

30 anos sem
FOUCAULT

História & Filosofia

Organizadores

José Nicolao Julião
Leandro Chevitarese



Organizadores

**José Nicolao Julião
Leandro Pinheiro Chevitaresh**

**30 anos sem Foucault:
História & Filosofia**

**1ª Edição
Seropédica
PPGFIL-UFRRJ
2016**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

**Reitora:
Ana Maria Dantas Soares**

**Vice-Reitor:
Eduardo Mendes Callado**

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Roberto Carlos Costa Lelis**

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Pedro Hussak van Velthen Ramos**

**EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org**



Creative Commons 2016 José Nicolao Julião & Leandro Pinheiro Chevitarese

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

**30 anos sem Foucault:
História & Filosofia [recurso eletrônico] / org. Julião, José Nicolao & Chevitarese,
Leandro Pinheiro – Seropédica: PPGFIL-UFRRJ, 2016.**

ISBN 978-85-68541-01-2



Organizadores

**José Nicolao Julião
Leandro Pinheiro Chevitaresh**

**30 anos sem Foucault:
História & Filosofia**

**1ª Edição
Seropédica
PPGFIL-UFRRJ
2016**

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva
Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial:

Admar Almeida da Costa
Alfonso Henrique Vieira da Costa
Cristiane Almeida de Azevedo
Edson Peixoto de Resende Filho
Eduardo Gomes de Siqueira
José Nicolao Julião
Leandro Pinheiro Chevitarese
Nelma Garcia de Medeiros

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)
Arley Ramos Moreno (Unicamp)
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)
Eduardo Brandão (USP)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Evandro Barbosa (UFPE)
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq).
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marco Antonio Valentim (UFPR)
Marcos Fanton (UFPE)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Sumário

| | |
|---|----|
| Apresentação | 06 |
| André Jacques Louis Adrien Berten (Louvain/UERJ/CNPq-Filosofia) - Michel Foucault, modernidade, filosofia da história e pragmática..... | 07 |
| Maria da Glória de Oliveira (UFRRJ-História) - O avesso de Plutarco: as escritas das vidas infames de Michel Foucault..... | 24 |
| José Nicolao Julião (UFRRJ/CNPq-Filosofia-História) - Michel Foucault intérprete de Nietzsche..... | 33 |
| Leandro Pinheiro Chevitaese (UFRRJ-Filosofia) - <i>O cuidado de si</i> em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte do filósofo..... | 42 |
| Renato Nogueira dos Santos Junior (UFRRJ-Filosofia) - Racismo e sociedade de controle: pistas deleuzeanas para ler Foucault..... | 50 |
| Pablo Henrique Spíndola Torres (UFRRJ-Doutorando-História) - Jacques Léonard leitor de Michel Foucault..... | 60 |
| Lindalva Trajano (UFRRJ-Mestrando-Filosofia) - Sexualidade e política em Michel Foucault: normalização dos corpos e estratégias de resistência..... | 70 |
| Alexandre Lourdes Laudino (UFRRJ-Mestrando-Filosofia) - Reflexões sobre a biopolítica em Foucault..... | 76 |

Apresentação

Em 2014, fez 30 anos da morte prematura do filósofo francês Michel Foucault. Na ocasião, professores dos Programas de Pós-Graduação em História e de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) resolveram homenagear tal data com a organização do evento *30 Anos sem Foucault*, que ocorreu nos dias 17 e 18 de setembro de 2014, no Instituto de Ciências Sociais e Humanas, em Seropédica, organizado pelos professores Leandro Pinheiro Chevitarese (PPG-Filosofia) e José Nicolao Julião (PPG-Filosofia e História). Para o proposto, contamos com a participação de professores e alunos das pós-graduações dos dois programas envolvidos e convidamos o professor André Jacques Louis Adrien Berten, da prestigiosa Universidade Católica de Louvain, (atualmente na UERJ como professor visitante e pesquisador de produtividade do CNPq), a quem agradecemos a sua formidável e generosa contribuição. Todo o material apresentado no evento está sendo publicado neste e-book que trazemos agora a público.

