reconstituição crítica da ética sexual" (resenha de Roberto Mello para o *Jornal do Brasil* de 05/01/1985). Outras críticas não fizeram nem ao menos isto, por exemplo, "Foucault e o sexo" (resenha de Mário Sérgio Conti para *Veja* de 05/12/1984). Quando do lançamento do terceiro volume da *História da Sexualidade* a *Folha de S. Paulo* reproduziu, na sessão "Primeira leitura" do dia 21 de abril de 1985, um trecho do livro (o primeiro item do terceiro capítulo, "O papel matrimonial"). O *Jornal do Brasil* publicou duas resenhas no dia 4 de maio de 1985: uma de Roberto Mello sobre *O cuidado de si* ("A história complexa do discurso sobre o Amor") e uma de Katia Muricy ("Uma estética da existência"). Esta última – do tipo de resenha que conhece o pensamento sobre o qual se debruça – colocou os dois volumes em relação ao panorama mais amplo do trabalho dirigido a elaboração de uma *História da Sexualidade* e com as questões de fundo complexas que informou a análise:

¹¹⁹ DELEUZE, "Rachar as coisas, rachar as palavras", 1992/1986, p. 107.

¹²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 107. Neste sentido se assemelha ao que disseram Deleuze e Guattari dois anos antes: "Um grau, uma intensidade é um indivíduo, hecceidade, que se compõe com outros graus, outras intensidades para formar um outro indivíduo. [...] Em suma, entre as formas substanciais e os sujeitos determinados, entre os dois, não há somente todo um exercício de transportes locais demoníacos, mas um jogo de hecceidades, graus, intensidades, acontecimentos, acidentes, que compõem individualizações, inteiramente diferentes daquelas dos sujeitos bem formados que as recebem" (DELEUZE E GUATTARI, V. IV, 2007/1980, p. 38).

¹²¹ DELEUZE E GUATTARI, V. IV, 2007/1980, p. 21.

...por que o comportamento sexual foi, e ainda é, objetivo de uma preocupação moral; por que uma série de prescrições e cuidados são enunciados com o objetivo de dominar os riscos do amor, para além das interdições; por que as sociedades regulam não só as relações sociais como também, e exaustivamente o seu modo de amar.

A maioria nem ao menos arranhou a profundidade, nem supomos que o devessem obrigatoriamente, uma vez que sabemos as várias questões que envolvem o trabalho para um jornal (tempo de entrega, quantidade máxima linhas, atribuição de escrita a quem não domina ou não é tão familiarizado com o tema, foco no papel de informar mais do que aprofundar). Por isto, as melhores críticas foram aquelas de intelectuais que possuíam familiaridade com o trabalho de Foucault, como foi o caso dos três citados acima: Francis Woff, J.A. Guilhon Albuquerque e Katia Muricy. Ainda em 1985 Aída Bárbara resenhou para *O Estado de S. Paulo* de 10 de maio de 1985 *O cuidado de si* ("Foucault e o mito da sexualidade") e J.C. Ismael resenhou para *Folha de S. Paulo* de 19 de maio o mesmo livro ("O sexo e a busca da verdade").

O que fica nítido é que, apesar das resenhas elogiosas e ou penetrantes, estas obras não reverberaram nos periódicos consultados para além de 1984 e de 1985 (anos dos lançamentos destes dois tomos no Brasil, os quais, diante da morte do pensador, constaram por razoável tempo entre os mais vendidos). Isto provavelmente se dê por dois motivos: por um lado, pela priorização do uso das ferramentas legadas por livros como *Vigiar e Punir*, *A História da Sexualidade v. I*, *Microfísica do Poder* dentro das questões dos diversos pesquisadores brasileiros na década de oitenta e, por outro, pela inserção de Foucault no debate pós-modernismo, racionalismo e irracionalismo. Dentro deste último debate ele já tinha o campo fixado entre os irracionais para a maioria dos debatedores dos jornais consultados, mesmo que esses dois livros tenham abalado algumas certezas, lançados dúvidas a esses comentadores. Os mais sagazes entre aqueles que tramavam com essas discussões podiam interpretar de uma maneira própria estas duas últimas publicações. Merquior em uma entrevista para *O Globo* de 24 de dezembro de 1985 ("Niilista cético: Merquior fala de Foucault") opinou:

Gostei dos seus últimos dois livros [...] em que se valoriza muito uma espécie de ideal de personalidade autônoma. Pode ser que eu me engane, mas acho que Foucault se encontrava em mutação e talvez numa evolução bastante positiva quando morreu, relativamente tão moço. Ele não tinha oficialmente assumido uma perspectiva global de revisão de suas posições, mas muita coisa do que diz e sugere nesses últimos dois livros parecia prometer essa perspectiva, no sentido de adotar uma posição humanista, mais sábia e serena, em que algumas das suas fobias anteriores – como o velho ódio estruturalista ao sujeito – estavam sendo visivelmente superadas.

Neste trecho Merquior imprimiu seu aval a essa suposta mutação. Esta postura condescendente podemos ver igualmente nas apreciações sobre aquelas duas obras no seu livro *Michel Foucault ou nihilismo de cátedra*. Após resenhar *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* ele forneceu um julgamento. Merquior enxergou com bons olhos o que ele considerou mudanças de Foucault: "Uma coisa é certa: ele agora examina as opiniões da literatura especializada com muito mais frequência que em todos os seus outros panoramas históricos juntos. Além disso, a qualidade da literatura consultada é também superior, e a própria literatura é em geral atualizada [...], o progresso é notável".¹²² Não só, Merquior avaliou que foi nesse momento do seu trabalho que a erudição de Foucault o colocou "mais perto do espírito triunfante da nova historiografia".¹²³ Todavia, ainda aqui o menino levado bem que mereceu algumas reprimendas quanto a certas interpretações, o que de acordo com Merquior não prejudicou o todo.¹²⁴ Este então deu sua chancela: "...até onde posso perceber, nada do que ele diz parece contradizer os melhores trabalhos acadêmicos sobre o assunto".¹²⁵

Por sinal Merquior muito provavelmente mudaria de ideia se publicasse o livro um ano depois, pois apesar do artigo elogioso sobre os volumes publicado no *Journal of Roman Studies*, alguém como Pierre Hadot, particularmente, foi bem crítico quanto as apropriações de Foucault dos filósofos romanos.¹²⁶ Na percepção de Merquior nesses dois últimos volumes Foucault não

¹²² MERQUIOR, 1985, p. 209.

¹²³ Idem, Ibidem, p. 209.

¹²⁴ Merquior forneceu o exemplo do trabalho de J. Dover (*Greek Homosexuality*) de 1978 como sendo mais esclarecedor sociologicamente do que o de Foucault. No entanto, este disse explicitamente que aquilo que pretendeu fazer foi uma história do pensamento e não um estudo sociológico. Ademais, Merquior desconhecia que Foucault conhecia muito melhor o trabalho daquele do que se podia supor pelas referências ao livro de J. Dover nas notas de rodapé dos seus últimos livros e que, inclusive, comentou sobre ele em algumas entrevistas – por exemplo, "Entrevista com M. Foucault", em 1982 – e fez uma resenha crítica elogiosa no *Libération* quando do lançamento de *Greek Homosexuality* na França em 1982 – "Carícias de homens consideradas como uma arte".

¹²⁵ MERQUIOR, 1985, p. 211.

¹²⁶ Para Hadot – e não só – Foucault torceu os antigos ao não dar o devido lugar à ontologia (transcendência de si e universalização) nas morais antigas, uma vez que estas não podiam ser isoladas da exigência de uma coerência lógica trazida pelo conhecimento da realidade ou da natureza (ordem da racionalidade que preside o ordenamento do mundo). De acordo com ele, Foucault propôs uma cultura de si puramente estética. Um bocado mais que uma alusão e um pouco menos do que um recenseamento dessas críticas pode ser obtido no artigo, "O sujeito antigo de uma ética moderna", escrito por Jean-François Pradeau no livro *Foucault: a coragem da verdade*. Nele Pradeau propôs que o apartamento que Foucault fez na ética antiga se explica não por um desconhecimento, mas porque a ética da *História da Sexualidade* não foi a da filosofia antiga e ela negligenciou conscientemente (optou por ignorar) os aspectos políticos explícitos da estética da existência platônica ou estoica. Com isto em vista e situando-se dentro das discussões em relação aos dois últimos trabalhos de Foucault, Pradeau buscou explicar a economia da reconstituição foucaultiana da história de si atribuindo a Foucault – no final do texto – a ideia de um sujeito ético e político essencialmente livre. Todas essas discussões a respeito da estética da existência, do governo de si e dos outros, da política no último Foucault etc., sem dúvida se enriqueceriam – como tivemos oportunidade de conferir no primeiro capítulo – e, provavelmente mudariam (de fato mudaram atenuando um pouco a ideia de que Foucault forçou em demasia os gregos), se colocássemos no seu cômputo os últimos três cursos do pensador no *Collège de France* e àqueles que ele conduziu nas universidades norte-americanas. Na quinta conferência em Berkeley em 1983 proferiu sobre o que havia empreendido: "O que eu queria era analisar como o papel do narrador da verdade foi diversas vezes problematizado na filosofia grega. [...] E o que eu queria mostrar era que, se a filosofia grega levantou a questão da verdade do ponto de vista dos critérios para afirmações verdadeiras e

se entregou a dramatização maniqueísta, ou seja, havia menos insistência em construir o papel do vilão. Essas modificações se somariam a uma mudança que Merquior achou intrigante e lhe impôs uma questão sobre o último Foucault:

...se o último tema de Foucault foi, através da sexualidade, a autoafirmação ou o autodomínio, ou mesmo a introspecção oprimida pelo pecado, onde ficou sua antiga fobia pelo sujeito? Tanto a *enkrateia* como a confissão pressupõem uma plena subjetividade – exatamente aquilo que Foucault (nisto, um bom estruturalista quase até o fim) nos ensinou a desprezar como miragem metafísica e a recusar como instrumento analítico na explicação dos processos sociais. Acabamos de vê-lo acentuar o foco sobre o sujeito em sua obra madura. Mas a questão que estamos levantando agora é inteiramente distinta: não se refere a subjetividade como variável dependente (produto histórico do poder) e sim ao sujeito como uma variante independente – como uma força que molda a conduta. Terá ele passado a se concentrar no sujeito não apenas como um tema, mas também como um legítimo fator?

Em outras palavras: poderá ter ocorrido que, na obra de Foucault nos anos 80, o sujeito – e juntamente com ele, a pura e simples ação humana – tenha por fim, ainda que tacitamente, sido demonstrado, ou reentrado em cena furtivamente? Estaria Foucault fazendo as pazes secretamente com o sujeito?¹²⁷

Merquior não decretou uma palavra final, mas achou difícil harmonizar os últimos escritos de Foucault, em que o sujeito antigo exercia o autocontrole, com a ideia que lhe atribuía de que até então no seu trabalho o sujeito não passava de um instrumento de dominação.¹²⁸ Agora é hora de retomarmos tudo o que foi dito. Se expomos estas considerações de Merquior sobre o "último" Foucault foi porque nelas existe um *leitmotiv* que recobriu certos comentadores.¹²⁹ De fato nessa interpretação existem algumas "incompreensões" e ou

raciocínios cogentes, essa mesma filosofia grega também levantou o problema da verdade, do ponto de vista de dizer a verdade como atividade".

¹²⁷ MERQUIOR, 1985, p. 212-213.

¹²⁸ No seu livro *Pensamento 68* foi mais fácil para Ferry e Renault harmonizarem os "dois" Foucault(s), visto que podiam opor a subjetividade entendida como consciência de princípios universais e intersubjetividade contra a noção de individualidade que consideravam defendida por Foucault. Muitos exemplos poderiam ser dados sobre aqueles que viram no trabalho de Foucault aquele que empenhando na reconstrução histórico-social das tecnologias de sujeição não apontaria os caminhos possíveis de libertação dos oprimidos. Foucault como aquele que silenciou os sujeitos.

¹²⁹ Por exemplo, podemos indicar Pierre Billoeut, *Foucault*, que considerou que o cuidado de si dentro da perspectiva de uma estética da existência nos últimos livros de Foucault foi a introdução de um tipo de humanismo. Billoeut pensou Foucault a partir de Kant e fez, por exemplo, funcionar como sendo a filosofia de Foucault uma leitura que este fez de certo cuidado de si romano. Eis o que disse Foucault, *O Cuidado de Si*, sobre o um ponto preciso da filosofia de Epicteto: "É na medida em que é livre e racional – e livre de ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio" (p. 53). Eis o que disse Billoeut atribuindo-o a Foucault: "Notaremos que essa decisão do homem *livre para ser racional*, decisão a favor ou contra a razão, pressupõe a distinção entre a vontade e a razão: é exatamente o conceito 'psicológico' da liberdade, comum a Descartes e Foucault em *História da loucura*" (p. 194). No revés dessas leituras podemos indicar uma outra: Deleuze, *Foucault* (1986), considerou que ao buscar as condições (*a priori*) das formações discursivas e não-discursivas Foucault constituiu uma espécie de neokantismo. A diferença é que a leitura de Foucault por Deleuze não é feita a partir de Kant, mas promovendo o encontro de Foucault com Kant dentro da leitura filosófica própria a Deleuze. Propondo um Foucault neokantiano, Deleuze assinalou as seguintes diferenças entre Foucault e Kant:

estratégias que podemos sintetizar em duas. Antes, entretanto, permita-nos indicar que ao considerar estes dois últimos livros de Foucault como obra madura – índice de uma apreciação valorativa –, Merquior valorizou o seu próprio percurso. Afinal, se Foucault mudou, isto foi concebido como sendo para mais próximo do pensamento de Merquior.

Sobre as duas incompreensões: primeiro, pairou a ideia de que Foucault afirmou que o sujeito é simples objetivação do poder e que agora voltou atrás e jogou o sujeito contra o poder. No último capítulo do seu livro Merquior declarou: “*No fim – e a despeito de toda sua retórica anti-humanista – o ‘humanista’ que havia em Foucault triunfou; e por isso seus passos no sentido de uma história do presente acabaram sendo antes uma reação contra a modernidade do que uma apreensão genuína e objetiva de seu caráter*”.¹³⁰ No terceiro capítulo mostramos que quando na década de setenta Foucault analisou as formas como o saber-poder individualizou o louco, o encarcerado, o indivíduo confessor etc., não afirmou que os indivíduos nada podiam contra essas relações de poder. Eles resistiam às formas de opressão e de individualização. No entanto, Foucault sabia que os estados de dominação muitas vezes não deixam muito espaço para esta resistência ao aplicarem a violência (caso dos homens infames) e muitas vezes o que resta é torcer as relações de dominação a seu favor até o ponto que der (caso de Pierre Rivière, caso de Herculine Barbin). Essa constatação, entretanto, deixa a imagem de dois adversários que se digladiam. E as pensarmos por outra grade? A essa pergunta Foucault respondeu testando a grade de governo, a qual colocou a questão:

O exercício do poder, essa prática afinal de contas bastante singular a que os homens não podem escapar, ou a que só escapam em certos momentos, instantes, processos singulares e atos individuais ou coletivos, que colocam,

para Foucault as condições eram as das experiências reais e não de toda a experiência possível; as condições estavam do lado da formação histórica (*a priori* histórico) e não de um sujeito universal; no lugar da espontaneidade do entendimento (*Cogito*) em Foucault existia a espontaneidade da linguagem (“há” linguagem) e no lugar da receptividade da intuição em Foucault existia a receptividade da luz, da visibilidade; nos dois pensadores uma forma não era redutível a outra, elas eram heterogêneas, mas existia o primado do entendimento sobre a intuição e do enunciado sobre a visibilidade; e, finalmente, para explicar que não existia uma redução de uma forma pela outra, ambos evocaram uma terceira instância que, para além das duas formas, coadapta o determinável (entendimento em um, enunciado em outro) e a determinação (intuição em um, visibilidade em outro): o esquema da imaginação em Kant e a dimensão das relações de poder em Foucault (afetar e ser afetado). Por fim, Foucault, ele mesmo, disse, em um sentido bem preciso, num artigo sobre Cassirer de 1966: “Cassirer é ‘neokantiano’. O que é designado por esse termo é mais que um “movimento” ou uma “escola” filosófica, a impossibilidade em que se encontrou o pensamento ocidental de superar o corte estabelecido por Kant; o neokantismo (nesse sentido, somos todos neokantianos) é a injunção incessantemente repetida em reavivar esse corte – ao mesmo tempo para redescobrir sua necessidade e para assumir toda sua importância. [...] quais as fatalidades da reflexão e do saber que tornaram possível Kant e necessária a constituição do pensamento moderno? Interrogação redobrada sobre ela mesma: Kant tinha perguntado como a ciência era possível, Cassirer se pergunta como era possível esse Kantismo ao qual pertencemos, talvez, ainda”. (FOUCAULT, “Uma história que ficou muda”, D.E. X, 2014b/1966, p. 20-21).

¹³⁰ MERQUIOR, 1985, p. 233. Grifos do autor.

ao jurista, ao historiador, toda uma série de problemas, como pode ser regulado e medido esse exercício do poder em quem governa?¹³¹

Nessa pergunta o professor colocou para as relações de poder um problema de governo, um problema da condução e, corolário, um problema de resistência, daquele que não quer ser conduzido de determinada maneira. A questão da contracondução, da resistência surge em primeiro plano, sendo obviamente sempre colada às dominações que querem nos conduzir e regular o que somos. Percebemos que não é o retorno do sujeito contra a dominação, mas a descrição e análise de uma relação em que o indivíduo constitui uma subjetividade diante de uma condução (aceitando-a ou recusando-a integralmente ou parcialmente) apelando para uma outra. Além do mais, para Foucault, se a racionalidade política contemporânea alicerça seu exercício do poder naqueles sob o qual o poder é exercido (consentimento dos governados para que o poder seja legítimo), então pressupõe um sujeito que possa consentir, aderir a este exercício. A concordância, portanto, passa pela subjetivação de um sujeito político e é neste sentido que a relação consigo mesmo passa a ser uma forma de contestar esse mesmo poder.

Como se depreende dos cursos de 1983 e 1984 – que Grós resumiu muito bem – para Foucault, no dizer filosófico que considerou como sendo o seu, a questão foi: “...nunca estudar os discursos de verdade sem descrever ao mesmo tempo sua incidência sobre o governo de si e dos outros; nunca analisar as estruturas de poder sem mostrar em que saberes e formas de subjetividade elas se apoiam”. Sobre as subjetividades a questão foi “...nunca identificar os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e em que relações com a verdade eles se sustentam”.¹³² Grós, retirando as conclusões desse chamamento filosófico, disse por fim: “E não se deveria esperar consagrar uma dessas dimensões como fundamental: nunca esgotaremos as violências políticas ou as posturas morais numa lógica geral; nunca reduziremos as exigências do saber ou as construções éticas a formas de dominação; enfim, nunca poderemos fundar as formas de veridicção e os modos de governo em estruturas subjetivas”.¹³³

Segunda incompreensão: da ideia de que não somos essencialmente sujeitos livres, desprendia-se a ideia de que não temos como proceder diante das situações opressoras. Na contramão dessa última ideia, Foucault acreditou que sempre podíamos problematizar uma situação em que estamos inseridos, recusar uma relação de poder que tentasse nos conduzir para ali ou para acolá. Ele avançou a ideia de que uma das formas de responder às dominações fosse

¹³¹ FOUCAULT, “Aula de 04 de abril de 1979”, 2008/2004, p. 422.

¹³² GROS, “Situação do curso”, 2011/2009, p. 306.

¹³³ Idem, *Ibidem*, p. 306.

dobrando a relação de poder para nós mesmo e construindo o si mesmo por práticas de subjetivação. Desse modo, percebemos que não é uma volta de um sujeito prévio, de um "sujeito saudável", mas a confirmação de que o indivíduo pode, excetuando situações bastante opressoras, escolher numa cultura entre as técnicas disponíveis para a constituição de si. Nesse sentido a subjetivação é algo que pode ser imposta por violências ou em relações de saber-poder que do alto de sua cientificidade dizem o que somos, mas também pode ser fruto de uma autoestilização da vida.

Essas considerações nos alertam que as tentativas feitas de inscrever Foucault no discurso de regresso ao sujeito humanista não vingam, pois não encontram terreno no seu plano de composição. O sujeito no seu pensamento não funda as experiências, não atribui suas significações, pois são as experiências que podem arrancar o sujeito constituído de uma determinada forma de si mesmo e permitir que ele seja outra coisa. Desde que explodiu em *As Palavras e as Coisas* foi constante sua crítica contra o humanismo entendido "como forma de resolver, em termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não se podiam resolver de modo algum"¹³⁴. Neste livro Foucault mostrou que o humanismo foi esquemas morais desenvolvidos ao final do século XVIII e início do século XIX para recobrir a construção do ser humano como objeto de saber possível. Para ele, os problemas das relações entre o homem e o mundo, da realidade, da criação artística, da felicidade, entre outros, não podiam constituir problemas teóricos no sentido de uma pesquisa das coisas em si, o que não significa que não pudessem se tornar problemas políticos e éticos. Mesmo porque Foucault acompanhou Nietzsche na sua crítica ao conhecimento como sendo definido e fundamentado a partir da relação sujeito-objeto e seus correlatos: *aprioridade*, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte. Para ele, ao contrário, é a violência do conhecer – não sua atividade inconstante, inessencial e inesperada – que produz a relação sujeito-objeto.

Levando essas críticas dirigidas contra o humanismo em conta, podemos dizer que certas palavras ferozes que ele disse em uma entrevista em 1971 serviam – retirada a ferocidade e seus resquícios polêmicos – quando transpassas para 1984: "O humanismo é o que inventou sucessivamente essas soberanias sujeitas que são a alma (soberana sobre o corpo, submissa a Deus), a consciência (soberana na ordem do julgamento; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular dos seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente em consenso e de acordo com seu destino)".¹³⁵ Foucault contestou a promessa de um homem – autêntico e

¹³⁴ FOUCAULT, "Entrevista com Madeleine Chapsal", D.E. VII, 2011/1966, p. 148.

¹³⁵ FOUCAULT, "Para além do bem e do mal", D.E. X, 2014b/1971, p. 64.

verdadeiro por vir – que o humanismo fez ao homem. No lugar desta compreensão meta ou trans-histórica ele se preocupou com a historicidade do eu. A diferença é que enquanto em 1971 ele pensou no humanismo como o ferrolho que barrou o desejo ou vontade do poder (em termos de repressão), em 1984 ele continuou a genealogia do próprio sujeito do desejo que iniciou em 1976, em que não reconheceu no desejo o poder de liberação deste sujeito, procurando entender a constituição do sujeito em outros termos que não os da repressão.

Uma profunda “incompreensão” também pode ser dita das considerações feitas por Sérgio Paulo Rouanet, para quem as últimas publicações de Foucault foram sintoma de uma “guinada pró-moderna”, de uma aproximação com a modernidade. Ele captou isto no que alegou ser o olhar iluminista que, segundo ele, permitiu a Foucault elaborar uma descrição idílica do mundo grego. Rouanet também considerou que existiu nos últimos livros de Foucault uma visão mais otimista do presente e da história humana no geral. Acreditou que já estaríamos longe do pensador que, segundo ele, acreditou que o sujeito só se dá por objetivação do poder e para quem o saber é uma simples antena do poder. Deste modo, postulando a ideia de que Foucault deu uma visão quase idealizada da Grécia – em que certos saberes permitiram os gregos a si constituírem a si mesmos por práticas de libertação (poder sobre si) direcionadas contra o uso impróprio dos *aphrodisia* –, Rouanet deduziu que se o direito a existência da razão sábia foi negado por Foucault ao dizer que toda razão – a crítica inclusive – emanava de outro poder.¹³⁶ Agora – após a alegada guinada – Foucault compreendeu que “os saberes novos, sobre o corpo, a sexualidade, são instrumentos de libertação – não simples armas a serviço de contrapoderes, como diria a **Microfísica**, mas conhecimentos oferecidos a quem quisesse, livremente, utilizá-los para o exercício de certas 'pratiques de soi'”.¹³⁷ Chegando ao limite do inverossímil Rouanet considerou:

Não há nada de pós-moderno em tudo isso. Foucault, sempre moderno em sua crítica do existente, assina agora um tratado de paz com o próprio objeto dessa crítica: a modernidade. Ela não é mais o universo exclusivo das relações de poder. Surgem sujeitos autônomos. Surgem saberes não-imperiais. Surge a liberdade de ser livre. Como no tempo dos Enciclopedistas, o saber pode ser posto a serviço do aperfeiçoamento do homem. Como no tempo de Kant, as pessoas que ousarem saber - **sapere aude** poderão sacudir as tutelas. Ao mesmo tempo, com sua utopia retrospectiva, Foucault regride a um período anterior a Kant, e propõe um modelo de vida capaz de restaurar a unidade da razão desmembrada. [...]
O que Foucault está propondo, em sua parábola helênica, é uma modernidade mais humana, inspirada numa cultura antiga que de alguma maneira havia conseguido unificar essas três dimensões [se tratava para Rouanet as três

¹³⁶ ROUANET, 1998/1986, p. 13.

¹³⁷ "Foucault e a modernidade". Sérgio Paulo Rouanet. *O Estado de S. Paulo*. (09/03/86).

críticas Kantianas], através de uma forma de vida cujo **telos** era uma relação com a verdade, através de Eros; com a liberdade, através do autocontrole; e com a beleza, através de uma estilística da vida.¹³⁸

Neste trecho de Rouanet nos damos conta que, como Merquior, ele supôs que, ao descrever os processos de subjetivação de si por meio de uma estilística da existência, Foucault estaria descrevendo a possibilidade de um processo de individualização integral. No entanto, Foucault considerava que era exatamente por não existir um sujeito pronto, que o indivíduo podia se aplicar em certo ponto para formar-se a si mesmo a partir dos contextos normativos historicamente situados. Nesta direção ele encaminhava estudos sobre as “formas pelas quais o homem se manifesta, se inventa, se esquece ou se nega em sua fatalidade de ser vivo e mortal”.¹³⁹ Ademais, Foucault não acreditava em uma idade de ouro greco-romana e era cético quanto a este tipo de colocação. Sobre a moral antiga disse em uma entrevista: "A moral grega era a de uma sociedade viril na qual as mulheres eram 'oprimidas', na qual o prazer das mulheres não tinha importância, sua vida sendo apenas determinada pelo seu status de dependência em relação ao pai, ao tutor, ao esposo".¹⁴⁰ Pouco adiante afirmou ainda: "A moral grega do prazer está ligada à existência de uma sociedade viril, à ideia de dissimetria, à exclusão do outro, à obsessão com a penetração, a essa ameaça de ser privado de sua energia...Tudo isto não é muito atraente!".¹⁴¹

O que suscitava a atenção de Foucault na descrição e análise das experiências morais gregas e romanas era o direito de "explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe era estranho".¹⁴² Essa mudança do próprio pensamento só pode ser feita pelo indivíduo quando ele não se submete as normas sabendo, todavia, que não pode prescindir totalmente delas (o que seria impossível). De fato é um jogo crítico com as normas: é uma liberdade relativa que se toma delas e que ao ser tomada transforma quem a tomou. É uma conduta que modifica o indivíduo no ponto preciso em que ele se aplicou, no ponto em que a norma se tornou ilegítima, no ponto em que se pretendeu limitar o poder que quer nos governar de uma determinada maneira o desobedecendo. Suscita o risco do desconhecido e mesmo da morte e requisita uma conduta corajosa.