Leandro Pinheiro Chevitarese

José Nicolao Julião

MICHEL FOUCAULT, MODERNIDADE, FILOSOFIA DA HISTÓRIA E PRAGMÁTICA

ANDRE BERTEN
LOUVAIN/UERJ/CNPq

Introdução: Modernidade e pós-modernidade

A obra múltipla de Michel Foucault suscitou não somente uma infinidade de comentários, mas teve uma influência importante em vários domínios do pensamento contemporâneo. Parece-me que uma dessas influências diz respeito à interpretação da modernidade. Tanto na “arqueologia” como na “genealogia”, Foucault renovou nossa compreensão não somente da modernidade, mas também de nossa contemporaneidade.

Apesar dos deslocamentos e das variações no percurso que vai da *História da loucura* à arqueologia de *As palavras e as coisas*, à genealogia de *Vigiar e punir* e da *Vontade de saber*, e finalmente aos dois últimos volumes da história da sexualidade, há sem dúvida algumas teses centrais que dão a sua obra não “uma” unidade, mas a possibilidade de diversas leituras interligadas que revelam finalmente a coerência de um projeto várias vezes reformulado e modificado¹. Uma dessas teses prolonga a grande tradição nietzschiana e heideggeriana de questionamento radical do sentido da modernidade, assumindo às vezes o pessimismo desse fim da história que parece uma réplica do *Melhor dos mundos* de Huxley ou de *1984* de Orwell. Essa visão não deixa de ser uma “filosofia da história”, a figura inversa das filosofias racionalistas, da *Aufklärung* até Hegel, Marx e de boa parte do ideário progressista ocidental. Sem dúvida, essas afirmações brutais merecem ser não somente anunciadas, mas também lidas “entre as linhas”, já que Foucault sempre recusou toda tentativa de construir uma história orientada, num sentido ou outro, e insistiu nas rupturas, nos cortes, nas mudanças quase estruturais, seja das formações discursivas, seja dos jogos de saber/poder. Não obstante, o ambiente da *questão* da modernidade não deixou de ser nietzschiano-heideggeriano até os anos 70, mesmo se as respostas procedem mais de uma desconstrução continuada que de uma construção alternativa. É nesse sentido que a leitura da modernidade nos últimos escritos de Foucault pode parecer problemática. Mas na

¹ “Não penso que seja necessário saber exatamente quem sou. O que faz o interesse principal da vida e do trabalho é que eles permitem que você se torne alguém diferente do que era no início. Se você soubesse, quando começa a escrever um livro, o que vai dizer no fim, você acha que teria a coragem de escrevê-lo?” (2001b, 1597) ou “Quando você sabe com antecedência aonde quer chegar, há uma dimensão da experiência que falta, aquela que consiste em escrever um livro ariscando não conseguir terminá-lo.” (2001b, 1549)

verdade, essa leitura dá a resposta mais adequada às pretensões filosóficas que atravessam boa parte de sua obra e enaltece o *pragmatismo* implícito de todas as suas teses.

É interessante e significativo que, na *Arqueologia do saber*, todo o aparelho conceitual desconstrói qualquer tentativa de totalizar, de ordenar a história, de globalizar, de descobrir um sentido escondido, e mesmo toda tentativa de construir um método único de análise. Podemos dizer que todo o discurso explícito – o discurso metodológico – situa sua obra à maior distância de qualquer filosofia da história. É preciso também notar que boa parte da *Arqueologia do saber* aborda as questões metodológicas de maneira negativa, dizendo mais o que a arqueologia não é do que aquilo em que realmente consiste². Mas Foucault insistiu várias vezes no fato de que seu discurso do método foi elaborado *a posteriori* e tentou somente esboçar um método que permita percorrer um campo “onde se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito.” (1969, 26) Essas questões foram e, sob diferentes formas, são as questões que insistiram e provocaram o percurso sinuoso desse filósofo – ou historiador – fora do comum.