Como mostramos no segundo capítulo se Foucault não se considerava pós-moderno, isto não se dava por conta de uma pacificação das suas relações com a modernidade. O que o

¹³⁸ Idem, *Ibidem*. Colchetes nossos.

¹³⁹ FOUCAULT, "A preocupação com a verdade", D.E. VII, 2011/**1984**, p. 475.

¹⁴⁰ FOUCAULT, "Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso", D.E. IX, 2014a/**1984**, p. 218.

¹⁴¹ Idem, *Ibidem*, p. 219.

¹⁴² FOUCAULT, 2007/**1984**, p. 13.

tornava moderno e ao mesmo tempo instabilizava este solo era o uso da atividade crítica e a tomada de uma atitude crítica como problematizador de nossa atualidade. Os limites dos modos de conhecimento que eram detectados por esta função e conduta críticas apareciam exatamente porque estes conhecimentos já estavam abalados. Eles já estavam se tornando instáveis por meio das práticas do presente, o que fazia do diagnosticador dessas fraturas um contemporâneo.

Em uma primeira definição a contemporaneidade pode ser entendida com Agamben como "uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo".¹⁴³ Nessa primeira acepção contemporâneo é aquele que vê o seu próprio tempo. Mas então, o que ele vê? Questão que leva a segunda definição de Agamben para a contemporaneidade: "o contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta a contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente".¹⁴⁴ Diante das luzes o contemporâneo é aquele que consegue separar as trevas que são daquelas indissociáveis e torná-las algo que lhe concerne e o interpela.

E o que são essas trevas que devem ser encaradas de frente? Ainda de acordo com Agamben, elas são originalmente luzes, mas são tais como as galáxias que se distanciam de nós com mais rapidez do que sua luz consegue nos alcançar e, por isto, formam o escuro que rodeia as luzes que nos alcançam. Enfrentar estas trevas de frente requer coragem, visto que "significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro de uma época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao que se pode apenas faltar".¹⁴⁵ A coragem necessária para saber que discernir a invisível luz na escuridão das trevas não implica que esta luz nos alcançará, ao contrário, de suportar que ela nunca pode nos alcançar.

Há mais! Este compromisso do contemporâneo com o seu tempo só pode ter lugar na urgência que permite apreender o tempo como um muito cedo que já muito tarde, um já que já é ainda não. Essa relação particular com o presente que o divide (o torna descontínuo) permite que se tenha e que se coloque uma relação particular e inédita com outros tempos. Que estes possam ser citados e reatualizados num presente que

¹⁴³ AGAMBEN, 2009, p. 59.

¹⁴⁴ Idem, Ibidem, p. 62-63.

¹⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 65.

...não é outra coisa senão a parte de não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguirmos viver. A atenção dirigida a esse não-vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente em que jamais estivemos.¹⁴⁶

Como não perceber, incitados por Agamben, que Foucault é um contemporâneo? Ele foi aquele que procurou as discontinuidades no nosso próprio tempo, que nele percebeu aquilo que estava numa espécie de invisibilidade, que o problematizou, e que, remetido às práticas obscuras de outros tempos, não se esquivou de pensá-las de frente. Essa invisibilidade acontece no interstício entre uma evidência que está se perdendo e outra nova. Como se dá essa nova evidência? Segundo Foucault, “a evidência nova é sempre um pouco bizarra. Ela permite ver de novo o que jamais tinha se perdido de vista; ela dá a estranha impressão de que se tinha sempre pensado um pouco no que jamais se tinha dito e já dito, de mil maneiras, o que jamais se tinha realmente pensado”.¹⁴⁷ Recorda-nos a experiência aterradora e profundamente desconfortante narrada por G.H., ou aquilo que G.H. deviera após essa experiência, da qual revelou: *“Toda compreensão súbita é finalmente a revelação de uma aguda incompreensão. Todo momento de achar é um perder-se a si mesmo”*.¹⁴⁸

A respeito da análise histórica, elaborou-a negligentemente, o que significa dizer que Foucault não considerou que nenhuma dessas práticas passadas fossem em si mesmas mais importantes do que outras. Uma negligência que foi, de fato, o outro lado de um zelo, que sinalizou a contingência e a precariedade das práticas atuais que tomamos as mais naturais e, ao mesmo tempo, procurou mostrar as contingências históricas em que ainda estamos aferrados. Ao fazer essas incursões históricas Foucault, resolutamente e corajosamente, nunca pretendeu fazer do passado o norte do presente. Ao citar essas outras experiências ele fez uma pesca sem limites prévios, mas sempre na distância histórica que tomou liberdade delas e as deixou funcionarem para problematizar algo do presente. Aceitando essa caracterização da contemporaneidade em Foucault, poderíamos deixá-lo dizer novamente o que entendeu pela história do pensamento (forma que tomou esse diagnóstico do presente), que recobriu na década de oitenta aquilo que tentou fazer na arqueologia do saber e na genealogia do poder:

Estou tentando analisar a maneira como as instituições, práticas, hábitos e comportamentos tornaram-se um problema para as pessoas que se comportavam de um modo específico, que tinham certos hábitos, que se

¹⁴⁶ Idem, Ibidem, p. 70.

¹⁴⁷ FOUCAULT, “Para uma moral do desconforto”, D.E. VI, 2010/1979, p. 283.

¹⁴⁸ LISPECTOR, 1998/1964, p. 16.

engajavam em certos tipos de práticas e que faziam funcionar tipos específicos de instituições. [...]

A história do pensamento é a análise do modo como um campo não problemático da experiência, ou um conjunto de práticas, que antes eram aceitas sem questionamentos, que eram familiares e não discutidas, tornaram-se um problema e levantam discussões e debates, incitam novas reações e induzem uma crise no comportamento, no hábito, nas práticas ou instituições que, até então, eram silenciosos. A história do pensamento, compreendida desse modo, é a história do modo como as pessoas começam a se preocupar com algo, do modo como se tornam ansiosas com isso ou aquilo – por exemplo, com a loucura, com o crime, com o sexo, com elas próprias ou com a verdade.¹⁴⁹

Como podemos facilmente perceber Foucault se afastava mais uma vez da história das ideias que combateu em *A Arqueologia do Saber*: seu trabalho não era localizar onde um conceito determinado aparecia, analisar seu desenvolvimento e estabelecer suas relações com outros conceitos, mas mostrar quando eles se tornaram problemáticos. Como podemos notar pela primeira aula do curso de 1983, ele se afastava igualmente da história das mentalidades, ou seja, do estudo que vai da análise dos comportamentos efetivos às expressões que os acompanham. Distanciava-se também de uma história das representações ou dos sistemas representativos entendida, em um polo, como a análise do papel que as representações desempenham em relação ao objeto representado ou ao tema que as representa e, em outro polo, a análise dos valores representativos em função de um conhecimento ou de uma regra considerado como critério de verdade ou como verdade-referência em relação ao qual se pode estabelecer um valor representativo de um sistema de pensamento.

Foucault estabelecia na década de oitenta a *sua* história do pensamento analisando os focos de experiência como sendo a da articulação das formas de um saber possível (jogo do verdadeiro e do falso), das matrizes normativas de comportamentos para os indivíduos (analisar o poder que se exerce em um campo de procedimentos de governo) e dos modos de existência virtuais para sujeitos possíveis (constituição do modo de ser do sujeito). Nela – digamos mais uma vez – não pretendia dizer o que devemos fazer, pensar ou ser, mas problematizá-los. Está é a marca da coragem que compõe com o que insistentemente dizemos ser nele a ética do intelectual. Pois bem, o que é esta ética? Claro, se não propõe dizer como proceder-nos em relação as nossas experiências, então ela não pode ser uma ética afirmativa. Acompanhando Wanderson Flor do Nascimento podemos dizer que ela só pode ser uma ética crítica: “A crítica, neste contexto, seria um movimento de desconfiança, insubmissão e pensamento

¹⁴⁹ FOUCAULT, "2ª. Conferência: *Parrhesia* nas tragédias de Eurípides", 1983, p. 46-47.

subversivo”.¹⁵⁰ Mas neste ponto existem certas coisas que devemos trazer a percepção. Façamos nossa pequena ficção.

No item 1.1 do primeiro capítulo, quando apresentamos que em fins da década de sessenta Foucault dizia que não importava quem falava, esse enunciado não deixava de ser uma questão ética voltada contra a insistência da autoria direcionada ao escritor e a reivindicação de uma composição indeterminada com o anonimato. Entendemos o anonimato de dois modos: primeiro, ele é o que na nossa voz já é uma pluralidade de vozes. A voz já é sempre tecida na diferença, mas trata-se aqui de uma diferença radical, pois não é só a diferença entre o que nós fomos, somos e o que seremos, mas trata-se de desconstruir a ficção de que somos em algum momento idênticos a nós mesmos. São as vozes múltiplas que estão tramadas na nossa voz quando dizemos eu. Essa desconstrução em Foucault se fazia pelo saber que aponta historicamente nossa própria contingência. Segundo, são as vozes que obscuras no passado ou gritando para quem tiver ouvidos em nossa atualidade mostram que certas coisas não vão bem. São as experiências dos outros que encontramos ou pelo saber ou pelo espaço comum das experiências do presente que nos distanciam das vozes oficiais que apaziguam as coisas. Partindo desse anonimato primeiro observamos que nessa reivindicação já se desenhava um incômodo e uma insistência. Um incômodo com o que nos prende ao mesmo e uma insistência de que podemos ser outros.

Partamos agora para outro modo de ser consigo mesmo e com os outros. Como assinalamos no item 1.2 do primeiro capítulo, nas aulas do *Collège de France* Foucault manteve uma relação de preocupação e cuidado com seu auditório. Pela própria maneira de ser desta instituição ela o obrigava a ser um pesquisador que apresentava sua pesquisa em curso. Ela o expunha nesta coisa tão difícil que é esboçar um pensamento ainda incerto e provisório. Foucault fazia dessa relação com seus ouvintes que passava pela e podia ser simplesmente uma relação institucional, uma relação consigo, com seu trabalho, com a maneira de compreendê-lo. Uma relação – transparência em relação às maneiras de fazer e liberdade de uso – que era àquela que conduzia em relação aos seus leitores. Ele tornava esta relação com outros e com a instituição (superior e de escritura) uma relação dele com ele mesmo: a de um pensamento que se move, se prova e que enfrenta seus impasses.

Estes dois contornos iniciais não podem, no entanto, valer sozinhos como uma ética do intelectual tal como a exercia Foucault, uma vez que está presente numa atividade crítica, mas não numa atitude. Ou seja, na sua atividade crítica como escritor ou como professor existia um

¹⁵⁰ NASCIMENTO, 2004, p. 12.

componente ético que não podia ser sozinho uma ética do intelectual. Para isto é necessário outro elemento. Claro, a atividade crítica é sensível a e abre para uma atitude crítica quando escolhe lidar com uma matéria obscura a quem tantos fizeram ouvidos ocos ou ainda quando escolhe ter uma relação que não é só de responsabilidade, mas de cuidado com seus ouvintes e seus leitores. A própria escolha pressupõe uma certa atitude em relação a uma atividade. Por exemplo, na própria atividade de escrita do tipo que Foucault escolhia fazer funcionar, com a importância aí adquirida pela documentação, pela pesquisa e pela verificação, a técnica e a ética tinham uma relação íntima: “E o principal dessa ética é, antes de tudo, respeitar essas regras técnicas e dar a conhecer aquelas que foram utilizadas. É uma questão ética com respeito aos outros, quero dizer, àqueles que também trabalharam e cujo trabalho pôde ser útil”.¹⁵¹ No entanto, enquanto a articulação entre atividade e atitude não estiver explícita e articulada com uma posição pública determinada; enquanto – nas palavras de Frédéric Gros – a escrita e ação não forem “uma só e mesma coisa”,¹⁵² ela não pode ser o tipo de ética do intelectual que derivamos de Foucault. A tarefa de transformação de si mesmo pelo saber, a prova de si mesmo, não é suficiente para esta ética do intelectual, pois são necessárias duas outras tarefas.

Tendo essas coisas em vista, o outro elemento, no qual se articulava publicamente a atividade crítica de Foucault e a constituía como explicitamente uma atitude, é a política, e isto num sentido bem preciso. No item 1.3 do primeiro capítulo apreendemos como, a partir da década de setenta, Foucault endereçava problemas à política do seu tempo. Sem fazer política ou acreditar em programas políticos, ele apresentava questões sensíveis aos governos no ponto em que eles queriam constituir o que somos. Ele tornava esta postura que tomava em lutas específicas uma relação consigo mesmo que assumia uma posição estratégica em relação ao que considerava intolerável. Foi uma relação e um dever¹⁵³ com sua atualidade que marcava suas maneiras de pensar, sentir, agir e se conduzir em relação a ela, mas que era também entendida como tarefa. Quais são essas tarefas que completam a tarefa de transformação de si pelo seu próprio saber e que compõe com a participação das lutas de seu tempo? São duas: diante de nossa atualidade requer a tarefa de questionar todos os fenômenos de dominação e a tarefa de mostrar que alguns limites que achamos imprescindíveis não são realmente necessários.

Não se trata, contudo, de uma tarefa que enderece uma crítica indeterminada à política, pois esta atitude nunca aceitaria fazer a crítica a partir da posição do intelectual universal. Desta

¹⁵¹ FOUCAULT, “A propósito daqueles que fazem a História”, D.E. VI, 2010/**1983**, p. 366-367.

¹⁵² GROS, 2004/**2002**, p. 12.

¹⁵³ Um dever advindo da relação consigo mesmo e não aquele imposto de fora.

própria posição universal a atividade crítica (a forma de saber que toma a crítica) tinha demonstrado a fragilidade. Não nos deixemos enganar quando, de repente, surgia na década de oitenta enunciados como: regras de conduta universais (1982);¹⁵⁴ pois eles não diziam respeito a uma universalidade inscrita em um sujeito, mas à força da sedimentação histórica de certas recorrências (por exemplo, nossa pouca inventividade no que se refere às proibições). Dentro desta relação em que a atividade limita a atitude e vice-versa cabe ainda a pergunta: de que maneira se pode ser aquele que manifesta uma atividade que se torna também uma atitude crítica? Que tipo de *êthos* pode ter? Neste ponto podemos retomar o que nos itens 1.3 e 1.4 do primeiro capítulo aparecia como o dizer-a-verdade. É dizendo a verdade publicamente que aquele que exerce a atividade crítica pode ser o sujeito de uma atitude crítica desse tipo de ética do intelectual.

Recapitulemos antes de prosseguir. Uma ética baseada só no anonimato ou no cuidado com os outros não era uma ética do intelectual do tipo Foucault. No primeiro caso, visto que o anonimato em si mesmo não era uma escolha mais pertinente do que outra se não fosse por seu poder de insurgir contra uma experiência e torná-la problemática publicamente. No segundo caso, o cuidado com os outros tornado parte da experiência consigo na relação professoral não escapava da relação institucional em que se exercia um poder e em que o dizer-a-verdade ficava neutralizado pelos seus efeitos institucionais fechados. No que diz respeito a relação editorial, o problema era que por mais que Foucault anunciasse que seus livros eram convites e gestos feitos em público,¹⁵⁵ a força do nome do autor e a questão da edição impunha uma leitura e uma recondução interna ao trabalho.¹⁵⁶ A insuficiência destas atividades críticas – quando elas se mostravam restritas ou como um canto de cisne – surgia quando o problema que aparecia por um dizer-a-verdade não era constituído como uma questão precisa direcionada à política (num sentido bem amplo) dentro de uma lógica estratégica.

Como disseram Deleuze e Guattari: “O que é um grito, independente da população que ele chama ou convoca como testemunha”?¹⁵⁷ Faríamos o acréscimo que é uma população ou uma testemunha no sentido da governamentalidade: “...conjunto das práticas pelas quais é possível definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade,

¹⁵⁴ FOUCAULT, "A tecnologia política dos indivíduos", D.E. V, 2004/**1988**, p. 304.

¹⁵⁵ FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", D.E. VI, 2010/**1980**, p. 295

¹⁵⁶ Sobre esse campo de recepção que devora a novidade em termos de recondução podemos brincar um pouco com a seguinte frase de Daniel Bell fazendo-a incidir sobre Foucault: “Um dos preços a pagar, em nível intelectual, por criar um vocabulário que se antecipe [no lugar de se antecipe, diríamos: diagnostica diferentemente] à realidade, é que esses termos são rapidamente absorvidos pelo discurso cotidiano e perdem seu caráter inédito [no lugar de inédito, diríamos: problemático ou de problematização]” (BELL, “Aron e Sartre, um duelo de intelectuais”, *The New York times book review* apud *Folha de S. Paulo*, 17/03/1990).

¹⁵⁷ DELEUZE E GUATTARI, V. IV, 2007/**1980**, p. 20.

podem ter uns em relação aos outros”.¹⁵⁸ É só constituindo uma relação com o dizer-a-verdade que o expõe aos riscos públicos deste dizer que o intelectual tecido nas tramas foucaultianas pode se constituir como um sujeito ético da sua própria prática. Eis alguns riscos:

Perigo de se agarrar a luta de conjuntura, a reivindicações setoriais. Risco de se deixar manipular por partidos políticos ou aparelhos sindicais que conduzem essas lutas locais. Risco, principalmente, de não poder desenvolver essas lutas por falta de estratégia global e de apoios externos. Risco, também, de não ser seguido ou somente por grupos muito limitados.¹⁵⁹

Só na demonstração pública requerida de sua coragem de dizer-a-verdade é que o intelectual pode transformar sua atividade num *êthos* próprio que se define por sua atitude. Essas duas coisas precisam ser um pouco mais esclarecidas: o que é o público e o que é o dizer-a-verdade? Antes, contudo, levaríamos a termo a seguinte proposição: em Foucault a atividade e a atitude crítica respondem uma a outra de maneira que ambas evitam a identificação. Uma não está inteiramente contida na outra, estão pressuposição recíproca. Isso nos permite entender o porquê consideramos e transformamos em proposição geral a ideia de que Foucault impede que a sua atividade crítica seja capturada por qualquer noção que pretende defini-la: como o vitalismo atribuído por Deleuze, a antropologia filosófica do tipo que Veyne considera que é a dele etc. Assim, por exemplo, a atividade crítica ao negar o universalismo pode nos conduzir para um caminho que reconsidera o que pode ser salvo como universal; pode nos conduzir por um caminho que manteria certas distinções como imprescindíveis na sociedade atual; pode nos conduzir ainda colocando a continuidade em vez da descontinuidade como marco compreensivo do humano, demasiado, humano. Em todas essas possibilidades a atividade crítica leva a atitudes de salvaguardas para este humano, como se ele tivesse que ser protegido contra ele mesmo. Mas quando se toma a atitude de se levar essa atividade de crítica aos universais de forma radicalmente histórica, então a atitude é outra, ela é de inservidão voluntária e a atividade responde a atitude não se permitindo ter um solo fixo, se provando incessantemente.

Retornemos as questões em suspenso: O que é o público? Foucault nunca se deteve particularmente na noção de público a não ser quando de sua leitura do texto *Was ist Aufklärung?* de Kant, em que a considerava central para seu entendimento. Na aula de 5 de abril de 1983 Foucault disse que no artigo de Kant a noção implícita de público correspondia as revistas, sociedades e academias que organizavam a competência e a leitura na forma livre e

¹⁵⁸ FOUCAULT, “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”, D.E. V, 2004/1984, p. 286.

¹⁵⁹ FOUCAULT, “Entrevista com Michel Foucault”, D.E. IX, 2014a/1977, p. 31.

universal da circulação do discurso escrito. Não é ainda o público universitário nem o público tal como entendido pelas análises sociológicas, mas o público ao que se dirigia uma publicação. Enquanto que, dentro do próprio texto, Kant fez funcionar uma distinção entre público e privado que Foucault mostrava não serem duas esferas de atividades endereças as suas respectivas esferas de coisas, mas um uso, uma maneira de fazer funcionar as faculdades críticas. Em Kant, o uso privado das faculdades era o uso profissional, em uma atividade pública, enquanto funcionários, corpo político, soldados etc., ou seja, era o uso enquanto se é peça de uma maquinaria com um papel a desempenhar; já o uso público era aquele em que se faz funcionar o entendimento num elemento universal, em que se figura como sujeito universal e racional se dirigindo ao conjunto dos seres racionais (é o escritor dirigindo-se ao público leitor que vimos acima). Neste sentido a obediência devia valer no uso privado (no interior do corpo social), mas não no uso público (discussão pública).

Para Foucault (vimos isto no item 1.3 do primeiro capítulo), o uso público da crítica era exatamente dizer a verdade em relação à ação política (nem a verdade da, nem a verdade para): não era dizer como se devia governar, quais decisões tomar, quais leis adotar, quais instituições criar, mas manter um espaço de correlação. Era – tal como formulado no curso de 1983 – colocar a prova seu modo de ser fazendo do endereçamento de problemas à política o “real” da filosofia (ou do pensamento crítico). Segundo Foucault, este espaço tomou forma no discurso filosófico em dois polos: o discurso devia se dirigir a alma do príncipe (Platão) ou o discurso devia se dirigir à praça pública como crítica à ação do príncipe, à ação política (cínicos). Kant – nesta leitura – foi aquele que tentou fazer as duas coisas conciliarem por um dizer-a-verdade que se chamam um ao outro: por um lado a praça pública e por outro o príncipe esclarecido. Era neste sentido (e não na distinção binária entre uso privado e público e sua separação respectiva entre uma obediência necessária e uma autonomia, dois pontos que não aceitava nos termos Kantianos)¹⁶⁰ que Foucault se sentia próximo de Kant: ele achava importante criticar certos elementos do seu presente, mas, apesar das suas eventuais reservas de trabalhar com o campo político, não se sentia impedido de fazê-lo, de ajudar a pensá-lo, não se sentia preocupado pelo discurso de que a reflexão não devia dar lugar a reformas.

Encaminhemos para a outra questão: O que é dizer-a-verdade? Sabemos que no nosso personagem não era dizer o eterno da verdade, sua origem, sua situação após desvelarmos o véu da ideologia e da repressão. Para esclarecer o que pode ser este dizer-a-verdade no seu pensamento é necessário que retomemos neste momento o que no primeiro capítulo dizíamos

¹⁶⁰ Em Foucault a autonomia só pode ser preposicionada: autonomia-de; autonomia-para.

sobre a *parresía*. Lembremos que ao utilizar-se desta noção Foucault fazia uma apresentação e uma análise de como era problematizada a atividade de dizer-a-verdade na cultura greco-romana. Lá o parresiasta que dizia a verdade a dizia se vinculando a ela, se comprometendo com ela. Se ele a dizia era porque sabia que ela era o verdadeiro: não havia problema quanto a aquisição da verdade, pois sua posse era garantida pelas qualidades morais de quem a pronunciava e os riscos que corria nesta enunciação. Portanto, existe uma diferença nítida entre o que podia ser a concepção de verdade greco-romana e a nossa. Enquanto no mundo greco-romano o dizer a verdade do parresiasta garantia a coincidência entre a crença e a verdade, entre o sujeito de conhecimento e o sujeito de vontade, em que a verdade do discurso surgia com toda sua força e se impregnava na alma; nós não participamos desse regime de verdade. Para nós a linguagem não é definida como o lugar da verdade e ligação do tempo e, por isto, nós podemos fazer a pergunta cética: como é que quem diz a verdade pode estar certo de que está dizendo-a de fato?

Este problema foi colocado contemporaneamente por alguns nas seguintes preocupações: como garantir que o processo de raciocínio esteja correto para determinar a verdade de uma declaração ou qual a nossa capacidade de ter acesso a verdade? Enquanto que outros – no qual Foucault se incluiu – preocuparam-se com a seguinte questão: qual a importância individual e social do dizer-a-verdade, de conhecê-la, de ter aqueles que a enunciam? Para Foucault, o mais importante na figura do parresiasta não era no que nele, na verdade impregnada nele, era a demonstração da verdade a um outro, mas sua função crítica: tanto a crítica do interlocutor quanto a do próprio enunciador. Foucault levava essa crítica adiante na problematização mesma da história da verdade: não era evidente que os loucos deviam ser considerados doentes mentais, não era evidente que a medicina psiquiátrica se constituísse em um olhar normalizador, não era evidente que aqueles que cometiam crimes deviam ser encarcerados, não era evidente que um de nossos objetivos fosse a liberação de um desejo constitutivo de nós mesmos. Podemos descrever essa problematização de Foucault nos termos deliciosamente outros de Mario Quintana: *"Como eu vou saber, pobre arqueólogo do futuro/ o que inquietamente procuro/ em minhas escavações do ar?"*, rodeado pelos *"...atônitos objetos que não sabem mais o que são/ no terror delicioso/ da Transfiguração!"*.¹⁶¹ Para Foucault a coisa problematizada não podia ser entendida fora de um processo de problematização e sua resposta às questões atuais era entendê-las criticamente: uso da filosofia

¹⁶¹ Poema "O descobridor" no livro *Baú de espantos*.

e da história para limitar os domínios do saber e do poder. Um uso da verdade que limitava as pretensões do saber-poder e que abria o caminho para algumas novas relações entre eles.

Diante deste encadeamento, o dizer-a-verdade em Foucault só tomava forma na análise crítica das verdades – a sua descrição apontava as regras que constituíam as proposições verdadeiras ao nível dos saberes e dos poderes – que se apresentavam por meio da sua experiência e das experiências que lhe eram acessíveis em diversos domínios. Foucault não deixava de estar enunciando um certo tipo de verdade histórica que podia ser contestada. Entretanto, o uso que fazia do dizer-a-verdade era ele mesmo contestatório e analítico ao invés de demonstrativo e justificativo: não visava demonstrar “a verdade” para o seu interlocutor, mas contestar as verdades nas quais o seu interlocutor acreditava (experiência mais do que modelo socrático) e permitir que as ultrapassasse. Ele se vinculava neste dizer-a-verdade de uma forma muito peculiar, desvinculando-se, pois explorava os perigos que a crença na verdade trazia consigo (experiência mais do que modelo cínico) e contestava incessantemente a sua própria verdade (ceticismo sem modelo a ser experimentado, Nietzsche não podia ser modelo ou exemplo).¹⁶² Se dizemos ceticismo sem modelo não é por um jogo de linguagem, mas pensando na aproximação que Foucault fazia – é o manuscrito usado para dar suporte à aula de

¹⁶² Foucault pegava dessas experiências o que lhe concernia rejeitando o resto: analisando a experiência socrática esvaziou-a do que na contestação das verdades tinha de pressuposição de uma verdade mais alta, de ideal platônico; analisando a experiência cínica não a reivindicou fazendo da sua vida um ultraje, nem servindo de exemplos aos outros, nem opondo o poder à verdade, uma vez que não considerava que o poder e a verdade fossem exteriores um ao outro. Em relação ao ceticismo John Rajchman chamou a atenção para seu sentido: “Foucault não é cético no tocante à existência do mundo externo mas a respeito do pressuposto de que existe somente uma coisa unificada, o mundo. Em seu ceticismo não faz o menor sentido colocar de uma vez por todas as coisas em dúvida. Ele não possui um ceticismo total precisamente porque é cético a respeito da totalidade. Assim, não analisa o conhecimento, a racionalidade ou a subjetividade em geral. O seu ceticismo precede caso por caso. Não tem fim; é um questionamento permanente. O ceticismo de Foucault acerca de determinado caso não pretende estabelecer uma certeza em algum outro domínio mais simples. Não propõe um retorno às próprias coisas, à vida ou à linguagem ordinárias. No término de nossas complicações dogmáticas não se situaria uma vida simples e austera. Questionar a evidência de uma forma de experiência, saber ou poder significa libertá-la para os nossos fins, abrir novas possibilidades para o pensamento ou a ação. Tal liberdade é o princípio ético do ceticismo de Foucault; é o que tem sido erroneamente entendido como irracionalismo, anarquismo ou nihilismo” (RAJCHMAN, 1987/1985, p. 9-10). Paul Veyne está próximo deste pensamento, mas leva-o, por meio de sua maneira desenvolta, a uma forma de dizer que não mantém toda a prudência do último Foucault: “Foucault, diz-se, contradizer-se ia ao afirmar que a verdade é que não há verdade: o seu cepticismo seria excessivo e o resultado seria duvidar da dúvida. Não: porque o seu cepticismo não duvida de tudo em princípio, o que é suficiente para destruir essa objeção que confunde sofisticamente um julgamento universal com o julgamento colectivo que toma os factos um por um. Quando um pensador põe em dúvida as ideias gerais, não faz por essa via um julgamento universal (em que se incluiria a si mesmo na sua própria condenação), mas um julgamento numericamente colectivo: ele não sabe de antemão, por princípio, que não existem verdades gerais, mas fez um balanço crítico da loja das verdades e constatou que todas as amostras que examinara eram criticáveis; conclui assim que tudo era criticável nessa loja. [...] Também não é contradizer-se, depois de ter negado as verdades gerais, exercer assim uma crítica geral: esta crítica sem ilusões não pretende conhecer adequadamente qualquer objeto determinado, precisa apenas de noções vazias [...]. Essas conchas vazias, meros auxiliares do pensamento, não são nem adequadas nem inadequadas, porque não correspondem a nenhum objecto determinado que seria inseparável de um discurso; mas presta-se, à vez, a uma infinidade de referentes singulares, cuja crítica genealógica explicita o discurso, o que conduz ao balanço desmistificador que acabámos de ver” (VEYNE, 2009/2008, p. 50-51).