No meu modo de ver, *As palavras e as coisas* pertencem ao pensamento pós-metafísico ou pós-moderno, na sua crítica das filosofias do sujeito, da consciência e da representação³, mesmo se Foucault não utiliza essas qualificações porque a ideia de “pós” sugere que se pode colocar os períodos históricos numa sequência ordenada. Essa obra se situa *além* da instauração histórica do sujeito cartesiano, racional e fundador⁴. Ao contrário do que vai ser desenvolvido nas obras genealógicas, a crítica da modernidade permanece ainda muito ligada a uma crítica da metafísica: é uma crítica filosófica e teórica que coloca em questão a possibilidade de reconstruir uma história progressiva da razão. Nesse sentido, a *História da loucura*, já deixava pressentir o que será chamado “genealogia”, pois Foucault nela defendia a tese de que a razão moderna,

² Foucault, na *Arqueologia*, reconheceu a falta de uma teoria e de uma metodologia nos escritos anteriores: “Podemos dizer que, para mim, *A Arqueologia* não era nem completamente uma teoria nem completamente uma metodologia. Pode ser que isso seja o defeito do livro. Não é uma teoria na medida em que, por exemplo, não sistematizei as relações entre as formações discursivas e as formações sociais e econômicas, cuja importância foi estabelecida pelo marxismo de modo incontestável. (...) Além disso, deixei de lado, em *A Arqueologia*, os problemas meramente metodológicos. Isto é: como trabalhar com esses instrumentos? É possível fazer a análise dessas formações discursivas? É a semântica útil para isso? Servem para algo as análises quantitativas, como as que praticam os historiadores? Podemos então nos perguntar o que é *A Arqueologia*, si ela não é uma teoria nem uma metodologia. Minha resposta é que ela é algo como a designação de um objeto...” (2001a, 1025)

³ Não faço aqui distinção entre pós-metafísico e pós-moderno como a faz Habermas, por exemplo. Podemos dizer que boa parte da filosofia contemporânea é pós-metafísica – inclusive a filosofia analítica – mas qualificaremos de pós-moderno o pensamento herdado de Nietzsche e Heidegger que inclui não somente uma crítica da metafísica clássica, mas uma crítica geral da “razão”.

⁴ Foucault reconheceu claramente a influência heideggeriana sobre sua interpretação da modernidade e, além da modernidade, sobre a interpretação da história da metafísica ocidental e de seu destino no processo de racionalização moderna. “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. (...) Todo o meu devir filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger.” (2001b, 1522)

aparentemente nascida com a decisão cartesiana, nasceu antes de uma exclusão – a exclusão da loucura e sua reclusão nos asilos. Em outras palavras, o “enfim Descartes chegou” hegeliano deixa de ser uma vitória da razão e, portanto, um progresso, mas marca uma vitória da violência, isto é de uma anti-razão

Não obstante, a recusa de toda interpretação valorativa do percurso de nossa história não é convincente. É difícil elaborar uma crítica da modernidade sem pontos de referência, sem um critério avaliador. E é difícil, logo que se trata de fenômenos históricos, ordená-los numa sequência sem que os mesmos adquiram sentido a partir dessas referências ou critérios. É difícil analisar o destino da razão independentemente da ideia de que a partilha entre a razão e seu outro teve como consequência uma perda. É difícil interpretar *As palavras e as coisas* independentemente do fato de que a crítica do humanismo e da filosofia da consciência constitui uma “aquisição” do saber: descobrir que uma determinada concepção do “homem” foi uma invenção típica do século XIX – se isso for verdade – é uma aquisição da razão contra as ilusões de outra ideia de razão, forjada pelas ciências humanas. É difícil não ver na extensão da normalização do sistema penitenciário à totalidade da existência um perigo para a liberdade. Aliás, se a obra de Foucault serviu tanto para a crítica das instituições modernas, é porque os leitores perceberam que ela era uma ferramenta suscetível de “melhorar” as situações reais – mesmo que Foucault recuse essas interpretações “selvagens” de seus livros ou de suas ideias, aceitando, contudo que se usem suas obras como “ferramentas”. Essa ideia de ferramentas utilizáveis aponta para uma interpretação *pragmática* da obra de Foucault.