29 de fevereiro de 1984 que a edição do curso trouxe à tona – entre o cinismo e o ceticismo. Para ele ambos eram mais estilo que doutrina: maneiras de fazer, de dizer e de ser; atitudes éticas perante a verdade; atitudes de prova, de exame e de questionamento de princípios. A diferença era que o ceticismo era uma atitude mais voltada ao domínio do saber, muitas vezes deixando de lado as implicações práticas, enquanto que o cinismo era centrado numa atitude prática. Sobre a sua relação com os cétricos Foucault dizia:

A única coisa que não aceitarei no programa cético é a tentativa dos cétricos de atingir um certo número de resultados em uma ordem dada, pois o ceticismo jamais foi um ceticismo total! Ele tentou levantar os problemas em campos determinados, depois defender dentro de outros campos noções efetivamente consideradas como válidas; em segundo lugar, creio que, para os cétricos, o ideal era ser otimista sabendo relativamente pouca coisa, mas sabendo-as de maneira segura e imprescritível, enquanto aquilo que eu quis fazer é um uso da filosofia que permite limitar os domínios do saber.¹⁶³

Neste momento podemos lançar a hipótese de que Foucault fazia funcionar sua atividade e atitude crítica dentro de um ceticismo (ou e de um cinismo quando entendido num sentido bem determinado: como uma atitude de redução da verdade à prática, sendo no caso de Foucault uma prática contestadora em vez de correspondente, em que a verdade aparece no seu escândalo por contestar o familiar) que se baseava na desenvoltura das novas evidências que provocavam numerosos curtos-circuitos e questionamentos nas velhas e situava-se dentro do problema da relação entre vontade de verdade e estilo de existência que o niilismo colocava: “...onde o cuidado com a verdade questiona esta sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual é a vida necessária a partir do mundo em que a verdade não é necessária”?¹⁶⁴ Foucault desenvolvia a linha nietzschiana que havia pegado a afirmação cética “a verdade não existe” e transformado na proposição: a verdade não é verdadeira. Uma forma de enunciar que ela é histórica, contingente, nasce do não-verdadeiro.

Foucault enfrentava com coragem o inverso da questão do parresiasta grego: o problema de pensar a maneira de viver a partir do momento em que nada pode ser considerado como essencialmente verdadeiro, ou seja, ele colocava a questão dos efeitos do niilismo na aceitação e na transformação dos sistemas de valores. Talvez essa fosse a maturidade da sua atividade crítica. Ele lembrava ainda neste manuscrito: “Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muita pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muita

¹⁶³ FOUCAULT, “O Retorno da Moral”, D.E. V, 2004/1984, p. 263.

¹⁶⁴ FOUCAULT, “Aula de 29 de fevereiro de 1984”, 2011/2009, p. 166. O niilismo entendido como o declínio das grandes metanarrativas metafísicas e dos valores que elas carregavam consigo.

pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade”.¹⁶⁵ Com esta forma de proceder Foucault pensava seriamente a combinação do cinismo e do niilismo do século XIX (evocação de Nietzsche) e direcionava uma crítica sem nomear, mas também sem velar, à Heidegger (ao discurso heideggeriano) e aqueles que, como Habermas, queriam recuperar os valores dos quais, segundo eles, o discurso niilista tinha equivocadamente se livrado:

É preciso perder o hábito de nunca pensar o niilismo senão sob o aspecto como ele é encarado hoje: seja na forma de um destino próprio da metafísica ocidental, destino de que não poderíamos escapar a não ser voltando àquilo cujo esquecimento tornou possível essa mesma metafísica; seja na forma de uma vertigem de decadência própria de um mundo ocidental incapaz de acreditar doravante em seus próprios valores.¹⁶⁶

Se Foucault encarava de frente a ideia de que as verdades só existem historicamente, postando-se numa peculiar atitude cética, restam as perguntas: como ele pensava as relações entre a vontade de verdade e o estilo de existência, problema que neste momento fez recobrir

¹⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 166.

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 166. No que concerne a este diálogo com Heidegger, Foucault já havia detectado em 1966 este hábito heideggeriano (o *pathos* messiânico ou a convicção de uma historialidade destinal do *Dasein*) que já neste momento considerava que estava perdendo o interesse: “O enigma Kantiano que, há perto de 200 anos, petrificou o pensamento ocidental, tornando-o cego a sua própria modernidade, ressaltou em nossa memória duas grandes figuras: como se o esquecimento do que aconteceu, no fim do século XVIII, quando o mundo moderno nasceu, tivesse liberado uma dupla nostalgia: a da idade grega, à qual pedimos que elucide nossa relação com o ser, e a do século XVIII, à qual pedimos que questione as formas e os limites de nosso saber. À dinastia helênica, que se estende de Hölderlin a Heidegger, se opõe a dinastia das modernas *Aufklärer*, que iria de Marx a Lévi-Strauss. A “monstruosidade” de Nietzsche está, talvez, em pertencer as duas. Ser grego ou *Aufklärer*, do lado da tragédia ou da enciclopédia, do lado do poema ou da língua bem-feita, do lado da manhã do ser ou da tarde da representação, eis aí o dilema ao qual o pensamento moderno – o que ainda nos domina, mas que já sentimos vacilar sob nossos pés – nunca pôde escapar ainda (FOUCAULT, “Uma história que ficou muda”, D.E. X, 2014b/1966, p. 21). Na continuidade do seu trabalho e sem que aqui interpretemos como uma necessidade, pode ter sido mais uma surpresa, Foucault tratou de retomar esses dois problemas (Iluminismo e os gregos) para levá-los a caminhos imprevistos e contemporâneos. Deleuze interpretou a relação de Foucault com Heidegger brilhantemente no seu livro *Foucault*: “Daí a importância de Foucault afirmar que Heidegger sempre o fascinou, mas que ele só o podia compreender através de Nietzsche (e não o inverso). Heidegger é a possibilidade de Nietzsche, mas não o inverso, e Nietzsche não esperou sua própria possibilidade [em outro lugar Deleuze disse que é impossível submeter Nietzsche ao mesmo procedimento com o qual torcia a História da filosofia, pois filhos nas costas era ele que fazia]. Seria preciso encontrar a força, no sentido nietzschiano, o poder, no sentido específico de ‘vontade de potência’, para descobrir esse lado de fora como limite, horizonte último a partir do qual o ser se dobra. Heidegger se precipitou, dobrou rápido demais, e isso não era desejável: daí o equívoco profundo de sua ontologia técnica e política, técnica do saber e política do poder. A dobra do ser só se podia fazer a nível da terceira figura: será que a força pode se dobrar, de modo a ser afecção de si sobre si, de tal forma que o fora constitua por si mesmo um dentro coextensivo? O que os gregos fizeram não foi um milagre. Há em Heidegger um legado de Renan, a idéia da luz grega, do milagre grego. Foucault diz: os gregos fizeram muito menos ou muito mais, como quiserem. Eles dobraram a força, descobriram a força como alguma coisa que podia ser dobrada, e isso unicamente por estratégia, porque eles inventaram uma relação de forças que passava por uma rivalidade dos homens livres [...]. Mas, força entre as forças, o homem não dobra as forças que o compõem sem que o próprio lado de fora se dobre e escave um Si no homem. [...] Era preciso passar pelo entrelaçamento estratégico-estratégico (saber-poder) para atingir a dobra ontológica”. Esta dobra em Foucault – continua Deleuze – é determinada pelo processo de subjetivação, pelos locais por onde passa, pelas suas singularidades históricas, por suas condições problemáticas (os gregos não têm nada de universal) (DELEUZE, 2005/1986, p. 12). Colchetes nossos.

seu trabalho? E, ainda, quais são as implicações políticas dessa postura? A resposta da primeira questão é simples, claro que só depois de percorrido o caminho que buscou mostrar toda a complexidade do pensador: pela prática intelectual que fazia da crítica da verdade uma contínua autocrítica pessoal. A sua atitude tomava a forma de uma crítica incessantemente voltada a si mesmo. Em Foucault – caminhamos pela linha de Deleuze – esta experimentação do que sabia tomou a forma de alguns nós no seu trabalho que só puderam ser solucionados mudando o campo de problematização (no terceiro capítulo mostramos isto quanto as relações de poder, quando elas são desenvolvidas saindo da linha das relações guerreiras para as de governo). É neste último ponto – uma crítica que se dobra sobre si mesma – que nós podemos dizer que a ética do intelectual em Foucault – se aventarmos alguma coerência retrospectiva do pensamento de Foucault é sua atividade e sua atitude crítica – pode sinalizar uma estética da existência.¹⁶⁷ Seu cuidado de si era no modo prova (provar-se na experimentação de si e dos outros e problematizando o campo político).

Com efeito se por uma estética da existência o pensador entendia a maneira pela qual "uma pessoa pode se conduzir a si mesmo no papel de um técnico, ou de um artesão, ou de um artista, que – de vez em quando – para de trabalhar, examina o que está fazendo, relembra-se das regras da sua arte e compara essas regras com o que alcançou até ali",¹⁶⁸ se assim o for, então nos é permitido dizer que uma ética do intelectual pode ajudar a pensar uma arte de si que tome formas em estilos de vida variados.

No entanto, para o próprio Foucault, retirando o que neste modelo pode ter de alcançar uma meta por um metro, seu êthos tomava forma em uma arte inquieta de si, um zelo que resultava em um desapego a si em vez de um apego: um desprender-se de si problematizando seu próprio passado à medida que ele era ainda o solo instável em que se movia. Neste sentido o maior problema para Foucault nos antigos que ele estudou foi aquilo que ele considerou ser o ponto de contradição da moral antiga: “entre, de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas que só

¹⁶⁷ Wanderson Flor do Nascimento na sua tese (*Quem estaria seguro na casa de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana*) defendeu que o trabalho de Foucault era mais uma genealogia da ética do que uma proposição de uma ética, uma vez que Foucault teria problemas com uma ética propositiva. Nascimento defendeu também que não se pode enunciar simplesmente um isomorfismo entre saber e ética como componente de uma teoria do conhecimento em Foucault, mesmo porque não se pode falar de uma teoria de conhecimento no seu trabalho. O que não impedia que, a partir de Foucault, Nascimento aventasse a possibilidade de pensar uma ética: uma ética que não pode ser um programa que diga aos outros o que fazer.

¹⁶⁸ FOUCAULT, "5ª Conferência: Técnicas de parrhesia", 1983, p. 110. Essa enunciação permite pensar na hipótese de Nascimento, para quem na reconstrução da genealogia da ética feita por Foucault, a ética não é o lugar para pensarmos os outros (este lugar sendo a política), mas a reflexão da relação que se estabelece consigo mesmo e a própria relação consigo enquanto prática moral (p. 14).

encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda a Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’”.¹⁶⁹ Trata-se do perigo de idealização e assunção da verdade que inscrito neste aspecto religioso da moral antiga – no ideal platônico, na vida cínica que servia de exemplo e metro do que a vida devia ser, na universalização de um estilo de vida na ética helenística e romana – se tornou realidade no Cristianismo e seu ideal de outra vida, da vida do além, de uma vida mais verdadeira que essa. Na interpretação de Foucault, as ideias morais e as proibições éticas foram legadas pelos antigos e o Cristianismo desenvolveu um novo mecanismo de poder para impô-las (o pastorado).

Distanciando-se assim do perigo da ética antiga, Foucault propunha um desprendimento de si que, entretanto, reconhecia que possui seus limites (as delimitações históricas que são as nossas e que conduzem nosso pensamento) e que, por isto, não podia afugentar a não ser parcialmente seus pássaros: “não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a ‘faz fugir’”.¹⁷⁰ Voltando ao ponto que nos interessa – a ligação do sua atividade e atitude crítica – podemos dizer que é neste sentido que entoando seu canto de tons variados, nuanças, falsetes e primos,¹⁷¹ ele podia dizer que uma ética do intelectual não passava do processo pelo qual o intelectual “torna-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)”. Para ele o “trabalho de modificação do seu próprio pensamento e dos outros parece ser a razão de ser dos intelectuais”.¹⁷² Em suma, é não ficar à vontade com suas próprias evidências (é a atividade crítica) e, tampouco, acreditar que o novo por si só irá derrubá-las (é a abertura para uma atitude política). É o espaço de experimentação consigo mesmo (o espaço ético) e com os outros (o espaço político) que abre a possibilidade de se aventar novas formas de se viver.

Encaminhando-nos para a segunda questão – Quais os efeitos políticos? – podemos começar atribuindo à junção do seu trabalho com sua vida (*êthos*), o que ele mesmo dizia ser necessário para pensar o hoje: “É preciso coragem política, controle de si mesmo e da linguagem para mergulhar nessa mobilidade geral, para não ceder à tentação de dizer que nada mudou tanto apesar da aparência. Para não dizer: eis o que se passou, eis a força que tudo levou com ela. E, sobretudo, para não ter pose nem se erigir em ponto fixo: eu o tinha visto, eu sempre

¹⁶⁹ FOUCAULT, “O retorno da moral”, D.E. V, 2004/1984, D.E. V, p. 254.

¹⁷⁰ ZOURABICHVILI, 2004, p. 21.

¹⁷¹ Os primos – denominação de Milton Nascimento – são o tipo de confecção, de edição, que faz funcionar ao mesmo tempo uma voz como sendo várias, por meio de variações tonais (tons diferentes) e variações espaciais (as vozes vindas de vários lugares). Bela ideia concebida por Milton e perspicazmente descoberta por Mateus de Andrade Pacheco na sua tese *Milton Nascimento*: num canto do mundo, o conto do Brasil (no prelo).

¹⁷² FOUCAULT, “O cuidado com a verdade”, D.E V, 2004/1984, p. 248.

lhe dizia isso”.¹⁷³ Poucos parágrafos depois, ele dizia: “O que se é pergunta-se aos problemas com os quais se debate: como tomar parte e partido sem se deixar prender”.¹⁷⁴ Veyne concebeu perspicazmente:

Foucault jamais escreveu: “minhas preferências políticas ou sociais são as verdadeiras e as boas” [...] ele também não escreveu: “as preferências de meus adversários são falsas”; todos os seus livros supõe antes isso: “as razões pelas quais meus adversários pretendem que sua posição seja verdadeira, repousa genealógicamente sobre nada”, Foucault não atacava as escolhas dos outros, mas as racionalizações que os outros incorporavam às suas escolhas. Uma crítica genealógica não diz “eu tenho razão e os outros estão enganados”, mas somente: “os outros não têm razão ao pretender que tenham razão”.¹⁷⁵

Nesta direção podemos nos perguntar se não são as razões que não se reconhecem como racionalizações e que pretendem ter a razão aquelas que possuem o maior perigo de darem lugar a violência (pensamos aqui nos fundamentalismos contemporâneos, mas também no seu oposto, uma concepção de guerra ao terror em nome dos fundamentos da democracia e da liberdade). Foucault não fundamentava suas convicções em uma racionalização mais verdadeira que uma outra, mas naquilo que percebia ser na atualidade intolerável: um não-tolerável que só se torna visível em um espaço de experiência com o outros e experimentando seu próprio saber. No entanto, isto não significava que desaparecesse a questão da verdade, ela permanecia para ele como problema, no sentido de um campo de problematização constante em que já estamos envolvidos e por qual lutamos: existem diferentes verdades e diversas maneiras de dizê-las dependendo das regras historicamente constituídas. Não lutar por uma verdade universal publicamente requer ousadia e, em Foucault, senso de responsabilidade para com as pessoas com as quais se luta e contra os quais se luta (afinal o campo não é de contradição que requer exclusão, mas estratégico). Ele escolhendo um lado – o dos governados – lutava contra as práticas governamentais que queriam nos conduzir reivindicando uma verdade sobre nós e o fazia mostrando suas incertezas, descobrindo as condições que a tornaram possível: “Trata-se, com efeito, de ter do presente uma percepção espessa, longa, que permita identificar onde estão as linhas de fragilidade, onde estão os pontos fortes, a que se ligaram os poderes, [...], onde eles se implantaram”.¹⁷⁶

Esta luta, no entanto, mesmo que mantivesse a função guerreira que Veyne preza que seja a de Foucault – lutar contra o intolerável assumindo provisoriamente um lado –, não era

¹⁷³ FOUCAULT, “Para uma moral do desconforto”, D.E. VI, 2010/1979, p. 280.

¹⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 281.

¹⁷⁵ VEYNE, “O último Foucault e sua moral”. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Espaço Michel Foucault: www.filoesco.unb.br/foucault

¹⁷⁶ FOUCAULT, “Poder e corpo”, D.E X, 2014b/1975, p. 264.

uma luta contra todas as racionalidades (que Foucault não entendia como sendo sinônimo de uma violência instrumental), contra todos os governos, a favor de todas as bordas e beiras, contra “a verdade” universal ou mesmo contra as verdades particulares, mas contra os efeitos vinculantes das verdades particulares que se pressupõem universais. Não se tratava de opor o verdadeiro ao falso, de falar que todas essas verdades particulares eram falsas, mas de mostrar seus efeitos de dominação e seus efeitos totalizadores (seus perigos). Sua abordagem funcionava por meio da apresentação estratégica de um problema que se “esperava” ativamente, se lutava para que fosse reconhecido criticamente (mas sem obrigação) por todos aqueles que estavam por ele concernidos (seja governados, seja governantes).¹⁷⁷

Assumia-se um lado para colocar a questão de modo crítico para todos os envolvidos nessa disposição binária, para enriquecê-la e mostrar como se constituía esse dualismo para aqueles nele envolvidos. Todavia, como ele mesmo estava envolvido neste processo existia uma tensão que requeria o constante desprendimento de si mesmo para reproblematicar o que se pensava e as lutas em que se engajava. O esforço de “desprender-se” de si (desprendimento sempre parcial) era necessário para que a atitude que se tomasse fosse aberta a crítica, autocrítica. Assim sendo, se Foucault levava a sério a questão do niilismo de que não existiam fundamentos (fenômenos fundamentais) não o fazia pensando que nada podia ser feito. Na sua concepção a liberdade não é mais do que as práticas de resistências que exercemos (e que temos amostras de estarem sendo exercidas todo o dia) e que dão lugar as inovações (a fórmula que Foucault prezava em René Char: o eterno retorno como sendo um eterno partir).

¹⁷⁷ Não consideramos que seja o irracionalismo contra o racionalismo – com a ressalva de que em *Acreditaram os gregos em seus mitos?* Veyne estava testando essa hipótese para ver até que ponto podia se chegar com ela. Foucault não pretendeu dar as suas práticas políticas um valor de verdade (não prescrevia as ações), mas compreendemos que – sem ficar aqui discriminando o que pode ser Foucault em cada um dos momentos de seu trabalho, o que daria imagens diferentes, e assumindo seus últimos escritos, a partir do final da década de setenta em diante – suas lutas partiam do diagnóstico da atualidade, da experiência pessoal (aquilo que era importante para a sua subjetividade) e do espaço de experiência com os outros (de outras análises, das experiências de grupos que contestavam certos pontos da realidade que consideravam não toleráveis etc.), de uma lógica estratégica, e não de um decisionismo individual, voluntarista, tal qual concebeu Veyne (Capítulo IX “Foucault corrompe a juventude? Desespera Billancourt?” do *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*).

4.3) Se arriscar na prática da liberdade: um incrédulo contemporâneo

Quem algum dia saberá se Tomás – talvez seja preciso aqui pensar no incrédulo – teve mais fé que os outros, questionando sua própria crença, pedindo para ver e tocar.

(“O pensamento do exterior”,
Michel Foucault).

Neste momento devemos tramar o que acabamos de dizer com duas questões para que, por um lado, nos seus contrapontos possamos fazê-las funcionarem como pedras de toque de uma ética do intelectual em Foucault e, por outro lado, para compreendermos estas próprias questões com mais nitidez. Uma questão sensível dos anos oitenta, que foi um tema que dada as circunstâncias recobriu nosso personagem quando esclarecida sua morte, foi a Aids.¹⁷⁸ Com efeito a sigla inglesa Aids (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) deu ares cinzas aos comportamentos sexuais e sociais dos anos oitenta. Em 1981 a doença foi reconhecida pelo Centro de Controle e Prevenção de Doenças (CDC) norte-americano após os primeiros casos registrados entre 1979 e 1980 dentro da comunidade gay norte-americana e no grupo de usuários de drogas injetáveis (na época os primeiros casos conhecidos, mas ainda não identificados como tais foram de 1976/1977). No Brasil, levando em conta os registros oficiais, em São Paulo foram documentados dois casos em 1982, 50 casos em 1984 e 236 em 1985. Em 1983 a Secretária de Estado de Saúde do governo de São Paulo abriu consultórios especializados para tratamento de suspeitas do vírus. A maioria dos infectados eram homossexuais e poucas vítimas entravam no dito grupo de risco (hemofílicos e viciados em drogas injetáveis). No entanto, já começava nos Estados Unidos nesta época a difusão heterossexual por meio de um novo grupo de risco: as prostitutas. Sabia-se que a doença se propagava por via sexual e sanguínea. Acompanhemos momentaneamente um texto vertido em reportagem publicado na "Primeira leitura", *Folha de S. Paulo*, em 20 de junho de 1985 e escrito pelo antropólogo Nestor Perlongher.¹⁷⁹ A redação foi retirada de uma comunicação apresentada no dia 12 de junho de 1985 no Seminário Foucault, organizado pelo Departamento de História da UNICAMP. Nela Perlongher apresentou a questão da Aids e da homossexualidade:

No momento em que a homossexualidade deixa oficialmente de ser doença [de fato em 9 de fevereiro de 1985 o Conselho Federal de Medicina havia deixado de considerá-la transtorno mental], a emergência da Aids ("a peste

¹⁷⁸ Logo após sua morte cogitou-se um tumor cerebral, uma infecção do sistema nervoso. Um texto no *Liberation* – que os biográficos dizem bem intencionado – afastava os rumores de Aids e – infeliz – associava este tipo de morte à vergonha.

¹⁷⁹ É dele o livro *O que é a Aids?*, publicado pela editora Brasiliense.

rosa") transforma os próprios homossexuais em sujeitos – e suspeitos – da doença. Sob a desculpa de "combater" a Aids, desenvolve-se uma estratégia destinada a disciplinar os corpos "perversos", no sentido de diminuir a frequência, a diversidade e a ubiquidade dos contatos. O poder médico, falando em nome da vida, articula um dispositivo de moralização sexual; assim, a normalização da homossexualidade implica na renúncia à promiscuidade e ao "sexo anônimo".

Perlongher atentou para o fato de que no contrafluxo da recém retirada da homossexualidade da catalogação médica, a Aids dava vazão aos preconceitos quando ao modo de vida gay:

"Doença na doença", os estragos da Aids transcenderam a dor particular das suas vítimas, para se estenderem à "comunidade gay" como um poderoso dispositivo de normalização, derivado das ondas de pânico. O raciocínio é o seguinte: se a doença é contraída por via sexual, aqueles que levarem uma vida mais promíscua estarão – por simples razões estatística – mais expostos ao contágio. Deste argumento probabilístico passa-se a indigitar os promíscuos como suspeitos.

Percebemos que se tratava da moralização da doença a partir dos dados alarmantes. Ainda segundo o texto, o temor do contágio fez aparecer entre os próprios ativistas gays de São Francisco a designação da Aids como "o câncer gay" (de fato, alguns dos infectados desenvolveram um raro tipo de câncer de pele, o sarcoma de Kaposi). No contexto norte-americano a designação era uma reivindicação de atenção exigida pela comunidade gay e dirigida às autoridades da Califórnia. Antes da sigla oficial de 1982, AIDS (*acquired immunodeficiency syndrome*) a imprensa norte-americana chamou a doença de GRID (*gay-related immune deficiency*). Houve uma moralização da doença, que, às vezes, foi na direção de uma condenação divina: "Deus não criou Adão e Steve". No Brasil as dúvidas, os receios de algumas pessoas, a desinformação se confabularam com a falta de estrutura de atendimento e com a homofobia. E isto até mesmo em alguns discursos médicos e na recusa de hospitais de atenderem pacientes com Aids, os direcionando aos ambulatórios da Secretária de Saúde.

Segundo Denise Jodelet: "a ausência de referências médicas acabou favorecendo uma qualificação social da doença...".¹⁸⁰ Essa desinformação aliada com as informações disponíveis (os portadores e os meios de transmissão) favoreceram, por um lado, um discurso moral e social (doença-punição da permissividade sexual, que se combate com o retorno aos valores familiares tradicionais e não com campanhas de uso de preservativo) e, por outro, um discurso biológico (riscos do contágio, desconfiança quanto as formas em que ele se dá) com seus efeitos nefastos. Enquanto que Perlongher falou – se apropriando de Foucault – de um dispositivo de

¹⁸⁰ JODELET, "Representações sociais: um domínio em expansão". In Denise Jodelet (org.), 2001, p. 18.

moralização em que o perigo deslocou-se da homossexualidade para a promiscuidade (da diferença qualitativa de uma escolha sexual, das diversas formas do ato, para a intensidade de uma prática, para a frequência com seus riscos de morte ou de dependência sexual). Sem, entretanto, os dissociar de fato, uma vez que no grupo gay havia uma grande rotatividade de parceiros sexuais. Procedia-se – nesta interpretação – uma disciplinarização dos corpos gays ou projetava-se aquela indiferença de fundo entre estar em perigo e ser perigoso.

O que consideramos relevante para nossos propósitos é esta cenografia da Aids nos anos oitenta. De fato, as biografias de Foucault indicam que na França, logo após sua morte, começaram especulações sobre a causa e, entre elas, foi cogitada a Aids. Só depois os rumores foram confirmados. Em 1985, além de Foucault, outras celebridades morreram por causa da doença, por exemplo, Conrad Detrez, John Allison, Barry Lowen, Rock Hudson. A luta pública deste último – famoso ator e galã norte-americano – contra a doença nas suas últimas dez semanas de vida foi importante para que se debatesse abertamente o problema nos Estados Unidos. Ele foi a primeira grande personalidade a confessar a doença e abriu o engajamento a favor dos esforços contra a doença e no auxílio das suas vítimas. Sua amiga íntima – Elizabeth Taylor – o ajudou a promover a criação da Fundação Americana para Pesquisa da Aids. Várias outras celebridades reagiram a propagação da epidemia contribuindo por meio de participação em campanhas de esclarecimento e por meio de arrecadação de fundos (jantares, shows etc.), a exemplo de Burt Lancaster, Sammy Davis Jr., Shirley MacLaine, Barbra Streisand, Andy Warhol. Madre Tereza de Calcutá (ganhadora do Prêmio Nobel da paz em 1979) foi a Nova York, onde inaugurou o primeiro hospital destinado a tratar exclusivamente da doença. Em uma cena republicana marcada por dizeres como "uma praga dos dias modernos", Ronald Reagan deixou de se aliar ao discurso moralista e, após o caso Rock Hudson, apoiou a aprovação da Câmara dos Representantes de uma maior verba para as pesquisas contra a Aids.

No Brasil a primeira pessoa conhecida a morrer foi o costureiro de alta-costura Markito em 1983, seguidos do teatrólogo Flávio Império e do crítico Luiz Roberto Galizia. Contudo – como consta de uma matéria antiestigma da *Veja* –, só em 1986 foi que o Ministério da Saúde criou o Programa Nacional de Controle da Aids e vinculou propagandas com o jogador Sócrates (também médico) explicando as formas de transmissão da doença e os cuidados preventivos (com todo cuidado para, segundo eles, não alarmar e chocar a população).¹⁸¹ Em 1986 São Paulo instalou, em alguns bancos de sangue, o teste para detecção da doença e, em 1988, foram instalados outros em nível nacional. O importante era que algumas publicações pretendiam

¹⁸¹ "Um atalho para o passado, Aids". *Veja*. (01/01/1996).

desmistificar a doença e reivindicavam que o governo conscientizasse as pessoas. Para se ter uma ideia do preconceito, Affonso Romano de San't Anna se sentiu obrigado a escrever um texto para o *Jornal do Brasil* de 06 de setembro de 1987 chamado "Meu amigo aidético", e Susan Sontag publicou o livro *Assim vivemos agora*, traduzido por Caio Fernando Abreu (já doente), em que mostrou que as terríveis metáforas dirigidas aos doentes degradavam suas experiências da doença, disseminavam pânico e estimulavam o ódio.¹⁸²

Na reportagem "Notícias de outra vida", de 1989, o escritor Herbert Daniel narrou a sua experiência com a doença (pelo relato fornecido por ele pouco mudou quanto ao preconceito e à desinformação): o tratamento desumano que recebeu de um médico, a falta de informações seguras sobre as terapêuticas, a falta de um programa nacional de prevenção e controle da epidemia, o sentimento de morte civil.¹⁸³ Em uma entrevista à *Isto é* o escritor Caio Fernando Abreu contou que: "Desde 1984, carrego a suspeita de estar contaminado. Meu psicanalista dizia: 'Você não precisa fazer o teste, porque mentalmente já está infectado'. De minha parte, achava que, se fizesse o exame e desse positivo, baixaria no hospital e morreria em três dias".¹⁸⁴

Em 1987 a *Folha de S. Paulo* entrevistou o médico imunologista francês Jacques Leibowitch, uma das maiores autoridades mundiais no assunto, que estava lançando no Brasil um livro que escreveu sobre a história da doença. A primeira pergunta foi: "O senhor acredita que eles [os médicos] tenham uma parte da responsabilidade na psicose anti-homossexual que se criou?". A qual respondeu:

Sem dúvida. Totalmente. Os médicos americanos designaram a doença no início como 'doença gay'. Essa denominação apareceu em publicações especializadas e depois foi retomada pela imprensa. Pelo fato de a doença atingir 95% de homossexuais no princípio, eles inventaram essa denominação. Não foi com más intenções. Era certamente mais cômodo. O problema é que, quando isso chegou ao público, perdeu o caráter puramente descritivo para virar um estigma. É uma coisa terrível, da qual os médicos são totalmente responsáveis. Não é porque acharam uma denominação cômoda que estão dispensados de refletir sobre suas consequências.¹⁸⁵

Uma crítica que coaduna com um ponto que Foucault sempre indicou: a ligação entre o saber e o excesso de poder. O que permanecia impensado mesmo no discurso médico que impunha certos limites ao seu poder, como do próprio Leibowitch, era que a constatação de que a quantidade de parceiros representava o maior denominador em relação a chance do contágio

¹⁸² "A doença como metáfora". Reprodução de reportagem do *The Washington Post* no *Jornal do Brasil*. (05/03/1989).

¹⁸³ "Notícias de outra vida". Herbert Daniel. *Jornal do Brasil*. (05/03/1989).

¹⁸⁴ Entrevista de Caio Fernando Abreu apud, DIP, 2009, p. 265.

¹⁸⁵ "Especialista em Aids ataca os antigay e critica cientistas". Entrevista com Jacques Leibowitch. (01/02/1987).

– na África, onde este rodízio de parceiros era comum nas relações entre homens e mulheres, a Aids era uma doença predominantemente heterossexual – também carregava uma visão moralista, pois não era óbvio que a multiplicidade de parceiros fosse uma prática homossexual mais do que propriamente masculina e machista na década de oitenta. Ao final da entrevista perguntaram a ele: "O senhor cita Michel Foucault como uma das vítimas da Aids. Na época isto foi abafado, falou-se em leucemia e só recentemente os jornais afirmaram que ele morreu de Aids. Foi o pedido dele?". A resposta consistiu na associação trágica que algumas vezes acompanhou a constatação da causa da morte de Foucault:

Nunca houve confirmação oficial. Não fui eu quem cuidou do caso. Eu só posso afirmar quando as publicações confirmarem. Diz-se, com verossimilhança, ou mais do que isso, com quase certeza, que ele morreu de Aids. Mas por razões próprias à época, isso foi abafado. Seis meses mais tarde e eu acredito que teria sido anunciado normalmente. Ninguém ousou porque era uma doença maldita. E, visto tudo o que Foucault tinha escrito sobre a sexualidade, a doença parecia mais terrível, cruel demais.¹⁸⁶

O que era um enunciado parte médico parte especulativo que enfatizava a tragicidade, mas que não era negativo podia, contudo, ser totalmente negativado. Tal como anunciou uma matéria do *Jornal do Brasil* de 20 de maio de 1987 de nome "A perversa aura de uma doença":

Se um ator visto como superficial [tratava-se de Rock Hudson] teve esta coragem, o filósofo francês Michel Foucault, que, em princípio, deveria dizer a verdade, não ousou dizê-la. O autor de **História da sexualidade - O uso dos prazeres** morreu em 25 de junho de 1984, aos 57 anos sem declarar que estava com Aids. Os jornais franceses anunciaram, com pudor, que o pensador morrera de câncer que se degenerara em metástases cerebrais. Somente o irreverente **Libération**, numa pequena nota, sem assinatura, insinuava que Foucault poderia ter morrido de Aids. Somente em novembro de 1985, a revista literária **Lire**, num artigo com o título **Os intelectuais, a Aids e a verdade**, informava que o pensador tinha morrido devido à doença.

Em 1989 apareceu o romance "Ao amigo que não me salvou a vida" de Hervé Guibert, que causou escândalo ao mal disfarçar que um dos personagens (Muzil) foi baseado em Foucault – vizinho e amigo de Guibert – e de falar abertamente da sua doença e de sua morte no hospital.¹⁸⁷ Neste mesmo ano apareceu a biografia escrita por Didier Eribon, em que o biógrafo esclareceu que a morte de Foucault foi causada pelo vírus da Aids. Quando do lançamento da bibliografia Wilson Coutinho cobrou: "Ainda uma dúvida persiste e Didier não

¹⁸⁶ Idem, Ibidem.

¹⁸⁷ Como contou na introdução de uma entrevista para a *Folha de S. Paulo* ("Doença do século corroí escritor francês") datada de 14 de abril de 1990: o título do romance não se referiu à Foucault, mas a um amigo representante de um grande laboratório norte-americano que prometeu – Hervé estava com Aids e a doença é o mote central no romance – incluí-lo nos testes de uma nova vacina e que se esqueceu da promessa.

desfaz. Por que o filósofo, sabendo que estava com Aids, não conseguiu proclamá-la publicamente? Para um pensador que buscava analisar as formas do discurso e da verdade, a maneira como são algumas delas excluídas torna-se um mistério que, no arquivo de sua vida, continha bem trancado".¹⁸⁸ Pouco mais de um ano após essa reportagem, outra matéria ainda fez este tipo declaração: "Michel Foucault, que em sua obra lidou com a repressão dos costumes, surpreendeu ao esconder sua condição de aidético até a morte".¹⁸⁹

Não podemos deixar de ver nesta cobrança certas críticas feitas a Foucault que encontramos, na sua forma mais conhecida, nas declarações de Jean-Paul Aron. Este, em 1987, foi o primeiro intelectual francês – escritor e professor de Ciências Sociais da *École des Hautes Études* de Paris – a assumir estar com Aids. Na entrevista ("Mon SIDA") ao *Le Nouvel Observateur* de 30 de outubro-5 de novembro confessou estar com a doença e criticou Michel Foucault por não ter contado sobre ela. A *Folha de S. Paulo* reproduziu alguns trechos: "Seu silêncio diante da doença me incomodou porque era um silêncio de vergonha, não era um silêncio de intelectual. Era tão contrário a tudo que ele havia defendido!".¹⁹⁰ Ao qual em outra oportunidade Daniel Defert – companheiro de Foucault de tantos anos – respondeu no *Libération*. Trecho também reproduzido parcialmente pela matéria da *Folha*:

Durante 23 anos, compartilhei a vida e as escolhas morais de Foucault, e se nós fôssemos homossexuais envergonhados como diz Aron, eu jamais teria criado a associação AEDES. Em sua obra, Michel Foucault inscreveu a confissão numa problemática de poder. Ele jamais valorizou esta confissão enquanto tal, sempre a utilizou para demonstrar o processo policial. Não se pode impor de forma alguma a confissão como obrigação. As pessoas gerenciam como podem sua doença e sua morte. Não se trata de bancar o corajoso. (...) Quanto maior a vergonha que se sente, mais se confessa! A idéia de confissão entra no grande campo da culpabilidade e da vergonha: sou culpado mas sei disso, e digo-o em praça pública: é a confissão ortodoxa...¹⁹¹

A fala de Defert anuncia uma questão que deixamos cuidadosamente pendente (olha só, eis uma confidência). A individualização ao qual Foucault considerava que ainda éramos submetidos apareceu nos seus estudos tendo como técnica este singular procedimento e prática que é a confissão. Numa entrevista em 22 de maio de 1981, momento em que já dava importância a sexualidade como um modo de vida que remetia a uma técnica de si, ele afirmou:

Jamais esconder um aspecto de sua sexualidade, nem se apresentar a questão do segredo, parece-me uma linha de conduta necessária que não implica, no entanto, que se deva proclamar tudo. Não é, aliás, indispensável proclamar

¹⁸⁸ "Didier Eribon traça o perfil intelectual do filósofo francês". Wilson Coutinho. *Jornal do Brasil*. (26/05/1990).

¹⁸⁹ "Neo-vitorianismo é o novo aliado da AIDS". Barbara Gancia. *Folha de S. Paulo*. (11/12/1991).

¹⁹⁰ "Escritor francês admite doença e critica filósofo aidético". *Folha de S. Paulo*. (10/11/1987).

¹⁹¹ Idem, *Ibidem*.

tudo. Eu diria até que acho isso frequentemente perigoso e contraditório. Quero poder fazer as coisas que me dão vontade, e é o que faço, aliás. Mas não me peça que proclame.¹⁹²

Em *Vigiar e Punir* e, principalmente, em *A História da Sexualidade - A Vontade de Saber* a confissão apareceu como um instrumento importante tanto no funcionamento do direito penal atual (a penalidade ao ser direcionada da questão sobre o ato, o que se fez, para a questão de saber quem é aquele que cometeu este crime, recorre a confissão como mecanismo de apelo que apresenta o que se é e abre para sua futura correção)¹⁹³ quanto no funcionamento da sexualidade (em que a confissão é a colocação do sexo no discurso com toda a expectativa em relação a isto: intensificação, reorientação, modificação sobre o desejo). Todavia, já em Pierre Rivière o pedido de confissão pelo juiz de instrução e a escrita do memorial foi um ponto importante e o que interessou Foucault no caso foi que o relato de Rivière – singular pelo jogo da narração-assassinato, mas tão conforme a uma prática discursiva e do saber de sua época – desconcertou os saberes penais e psiquiátricos ao consubstanciar o assassinato e sua narrativa. No decorrer da década de oitenta a confissão também apareceu como importante para os antigos que Foucault estudou, mas na Antiguidade greco-romana tomou uma outra coloração, visto que o descobrimento (exame da consciência) dos erros e a sua formulação (confissão) ao guia espiritual foi orientado não para uma verdade interior do sujeito (para decifrá-lo pela descoberta de seus próprios pecados), mas para um modo de vida. Por exemplo, confessar os erros para si mesmo pelo exame de consciência com o objetivo de reativar as regras de conduta colocando-se desta maneira à prova ou confessar a um outro com o objetivo de reforçar a verdade de alguns princípios, de fazer do indivíduo um lugar em que a verdade pudesse surgir e agir como uma força real.¹⁹⁴

Neste sentido os estudos de Foucault sobre alguns pensadores do cristianismo (por exemplo, Santo Agostinho) e do monasticismo (por exemplo, Cassiano) foram importantes para delimitar melhor o começo de uma prática diferente de confissão. Para o pensador foi neste momento histórico que a técnica de confissão tornou-se uma técnica de trabalho de si sobre si, em que se teve que confessar tudo (não só os movimentos da carne, mas os da alma, os

¹⁹² FOUCAULT, "Entrevista de Michel Foucault", D.E. IX, 2014a/1984, p. 246.

¹⁹³ Em *Vigiar e Punir* as páginas mais impressionantes sobre a confissão, entretanto, se referem aos procedimentos penais da época clássica, no século XVIII. Nelas Foucault mostrou a importância da confissão neste mecanismo penal, pois produzida na forma correta (juramento) constituía-se como um elemento de prova extremamente forte que podia no limite prescindir de elementos comprobatórios mais contundentes. E era o cume do processo, sua peça complementar, uma vez que nela o criminoso tomava o crime em suas mãos e confirmava a informação do processo autenticando-o. Foucault tem análises intensas sobre a tríade: corpo-tortura-confissão pública.

¹⁹⁴ Cf. o curso dado no Dartmouth College em 1980: FOUCAULT, "Subjetividade e verdade" In Nildo Avelino (Org.), 2011, p. 157-165.

pensamentos mais íntimos). O problema da moral passou do domínio dos comportamentos (como era os *aphrodisia* antigos) para o da libido (parte involuntária, que não podemos controlar, da vontade; era a vontade excedendo seus limites). A libido – entendida como o resultado da ligação da carne e do desejo sexual se exercendo como força contínua sobre o indivíduo – era o que devia ser submetida. A luta espiritual (perpétua vigilância) contra a impureza consistia no direcionamento do olhar a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que decorriam da libido, ou seja, que eram portadores de tentações. Uma tarefa infinita de deciframento da verdade ou da ilusão, uma desconfiança de si mesmo, uma vez que a libido sempre estava associada à vontade e, igualmente, uma necessidade de obedecer aquele que vai te ajudar a vencer sua vontade.

Cabe-nos voltar um pouco no tempo para clarificar mais amplamente este tema. Se nos referenciarmos à publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade* e alguns ditos e escritos que datam do final da década de setenta, nós veremos que aquilo que intrigou Foucault foi que no final do século XIX a descoberta do desconhecimento do desejo pelo sujeito por Freud ocorreu ao mesmo tempo em que a produção de um saber meticuloso sobre a sexualidade. Este fato de concomitância Foucault levou a sério ao procurar seus começos no Cristianismo (religião que impõe aos seus praticantes certas obrigações de verdade e que impôs, desde o Concílio de Latrão de 1215, a confissão de todos os fiéis) e inverter seus termos (para o pensador a produção de teorias sobre a sexualidade ocidental no século XIX indicavam mais do que apenas o produto do desconhecimento do indivíduo do seu próprio desejo na forma da enunciação de mitologias e teorias fantásticas). Como esclareceu em uma conferência na Universidade de Tóquio em 20 de abril de 1978:

Embora meu projeto, ao fazer uma história da sexualidade, seja o de inverter esta perspectiva, não absolutamente para dizer que a psicanálise se engana, não absolutamente para dizer que não existe em nossas sociedades um desconhecimento do sujeito do seu próprio desejo, mas sim para dizer, por um lado, que é preciso tentar estudar por si mesma, em suas origens e formas próprias, essa superprodução de saber sociocultural sobre a sexualidade e, por outro, tentar verificar em que medida a própria psicanálise, que se apresenta justamente como fundamento racional de um saber sobre o desejo, como a própria psicanálise faz parte, sem dúvida, dessa grande economia da superprodução do saber crítico da sexualidade.¹⁹⁵

Foucault, avançando nesta pesquisa, descobriu na sexualidade moderna (por moderna entendeu o período a partir do século XVIII) uma linha técnica que o levou ao estudo do poder pastoral cristão (por volta do século XVI, após o Concílio de Trento de 1545-1563, adotou-se

¹⁹⁵ FOUCAULT, "Sexualidade e poder", D.E. V, 2004/1978, p. 60.

novos procedimentos que, usados em seminários e mosteiros, procuraram purificar o clero por técnicas minuciosas de autoexames, confissões e direções de consciência; também requisitou-se às pessoas comuns confissões mais frequentes; e a direção da consciência estendeu-se para além do seu uso no ritual de penitência). No pastorado o indivíduo para ser conduzido como convinha para a salvação precisava contar ao pastor o que estava no fundo de sua alma, do seu coração e obedecê-lo. Ele precisava fazê-lo voltando para si mesmo uma prática de autoexame que se tornava uma confissão exaustiva e permanente. Neste processo, conta-nos Foucault, a concepção de carne (perpétua fonte de tentação para a subjetividade do indivíduo) e a diferenciação dos desejos carnis levada adiante pelo cristianismo (desejo como prenúncio da tentação, do pecado e da queda) fizeram parecer que o desejo na sexualidade moderna tivesse sido submetido pela Igreja – e não como tendo sido constituído pelas práticas cristãs na associação com a carne. Esta suposição de uma repressão cristã ao desejo possibilitou um discurso moderno que exigiu que o desejo fosse liberado por meio da decifração do inconsciente.¹⁹⁶ De acordo com Foucault, a sexualidade moderna, fazendo do desejo constituído e isolado pelo cristianismo o que deve ser revelado, é constitutiva da história dessa "ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade".¹⁹⁷ Em um texto francês do prefácio à edição norte-americana das memórias do hermafrodita Herculine Barbin de novembro de 1980 ele disse:

No ponto de cruzamento dessas duas idéias – a de que é preciso não nos enganarmos a respeito do nosso sexo, e a de que nosso sexo mantém escondido o que há de mais verdadeiro em nós – a psicanálise consolidou seu vigor cultural. Ele nos promete simultaneamente nosso sexo, o verdadeiro, e toda essa verdade nós mesmos que vela secretamente nele.¹⁹⁸

No primeiro volume da *História da Sexualidade* Foucault descreveu o sexo como um discurso nascido no dispositivo de sexualidade do século XVIII, como uma noção que implicou tanto a vida do corpo individual quanto a vida da espécie e que, portanto, apareceu como instância (“realidade”) privilegiada da ação da tríada perversão-hereditariedade-

¹⁹⁶ No curso de 1978 (*Segurança, território, população*) – aula de 25 de janeiro – Foucault mais uma vez historicizou o desejo. No interior das técnicas de poder e de governo do século XVIII o desejo era tomado pelos fisiocratas como sendo aquilo pelo qual os indivíduos iriam agir e sobre o qual o governo não podia fazer nada (naturalidade do desejo). Assim sendo, nessa concepção, o governo não devia tentar mudar as pessoas, pois deixando os desejos delas agirem (espontaneidade) dentro de certos limites, relacionamentos e conexões (jogo regrado), o governo acabaria por produzir o interesse geral. De acordo com Foucault, neste ponto essa ideia se opunha ao que tinha sido o problema ético-jurídico do governo e do exercício da soberania para os juristas medievais e para os teóricos dos direitos naturais: o da soberania como aquela que diz não ao desejo individual. O problema do governo para o pensamento econômico-político dos fisiocratas era o de saber – pelo contrário – como dizer sim a esse desejo (matriz da filosofia utilitarista).

¹⁹⁷ FOUCAULT, "Sexualidade e poder", D.E. V, 2004/1978, p. 76.

¹⁹⁸ FOUCAULT, "O verdadeiro sexo", D.E. V, 2004/1980, p. 85.

degenerescência. Um esquema discursivo do controle familiar burguês o qual se opôs a psicanálise freudiana que, todavia, para escapar deste biologismo acabou recorrendo ao sistema de aliança (descoberta do incesto no coração de Édipo). Uma oposição que não impediu que ambos recorressem ao constrangimento da confissão como forma de revelar a verdade e conquistar a liberdade. No *A Vontade de saber* Foucault se opôs a ideia de uma instância sexual reivindicando contra ela os corpos e os prazeres e contestando o elo tradicional entre a verdade e a liberdade.

Foucault objetou – quando vemos panoramicamente – a questão da carne cristã e a questão da sexualidade moderna (mesmo a freudiana), no que nelas existe de obrigação, para o sujeito que se quer constituir como sujeito ético, de dizer a verdade sobre si mesmo diante de uma lei ou por meio dela (buscar sua verdade diante da lei de um Deus ou buscar sua verdade em seu desejo sexual). É a moral do código que universaliza a regra de uma ação que Foucault contraria quando coloca a nu a técnica da confissão. Junto com ela criticou uma cultura da obediência que serviu para sustentar certa racionalidade política. Para Foucault, o dizer-a-verdade não precisa se referir ao dever e se conformar a um código. A cultura grega mostrou essa falta de necessidade ao fundar o dizer-a-verdade na temperança e a cultura romana mostrou o mesmo ao fundá-lo no cuidado de si, na vida justa. Nesse sentido o dizer-a-verdade pode dar lugar a uma estética da existência que problematiza o código, que não procura a verdade no interior da pessoa humana (uma ética do interior), que não tem o dever de obediência ao poder, e que procura a verdade em outra coisa, em outro modo de vida.

Tal como entendida por Foucault, a confissão comporta duas obrigações com relação a verdade: a de reconhecer a ação cometida e a obrigação de conhecer, contar, mostrar e reconhecer a verdade sobre nós mesmos. Neste último sentido ela tornou-se uma técnica de controle e obediência. Após tudo dito, fica claro que não dizer que estava com Aids não nos parece um ato de covardia dentro do pensamento desenvolvimento por Foucault, mas uma recusa de ser constrangido à confissão (dizer o que se é, a verdade sobre si mesmo) e uma recusa de obedecer as injunções do governo na condução da individualidade (insubmissão a responder adequadamente e obedientemente a uma política de verdade). Foucault, quando analisou a ironia socrática, um tipo de ironia que pedia que seu ouvinte desse um relato de si mesmo, mostrou que o nosso erro foi conceber esse relato, reivindicado do outro por Sócrates, a partir da grade cristã de condução, do relato ao pastor que leva a um retrato autobiográfico da vida e das faltas. Para Foucault, o dizer-a-verdade não precisa ser necessariamente uma confissão.

Claro que além dessas questões, não podemos deixar de imaginar o quanto podia ser difícil biograficamente conviver com uma doença da qual se sabia tão pouco em 1984 e o que

se sabia dizia respeito a sua fatalidade (em 1982 Foucault já tinha conhecimento do “câncer gay”, bem como sabia da grave crise e do movimento de culpabilização da comunidade homossexual norte-americana). Ademais, era vivê-la no período em que se estava lutando para concluir seus três últimos livros (um dos quais não foi lançado por falta das revisões que Foucault pretendia fazer). Em um momento em que as inúmeras entrevistas eram uma maneira de reposicionar o seu pensamento diante das coisas que iam aparecer nestes livros e esclarecer questões que já apareciam e que podiam aparecer sobre seus últimos estudos. Só podemos imaginar os efeitos do assédio da imprensa e do desvio daquilo que ele almejava colocar em evidência caso tivesse proclamado que estava com Aids.

Nós apresentamos esses dados biográficos os retomando no plano em que o pensamento informa a vida. Nessa linha nós ainda poderíamos dizer que nesses anos Foucault pôde aprender o valor do silêncio com os escritos antigos.¹⁹⁹ Um modo de relação com os outros sobre o qual, em uma entrevista em Toronto em 1982, ele falou: "...eu penso que o silêncio é umas das coisas às quais, infelizmente, nossa sociedade renunciou. [...] O silêncio é, eu penso, algo que merece ser cultivado. Sou favorável a que se desenvolva esse *êthos* do silêncio".²⁰⁰ Sem extrapolarmos sobre se e o que poderia ser esse *êthos* atualmente podemos sugerir que ele esteve dentro do espaço de reflexão ética de Foucault nestes últimos anos, especialmente quando pensamos nos seus afastamentos das polêmicas inúteis (o silêncio como uma reserva crítica).²⁰¹

Esperamos que aquilo que expusemos até este momento seja suficiente para esclarecer que se o dizer-a-verdade faz parte de uma ética do intelectual; em Foucault este dizer não tomou parte e forma na técnica da confissão e, de fato, se opôs a ela e a culpa com a qual ela se enreda (a ideia de se ver pelos olhos do outro). Por isto parece-nos um equívoco toda a biografia que James Miller (*The passion of Michel Foucault*) publicou em 1993 sobre Foucault: uma tentativa de reinscrevê-lo dentro das condições psicológicas da obra (o eu profundo se revelaria dentro do trajeto biográfico e filosófico de Foucault como uma finalidade e um permanente e determinante: “Torne-se o que deve ser”) e no qual a confissão (aqui se refere aos relatos que

¹⁹⁹ O curso de 1982 (*A hermenêutica do sujeito*) fez algumas remissões a economia do silêncio, a educação para o silêncio dentro das regras da boa escuta e da formação de um equipamento que se dispunha para si próprio com o objetivo de enfrentar o futuro dentro de uma espiritualidade helenística e romana. Além disso, o silêncio do discípulo era um dever moral e importante procedimento técnico na *parresía* e era o outro lado da franqueza do mestre.

²⁰⁰ FOUCAULT, "Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins", D.E. IX, 2014a/1983, p. 193.

²⁰¹ Deleuze ajuda-nos a pensar sobre a relevância do silêncio: “A besteira nunca é muda e cega. De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vácuos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer. As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir, ao contrário, elas as forçam a se exprimir. Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merece um pouco ser dito” (DELEUZE, “Os intercessores”, 1992/1985, p. 161-162).

Foucault teria “confiado” sobre sua infância a Hervé Guibert no final da vida)²⁰² conteria a chave de decifração da obra (sua morte decifraria sua vida e seu trabalho na sua verdade essencial). Uma interpretação moralista de Foucault foi, por exemplo, muito comum nos Estados Unidos da década de oitenta e devemos levá-la no cômputo de algumas leituras da referida década.²⁰³ Uma moralização do seu pensamento às vezes explícita, outras vezes implícita.