Aliás, a contestação das teses clássicas sobre o sentido da modernidade não implica uma recusa da importância da mesma. Foucault reconheceu mais tarde que o tipo de questões que colocou em *As palavras e as coisas* só adquire sentido na distância que podemos – e não podemos – tomar a respeito da modernidade. Pois, se falar de pós-modernidade é um engano, é também porque ainda não saímos da modernidade.

Posso, com efeito, definir a idade clássica em sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe ao século XVI, de um lado, ao século XIX, do outro. Mas só posso definir a idade moderna na sua singularidade ao opô-la ao século XVII, de um lado, e a nós do outro lado; é preciso, portanto, para poder operar constantemente a partilha, fazer surgir, em cada uma de nossas frases, a diferença que nos separa dela. Trata-se de desprender-se dessa idade moderna que começa por volta de 1790-1810 e vai até cerca de 1950, enquanto que, para a idade clássica, trata-se apenas de descrevê-la. (2001a, 626-7)

Essa relação com a modernidade – relação com a história – não deixará de perseguir o pensamento de Foucault, e essa dificuldade repercute no percurso que levou da arqueologia à genealogia.

A genealogia

A questão da relação à história – do tipo de relação à história – se coloca mais explicitamente no quadro da genealogia que da arqueologia. A arqueologia pode ainda ser lida como a descrição estrutural de epistemes, sem procurar os motivos, as causas, os acontecimentos que provocaram as mudanças de paradigma. Foucault não procurou estabelecer laços de causalidade permitindo compreender a passagem de uma formação à outra, nem procurou um elemento específico qualquer que poderia ser a causa dessa mudança. No caso da genealogia, isso se torna mais difícil, desde que a perspectiva histórica é inerente às pesquisas de tipo genealógico. Em outras palavras, qual é essa “história” que se iniciou com a *História da loucura*? Qual é a história do Foucault historiador?

Poderíamos concentrar-nos na questão ou no termo de genealogia – termo que em minha opinião nunca foi definido de maneira muito mais precisa que a arqueologia como teoria ou método de investigação histórica. A ideia de genealogia é claramente histórica. A longa discussão feita por Foucault a respeito dos termos utilizados por Nietzsche para falar da origem ou do começo (*Ursprung, Herkunft, Entstehung, Abkunft, Geburt*) não visa denegar o aspecto histórico das pesquisas e teses de Nietzsche, seja no *Nascimento da Tragédia*, seja na *Genealogia da Moral*, mas consiste em recusar todo idealismo da origem, toda ideia de uma origem absoluta. A genealogia consiste em investigar “as meticulosidades e os acasos dos começos”, “a proliferação dos acontecimentos” (2001a, "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*", p. 1008 e 1009), os jogos de forças, etc.

A vontade de verdade e a reinterpretação da história

A genealogia inscreve-se em determinada perspectiva histórica. Acontece que a desconstrução de toda unificação das causas, de toda totalização, de toda ideia de uma verdade originária e de toda teleologia coloca problema. De duas, uma: ou a investigação histórica é meramente empírica, aleatória, e nesse caso a descoberta das causas depende de pesquisas quase infinitas, mas também da engenhosidade do pesquisador, da disponibilidade dos documentos, etc. Para evitar uma história dogmática, Foucault não cessou de procurar novas hipóteses, explicações

marginais, analogias. E muitas vezes, desistiu de procurar uma causa histórica, preferindo desvendar as coerências transversais⁵, as mudanças quase estruturais. É por isso que é difícil determinar “um” método genealógico. Porém, se a genealogia não for somente um conjunto de descobertas empíricas, a recusa dos modelos idealistas de explicação do desenvolvimento histórico parece desembocar às vezes em modelos alternativos de explicação, procurando nas formas de exclusão, de partilha, e principalmente nos jogos de poder, outras causas. Por exemplo, a “teoria do poder/saber” poderia parecer uma chave trans-histórica de explicação de algumas estruturas que determinam a relação ao corpo, à individualidade, etc.