Dito isto, gostaríamos de ir para o segundo ponto que serve para testar o ceticismo dessa ética do intelectual. Um polo importante das pesquisas de Foucault na década de setenta e oitenta foi o trinômio corpo-poder-prazer. Na minha dissertação de mestrado o segundo item do primeiro capítulo (“Os corpos beligerantes”) foi dedicado a uma aproximação dos dois primeiros termos. Nele concluímos que o corpo foi entendido em Foucault como lugar de confrontação, em que esteve em questão sua história (regime corporal) e suas possibilidades (outros regimes corporais). Ele era ao mesmo tempo lugar de inscrição (“...as relações de poder podem passar materialmente na própria espessura dos corpos”) e lugar produzido (“Há uma rede de biopoder, de somatopoder que é, ela mesma, uma rede a partir da qual nasce a sexualidade como fenômeno histórico e cultural no interior do qual, ao mesmo tempo, nós nos reconhecemos e nos perdemos”),²⁰⁴ mas que não era compreendido ou conhecido fora do seu espaço de produção (não havia busca de um corpo anterior a qualquer inscrição).²⁰⁵ De acordo com Foucault, a corporeidade biológica por si mesma não diz nada, visto que ela já está inscrita nas relações saber-poder que a produzem por meio de práticas discursivas e não-discursivas. Neste sentido o corpo resiste não reivindicando um corpo página em branco ou pela

²⁰² Refere-se a um breve conto de Guibert (*Les secrets d'un homme*), no qual apareceu de forma romaneada (é conhecido o fato de que Guibert utilizava-se nos seus escritos da mistura de reminiscências e invenções) três relatos de infância que Foucault tinha contado para ele como amigo.

²⁰³ Cf. o capítulo 7 (“Discutir com lo real”) de *Cuerpos que importan – sobre los lómites materiales y discursivos del “sexo”* de Judith Butler, em que ela discute a obra de Slavoj Žižek.

²⁰⁴ FOUCAULT, “As relações de poder passam para o interior dos corpos”, D.E. IX, 2014a/1977, p. 38.

²⁰⁵ Neste ponto e pelo prisma da nossa leitura aparecem diferenças entre Foucault e a pensadora feminista contemporânea Judith Butler. No seu livro *Problemas de gênero* Butler considerou que Foucault, ao assinalar no texto “Nietzsche, a genealogia, a moral” que o corpo é superfície e cenário de uma inscrição cultural constantemente destruído pela história repressiva, pressuporia, em alguns momentos do seu trabalho, “um corpo anterior a essa inscrição, estável e idêntico a si mesmo, sujeito a esta destruição sacrificial”, “uma materialidade anterior à significação e à forma” (BUTLER, 2003/1990, p. 187). Uma leitura que Butler coadunou com aquela que fez do textículo de Foucault sobre Herculine Barbin, como veremos na nota 223. Acontece, contudo, que o primeiro texto é de 1971 e o segundo de 1978. São dois momentos diferentes do pensamento de Foucault: no primeiro o poder aparecia como sendo jurídico-repressivo e, no segundo, a ênfase da analítica do poder recaía no seu aspecto produtivo e estratégico. Por mais que Butler possa sustentar que os dois modelos são complementares, quando verificamos internamente os deslizamentos de Foucault vemos uma nítida diferença do funcionamento do poder que modifica as interpretações dos outros componentes da análise.

conscientização das pessoas sobre a verdade do seu desejo, mas por outras experiências corporais.²⁰⁶

A partir deste resumo exploremos um pouco esta relação acrescentando um terceiro termo – o prazer. No primeiro volume da *História da Sexualidade* Foucault mostrou como as estratégias do biopoder dentro de um dispositivo da sexualidade constituíram o sexo como um objeto profundamente inscrito no corpo. Segundo ele, a precursão dos detalhes, dos segredos dentro do corpo, não deixou de ser obtida – como contraparte da intimidação do modelo científico – com uma sensualização do poder e um benefício do prazer em saber: “o prazer da verdade do prazer, prazer de sabê-la, experiê-la, descobri-la, de fascinar ao vê-la, dizê-la, cativar e capturar os outros através dela, de confiá-la secretamente, desalojá-la por meio da astúcia; prazer específico do discurso verdadeiro sobre o prazer”.²⁰⁷ E numa ironia transbordante Foucault contou do prazer obtido por este tipo de confissão, na inquirição do exame médico, para aquele mesmo que confessa:

Os livros científicos, escritos e lidos, as consultas e os exames, a angústia de responder às questões e as delícias de se sentir interpretado, tantas narrativas feitas a si mesmo e aos outros, tanta curiosidade, confidências tão numerosas e cujo escândalo é sustentado (não sem algum tremor) por seu dever de verdade, a irrupção de fantasias secretas, cujo direito de murmurar para quem sabe ouvi-las se paga tão caro, em suma o formidável “prazer na análise” (no sentido mais amplo deste último termo)...²⁰⁸

No trabalho de Foucault o prazer foi um componente importante das relações de poder e de saber. Em *Vigiar e Punir* o prazer, fazendo par com o investimento do corpo pelo poder, apareceu na vigilância, no prazer de vigiar e no prazer de vigiar o prazer.²⁰⁹ No livro *A Vontade de Saber* foi dito que a intervenção do poder no corpo gera prazer (o prazer dos pais ao se preocuparem e interferirem na atividade sexual dos seus filhos e a intensificação do prazer dos filhos por ser alvo de vigilância e controle) e esse prazer serve de apoio para a resistência contra o sexo-desejo e abre para a possibilidade de uma outra economia corporal.²¹⁰ Se “o poder avançou no corpo”, ele “encontra-se exposto no próprio corpo...”²¹¹. Então:

²⁰⁶ Poderíamos pensar com Deleuze e Guattari: “Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente” (DELEUZE E GUATTARI, V. IV, 2007/1980, p. 43).

²⁰⁷ FOUCAULT, 1988/1976, p. 69.

²⁰⁸ Idem, *Ibidem*, p. 70.

²⁰⁹ FOUCAULT, “As relações de poder passam para o interior dos corpos”, D.E. IX, 2014a/1977, p. 38.

²¹⁰ FOUCAULT, 1988/1976, p. 147.

²¹¹ FOUCAULT, “Poder e corpo”, D.E. X, 2014b/1975, p. 259.

Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que devemos liberar-nos. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.²¹²

Para Foucault, tratava-se de libertar a economia dos prazeres tal como ele funciona no Ocidente: “...tende-se a nos fazer crer que a lei de todo o prazer é, secretamente pelo menos, o sexo: e que é isso que justifica a necessidade de sua moderação e dá a possibilidade de seu controle”.²¹³ Foucault voltava-se contra a ideia de que o sexo era o código do prazer sugerindo que deveríamos tender para uma “...dessexualização, a uma economia geral do prazer que não seja sexualmente normalizada”.²¹⁴ Uma dessexualização entendida como um deslocamento em relação a atribuição e a fixação ao sexo. Ele diagnosticava que já se esboçava um movimento que ia contra a ideia do sempre mais sexo e que fabricava “outras formas de prazer, de relações, de coexistências, de laços, de amores, de intensidades” contra a ideia do sexo como segredo universal.²¹⁵ Neste ponto – uma economia mais focada no prazer do ato e na sua intensificação do que na sexualização de um órgão – Foucault achava interessante e experimentava o fenômeno do sadomasoquismo como movimento que assinalava novas possibilidades de prazer. Em uma entrevista publicada na *Cinématographe* de dezembro de 1975-janeiro de 1976, quando perguntado sobre o sadismo no cinema, ele desfez essa associação (Sade-cinema) dando o exemplo do filme de Werner Schroeter, *La mort de Maria Malibran*, como contraponto a obra de Sade. Pela força poética, nós pedimos licença para reproduzir essa descrição do filme amplamente:

Trata-se da multiplicação, de uma germinação do corpo, uma exaltação de certo modo autônoma de suas mínimas partes, das mínimas possibilidades de um fragmento do corpo. Há ali uma anarquização do corpo em que as hierarquias, as localizações e as denominações, a organicidade, se você quiser, estão prestes a se desfazer. Enquanto, no sadismo, é o órgão como tal que é o objeto da obstinação. Você tem um olho que olha, eu o arranco. Tem uma língua que tomei entre meus lábios e mordi, vou cortá-la. Com esses olhos, não poderá mais ver; com essa língua não poderá mais comer nem falar. O corpo em Sade é ainda intensamente orgânico, ancorado nessa hierarquia, a diferença sendo, certamente, que a hierarquia não se organiza, como na velha fábula, a partir da cabeça, mas a partir do sexo.

Enquanto, em certos filmes contemporâneos, a maneira com que se faz o corpo escapar de si mesmo é de um tipo completamente diferente. Trata-se, justamente, de dismantelar essa organicidade: isso não é mais uma língua, é

²¹² FOUCAULT, 1988/1976, p. 147.

²¹³ FOUCAULT, “As relações de poder passam para o interior dos corpos”, D.E. IX, 2014a/1977, p. 42.

²¹⁴ Idem, Ibidem, p. 42.

²¹⁵ FOUCAULT. “Não ao sexo rei”.

uma coisa completamente diferente de uma língua que sai de uma boca, não é o órgão da boca profanado e destinado ao prazer de um outro. É uma coisa “inominável”, “inutilizável”, fora de todos os projetos do desejo; é o corpo tornado inteiramente plástico pelo prazer: alguma coisa que se abre, que se retesa, que palpita, que bate, que berra.²¹⁶

Foucault falava da nova descoberta e exploração do corpo feito através das câmeras por alguns cineastas contemporâneos, em que se ressaltava um ângulo, um volume, uma curva, se seguia um traço, uma linha ou uma dobra e se desorganizava um corpo em torno de uma paisagem etc. Uma forma de proceder que ia de encontro ao recorte da unidade no sadismo, que – conforme Foucault – fabricou um erotismo apropriado a uma sociedade disciplinar. Foucault via o procedimento cinematográfico de Schroeter como oposto ao detalhamento do desejo, como uma maneira de “fazer fermentar o corpo como uma massa e dele fazer nascer imagens de prazer e imagens para o prazer. No ponto de encontro sempre imprevisível da câmera (e do seu prazer) com o corpo (e as pulsações do seu próprio prazer) nascem essas imagens, prazeres de múltiplas entradas”.²¹⁷ Quando nos respaldamos em alguns escritos da década de oitenta percebemos que o sadomasoquismo que interessava Foucault era uma produção de prazer a partir de objetos, partes do corpo, situações pouco usuais, comandar e ser comandado. De acordo com ele:

O sadomasoquismo não é uma relação entre aquele (ou aquela) que sofre e aquele (ou aquela) que inflige seu sofrimento, mas entre um mestre e a pessoa sobre o qual ela exerce sua autoridade. O que interessa aos adeptos do sadomasoquismo é o fato de que a relação é, ao mesmo tempo, submetida a regras e aberta. Ela se parece com um jogo de xadrez, porque um pode ganhar, e o outro, perder. O mestre pode perder, no jogo sadomasoquista, se ele se revela incapaz de satisfazer as necessidades e as exigências de sofrimento de sua vítima. Assim, também, o escravo pode perder, se ele não consegue tolerar, o desafio que lhe lança seu mestre. Essa mistura de regras e de abertura tem com efeito intensificar as relações sexuais, introduzindo uma novidade, uma tensão e uma incerteza perpétuas, de que está isenta a simples consumação do ato. O objetivo é, também, utilizar cada parte do corpo como um instrumento sexual.²¹⁸

O sadomasoquismo era pensado por Foucault numa entrevista de 1981 como uma erotização das relações estratégicas do poder, uma encenação e uma utilização das estruturas

²¹⁶ FOUCAULT, “Sade, Sargento do sexo”, D.E. III, 2001/1975, p. 367. As releituras que Foucault fez de Sade é uma maneira interessante de abordar as mudanças do seu pensamento. Por exemplo, em escritos da década de sessenta o projeto de Sade de dizer tudo na forma de pastiche, da ironia etc., de exaurir a linguagem e transgredir os interditos morais, apareceu como um marco da literatura moderna. Enquanto que nos escritos contemporâneos a *Vigiar e Punir* e a *História da Sexualidade v. I*, este mesmo projeto era lido não como transgressivo, mas compatível com as tecnologias de poder individualizantes modernas e sua técnica de confissão. Trata-se da mudança do próprio *status* da literatura no trabalho de Foucault.

²¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 368.

²¹⁸ FOUCAULT, “Escolha sexual, ato sexual”, D.E. IX, 2014a/1982, p. 169.

do poder capazes de fornecer prazer físico, um tipo de relação não violenta, escolhida.²¹⁹ O problema que se desenhava para o pensador nestas estratégias de prazer era o da tentativa de “... definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros...”.²²⁰ Tratava-se também da relação entre o saber e o prazer. Perguntando em 3 de outubro de 1975 o que era necessário aprender nas instituições de ensino, ele ponderava:

Eu diria que a primeira coisa que se deveria aprender – se tem sentido aprender algo assim – é que o saber está profundamente ligado ao prazer. Certamente há uma maneira de erotizar o saber, torná-lo altamente agradável. Que o ensino não seja capaz de revelar isso, que tenha como função mostrar o quanto o saber é desagradável, triste, cinza, pouco erótico, é uma tarefa que exige enorme esforço. Mas esse esforço tem certamente sua razão de ser. Seria preciso saber por que nossa sociedade tem tanto interesse em mostrar que o saber é triste.²²¹

Além da ligação entre o aprendizado e os prazeres, Foucault considerava que havia o próprio prazer que passava da escrita para a leitura. Ao falar do livro *Voyage*, escrito por J. Almira em 25 de abril de 1975, Foucault declarava:

O que imediatamente me impactou foi a prodigiosa alegria que atravessava sua escrita. Nada de constrangimentos, de falsa vergonha, de moral baixo que encontramos em um grande número de textos contemporâneos, e que se traduz como um tornar a escrita pela escrita. Se Almira faz explodir a escrita, é arrebatando de rir, pelo excesso do prazer que ele tem com ela.²²²

Era este prazer que Foucault gostaria que sentissem aqueles que o lessem. Não se tratava – como podemos perceber – do prazer como ponto utópico de uma promessa futura, mas da possibilidade de termos com aquilo que fazemos e com as pessoas relações prazerosas.²²³

²¹⁹ FOUCAULT, “Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política...”, D.E. IX, 2014a/1984, p. 259.

²²⁰ FOUCAULT, “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, D.E. V, 2004/1984, p. 266.

²²¹ FOUCAULT, “Radioscopia de Michel Foucault”, D.E. VII, 2011/1975, p. 327.

²²² FOUCAULT, “A festa da Escritura”, D.E. VII, 2011/1975, p. 52.

²²³ Neste ponto e pelo prisma da nossa leitura podemos sugerir diferenças entre Foucault e Judith Butler. No livro *Problemas de gênero* Butler supôs que se na maior parte da *História da Sexualidade v. I* Foucault não considerou que o corpo fosse sexuado “em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma ‘idéia’ de sexo natural ou essencial”, só ganhando “significado no discurso no contexto das relações de poder” (BUTLER, 2003/1990, p. 137 e Cf. também Butler, 2002/1993, p. 61-66). No entanto, Butler, lendo Foucault contra ele mesmo, disse que em pelo menos uma passagem deste livro e, mais especificamente, na introdução feita para a tradução inglesa do diário de Herculine Barbin e demais documentos referentes ao caso, ele pareceu sustentar um ideal emancipatório não reconhecido ao romancear o mundo dos prazeres de Herculine pressupondo, dessa maneira, uma multiplicidade pré-discursiva dos prazeres livre da interação discurso/poder. A leitura de Butler em *Problemas de gênero* (entende-se da página 137 a 155) talvez seja possível quando pensamos nesta pequena introdução, entretanto, quando lemos este texto tendo em vista o tipo de relação que Foucault tinha com alguns documentos, dossiês e processos – Rivière, homens infames, *lettres de cache*, Herculine –, observamos que via neles poemas-vida, de uma beleza que fazia com esses discursos não-literários transbordassem o que se entende por literatura. Um discurso que Foucault pretendeu compartilhar com os demais sem analisá-los em demasia e oprimi-los com sua interpretação (vide “A vida dos homens infames”). O principal, no entanto, era que

Foucault se aproveitava do fato de que o prazer era uma noção menos carregada de conotações médicas e naturalistas e não se encontrava referida a algo dentro do sujeito, tal como a noção do desejo. Não ser presa de conotações biologistas não significava que o prazer não estivesse impregnado de valorações morais do tipo: deixe-os aos seus prazeres, pois o prazer se paga com dor, sofrimento, solidão etc. (castigo divino e culpabilização). Entretanto, as experiências contemporâneas estavam contestando essa impregnação moralista do sexo. Era pensando nessas contestações contemporâneas que Foucault podia considerar que o incômodo em relação à homossexualidade era menos relacionado ao uso dos prazeres e dizia respeito, mais profundamente, a possibilidade de criação de um modo de vida que fosse satisfatório. O

na interpretação de *Herculine*, Foucault a inseriu no âmbito da prática monossexual de um convento (numa interação discurso/poder), o que Butler admitiu mais adiante no seu texto, mas sugeriu que Foucault queria manter as duas leituras: uma multiplicidade dos prazeres e sua dependência de um dispositivo sexual. Ademais – como vimos –, quando pensamos em outros ditos e escritos do pensador não reconhecemos neles a crítica feita por Butler. Podemos dizer então que ela utilizou-se desta introdução como maneira de apresentar sua própria interpretação sobre *Herculine* e esclarecer pontos que vinha trabalhando no seu livro. Contudo, não foi apenas isto, pois consideramos compreender melhor a partir de que ponto Butler fez sua crítica a interpretação de *Herculine* por Foucault, quando descobrimos como ela interpretou a temporalização na obra dele. Essa questão se encontra no livro *Cuerpos que importan*, 2002/1993, em duas longas notas (6 e 7) nas páginas 28, 29 e 30. No livro Butler pretendeu ir ao fundo da sua afirmação de que a materialidade do sexo se constrói através da repetição ritualizada das normas, o fez ao problematizar o conceito de construção, inclusive, problematizando a concepção de um construtivismo linguístico radical. E, naquelas notas, Butler acompanhou Foucault na sua crítica a uma temporalidade que é só espacialização (momentos desconectados e limitados) e que, portanto, não dá conta da construção dos efeitos. Uma construção dos efeitos que, segundo Butler, Foucault conseguiu pensar como movimento construído na sedimentação e no deslocamento dos atos/práticas. Entretanto, Butler disse que o mapa das relações convergentes de poder que formam um efeito construído, tal como o apresentado por Foucault, não dá conta de explicar o que provoca o movimento. Achamos que isto – a causa do movimento ou a especificação de sua sequência não estar explicitada no trabalho de Foucault – impele Butler a pensar que foi essa falta de explicação que trouxe um movimento dúbio ao trabalho dele. Ou seja, não explicando as causas de um movimento Foucault poderia aventar um corpo que apareceria num espaço antes do movimento como estando sem inscrições (na pluralidade ou multiplicidade de suas possibilidades). Nós, contudo, pensamos que para Foucault não tinha interesse se perguntar o que seria o corpo antes das múltiplas práticas que os constituem. Uma das suas peculiaridades era achar sem importância a questão do ovo ou da galinha (“alma, prisão do corpo”; ovo, prisão da galinha ou, como deixou rabiscado Clarice: “Uma pergunta de quando eu era pequena e que só agora me respondo: as pedras são feitas ou nascem? Resposta: as pedras estão”). Paul Veyne assuntou que em Foucault as coisas já trariam uma dissimetria interna e não seriam um nada, mas um não-nada e, portanto, não seriam passivas. Com uma linguagem mais enfática, desenvolta e, por vezes, simplista, e que deve ser entendida como pretendida pelo autor e que, por isto, possivelmente Butler não concordaria, mas que se mantém de certa forma próxima do caminho que ela seguiu no seu próprio trabalho no que diz respeito ao resultado; Veyne interpretou que em Foucault não podemos não pensar na objetividade do corpo, mas também não podemos pensar o que ele seria antes de qualquer dispositivo: “Sente-se perfeitamente, ao avaliar um discurso, que peso de realidade comporta o núcleo escuro que este envolve (e talvez também que poder tem sobre nós o dispositivo social, institucional, costumeiro, teórico etc., onde o discurso é imanente); mas é-nos impossível separar o joio do trigo, porque o discurso recorta e modela sobre si mesmo esse núcleo que constitui seu objeto” (VEYNE, 2009/2008, p. 55). No caso de Veyne era uma interpretação que se aproximava de Deleuze: as coisas, os corpos seriam virtualidades que só se atualizariam em formas nas relações diferenciais de força. Indo para o próprio Foucault, pensamos que o seu trabalho genealógico mostra que a questão de um corpo múltiplo antes de qualquer inscrição não o interessava, pois sempre analisava as coisas, os corpos, na sua produção histórica, como nó de múltiplos investimentos e inquietações. Consideramos que no seu trabalho a multiplicidade não é a estrutura última que se dá como verdadeiro em substituição da unidade, do princípio ou do fundamento: ela é consequência da análise que ao desfamiliarizar a explicação por simples causalidade que se dividiria binariamente, mostra que não existem apenas dois lados, que existe um espaço estratégico em que pode se constituir como sendo de dois lados, mas que quando atentos descobrimos um polígono.

incômodo das pessoas deslizava das práticas sexuais para os modos de vida. Além dessa questão, consideramos que o enfoque de Foucault no prazer não presumia que o binômio corpo-prazer escapasse às relações de poder (do binômio corpo-poder), mas exatamente por ele estar articulado com elas (corpo-poder-prazer) que se podia estabelecer entre este trinômio novas articulações via experimentações (experimental não como reencontrar-se, mas como invenção de novas formas de se relacionar com as normas e, no limite, ultrapassá-las).

Enveredarmos por este ponto do trabalho feito por Foucault é assinalar que sua ética do intelectual se esquivava de qualquer fundamento que poderia recobri-la. O prazer e os seus usos no seu trabalho não podem ser considerados pontos fixos que se encontram no centro da resistência, ou seja, o prazer não era o que no fundo permitia resistir e responder ao poder. Nem podemos dizer que Foucault confiava cegamente na problematização dos prazeres. Entendemos que no máximo e por questões de estratégia da atualidade, o uso dos prazeres podia servir como maneira de problematizar a sexualidade tal como era dada a partir de outras e de novas experiências. Nós podemos perguntar se os prazeres ainda podem contestar certas relações, se não, se ainda podem. Indagar sobre a relação que se tornou cada vez preeminente entre risco e prazer etc. Mas não partindo da ideia de o prazer é o núcleo escondido do pensamento de Foucault.

Se fizemos dessas questões pedras de toque para analisar a ética do intelectual que derivamos de Foucault não foi tanto para provar um ponto (olha! Foucault soube fazer o labirinto no qual se achar e se perder; mesmo que essa leitura seja possível), muito menos para testá-la na sua integridade, na sua coerência (teste dentro de quais parâmetros? Ela só poderia ser, no máximo, uma avaliação da peculiaridade do nominalismo,²²⁴ do historicismo²²⁵ e do ceticismo²²⁶ do seu próprio pensamento) e não pretendemos também fornecer a está ética uma unidade que, retrospectivamente, faria todas as peças se encaixarem num retrato imóvel de Foucault. Se houve efeito de peças se encaixando, não cabe a nós dizer, essas partes não pretendiam formar o quebra-cabeça da imagem de Foucault, mas o do próprio trabalho. Dessa ficção que fazem os outros capítulos se dobrarem neste para derivarem uma ética do intelectual de Foucault.

Na verdade, se trouxemos essas duas questões foi por dois motivos: a ética do intelectual que compusemos partindo de Foucault nos permite pensar a nossa própria ética enquanto

²²⁴ Substituir os universais pela análise de experiências que constituem formas históricas singulares.

²²⁵ Substituir uma teoria do conhecimento, do poder ou do sujeito pela análise de práticas históricas determinadas.

²²⁶ Substituir a indexação das práticas a sistemas de valores que permitem medi-las inscrevendo esses sistemas de valores no jogo das práticas arbitrárias, mas inteligíveis.

peessoas que pesquisam, estudam, ensinam, apresentam trabalhos, articulam seu trabalho com outros meios etc. Uma ética que não se recobre de Verdades, não precisa confessá-las e resiste sem reivindicar sótãos elevados ou porões submersos. O segundo motivo é que almejamos mostrar a abertura do trabalho de Foucault para sua posteridade (que ainda é a nossa). Foi dentro das discussões que problematizaram o dispositivo de sexualidade no que nele liga o sujeito ao seu desejo por meio da confissão, dentro dos debates universitários e políticos em torno de que se é desejável ou não uma política da subjetividade que escape às reivindicações identitárias, dentro dos debates de um bioascetismo do corpo perfeito, que o trabalho de Foucault tornou-se importante ferramenta que desde a década de setenta ajuda-nos na compreensão da nossa atualidade. Foucault foi um daqueles que tornou os trabalhos de outros possíveis.

Ao falar da atualidade do pensamento de Foucault, nós pensamos em todo o trabalho que o pensamento feminista contemporâneo fez para repensar o sexo, o gênero e a identidade e transformar – a partir das experiências pessoais das pesquisadoras e das inúmeras mulheres anônimas – o patriarcado, a desigualdade e a violência de gênero em problemas intoleráveis. Repensar – ponderamos, por exemplo, sobre o trabalho de uma pensadora como Judith Butler, que em 1990 lançou um livro que se tornaria referência, traduzido no Brasil em 2003 por *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* – no sentido de fazer a crítica e não no sentido de abolir. Não é livrar-se de toda e qualquer identidade, mas interrogá-la na sua formação, entender as situações em que elas são afirmadas e avaliar o que essa afirmação promete e quais são seus limites: “Determinar as operações políticas que produzem e ocultam o que se qualifica como sujeito jurídico do feminismo é precisamente a tarefa da genealogia feminista da categoria das mulheres”.²²⁷ Essa atitude foi e ainda é alvo de intensos debates nos Estados Unidos, como podemos observar pelas discussões que adentram o novo milênio.

Uma reportagem do *Los Angeles Times* escrita por Charlotte Allen e reproduzida na edição de 6 de março de 2005 do *O Estado de S. Paulo* dá o tom dessas discussões: quem pode ocupar o lugar de Susan Sotag como a principal intelectual feminina da América? Segundo a

²²⁷ BUTLER, 2003/1990, p. 23. Neste livro Butler criticou as identidades e os sujeitos dados que conformam e reprimem a ação humana. O fez desconstruindo as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo ao entendê-las como efeitos de uma formação específica de poder. Com ela disse no começo do texto: “A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos” (Idem, Ibidem, p. 9). Seu combate é contra um discurso misógino que se encontra na ordem da heterossexualidade compulsória e do falocentrismo. Um discurso legal que funciona de maneira normativa, coercitiva e reprodutiva para a produção do sujeito, que depois é dado como natural: “Com efeito, a lei produz e depois oculta a noção de ‘sujeito perante a lei’, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da lei” (Idem, Ibidem, p. 19).

matéria não podia ser Judith Butler, pois ela não era uma intelectual pública e sim acadêmica (uma teórica pós-moderna de Berkeley), um sintoma do hiperespecializado sistema de educação norte-americano: “O pós-modernismo acadêmico, com seu desprezo pelo público em geral, substituiu o liberal currículo de artes que uma vez criou uma cultura literária divulgada e um apetite por idéias sérias”. Poderíamos lembrar as velhas discussões sobre quem ocuparia o lugar de Sartre: seria Foucault? Mas ele não tinha feito a crítica do intelectual universal juiz de todas as demandas e matado o sujeito? Sim, mas sua “inconsequência” ou “honesta contradição” teria possibilitado engajamentos públicos, mesmo que específicos.²²⁸ Obviamente que aí estão implicadas complexidades que vão além de qualquer caricatura e evidenciam a dificuldade da formulação pública e política dos debates mais especializados.²²⁹ O livro de François Cusset trouxe uma análise desse problema ao mostrá-lo dentro da mudança de paradigma que, por exemplo, a Teoria Francesa trouxe ao campo dos estudos literários ao redefini-lo como um espaço político e uma plataforma para a suspeita epistemológica.

No que concerne a Judith Butler, a sua redução a etiqueta pós-moderna feita naquela reportagem não levou em conta que se ela não considera útil basear as demandas políticas em uma posição de identidade é porque considera importante levantar a questão de como as identidades são construídas e que lugar elas podem ocupar no espectro político. Ela questiona dessa maneira a própria política e representação do movimento feminista: a existência de uma identidade definida a partir da categoria mulheres. Apropriando-se, entre outros e outras, de Foucault, ela problematiza o gênero observando que os sistemas jurídicos e de poder produzem os sujeitos que depois passam a representar.²³⁰ É uma crítica, que faz eco a de Foucault, contra a individualização contemporânea que as estruturas jurídicas colocam em movimento, naturalizam e imobilizam.²³¹ De acordo com Foucault devíamos nos distanciar de duas concepções de sujeito: “sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si”. Nos dois casos,

²²⁸ No outro campo – um desdém para com a configuração do intelectual público e um rechaço ao que no ceticismo desses intelectuais não reconhece os Estados Unidos como o defensor da liberdade e a vida norte-americana como almejada pelo mundo – o longo artigo do reconhecido jornalista e escritor Tom Wolf no artigo “Rococó” escrito originalmente na revista *Harper's* e reproduzido no caderno Mais! da *Folha de S. Paulo* de 16 de julho de 2000. Foucault e Derrida seriam os ídolos do marxismo (*sic*) rococó americano e seu estrelato contaria com acadêmicos como Stanley Fish e Judith Butler. O artigo, apesar de sua caricaturação, nos permite entrever as batalhas por hegemonia no campo universitário e midiático norte-americano.

²²⁹ No seu livro *Para realizar a América* Richard Rorty criticou a nova “esquerda cultural” norte-americana por distanciar-se dos movimentos sociais e das lutas legislativas e daquelas por justiça social dando lugar ao desencanto, ao elitismo e ao academicismo.

²³⁰ BUTLER, 2003/1990, p. 18-19.

²³¹ Idem, *Ibidem*, p. 22.

essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e submete”.²³² Nesta direção a crítica de Butler problematiza a política que se baseia na identidade. Como disse em *Problemas de gênero*:

Se a sexualidade é construída culturalmente no interior de relações de poder, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja “antes”, “fora” ou “além” do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder.²³³

A acusação que lhe foi feita é aparentada aquela que fizeram a Foucault: que este questionamento imobiliza as reivindicações identitárias. No entanto, e tal qual este, Butler pensa em termos de uma lógica estratégica e não em termos de uma lógica da contradição: “La atribución, por ficiticia que sea, no sólo es ‘dominante’, es decir constituye un marco constante y poderoso, sino que también es, de manera paradójica y prometedora, un *recurso*, un *médio a través del cual* se hace posible la transformación”.²³⁴ Por exemplo, as discussões norte-americanas e brasileiras sobre a necessidade de transformar a homofobia e transfobia em formas inaceitáveis de discriminação se apoiam estrategicamente num discurso dos direitos humanos, na dignidade da pessoa humana. São os debates sobre o politicamente correto, mas também de como nos Estados Unidos e também no Brasil – se formos levar em conta alguns entendimentos do Tribunal Federal – a ideia de liberdade de expressão se sobrepôs a todos os outros direitos sendo, portanto, o último a ser restringido. É o perigo a ser continuamente verificado de que ao tolerar certos discursos se prolongue e ou se crie um ambiente público que impõe políticas públicas discriminatórias e que promova campanhas de ódio.

No outro espectro da esfera aberta pelo trabalho de Foucault, de Paul Rabinow, o filósofo e pensador da UERJ Francisco Ortega pôde refletir como, em nome de uma ideia de liberdade individual, a sociedade contemporânea deixou ao sujeito a responsabilidade por suas doenças. Uma autonomia e desejo de afirmação de realidade e autenticidade que vira autovigilância e disciplina corporal, na qual a doença ou a gordura viram sinônimo de fracasso pessoal. Um ideal de compensação das deficiências moralizante – se não conseguiu é por falta de caráter, defeito de personalidade, má vontade, fraqueza – ajuda a explicar os inúmeros

²³² FOUCAULT, “O Sujeito e o Poder”, D.E. IX, 2014a/1982, p. 123.

²³³ BUTLER, 2003/1990, p. 55.

²³⁴ BUTLER, 2002/1993, p. 42, nota 15. Aspas da autora. Na continuação Butler explicitou o sentido do que estava dizendo: “...decir que lar aza es una construcción, em modo alguno le quita al término la fuerza dominante e indispensable dentro de los discursos saturados politicamente em los cuales permanentemente se hace necessário dar al término una resignificación *contraria* a sus usos racistas”.

transtornos alimentares e depressões. Ortega colocou seu estudo sob a égide de Foucault, no sentido de que se este mostrou que nas diferentes ascetes da Antiguidade “o self almejado pelas práticas de si representava frequentemente um desafio aos modos de existência prescritos, uma forma de resistência cultural, uma vontade de demarcação, de singularização, de alteridade”. Por sua vez, nas práticas de bio-ascese contemporâneas o acento recai na “vontade de uniformidade, de adaptação à norma e de constituição de modos de existências conformistas e egoístas, visando a procura da saúde e do corpo perfeito”.²³⁵ Uma outra diferença que Ortega considerou que vale a pena refletir é que a ascese antiga implicava delimitações e reestruturações das relações sociais (um conjunto de vínculos sociais e um universo simbólico alternativo), enquanto que nas modernas bio-ascetes este conjunto de relações sociais não visa a transformação do que é, mas o narcisismo conformista (disciplinado) e o abandono do mundo (despolitização).

A noção de biossociabilidade é indicativa das discussões sobre o que pode o indivíduo e o corpo hoje no espaço irrestrito da medicalização contemporânea, em que, diferente do que acontecia na biopolítica, a sociabilidade não é formada por agrupamentos até então considerados tradicionais (raça, classe, estamento, orientação política), mas “segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade, etc”.²³⁶ É a assunção, fomentada por grupos de interesse privado, de critérios de mérito e reconhecimento baseado em “regras higiênicas, regimes de ocupação do tempo, criação de sujeitos ideais baseados no desempenho físico”, em que tem lugar recursos reflexivos de auto modificações baseadas nos manuais de auto-ajuda, na terapia, na dieta e no *fitness*. A questão que norteia essa descrição é que estamos expostos a um tipo de individualização em que o corpo (que se torna lugar da moral e da individualidade pessoal) e o *self* são constituídos sob (à mercê) e pelo olhar cesurante (moralizante) do outro, que leva a introjeção do discurso do risco (“Queremos ser iguais para nos protegermos, nos escondermos. Ou somos idênticos, ou nos denunciemos”)²³⁷. O resultado deste discurso é “a constituição de um indivíduo responsável que orienta suas escolhas comportamentais e estilos de vida para a procura da saúde e do corpo perfeito e o afastamento dos riscos”.²³⁸ Paula Sibilia falou desse discurso corporal que pensa o corpo como aquilo que

²³⁵ ORTEGA, “Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão do corpo” In Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (Orgs.), 2005, p. 142. Em 1975 Foucault brincou a respeito do controle-estimulação que explora economicamente o corpo: “Fique nu... mas seja magro, belo, bronzeado!” (FOUCAULT, “Poder e corpo”, D.E. X, 2014b/1975, p. 260).

²³⁶ Idem, Ibidem, p. 154.

²³⁷ Idem, Ibidem, p. 170.

²³⁸ Idem, Ibidem, p. 156.

está aí para ser mostrado, exibido, para ostentar uma imagem que pode ser retocada, redesenhada ou editada. O corpo como o que se deseja exibir de si mesmo.²³⁹

Consideramos que diante dessa apresentação sombria – com a qual podemos concordar, discordar ou matizar com estudos históricos precisos do que produz ou resiste a esta individualização –²⁴⁰, o problema é o que neste discurso biomédico hegemônico se torna perigoso para a construção de outras subjetividades e modos de vida atualmente. Outro interlocutor para este problema é Paulo Vaz. Tal como Ortega ele reconheceu que os “valores hoje pregnantes são a saúde, o bem-estar, o autocontrole, a bela juventude e a tolerância” e que a “contrapartida de uma sociedade hedonista é a fragilização dos indivíduos”, em que “na relação de cada um consigo mesmo, a fragilidade significa que tudo aquilo que nos dá prazer implica, simultaneamente, riscos de adoecimento, envelhecimento e morte prematura, bem como pode produzir dependência”. Uma restrição “aos papéis de vítimas ou de piedosos”.²⁴¹ É o panorama de uma sociedade que privilegia as doenças emocionais: nela a concepção de ação está ligada a emoção, de forma que a experimentação da dor e do prazer tem efeitos sobre a saúde futura (a ação com seu efeito atual e sua consequência que arrisca o futuro). A doença – nesse sentido – é a dissociação (rompimento) do equilíbrio entre o prazer ou a dor atual e a dor ou o prazer futuro. Uma sociedade da informação para o controle (passagem do anormal ao fator de risco pela medicina preditiva que a mídia legitima ao advertir dos riscos e conscientizar sobre a melhor maneira de evitá-los)²⁴², em que experimentamos a “ansiedade cotidiana com que nos relacionamos com os objetos e atos que nos dão prazer”.²⁴³

É a assunção – conforme Vaz – de um corpo-propriedade: que consome e que é capaz de ser objeto de consumo, um corpo que é ao tempo capital (imagem sedutora a ser vendida) e

²³⁹ SIBILIA, “Etéreas prisões do corpo” In André Gueiroz, Nina Velasco e Cruz (Orgs.), 2007, p. 135.

²⁴⁰ Para o delineamento da descontinuidade histórica entre um cuidado da saúde que cabe à ação coletiva na forma da intervenção do Estado para reduzir as desigualdades sociais e um cuidado com a saúde que cabe ao indivíduo e se dá na desigualdade de informação do conhecimento cf.: VAZ, “Um corpo com futuro” In Anelise Pacheco; Giuseppe Cocco; Paulo Vaz. (Org.), 2002, v. 1, p. 121-146. O texto é um pensar sobre o cuidado tributário do pensamento de Foucault (interpreta parte da sua obra, sociedade disciplinar, pelo viés dessa definição) que pretende refletir, a partir do conceito de fator de risco, como “uma transformação no conjunto de comportamento que se considera doentios ou passíveis de provocar doenças, modifica a parte do indivíduo que precisa ser cuidada, o modo de trabalho sobre si e o que esperamos ser”.

²⁴¹ VAZ, “O corpo-propriedade”, p. 4.

²⁴² Em outro artigo, “Corpo e risco”, p. 11, Vaz apresentou sucintamente os discursos que tomam como referência o conceito de risco: “Os valores maiores de nossa sociedade parecem ser, na relação consigo, o bem-estar, a juventude prolongada, o autocontrole e a eficiência; na relação com os outros, a tolerância, a segurança e a solidariedade; na relação com o mundo, a preservação ecológica. Estes valores implicam o cuidado a partir do risco como fundo de negatividade a ser evitado. Tudo o que proporciona prazer, e que é nosso dever conquistar, pode implicar dependência e risco de morte prematura; o outro só não é tolerado em seus hábitos de prazer quando nos põe em risco e, inversamente, somos convidados a ajudar todos aqueles que estão em risco, principalmente quando sua situação deriva da ação de outros, quando são vítimas; por fim, as catástrofes derivadas do excesso de consumo são a matéria-prima dos discursos ecológicos”.

²⁴³ VAZ, “O corpo-propriedade”, p. 8.

dívida (herança genética e hábitos) e no qual a consciência tem como objetivo afiançar a boa gestão dos riscos, do potencial de sedução e, no limite, o prolongamento da vida (o limite máximo da expectativa de vida sendo uma meta: “A vida torna-se um estado de moratória a ser indefinidamente prolongado: o sentido de nossas ações é o de evitar que a dívida seja cobrada quando ainda era possível rolar. Trata-se de consumir sem se se consumir”)²⁴⁴. Os prazeres ficam submetidos aos seus riscos iminentes e é todo o jogo do prazer imediato ou postergado pelo risco do futuro.²⁴⁵

Assim sendo, podemos supor que as invenções de novas maneiras de viver aventadas por Foucault era uma maneira de sabendo o caminho estreito que a concepção de prazer estava tomando – o prazer instantâneo e arriscando-se ao vício, oposto ao prazer que é necessário moderar e do qual se estabelece quando e quanto se deve arriscar, em vista do objetivo de poder desfrutá-lo novamente no futuro – responder a uma vida que cada vez mais depende de uma operação que age entre aquilo que pode ocorrer e o que é mais provável que ocorra (uma restrição das possibilidades de levar a vida ao reforçar os valores do presente por meio do uso constante de uma simulação que, para solucionar um eventual situação futura, propõe compromissos entre esses mesmos valores do presente, em vez de pensar em outros valores que podem contestá-la).²⁴⁶ É a contraposição a um pensamento único, dominante, que busca garantir que só existe um caminho a seguir.

Como esforço de pensar contra esta maré de previsões que fecham o mundo, de ter a coragem de se guiar pelo que não se conhece e em direção ao que não se conhece, requisitou-se o pensamento de Foucault, no que na sua ideia de uma estética da existência na forma de um cuidado de si, como uma atitude em relação a si, aos outros e com o mundo, pode incidir em outra relação com nós mesmos – uma relação criadora. A invenção é a dimensão não inteiramente estruturada que cria problemas para os atos muito naturais. Neste sentido podemos

²⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁵ Era uma maneira de Paulo Vaz ultrapassar Foucault, ao menos de ultrapassar uma leitura que se dá de Foucault partindo de *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, mostrando que na atualidade o problema não é tanto a norma, mas o risco. Em que uma das questões importantes não é que podemos poucos, porém que podemos demais e não sabemos o que fazer de nós mesmos. No entanto, como mostramos no final do terceiro capítulo, quando pensamos os cursos que Foucault deu em 1978, em 1979, notamos que sua preocupação se inscreve não nas preocupações de uma sociedade disciplinar, mas de uma sociedade dos dispositivos de segurança e controle.

²⁴⁶ Reflexão de Vaz que se encontra no artigo “Corpo e risco”. Não exatamente neste sentido, mas em um que tem os mesmos efeitos (sacralização do social) Wanderson Flor do Nascimento interpretou que ao afirmar a distinção forte entre público e individual e a supremacia do primeiro sobre o segundo nas suas obras até a metade da década de noventa, Rorty parece não poder pensar em possibilidades diferentes daquelas que vivemos, como se pudéssemos reescrever nossa história individual, mas não o produto de uma situação histórica que nós somos no âmbito público (determinação histórica que crê que se não defendermos a democracia liberal como espaço privilegiado de onde temos a possibilidade mesma de fazer a crítica, negamos o lugar que nos possibilita falar abertamente. O que entendemos como maneira de inscrever essas questões numa lógica da contradição que não lhes é pertinente). Sobre a discussão das posições de Rorty e Foucault cf. NASCIMENTO, 2004, p. 56-97.

pensar a amizade como uma forma de relação criativa, como maneira de se constituir a si e se conduzir diante dos outros, tal qual Nascimento compreendeu a partir de Foucault: como uma prática que cria um espaço entre a ética e a política, um espaço de encontro com o outro que não iguala os indivíduos, que permite as diferenças, que ajuda a ser diferente (que mantenha esse outro como enigma), que leva em consideração os prazeres do outro e que protege (que dá a mão: “Por enquanto preciso segurar esta tua mão – mesmo que não consiga inventar o teu rosto e teus olhos e tua boca”)²⁴⁷ ao mesmo tempo que lança esta diferença para o campo político. Versos singelos dão o tom: “*Quem irá me valer?/ São pessoas, é a caminhada/ Quem irá me valer?/ São meus sonhos no pé da estrada/ Quem irá me valer?/ É o sorriso que guardo comigo/ Quem irá me valer?/ É o segredo de fazer amigo*”.²⁴⁸ A questão da amizade abriu vários estudos sobre a possibilidade e o desafio de uma ética contemporânea: Francisco Ortega (*Amizade e estética da existência em Foucault*); Édson Passetti (*Éticas dos amigos. Invenções libertárias da vida*); Wanderson Flor do Nascimento (*Quem estaria seguro na casa de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana*) etc.

É aqui que, junto ao pensamento de Foucault, podemos esperar ativamente que o trabalho de pensar “com” ele “os pontos onde o passado encobre a genealogia de nossa atualidade”²⁴⁹ possa ajudar a esclarecer nossa contemporaneidade e, talvez, modificá-la. Um pensamento que nos faz a seguinte proposta: “Não toque o que está lá, e sim o que não está”.²⁵⁰ O pensamento assume a forma de uma composição musical aberta a improvisações. É experimental! É *free jazz*! E cabe a nós pegarmos das variadas linhas do trabalho de Foucault aquela ou aquelas que nos apaixonam, sabendo, enfim, que todos os encontros são adeuses. Recomeçar.

²⁴⁷ LISPECTOR, 1998/1964, p. 18. Linguagem poética que acena a disposição de manter o enigma do outro. G.H. continuou nas linhas seguintes: “Mas embora decepada, esta mão não me assusta. A invenção dela vem de tal idéia de amor como se não tivesse realmente ligada a um corpo que, se não vejo, é por incapacidade de amar mais. Não estou à altura de imaginar uma pessoa inteira porque não sou uma pessoa inteira”.

²⁴⁸ Miton Nascimento e Fernand Brant, “Para eu me parar de doer” do álbum *Encontros e despedidas*.

²⁴⁹ VEYNE, “O último Foucault e sua moral”. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Espaço Michel Foucault: www.filoesco.unb.br/foucault

²⁵⁰ Célebre frase de Miles Davis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz-se que é necessária uma conclusão; em uma tese, então, obrigatória. O trabalho – nesta concepção do saber – é um conjunto de hipóteses (problemas) apresentadas no início e que serão resolvidas ao final (soluções, resultados ou dúvidas deixadas para um trabalho porvir). Neutraliza-se nesta compreensão o que no trabalho modifica quem o escreve (despersonaliza-se enviando para uma hipotética neutralidade). E, igualmente, para este tipo de empreitada que segue os traços de um pensamento, corre-se o risco de, ao apresentarmos um desenho (desenhamos um mapa no qual buscamos rotas) das problematizações ao qual ele se refere, fixarmos uma linha que, na verdade, já sempre transborda. Não nos entendam equivocadamente: as linhas de Foucault são, por um lado, austeras, rigorosas e, por outro, cheias de paixão, de afeto. Então, o que se derrama e se espalha para além das margens seguidas em nosso trabalho não é tanto a riqueza de enunciados que captamos de Foucault, mesmo porque não supomos, hermeneuticamente, que os enunciados sempre deixariam em torno de si um não-dito rico e pleno de possibilidades. O que não demos conta, nem almejamos fechar é a variedade dos problemas para os quais os enunciados de Foucault foram e são um abalo; exploramos tangencialmente alguns, mas outros trazem inquietações variadas sobre as quais nada falamos (Educação, Direito etc.).

Há o sonho: o sonho de quem escreveu essa tese, o sonho de Foucault, de que, depois de feito, deixaríamos o trabalho como um filho sem pai ou mãe. Um sonho literário, tal como o exercia Clarice Lispector: depois de pronto o livro não era relido, não lhe dizia mais respeito e ela morria para renascer no trabalho de fazer um outro livro. O devaneio de fazer de um trabalho “*peças soltas como as de um quebra-cabeça sem molde final*”, dispondo as peças ao acaso, esperando que algumas chegassem “*a formar quase uma história*”, que interromperia “*bruscamente para continuar ou não em três ou quatro peças ligadas a outra que nada tinham a ver com aquelas primeiras*”; enquanto outras peças restariam solitárias e “*sem conexão com nada em volta*”.¹ Essas não podem ser, por mais que queiramos e aspiramos delas nos aproximar, as maneiras de fazer de um universo que não seja o artístico e, mesmo nele, poderíamos seguir a trilha das variações, das exasperações e das atenuações de um estilo. Não podendo simplesmente abandonar o trabalho feito. A maneira de nos mantermos fiéis às nossas inquietações é deixarmos a abertura para nós mesmos e para os outros pensarem novamente e

¹ ABREU, 2007/1990, p. 65.

de outra forma os três caminhos (para alguns, hipóteses) percorridos ao longo do trabalho. Então os anunciamos novamente para deles termos clarezas e dúvidas. Pensemos, um pouco rebeldes, na seguinte imagem: “Leva sempre a minha imagem/ a submissa rebeldia/ dos que estudam todo o dia/ sem chegar à aprendizagem...”² Por meio deste belo oxímoro afirmamos que o que pretendemos fazer foi lançar-nos e lançar-vos (a vós mesmos leitores) diante dessa abertura enunciada nas últimas linhas da introdução: esperamos que tenham seguido o caminho, a combinação, a história que mais lhes afetou.

O primeiro caminho que testamos neste trabalho se referiu ao pensamento de Foucault: consideramos que só podíamos entender seu pensamento em movimento se refletíssemos sobre os problemas para os quais ele foi enviado (o “real” que o suscitou pensar, que era lugar da experiência de si, de se pôr a prova e em que o pensamento se testou encaminhando problemas para o campo político) e, do mesmo modo, para a maneira, a forma crítica e preocupada que tomou este pensar. Traçamos as rotas dos problemas sobre os quais ele raciocinou, principalmente, a partir de 1978. Neste momento da tese apareceu o Irã, a Polônia, a situação da Europa dividida em duas, a crise do Estado de bem-estar social, a biopolítica, a questão de um governo neoliberal ou socialista etc., como questões para Foucault. Nos idos da década de setenta ele refletiu sobre tais questões dentro de uma grade que concebeu as relações de poder como tentativas de conduzir a ação do outro, como tentativas de interferir no comportamento do outro.

Foi tendo em vista as conduções indevidas, posicionando-se contra as injunções governamentais que tentam nos individualizar nos prendendo a uma identidade, que Foucault pensou em como podíamos resistir. Desse prisma, a questão do governo de si e do governo dos outros foi entremeada por reflexão sobre maneiras modernas, contemporâneas e antigas de governar. Um traçado que acabou por encontrar a questão da subjetivação, na forma da criação de novas formas de vida, de uma estilística da existência como maneira de resistirmos eticamente àquelas imposições identitárias contemporâneas. Foucault não pensou as tentativas de condução de qualquer jeito, ele refletiu sobre elas pesquisando sobre as suas histórias, bem como estando atento aos movimentos, às práticas e aos comportamentos que se levantavam contra certas individualizações no presente. Para ele, exercer a atividade crítica era fazer com que a escrita de nossa história mostrasse que as verdades e os saberes foram construídos peça por peça sem nenhuma necessidade prévia. Essa atividade era coadunada com uma atitude, ou seja, com a maneira de proceder diante do seu presente, diante da descoberta que o hoje é uma

² MEIRELLES, “Aluna”, 2013/1942, p. 76.

cristalização aleatória. A maneira de proceder de Foucault foi a de se colocar em prontidão diante das questões sensíveis, foi a de se juntar a certas lutas contra os condicionamentos que as pessoas consideram indevidos, foi a de se expor publicamente apontando os discursos que, reivindicando uma verdade sobre nós, nos fazem ou culpados ou cúmplices ou álibis. Às vezes essa atitude tomou a forma de um incisivo não dirigido contra certas práticas de condução, noutras, reivindicou o diálogo como forma de achar soluções. Acreditamos que a sua atividade articulada com sua atitude resultou num *êthos*, isto é, em uma forma de se conduzir reinventando-se. Consideramos que podemos perceber esse *êthos* numa ética do intelectual que extraímos do seu trabalho.

O segundo caminho percorrido pela tese ponderou sobre o desnivelamento entre o pensamento e a recepção de Foucault: só podíamos entender as “confusões” (na verdade profusões) que se deram em torno de seu pensamento quando temos em conta algumas variáveis. Algumas internas: as transformações do seu próprio pensamento foi uma delas, bem como a maneira como reivindicando o seu trabalho anterior à luz das suas novas pesquisas pôde insuflar incompreensões nos seus leitores. Uma outra questão foi o tom. Entre a publicação de *As Palavras e as Coisas* e o final da década de setenta, Foucault se envolveu em polêmicas: às vezes seu tom foi agressivo, às vezes foi defensivo em relação a uma polêmica na qual seu nome se viu envolvido; *apesar de* nunca ter sido cultivador de polêmica, nem alguém que nela se postou como juiz da adequada razão (recusou ser personagem de um tribunal da razão). Outro motivo de incompreensão em relação às modificações do seu pensamento foi a exiguidade de publicações acadêmicas entre 1976 (publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*) e 1984 (publicação dos últimos dois volumes). Outras variáveis foram externas: imobilização do seu pensamento de forma que se viu na sua trajetória uma exacerbação de um mesmo gesto; enquadramento do que era inquietante numa lógica da contradição (se isto, logo aquilo); recondução do seu trabalho a um eixo binário (racionalismo versus irracionalismo etc.); atrasos entre o trabalho que fazia e sua recepção e apropriação.

Sobre este último ponto, buscamos mostrar a recepção de Foucault em quatro periódicos do eixo Rio-São Paulo, principalmente, na década de setenta e oitenta. Em nosso itinerário pudemos aprofundar algumas delas. Na década de setenta observamos que o trabalho de Foucault foi tomado primeiramente como de viés estruturalista (adepto do sistema, avesso ao homem e à política). Depois, mais para o final da década, foi se consolidando a imagem de um pensador do poder (um poder do qual não tínhamos possibilidade de escapar). Ambas as interpretações traziam uma contenda com o marxismo tal como era exercido na França. Ou seja, valendo-se de argumentação enviesada por certas perspectivas do marxismo, outros pensadores

contestavam o trabalho de Foucault. Por sua vez, o próprio Foucault encontrava em Marx caminhos para escapar dessas variações do marxismo. Ainda se faz importante dizermos que existiu uma espécie de ruptura espaço-temporal na recepção midiática brasileira que fez com que, inicialmente, o trabalho de Foucault – seguindo a direção dos seus problemas na década de setenta, tais como as relações saber-poder e o como do poder: como funciona, como se exerce etc. – aparecesse reconduzido a uma leitura de sua produção da década de sessenta. A questão que levantavam: se as verdades são ilusões e se matamos o sujeito, o sujeito que precisa ser conhecido por essas verdades, o que nos resta? A apatia? Em seguida, foi no período em que Foucault se desvencilhou da tentativa de ver até onde se ia pensando o poder como campo de antagonismo (dois adversários que se digladiam), que se cristalizou por aqui a imagem de um pensador que pensava a política como continuação da guerra. A pergunta que lhe faziam: o que podem os indivíduos aprisionados pelo poder, por essa maquinaria incontornável? Que política é possível nestas circunstâncias?

Observamos que na década de oitenta a recepção do trabalho de Foucault, seguindo ainda a linha que o transformava em um teórico do poder anti-humanista e niilista, foi apropriada na discussão do pós-modernismo, do racionalismo e do irracionalismo. Foi reivindicada uma leitura de Habermas como uma maneira de escapar ao que alguns dos seus leitores supunham ser o “inescapável” para Foucault (a vontade de saber, o poder, o anti-humanismo, o niilismo). Adensando essa leitura, os últimos livros de Foucault foram entendidos por alguns como sendo uma revisão do seu anti-humanismo, como uma maneira de colocar o sujeito contra o poder. Diante dessas leituras, mostramos sua complexidade, o que estava envolvido nos posicionamentos, que aí não havia um espaço de leitura neutra, mas campos adversários bem diferentes. Então as “confusões”, muitas vezes são estratégias, e, outras vezes, são apreensão de mensagens em um solo diferente daquele de sua emissão.

O terceiro caminho apareceu como nossa relação com o pensamento de Foucault e com seus interlocutores, pois se tornou impossível analisar um pensamento tão visado sem nos enveredarmos pelas leituras que se formaram a respeito dele e que desse pensamento se apropriaram. A esse respeito conversamos, especialmente, com aqueles críticos que dialogaram com o pensamento de Foucault nas décadas prioritárias do nosso estudo e, depois, com aqueles que reivindicam pensar com Foucault nos dias de hoje. Dessa maneira fizemos aparecer, lateralmente, algumas dessas interpretações e pudemos nos posicionar em relação a elas: proximidades e distâncias. Nossa interpretação indicou a possibilidade de derivar uma ética do intelectual do ceticismo radical de Foucault. Nós sugerimos os seguintes elementos dessa composição ética: reivindicação do anonimato; experimentação de si mesmo e do seu próprio

saber; cuidado com outros e atenção a suas experimentações; encaminhamento de problemas à política; e constituição de um dizer-a-verdade público e corajoso.

Se empreendemos esse esforço foi por consideramos que as noções, as ideias e o plano de composição de Foucault ajudam a pensar a nossa atualidade. Esse ceticismo que sugerimos ser o seu, se apresentou como uma recusa radical de todo e qualquer ponto totalizante ou totalizador que fornecesse uma dimensão determinante para as práticas de saber que são as nossas. Um ceticismo ligado a um rigor metodológico que não generalizou essa conduta para além do eixo epistemológico (contestado nas suas pretensões universais). Logo, objetar nossas verdades não era retirar-lhes sua importância estratégica nem denunciar a política como instância, mas problematizar determinada prática política. Neste ponto Alfredo Veiga-Neto foi preciso ao afirmar: “...a hipercrítica [foucaultiana]³ vai buscar no mundo concreto – das práticas discursivas e não-discursivas – as origens dessas mesmas práticas e analisar as transformações que elas sofrem, sem apelar para um suposto tribunal epistemológico, teórico e metodológico que estaria acima de si mesma”.⁴

Na perseguição desses caminhos apareceram algumas relações de Foucault com a política, com as análises históricas, com a ambiência francesa, com a discussão acerca da modernidade, com o estruturalismo, com o marxismo, com o esquerdismo, com a medicina, com a psicanálise e com as conduções governamentais. Surgiram entremeados com os meios que privilegiamos para a análise do seu pensamento: seus ditos (conferências, cursos no *Collège de France*, entrevistas) e escritos (apresentações, artigos, críticas, livros, manifestos, reportagens). Digamos novamente que consideramos importante para a narrativa e a argumentação anotar a especificidade de cada um deles, discriminando sua natureza, sua data de aparecimento e publicação, sem, no entanto, considerar que devíamos separar em graus de importância. Insistimos que se essa separação não foi feita não foi porque não acreditamos absolutamente nela – obviamente existem diferenças entre a feitura de um livro e o teor de uma entrevista –, não foi por descartarmos suas diferenças, mas porque as cotejamos a todo momento com seus problemas, suas estratégias e com esse espaço discursivo e extra discursivo a sua volta.

Em relação a recepção pública demos importância prioritária aos quatro jornais arrolados que, ao final, aparecem nessa ordem de importância: *Jornal do Brasil* e *Folha de S. Paulo*. Estes foram os que mais contribuíram para esse eixo da pesquisa através da vastidão e

³ Por hipercrítica Neto entende uma crítica radicalmente radical.

⁴ NETO, “Dominação, violência e educação escolar em tempos de Império” In NETO E RAGO (orgs.), 2008, p. 15.

riqueza de materiais e análises apresentados. Em seguida veio *O Estado de S. Paulo* e, por fim, *O Globo*. Subsidiando essas fontes surgiram algumas reportagens da *Veja* e outras no *The New York Review of Books*, entre outros periódicos, alguns traduzidos e republicados naqueles jornais supracitados. Tentamos, na medida da nossa conquista, colocar na aposta interna da construção da tese algumas obras importantes que situaram o pensamento de Foucault na época mesmo em que ele foi formulado e nos anos imediatamente seguintes a sua morte. Priorizamos as leituras brasileiras e aquelas estrangeiras que se tornaram marcantes para sua interpretação no Brasil. Como constatamos, algumas dessas obras foram colocadas em jogo naqueles jornais.

Resumamos algumas dessas acolhidas do pensamento de Foucault nesses periódicos. Nas vindas de Foucault ao Brasil foi priorizado um discurso da atenção para o novo, para o que ele trazia e o que ele abalava nas análises literárias, nas análises históricas, nas ciências humanas, mesmo que, por vezes, a novidade fosse recebida como forma de polemizar, por exemplo, com o marxismo. Neste momento muitas vezes ele foi associado ao estruturalismo. Essa celeuma com o marxismo seguiu o restante da década na esteira da associação do seu nome à etiqueta “novos filósofos”, mas, principalmente, com o vigor de sua apropriação por um novo esquerdismo no rastro dos lançamentos brasileiros de *Vigiar e Punir*, *A História da Sexualidade v. I* e *Microfísica do Poder* e da distensão lentíssima de Geisel. Nessa ocasião muitas vezes o discurso da novidade foi submergido pelo discurso do modismo, como aconteceu recorrentemente antes e aconteceria muitas vezes depois. Na década de oitenta, acompanhando as discussões sobre o pós-moderno, Foucault foi compreendido como transformador de poder em saber e como um anti-humanista inveterado. Tempo no qual – na trilha há muito aberta contra o irracionalismo e contra a forma que se julgava que tomava certo tipo de pensamento francês, e que se detectava retomado pelo alegado pós-estruturalismo francês – se opunha: o discurso da clareza e do rigor ao do obscurantismo e do hermetismo; o discurso do humano e do vivido ao discurso anti-humanista e do sistema; o discurso da razão ao discurso desarrazoado. Novamente, tal como na polêmica que contrapôs estruturalismo e marxismo, temos a criação de um espaço polêmico mercadológico de oposição entre irracionistas versus racionalistas, humanistas versus anti-humanistas.

Sinalizamos que na pesquisa dos periódicos decidimos avançar somente em certos períodos da década de noventa pelos seguintes motivos: muito pela morte precoce de Foucault (a notícia fresca do que disse e fez, os lançamentos aguardados, a polêmica anunciada e preparada, não tinham mais seu objeto, por mais que tenha durado muitos anos a polêmica relacionada ao pós-modernismo); um pouco pelo destaque que receberam outros pensadores que foram utilizados como adversários de Foucault (na esteira de Habermas); outro tanto pelos

trabalhos que apareceram reivindicando pensar se apropriando de Foucault (Edward Said, Richard Sennett, Joel Birman, entre tantos outros) ou mesmo o grande destaque que teve a biografia sobre ele escrita por Didier Eribon; também pela maneira como seu pensamento passou a ser conjugado ao de Deleuze. Por tudo isto e com certeza outras coisas mais, as avaliações específicas sobre seu trabalho ficaram mais restritas a um ou outro acontecimento, como, por exemplo, o lançamento dos *Ditos e escritos* etc. Apesar de que seu nome aparecia frequentemente citado como referência com a qual ou contra a qual se ia.

Deveríamos colocar no cômputo desse arrefecimento parcial da análise do pensamento de Foucault nos periódicos estudados quando avançamos para a década de noventa, o próprio esvaziamento dos jornais como lugares privilegiados da discussão acadêmica pública, especialmente quando adentramos o século XXI. Referimo-nos a outras publicações (revistas como a *Cult*, *Tempo Social*, *Cadernos da FFC* etc.), ao nascedouro de inúmeros dossiês, coletâneas, colóquios nacionais e internacionais sobre Foucault e a disseminação do seu trabalho e de seu nome pelo desenvolvimento da própria internet. Nesses outros espaços, as apropriações do que Foucault disse e escreveu e os lançamentos dos seus cursos (começada em 1997 e ainda em processo de publicação) ganharam outra visibilidade, outro interesse e uma outra gama de trabalhos ainda estão surgindo, explorando esse veio. Apareceram periódicos específicos a respeito do seu pensamento em 2004 (*Foucault Studies*) e em 2012 (*Materiali Foucaultiani*). Quando pensamos nos mais de trinta e sete mil documentos recém-adquiridos pela BnF (*Bibliothèque nationale de France*), entre os quais manuscritos inacabados, cartas, notas de cursos, notas de leituras, páginas e páginas de projetos abandonados, etc; sabemos que muitas sinalizações, *insights* poderão ser utilizados por toda uma nova leva de pesquisadores.

Sabemos que ao abarcarmos algumas discussões sobre Foucault em periódicos e autores, não podemos considerar que obtivemos uma média que nos desse o mecanismo de aferição de sua recepção. Somos ariscos quanto a esse tipo de projeto totalizador e nunca nos propusemos a fazê-lo. Nós quisemos mostrar a complexidade dessa recepção; um pouco da sua pluralidade; os tempos diferentes, que também são os problemas distintos, entre um pensamento e sua acolhida; de como ela fez circular publicamente algumas questões que se tornaram pontos fortes que acabaram reverberando na forma como ele é recebido e apropriado ainda hoje.

Uma vez feito o retrospecto do percurso com a sinalização de como os caminhos foram trabalhados, podemos enunciar que o trabalho perpassou algo da vida filosófica de Foucault, ou seja, essa vida que surgiu como sendo a dele no tecido dos acontecimentos, das decisões, do lugar que lhe era conferido e que ele subverteu. Uma vida filosófica tal qual ele achou possível traçar dentro da história da filosofia: "...problema encarado como opção identificável através

dos acontecimentos e decisões de uma biografia, mas também através do lugar [que lhe é] dado no próprio sistema”.⁵ Sobre a coerência de sua vida, sobre a qual ele mesmo declarou:

Diria que, em última instância, não faço nenhum esforço para desenvolver a menor coerência. A coerência é minha vida. Lutei em vários domínios, é exato. São fragmentos autobiográficos [...]. Gostaria de afirmar que a coerência é de natureza estratégica.⁶

A “coerência” de uma vida filosófica, assim pensada, pode ser entendida, tal como Deleuze expressou ao falar sobre Foucault: “Como todo grande pensador, seu pensamento procedeu sempre por crise e abalos como condição de criação, como condição de uma coerência última”⁷. Bem como quando disse, poucas linhas depois, que: “A lógica de um pensamento é o conjunto das crises que ela atravessa, assemelha-se mais a uma cadeia vulcânica do que um sistema tranquilo e próximo do equilíbrio”⁸. No entanto, a coerência que procuramos atingir neste trabalho foi preponderantemente estratégica. Eis alguns dos sentidos que demos a isto: buscamos ver as estratégias do discurso de Foucault dentro de suas grades analíticas (saber-poder-subjetivação) e dos domínios sob os quais elas se articulavam (verdade-governo-ética); buscamos as problemáticas a que esse discurso visava; caçamos a maneira pela qual se articulavam na sua estratégia um *êthos* intelectual; tentamos identificar qual era o campo estratégico com suas afinidades (por exemplo, a epistemologia francesa, as análises históricas, Deleuze etc.), seus posteriores afastamentos (por exemplo, o estruturalismo, Althusser, “os novos filósofos” etc.) e o campo de adversidade que se constituiu em oposição a ele (o discurso humanista, o marxismo, Habermas etc.). Em Foucault a atitude tomada em relação a uma prática, o engajamento que envia um problema para a política, possui implicações teóricas, instaura mudanças na perspectiva, indica descontinuidades.

Nessa vida filosófica tentamos captar uma ética do intelectual tal como ela foi se incorporando na conduta de Foucault. Por que derivar uma ética do intelectual do trabalho de Foucault? Responderemos inicialmente com outras indagações: como discorrer eticamente sobre um pensamento sem eira nem beira? Como se conduzir eticamente na atividade intelectual sem partirmos de nenhuma verdade fundamental, essencial? Como lutar politicamente sem nos indexarmos naquilo que já está aí pronto a simular resultados? Consideramos que a vida filosófica de Foucault tal como a desenhamos permite uma resposta. Será então que Foucault foi apresentado como o modelo ético a ser seguido? Não, ele não é

⁵ FOUCAULT, “Aula de 07 de março de 1984”, p. 208. Colchete do editor.

⁶ FOUCAULT, “Entrevista com Michel Foucault”, 2006/1984, p. 343.

⁷ DELEUZE, “Rachar as coisas, rachar as palavras”, 1992/1986, p. 105.

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 106.

exemplo, nem modelo, ele é só um possível real e, portanto, escancara outros possíveis tão reais quanto ele, mostrando como a novidade pode aparecer. O caminho trilhado por ele é dele, os caminheiros construíram os pés, as pernas, o tronco, os braços, a cabeça, dando-se a nós como possibilidade. Nós o encontramos e o perdemos nas suas reinvenções relativas:

*Gerar é escura
lenta
forma in
forme*

*gerar é
força
silenciosa
firme*

*gerar é trabalho
opaco:*

*só o nascimento
grita.⁹*

O nascimento de possibilidades: e a gente sonhando.... Uma possibilidade a ser repetida? Não, uma possibilidade de agir sem idealizações, de ser intelectual sem verdades prontas, de se engajar corajosamente e publicamente nas questões atuais, de se arriscar e se dar como um malabarista. No entanto, até mesmo o equilibrista tem a corda na sola dos pés. Com quais materiais foi tramado o encordoamento de Foucault? Foi tramado pelas fronteiras históricas, pelo que ele pôde dizer e ver no seu tempo. Entretanto, se a história é concebida como um tecido entremeado, tal qual toda trama estendida num tear, ela pode ser destecida. É claro que essa concepção não pode ser mais do que uma bela imagem, pois sabemos que os fios da história são o que são, o passado não pode ser destecido, o que pode mudar é a coloração dos fios com o passar do tempo e diante das nossas questões. Além do mais, nós sabemos que não há um tecelão tramando esses fios. Entretanto, é uma imagem interessante quando pensamos o presente, pois as tramas dos fios antigos nos revelam que são aleatórios; e o recém-tramado dos fios mostram que ainda podem ser refeitos. A decomposição de Foucault era cuidadosa, uma vez que não tinha como objetivo desconstruir na paixão pela desconstrução, mas problematizar para alcançar objetivos estratégicos. A problematização de um objeto e de um sujeito dados advém quando, experimentando o saber, percebe-se uma construção, algo que não estava e agora está, ou quando as experiências dos outros contestam uma prática corriqueira, uma prática que era exercida de uma maneira que parecendo adequada a coisa, de

⁹ FONTELA, “Maiêutica”, 1996, p. 18.

repente, se torna inadequada. É um tecido se mostrando nas suas nervuras para aqueles que conseguem tomar outra perspectiva e diagnosticar o presente.

Quando ponderamos sobre o diagnóstico da nossa atualidade dentro de uma perspectiva histórica, no caso de Foucault, uma história do pensamento, então uma história das problematizações tem como objetivo perceber, por trás das várias soluções, um problema. É apreender o que tornou possível – as dificuldades, os obstáculos – a cristalização de uma prática em um problema geral para o qual certas respostas foram dadas.¹⁰ Perseguir os problemas! No trabalho de Foucault essa caçada tomou contornos éticos: a caça dos problemas não precisava de reciprocidade (ele perseguia a experiência de si sem o objetivo de se reencontrar); essa experiência de si explodia a primeira pessoa, fazia com que o eu fosse aberto, expunha o sujeito como sendo já fraturado pelos outros, por outras experiências, pelas outras vozes, pelos acontecimentos, enviando-o para o mais longe possível de si; em Foucault essa experiência de si pela revisão constante do seu próprio saber, multiplicava as verdades, e era enviada aos outros como crítica histórica das nossas verdades; essa experiência que tomou a forma em análises podia ser retomada pelos outros, porém nesta retomada já eram outras e, muitas vezes, podiam voltar hostis, letais. Por isto, era necessária coragem para expô-las publicamente sem nessa contestação contrapô-las a outras verdades. A ética do intelectual que desenhamos a partir de Foucault é uma ética que bem recebe o novo, mas de forma que se detenha nele criticamente. Não é o novo pela novidade, mas pela possibilidade que traz com ele de desfazer sufocantes nós. É o canto que chama o possível estando bem próximo à realidade.

Nesta tese, observamos Foucault se dobrar sobre ele mesmo para voltar outro. Ele resolvia os impasses do seu trabalho mudando as perguntas, colocando outras questões, perseguindo outros problemas, indo para um outro eixo do mesmo tabuleiro. Ele repensava seus nós continuamente, mas não onde o esperávamos. Esses nós, indicando a instabilidade do um solo, só eram desfeitos quando os tremores já o tinham levado para longe do seu lugar e ele, surgindo inesperado como em uma torrente de magma fervente, nos enviava para longe do nosso. Vulcão do pensar.

¹⁰ FOUCAULT, “Polêmica, política e problematizações”, D.E. V, 2004/**1984**, p. 233.

CORPUS DOCUMENTAL

Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. **(1963)**

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. **(1966)**

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Filipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. **(1969)**

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. **(1970)**

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Meio Machado e Eduardo Jardim Morais; supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2002. **(1974)**

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. **(1975)**

_____. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975/1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. **(1976)**

_____. *Segurança, Território, População: curso do Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão; revisão técnica Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso do Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão; revisão técnica Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Trad. Nildo Avelino. 2ª ed. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

_____. *A hermenêutica do sujeito (1981/1982)*. Trad. Márcio Alves de Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. **(2008)**

_____. *A coragem na verdade: governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. **(2009)**

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007. (1984).

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005. (1984).

_____. *Microfísica do poder*. Organização e seleção Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004b. (1979)

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; I) (1994)

Lacan, o 'liberatore' da psicanálise (1981)

Entrevista com Michel Foucault (1984)

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos e escritos; II). (1994)

Sobre as maneiras de escrever a História (1967)

A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é 'a atualidade'? (1967)

Jean Hyppolite. 1907-1968 (1969)

Sete proposições sobre o sétimo anjo (1970)

Nietzsche, a genealogia, a história (1971)

Com o que sonham os filósofos? (1975)

O filósofo mascarado (1980)

Estruturalismo e pós-estruturalismo (1983)

O que são as luzes? (1984)

A vida: a experiência e a ciência (1984)

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (Ditos e escritos; III). (1994)

Prefácio a transgressão (1963)

Posfácio a Flaubert (A tentação de santo Antão) (1964)

Por trás da fábula (1966)

O pensamento do Exterior (1966)

O que é o autor? (1969)

Anti-retro (1974)

Sade, Sargento do sexo (1975)

Arqueologia de uma paixão (1984)

Outros espaços (1984)

_____. *Estratégia, poder, saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos; IV). (1994)

Conversação com Michel Foucault (1971)

Da arqueologia à dinástica (1972)

Michel Foucault: crimes e castigos na URSS... (1976)

A vida dos homens infames (1977)

Poder e saber (1977)

Poderes e estratégias (1977)

Diálogo sobre o poder (1978)

Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas (1978)

A poeira e a nuvem (1978)
Mesa-redonda em 20 de maio de 1978 (1978)
A sociedade disciplinar em crise (1978)
É inútil revoltar-se? (1979)
Foucault estuda a razão de Estado (1979)
Omnès et Singulatim: uma crítica da razão política (1981)

_____. *Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e Escritos; V). (1994)

A filosofia analítica da política (1978)
Sexualidade e poder (1978)
O verdadeiro sexo (1980)
O triunfo social do prazer: uma conversação... (1982)
Um sistema finito diante de um questionamento infinito (1983)
Foucault (1984)
Polêmica, política e problematizações (1984)
Política e ética: uma entrevista (1984)
Uma estética da existência (1984)
A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984)
O cuidado com a verdade (1984)
O retorno da moral (1984)
Verdade, poder e si mesmo (1988)
A tecnologia política dos indivíduos (1988)

_____. *Repensar a política*. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010. (Ditos e escritos; VI). (1994)

Resposta a uma questão (1968)
Michel Foucault: a Segurança e o Estado (1977)
Com o que sonham os iranianos? (1978)
Uma revolta a mãos nuas (1978)
Metodologia para o conhecimento do mundo...(1978)
O espírito de um mundo sem espírito (1979)
Para uma moral do desconforto (1979)
Carta aberta a Mehdi Bazargan (1979)
O problema dos refugiados é um presságio da grande migração...(1979)
Conversa com Michel Foucault (1980)
É importante pensar? (1981)
Da amizade como modo de vida (1981)
A propósito daqueles que fazem a História (1983)
Os direitos do homem em face dos governos (1984)

_____. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2011. (Ditos e escritos; VII) (1994)

Michel Foucault, *As palavras e as coisas* (1966)
Entrevista com Madeleine Chapsal (1966)
Entrevista com Michel Foucault (1971)
Eu capto o intolerável (1971)
O mundo é um grande hospício (1973)
Radioscopia de Michel Foucault (1975)
Hospícios. Sexualidade. Prisões (1975)
Michel Foucault, as respostas do filósofo (1975)

A festa da Escritura (1975)
 O saber como crime (1976)
 A função política do intelectual (1976)
 A extensão social da norma (1976)
 Crise da medicina ou crise da antimedicina? (1976)
 Bio-história e Biopolítica (1976)
 A cena da filosofia (1978)
 A incorporação do Hospital na tecnologia moderna (1978)
 Uma erudição estonteante (1978)
 Conversa com Werner Schroeter (1982)
 O pensamento, a emoção (1982)
 Trabalhos (1983)
 O estilo da História (1984)
 A preocupação com a verdade (1984)

_____. *Segurança, penalidade, prisão*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012. (Ditos e escritos; VIII) (1994)

Loucura, uma questão de poder (1974)
 Ir a Madri (1975)
 A tortura é a razão (1977)
 A grande cólera dos fatos (1977)
 As 'reportagens' de ideias (1978)
 Atenção: perigo (1978)
 A estratégia do contorno (1979)
Le nouvel observateur e a união da esquerda (1980)
 Notas sobre o que se lê e se ouve (1981)
 As malhas do poder (1981)
 A Idade de ouro da *lettre de chachet* (1982)
 O primeiro passo da colonização do Ocidente (1982)
 Espaço, saber e poder (1982)
 Não há neutralidade possível (1982)
 A experiência moral e social dos poloneses...(1982)
 A Polônia, e depois? (1982)
 O que chamamos punir? (1984)

_____. *Genealogia da ética*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014a. (Ditos e escritos; IX) (1994)

Entrevista com Michel Foucault (1977)
 O jogo de Michel Foucault (1977)
 As relações de poder passam para o interior dos corpos (1977)
 Prefácio (1977)
 Um prazer tão simples (1979)
 Viver de outra maneira o tempo (1979)
 Entrevista com M. Foucault (1982)
 O sujeito e poder (1982)
 Escolha sexual, ato sexual (1982)
 Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins (1983)
 Entrevista de Michel Foucault (1984)
 Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política...(1984)
 Sobre a genealogia da ética: um resumo de um trabalho em curso (1984)

_____. *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014b. (Ditos e escritos; X) (1994)

Uma história que ficou muda (1966)
Que é o senhor, professor Foucault? (1967)
O nascimento de um mundo (1969)
Para além do bem e do mal (1971)
Meu corpo, esse papel, esse fogo (1972)
Poder e corpo (1975)

_____. "O que é a crítica?". *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Trad. de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. "Subjetividade e verdade". In Michel Foucault. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France 1979-1980* (excertos). Nildo Avelino (Org. e Trad.). 2ª ed. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

_____. "Linguagem e literatura". In Roberto Machado. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (2000)

_____. "Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *parrhesia*". In Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte (Org. e Trad.) *Prometeus*. Filosofia em Revista. Universidade Federal de Sergipe. Ano 6, nº 13. Ed. Especial.

Jornais e Revistas

Folha de S. Paulo

"Eleições no CA Onze de agosto". Caderno *Educação*. (24/10/1975)

"Geisel: ainda é cedo". *Manchete* (30/06/1977)

Gilberto Vasconcelos. "Ah!, a Vitória-Régia". Caderno *Ilustrada*. (21/06/1978)

Newton Carlos. "A revolução iraniana decepciona intelectuais". Caderno *Exterior*. (31/07/1981)

Silviano Santiago. "As ondas do cotidiano". Caderno *Folhetim*. (02/08/1981)

Sérgio Augusto. "De leituras pobre, mas rico de autoridade". Caderno *Ilustrada* (11/03/1982)

Painel da Ilustrada. "Na sombra de Sartre". Caderno *Ilustrada*. (30/09/1982)

Antônio Gonçalves Filho. "A ditadura da opção sexual". Caderno *Ilustrada*. (13/03/1983)

Wilson Coutinho. "Um safári intelectual". Caderno *Folhetim*. (12/06/1983)

Marilena Chauí. "A cidade e o campo". Marilena Chauí. Caderno *Folhetim*. (22/01/1984)

"Michel Foucault é internado em Paris". Nota de Primeira Página. (22/06/1984)

João Batista Natali. "O discurso sem fronteiras". Caderno *Ilustrada*. (26/06/1984)

Reprodução de um artigo de Frédéric Gaussen para o *Le Monde*. "Prazer e moral, segundo Foucault". Caderno *Ilustrada*. (27/06/1984)

"As máscaras de Foucault". Caderno *Folhetim*. (26/08/1984)

Severo Sarduy. "Um algodão para Michel Foucault".

Chaim Samuel Katz. "Foucault e a loucura".

Katia Muricy. "Uma filosofia do fantasma".

Francis Woff. "Uma genealogia da moral segundo Michel Foucault". Caderno *Folhetim*.

Paulo Francis. "'Rock' é o fim da picada". Caderno *Ilustrada*. (06/09/1984)

J.A. Guilhon Albuquerque. "Foucault, uma ética sem códigos". (30/10/1984)

J.C. Ismael. "O sexo e a busca da verdade". (19/05/1985)

Reprodução de artigo de Nestor Perlongher apresentado no Seminário Foucault, organizado pelo Departamento da Universidade de Campinas no dia 12 de junho. Primeira leitura, Caderno *Ilustrada*. (20/07/1985).

Sérgio Paulo Rouanet. "Verde-amarelo é a cor do nosso irracionalismo". Caderno *Folhetim*. (17/11/1985)

Entrevista com José Guilherme Merquior. "Foucault, dramaturgo da história". Caderno *Ilustrada*. (26/11/1985)

Anésia Pacheco Chaves e. "E Fred Astaire?". Caderno *Folhetim*. (01/12/1985)

Renato Ortiz. "A contra cultura não tem nada com isso". Caderno *Folhetim*. (08/12/1985)

Sérgio Paulo Rouanet. "Blefando no molhado". Caderno *Folhetim*. (15/12/1985)

Renato Ortiz. "O velho guerreiro de Nova York". (25/05/1986)

Entrevista com Jacques Leibowitch. "Especialista em Aids ataca os antigay e critica cientistas". (01/02/1987)

Entrevista de Sérgio Paulo Rouanet para Marilena Chauí. "A filósofa e o diplomata". Caderno *Ilustrada*. (04/04/1987)

Entrevista de José Guilherme Merquior para André Singer. "O marxismo está morto". Caderno *Ilustrada*. (30/08/1987)

"Escritor francês admite doença e critica filósofo aidético". Caderno *Cidades: educação e ciência*. (10/11/1987)

Renato Janine Ribeiro. "Historiadores esquecem importância das informações discretas". Caderno *Cidades: educação e ciência*. (24/12/1987)

"Heidegger e o nazismo". Caderno *Folhetim*. (15/01/1988)

Luiz Orlandi. "Como pensar 68". Caderno *Folhetim*. (06/05/1988)

Reprodução da entrevista de Habermas para o *Libération*. "Habermas diz que o Iluminismo não morreu". (16/07/1988)

Reprodução de um trecho do capítulo "As muralhas da burguesia" do livro *Michel Foucault* de Didier Eribon. "Jornalista escreve sobre a vida de Foucault". Caderno *Letras*, seção Primeira Leitura. (25/11/1989)

Reprodução de um artigo de Daniel Bell para o *The New York times book review*. "Aron e Sartre, um duelo de intelectuais". Caderno *Letras*. (17/03/1990)

Entrevista de Hervé Guilbert. "Doença do século corroí escritor francês". Caderno *Letras*. (14/04/1990)

Renato Janine Ribeiro. "A luta de classes, hoje". Caderno *Opinião*. (09/09/1990)

Entrevista de Sérgio Paulo Rouanet. "Poder atraí saber da geração tempo brasileiro". Caderno *Letras*. (01/06/1991)

Entrevista de Simon Schama. "Para o autor de *Cidadãos*, a história precisa ser mais poética". Caderno *Letras*. (20/07/1991)

Entrevista de Harold Bloom. "Trago más notícias, anuncia Harold Bloom". Caderno *Letras*. (31/08/1991)

J.A. Guilhon Albuquerque. "Althusser derrubou o mito do sujeito histórico". Caderno *Letras*. (19/10/1991)

Reprodução do capítulo "Pós-estruturalismo: antiestruturalismo ou neo-estruturalismo?" do livro *De Praga a Paris* de José Guilherme Merquior. "De Praga a Paris". Caderno *Letras*, seção Primeira Leitura, Caderno *Ilustrada*. (12/01/1991)

Barbara Gancia. "Neo-vitorianismo é o novo aliado da AIDS". (11/12/1991)

Roberto Campos. "A brincadeira de Sokal...". (22/09/1996)

Olavo de Carvalho. "Sokal, parodista de si mesmo". Caderno *Opinião*. (21/10/1996)

Claudio Weber Abramo. "O telhado de vidro do relativismo". Caderno *Mais!* (15/09/1996)

Betty Milan. "Livro de Alan Sokal deixa Paris em chamas". Caderno *Mais!* (09/11/1997)

Reprodução de um artigo de Jacques Derrida no *Le Monde*. "Descomposturas intelectuais". Caderno *Mais!* (19/04/1998)

Reprodução de um artigo de Alan Sokal e Jean Bricmont *Le Monde*. "Uma crítica sem fundamento". Caderno *Mais!* (19/04/1998)

Reprodução do artigo de Tom Wolf na revista *Harper's*. "Rococó". (16/07/2000)

André Singer. "O enigma Merquior". Caderno *Mais!* (15/07/2001)

Rafael Cariello. "Sócrates no calçadão: as viagens de Foucault ao Brasil". Caderno *Ilustríssima*. (22/05/2011)

Jornal do Brasil

"Antipsiquiatria: uma nova visão da loucura". Caderno *B*. (12/05/1971)

Notas e informes sobre a vinda de Foucault ao Brasil. (18/03/1973) (11/05/1973) (21/05/1973)

Anúncios sobre o curso A verdade e as formas jurídicas. (07/04/1973) (10/04/1973)

"Michel Foucault condena hermetismo do intelectual e faz questão de ser claro". (23/05/1973)

Leandro konder. "Lukacs, um dique ao estrutural". Livro. (28/04/1973)

Mesa-redonda com Michel Foucault. "Em torno de Édipo". Caderno *B*. (26/05/1973)

José Guilherme Merquior. "O estruturalismo dos pobres". *Especial*. (27/01/1974)

Chaim Samuel Katz. "Caso Rivière, Édipo ou os motivos assassinos? (27/01/1974)

Informe sobre o lançamento de As verdades e as formas jurídicas. (06/07/1974)

"Professor do Collège de France analisa relações de medicina e formas políticas". (11/11/1974)

"Foucault, a vigilância do poder". (14/06/1975)

"Espanha expulsa franceses que tentam dialogar". (23/09/1975)

"O fascismo de Barthes". (06/02/1977)

"Geisel afirma à França que respeita os direitos humanos". (30/06/1977)

Reprodução de uma reportagem do *Le Point*. "Os novos filósofos contra Marx". (10/07/1977)

Arlette Chabrol. "Intelectuais franceses rejeitam a esquerda". (25/09/1977)

Norma Couri. "Esses jovens mestres e suas teses maravilhosas (quem as entende?)". (14/11/1977)

- Virgílio R. Duarte. "Crime disputado". (18/02/1978)
- Entrevista de Glucksman. "Glucksman admite que a guilhotina não o teria poupado". *1º Caderno*. (19/03/1978)
- Virgílio R. Duarte. "O poder sobre o corpo". Livro. (01/04/1978)
- David J. Rathman. "As prisões da sociedade e as de Foucault". Livro. (13/05/1978)
- Luigi Moscatelli. "Doentes e médicos". Livro. (15/04/1978)
- Aroldo Rodrigues. "A crise da liberdade acadêmica não é a que vem de fora, mas a que vem de dentro". *Especial*. (18/03/1979)
- Antonio Paim. "As raízes da crise da PUC". (25/03/1979)
- Luigi Moscatelli. "A crise da liberdade acadêmica". (25/03/1979)
- Katia Muricy. "O navio dos loucos". (28/04/1979)
- Roberto Mello. "A psicanálise na favela". Caderno *B*. (19/12/1979)
- Anúncios nos dias 07/04/1973 e 10/04/1973. Informe JB. (06/07/1974)
- "O dito e não dito por Foucault". Chaim Samuel Katz.
- José Guilherme Merquior. "O mais frio dos monstros". Caderno *B*. (18/07/1981)
- Wilson Coutinho. "O pugilato das ideias". (14/11/1981)
- José Guilherme Merquior. "No reino dos avestruzes (Resposta a Wilson Coutinho)". (21/11/1981)
- Eduardo Portella. "Esses pequenos poderes". *1º Caderno*: opinião. (06/11/1984)
- Roberto Mello. "Reconstituição crítica da ética sexual". (05/01/1985)
- Roberto Mello. "A história complexa do discurso sobre o Amor". (04/05/1985)
- Katia Muricy. "Uma estética da existência". (04/05/1985)
- Filipe Fortuna. "Haja defesa nesse verão para Foucault". Caderno *B/Especial*. (15/12/1985)
- José Guilherme Merquior. "Um Foucault de Fortuna". Caderno *B/Especial* (05/01/1986)
- Luciano Trigo Teixeira. "A polêmica sem fim sobre Foucault". Caderno *B* (19/06/1986)
- Léo Schafman. "O pós-moderno acabou". (29/07/1986)
- Wilson Coutinho. "Doutor em marxismo". (28/05/1987)
- Affonso Romano de Sant'Anna. "Quando Foucault veio ao Rio". (10/06/1987)

- José Castello. "A vitória da velha razão". Caderno *Idéias*. (19/12/1987)
- Luciano Trigo. "A aventura de um pensamento". (14/11/1987)
- Sérgio Paulo Rouanet. "Escobar e seu estilingue". Caderno *Idéias*. (16/01/1988)
- Entrevista de Eric Alliez. "Eric Alliez, um filósofo contra a crise". (09/04/1988)
- "O caso Heidegger, De volta ao ópio dos intelectuais". Caderno *Idéias*. (09/07/1988)
- "68". Caderno *Idéias*. (07/05/1988)
- Entrevista com Sérgio Paulo Rouanet. "A coruja desafia o sambódromo". Caderno *Idéias*. (24/09/1988)
- Carlos Henrique Escobar. "Minerva na mira do estilingue". Caderno *Idéias*. (05/11/1988)
- "O filósofo da Amazônia". Caderno *Idéias*. (05/11/1988)
- Sérgio Paulo Rouanet. "Carta de uma coruja de Atenas a uma coruja de Niterói". Caderno *Idéias*. (26/11/1988)
- Filipe Fortuna. "Deleuze lê Foucault". (06/12/1988)
- Luiz Carlos Mansur. "O salto do esquiador". Caderno *Idéias*. (24/12/1988)
- "A morte do pós-moderno". Caderno *B/Especial*. (05/03/1989)
- Reprodução de reportagem de Susan Sotag no *The Washington Post*. "A doença como metáfora". (05/03/1989)
- Herbert Daniel. "Notícias de outra vida". Caderno *B/Especial*. (05/03/1989)
- Wilson Coutinho. "Didier Eribon traça o perfil intelectual do filósofo francês". (26/05/1990)
- "Para uma ética do real". Suely Rounik. Caderno *Idéias*. (08/09/90)
- Entrevista de Roberto Machado. "Deleuze sem hermetismos". Caderno *B*. (12/11/1995)
- Antonio Abranches. "Sobre o suposto vazio intelectual". (07/12/1996)
- Alan Sokal. "Sobre as imposturas pseudo-científicas". (21/12/1996)
- Olavo de Carvalho. "Quem deu sumiço no mundo real?" (21/12/1996)
- Bruno Liberati e Cláudio Cordovil. "A reveladora armadilha de Alan Sokal". (01/12/1997)
- Cláudio Cordovil. "De perto Ninguém é normal". Caderno *B*. (31/07/1998)

O Estado de S. Paulo

Benedito Nunes. "A arqueologia da arqueologia I". *Suplemento literário*. (05/10/1968)

Benedito Nunes. "A arqueologia da arqueologia II". *Suplemento literário*. (19/10/1968)

Benedito Nunes. "A arqueologia da arqueologia III". *Suplemento literário*. (26/10/1968)

Benedito Nunes. "A arqueologia da arqueologia". *Suplemento literário*. (02/11/1968)

Benedito Nunes. "Vertentes - II". *Suplemento literário*. (15/11/1969)

Maria Beatriz Nizza da Silva. "A recusa da História". *Suplemento literário*. (07/03/1970)

Maria Beatriz Nizza da Silva. "Foucault e a ciência histórica". *Suplemento literário*. (21/01/1973)

Carlos Guilherme Mota. "História Contemporânea: o historiador passa a preocupar-se com seu vocabulário". *Suplemento literário*. (10/02/1974)

Maria Beatriz Nizza da Silva. "A história não é uma ciência: diz o livro polêmico de Paul Veyne". *Suplemento Literário*. (03/03/1974)

"Arbitrariedade contra jornalistas em Madrid". (24/09/1975)

"Alunos da USP recusam-se a acatar ministro". (24/10/1975)

Gilles Lapouge. "Na França, um 'novo maoismo'". (23/05/1976)

Gilles Lapouche. "Barthes, a contestação da linguagem numa linguagem brilhante". (06/02/1977)

"O fascista Barthes". Notas e informações. (06/02/1977)

Gérard Lebrun. "O autoritário "Estado moderno" e seu destino". (22/05/1977)

"Os 'novos filósofos' de esquerda". Notas e informações. (26/06/1977)

"Geisel condiciona abertura ao desenvolvimento". (30/06/1977)

Gilles Lapouge. "O folhetim volta e traz consigo o romanesco". (17/07/1977)

Reprodução de resenha de Régis Debray no *Le Nouvel Observateur*. "A contestação do Poder e a prosaica realidade. 10º Caderno. (12/03/1978)

Maria Beatriz Nizza da Silva. "A medicina no Brasil Colonial e oitocentista". *Suplemento Cultural*. (23/12/1979)

Entrevista de Philippe Ariès para Jean-Luc Pinard-Legry. "É possível viver num Estado em que a sociedade foi reduzida a zero?". (02/08/1981)

José Guilherme Merquior. "História Mirim da crítica ao poder". (30/01/1983)

Gilles Lapouche. "Quando as ideologias saem de moda". (14/08/1983)

Gilles Lapouche. "Foucault, o demolidor de mitos". Caderno *Cultura*. (08/07/1984)

Aída Bárbara. "Foucault e o mito da sexualidade". (10/05/1985)

"Os intelectuais franceses e os nossos". Notas e informações. (20/11/1985)

Entrevista de José Guilherme Merquior para Miriam Moura. "Foucault, sob a mira de Merquior". (01/12/1985)

Sérgio Paulo Rouanet. "Foucault e a modernidade". Caderno *Cultura*. (09/03/86)

Gilles Lapouche. "Livro ridiculariza pensadores franceses". (04/08/1987)

"Dois livros discutem filosofia e engajamento". Caderno 2, seção Leitura. (20/08/1988)

O Globo

Notas e informes sobre a vinda de Foucault. (11/04/1973) (20/04/1973)

"Uma introdução sem saída". (17/06/1973)

"Nove terroristas podem ser executados na Espanha". (23/09/1975)

"Foucault, sexo e punição. A análise dos micropoderes". *Livros*. (27/11/1977)

Katia Muricy. "Rivière assassina a mãe, a irmã e um irmão de 7 anos". *Livros*. (26/06/1977)

Vitor Sznejder. "Bachelard e Foucault (quase sem ajuda)". *Livros*. (05/03/1978)

Virgílio Moretzsohn Moreira. "Quem disse que o lugar do doente é o hospital?". *Livros*. (02/04/1978)

Virgílio Moretzsohn Moreira. "Os olhos avermelhados de um parricida". *Livros*. (28/05/1978)

Virgílio Moretzsohn Moreira. "A arte erótica de Michel Foucault". *Livros*. (30/04/1978)

Sheila Kaplan. "Sexo e discurso, o silêncio prolixo". *Livros*. (04/01/1981)

Maria Julia Goldwasser. "Uma pungente busca de identidade sexual". *Livros*. (27/02/1983)

Maria Julia Goldwasser. "Uma história da sexualidade, com questões morais". *Segundo Caderno*, seção Livros. (02/12/1984)

Entrevista de José Guilherme Merquior para Sheila Kapla. "Niilista, cético: Merquior fala de Foucault". *Segundo Caderno*. (24/12/1985)

Aloísio G. Branco. "O despertar do racionalismo". *Segundo Caderno*. (15/03/1987)

Maria Helena Malta. "Foucault, por Deleuze". *Segundo Caderno*. (02/11/1988)

Sérgio Augusto. "Tiros pela culatra no quartel-general da cultura". *Segundo Caderno*. (07/06/1997)

Paulo Roberto Pires. "O efeito Sokal". *Segundo Caderno*. (14/11/1997)

Veja

Entrevista de Michel Foucault. "O arqueólogo do saber". (13/06/1973)

Décio Bar. "Uma moda para a cabeça?" (22/03/1977)

Gérardo Mayrink. "Folheto assassino" (13/07/1977)

"Entrevista de Raymond Aron". "Rumos da França de hoje". (22/03/1978)

Gérald Lebrun. "Ovelha Negra". (05/04/1978)

Tales Alvarenga. "Limite relativo". (07/03/1979)

Entrevista com Gérard Lebrun. "O rei não está morto". (01/04/1981)

Entrevista de Merquior. "Um mestre da polêmica". (25/11/1981)

"Um atalho para o passado, Aids". (01/01/1996)

The New York Times Review of Books

D.W. Harding. "Good-by Man". (12/08/1971)

Frank Kermode. "Crisis Critic". (17/95/1973)

Clifford Geertz. "Stir Crazy". (26/01/1978)

G.E.R Lloyd. "The Mind on Sex". (13/03/1986)

Outros periódicos:

"Foucault, um traidor da herança iluminista?". *Jornal da Tarde*. (01/02/1986)

Caio Liudvik. "Foucault na USP". *Revista Cult*. São Paulo, n. 159. São Paulo, n.159, Julho/2011

Antonio Negri. "Meu Foucault". *Revista Cult*. São Paulo, n. 159. São Paulo, n.159, Julho/2011

Caio Liudvik. "As contracondutas de Foucault no Brasil". *Revista Cult*. São Paulo, n. 191. 2014

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Caio Fernando. *Onde andar Dulce Veiga?: um romance B*. Rio de Janeiro. Agir, 2007. (1990)

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. (1995)

_____. *O que  o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad; Vinicius Nicastro Honesko. Chapeco, SC: Argos, 2009.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.M. “Menocchio e Riviere: criminosos da palavra, poetas do silêncio”, *Resgate* (UNICAMP), Campinas, v. 2, p. 48-55, 1990.

ALVAREZ, Marcos C.; PRADO FILHO, Klber. “Michel Foucault. A obra e seus comentadores”. *Tempo Social*, São Paulo: FFLCH/USP, v. 7, n. 1-2, p. 197-246, 1995.

ALLIEZ, ric. *A assinatura do mundo: o que  a filosofia de Deleuze e Guattari?* Trad. Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

AQUINO, Julio Groppa. “A difusão do pensamento de Michel Foucault na educao brasileira: um itinerário bibliográfico”. In *Revista Brasileira de Educao* v. 18, n. 53, abr.-jun. 2013.

ARANTES, Paulo. “Tentativa de identificao da ideologia francesa”. Introduo. In *Novos Estudos CEBRAP* n 28 – outubro de 1990, p. 74-98.

_____. “Ideologia Francesa, opinião brasileira”. Um esquema. In *Novos Estudos CEBRAP* n 30, julho de 1991, p. 149-161.

AVELINO, Nildo. “Apresentao”. In Michel Foucault. *Do governo dos vivos: curso no Collge de France 1979-1980* (excertos). Org. e trad. Nildo Avelino. 2 ed. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

BERMAN, Marshall. *Tudo que  sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Filipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras (1982)

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estão liberdade, 2003. (1999)

BOSI, Eclia. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ao*. 9 ed. Trad. Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus, 1996. (1994)

_____. “Um pensador livre: ‘Não me pergunte quem eu sou’”. Trad. Fernando Pinheiro Filho. In *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 25, n. 1.

_____. “As condições sociais da circulação internacional das idéias”. Trad. Fernanda Abreu. In *Enfoques*. Revista Eletrônica. Rio de Janeiro. v.1 n.1, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (1990)

_____. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002. (1993)

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. “Maio de 68: o advento do individualismo e da heteronomia”. In *Tempo social*, Revista de Sociologia da USP, v. 1, 1989.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. Trad. Ivo Barroso. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2003.

CERTEAU, de Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. (1990)

COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010. (1972)

CUSSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’ Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. (1986)

_____. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (1990)

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 4ªed. São Paulo: Ed. 34, 2007. (1980)

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2007. (1980)

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (1991)

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DIP, Paula. *Para sempre teu, Caio F.:* cartas, memórias, conversas de Caio Fernando Abreu. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DEFERT, Daniel. “Cronologia”. In Manuel Barros da Mota (Org.). *Foucault. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

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

_____. “O que é maturidade? Habermas e Foucault sobre “O que é Iluminismo?””. In João Guilherme Biehl (Org. e Trad.). *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. **(1986)**

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995. **(1994)**

FONTANA, Alessandro e BERTANI, Mauro. “Situação do curso”. In Michel Foucault. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. **(1997)**

GUATTARI, Félix. “Microfísica dos poderes e microfísica dos desejos”. In André Gueiroz, Nina Velasco e Cruz (Orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

FERRAZ, Márcia C. S.; JUNQUEIRA, Vera Lúcia; CARVALHO, Márcia N. dos Reis; VALE, Eunice do. “Foucault: levantamento bibliográfico de artigos em periódicos”. In: RIBEIRO, Renato J. (Org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 239-247.

FONTELA, Orides. *Teia*. 2ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 1996.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. **(1999)**

GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In Michel Foucault. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves de Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. **(2004)**

_____. “Situação do curso”. In Michel Foucault. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. **(2008)**

_____. “Situação do curso”. In Michel Foucault. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. **(2009)**

_____. “Introdução”. Frédéric Gros (Org.). *Foucault: a coragem na verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. **(2002)**

GUIMARÃES ROSA, João. “O espelho”. In *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. **(1985)**

_____. “Modernidade – Um Projeto Inacabado”. In: Otilia Arantes e Paulo Arantes (Orgs.). *Um ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 99-123.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (1988)

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. (2000)

HARLAN, David. “A História intelectual e o retorno da Literatura”. In Margareth Rago e Renato Aloizio de Oliveira Gimenes (Orgs.), *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2000.

HUFFINGTON, Ariana Stassinopoulos. *Maria Callas: a mulher por trás do mito*. Trad. Heildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

INGRAM, David. “Foucault and Habermas” In Gary Gutting (Edited). *Foucault*. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 2005.

JANINE, Ribeiro. “O discurso diferente”. In Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

JODELET, Denise. “Representações sociais: um domínio em expansão”. In. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

KUSHNIR, Beatriz. *Cães de guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988*. São Paulo: Boitempo, 2004.

LEBRUN, Gérard. “Transgredir a finitude”. In Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998. (1964)

LOURAUX, Nicole. “Elogio do anacronismo”. Trad. Maria Lúcia Machado. In: Aduino Novaes (org). *Tempo e narrativa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988. (1979)

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (2000)

MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1995. (1993).

MALCOLM, Janet. *A mulher calada: Silvia Plath, Ted Hughes e os limites da biografia*. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MAIA, Antônio Cavalcante. “Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências” In Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. “Deleuze leitor de Foucault – elementos de uma crítica da cultura contemporânea”. In Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto (Orgs.). *Figuras de Foucault*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MAIAKÓVSKI. *POEMAS*. Trad. Augusto de Campos, Haroldo de Campos, Boris Schnaiderman. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Antologia poética*. Trad. E. Carrera Guerra. São Paulo: Editora Max Limonad LTDA, 1987.

MEIRELES, Cecília. *Viagem*. Lisboa: Editorial Imperio.

_____. *Vaga música*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2013.

MENDANHA, Leandro. *Nas transversais do tempo: uma intervenção de Foucault na História e sua apropriação pela Historiografia*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2009.

MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *O Marxismo Ocidental*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987. (1986)

_____. *De Praga a Paris: uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista*. Trad. Ana Maria de Castro Gibson. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MORICONI, Italo. “O espectro de Foucault”. In André Gueiroz, Nina Velasco e Cruz (Orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. Trad. José Gérardo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. *Quem estaria seguro na casa de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília, 2004.

NEGRÃO DE MELLO, Thereza Ferraz. “Apresentação: Entorno que transborda”. In *Entorno que transborda*, 2006.

NETTO, José Paulo. “Posfácio” In Carlos Nelson Coutinho. *O Estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ORTEGA, Francisco. “Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão do corpo”. In Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

PACHECO Mateus de Andrade. *Elis de todos os palcos: embriaguez equilibrista que se faz canção*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2009.

_____. *Milton Nascimento: num canto do mundo, um canto do Brasil*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, no prelo.

PACHECO, Maria Abília de Andrade. *Taiguara: a volta do pássaro ameríndio*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2009.

PEREIRA, José Mário In Alberto Costa e Silva (Org.) *O Itamarati na cultura brasileira*, Brasília, Instituto Rio Branco, 2001.

PRADEAU, Jean-François. “O sujeito antigo de uma ética moderna”. In Frédéric Gros (Org.). *Foucault: a coragem na verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. (2002)

QUINTANA, Mario. *Baú de Espantos*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguillar S.A., 2005.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. (1985)

RAGO, Margareth. “As marcas da pantera: Foucault para Historiadores”. In *Revista Resgate*. São Paulo: Papirus, nº 5, 1993.

_____. “O efeito-Foucault na historiografia brasileira” In *Tempo Social*. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 67-82, outubro de 1995.

_____. “Libertar a História”. In Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

RAGO, Margareth e RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “Foucault y las conferencias en Brasil” In Rodrigo Castro Orellana y Joaquín Fortanet Fernández (editores). *Foucault desconocido*. Universidade de Murcia: Editum, 2011.

REVEL, Jacques. “A biografia como problema”. In Jacques Revel (Org.) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. (1996)

REVEL, Judith. “O pensamento vertical: uma ética da problematização”. In Frédéric Gros (Org.). *Foucault: a coragem na verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. (2002)

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “Uma medicina...sempre social? Primeiras incursões à presença de Michel Foucault no Rio de Janeiro, 1964”. In *História Agora*. A Revista de História do Tempo Presente.

_____. “Um (bom?) departamento francês de ultramar – Michel Foucault no Brasil, 1965. *Mnemosine* vol. 6, nº2, p. 186-203, dez. 2010.

_____. “Um Foucault desconhecido? Viagem ao Norte-Nordeste brasileiro em tempos (ainda) sombrios.

_____. “Cronos, Kairós, Aión: temporalidades de uma visita de Michel Foucault a Belo Horizonte”. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental, Florianópolis*, V. 3, n. 6, p. 16-40.

_____. “Michel Foucault na imprensa brasileira durante a ditadura militar – os “cães de guarda”, os “nanicos” e o jornalista radical”. *Psicologia & Sociedade*; 24(n. spe.): 76-84, 2012.

RORTY, Richard. “Identidade moral e autonomia privada: o caso Foucault”. In *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Trad. Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, (1991)

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SANTIAGO, Silviano. “Um provinciano cosmopolita”. Entrevista. In. Santuza Cambria Naves, Frederico Oliveira Coelho, Tatiana Bacal (Orgs.). *A MPB em discussão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SENELLART, Michel. “Situação do curso”. In Michel Foucault. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SIBILIA, Paula. “Etéreas prisões do corpo”. In André Gueiroz, Nina Velasco e Cruz (Orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

SOKAL, Alan e BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 1999. (1997)

SOUZA, José Crisóstomo. “Introdução” In José Crisóstomo Souza (Org. e Trad.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (1985)

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Trad. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (1994)

VAZ, Paulo. *Um pensamento infame*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

_____. “Um corpo com futuro”. In: PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo. (Org.). *O trabalho da multidão*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002, v. 1, p. 121-146.

_____. “O corpo-propriedade”. http://www.pos.eco.ufrj.br/docentes/prof_pvaz.html

_____. “Corpo e risco”. http://www.pos.eco.ufrj.br/docentes/prof_pvaz.html

VEIGA-NETO, Alfredo. “Dominação, violência e educação escolar em tempos de Império”. In Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto (Orgs.). *Figuras de Foucault*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. (1971) (1978)

_____. “O último Foucault e sua moral”. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Espaço Michel Foucault: www.filoesco.unb.br/foucault

_____. *Foucault, o pensamento a pessoa*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Edições Texto & Grafia, Ltda, 2009.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 22 ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2001. (1978)

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2004.

Álbuns fonográficos citados:

REGINA, Elis. *Falso Brilhante*. Philips- Polygram, 1976.

_____. *Trem azul*. Som Livre, 1982

NASCIMENTO, Milton. *Milagre dos peixes*. EMI-ODEON, 1973.

_____. *Milton*. EMI-ODEON, 1976.

_____. *Ânima*. Ariola, 1982.

_____. *Encontro e despedidas*. Barclay- Polygram, 1985.

MARIA, Sílvia. *Ave Rara*. Joia Moderna, 2010.