Essa tentativa de descobrir outros modelos de explicação se inicia em *A ordem do discurso*. O método genealógico, tipicamente nietzschiano, aparece somente em 1971 na célebre lição de abertura dos cursos do *Collège de France*. E ela é paralela ao artigo “Nietzsche, a genealogia, a história” (2001a, 1004-1024). Aqui Foucault propõe uma tese nietzschiana sobre um móvel da história ocidental que não é somente uma configuração momentânea, mas uma chave de leitura que pode inverter nossa interpretação da história da filosofia como uma procura paciente e sempre mais precisa da verdade. A ideia de ‘vontade de verdade’, que é central na genealogia nietzschiana da moral, oferece uma chave de interpretação da história ocidental no seu conjunto. Foucault, assumindo essa hipótese, proporia efetivamente outra interpretação global do movimento histórico do Ocidente. Aliás, é a partir desse conceito de vontade de verdade que podemos ver as relações entre saber e poder, e a nova chave de leitura não é mais uma história do saber – e da razão – mas uma história acidentada das relações entre o saber e o poder. A revelação do fato de que a procura da verdade é dependente fundamentalmente de uma vontade leva, segundo o Nietzsche da *Genealogia da Moral*, ao niilismo contemporâneo, isto é à impossibilidade de encontrar ainda um sentido. Foucault não tira tal consequência, que seria ainda metafísica. Mas, do ponto de vista metodológico, essa passagem da ideia de verdade – de procurar a verdade – à ideia de vontade de verdade confirma o aspecto prático da genealogia. Em vez de propor uma história como racionalização teórica – desenvolvimento de uma razão cognoscente: progresso da ciência e do conhecimento do mundo – ou até mesmo como o desenvolvimento de uma razão tecnológica, aplicação de um saber racional ao agir sobre o mundo – a ideia genealógica é vertida diretamente sobre o agir humano, o que mais tarde Foucault chamará de “governo sobre os outros e sobre si-mesmo”. Nessa perspectiva – que

⁵ *As palavras e as coisas* responde ao problema seguinte: “podemos observar em práticas científicas perfeitamente estrangeiras uma à outra, e sem nenhuma comunicação direta, transformações que se produzem no mesmo tempo, segundo a mesma forma geral, no mesmo sentido.” (2001a, 1028)

Foucault reconhecerá como parcial⁶ –, a modernidade se caracteriza mais como uma extensão do governo sobre os outros que como um governo sobre si-mesmo – e nesse sentido a modernidade representa uma perda. Notemos que desse ponto de vista o *Cogito* não é uma vitória do governo de si desde que em primeiro lugar é uma conquista teórica, e não prática, e em segundo lugar, como se sabe, Descartes indicou claramente que essa vitória subjetiva implicava que, enfim, o sujeito se tornava mestre e senhor do universo.

A tentação de ver, nessa subversão, uma proposição de reinterpretação da história a partir de outro ponto de vista é grande: como se a crítica da ideia de “progresso” só pudesse produzir uma filosofia da história inversa. Eu acho que é simultaneamente uma tentação e o que Foucault tentou sempre evitar. Aliás, Foucault deu mais recentemente à genealogia uma interpretação diferente – que me parece corresponder melhor a seu pragmatismo e a suas intenções centrais: “Estou partindo de um problema nos termos se colocam atualmente e tento fazer a sua genealogia. Genealogia quer dizer que faço a análise a partir de uma questão presente.” (2001b, 1493). Ou: “Precisaria fazer a genealogia, não tanto da noção de modernidade, mas da modernidade como questão.” (2001b, 1500) Essas afirmações apontam para um ponto de vista pragmático – que é provavelmente a única maneira de evitar uma metafísica da história.

Uma consideração retrospectiva é interessante. Falando da crítica que é típica da atitude da modernidade, Foucault escreve:

Nesse sentido, essa crítica não é transcendental, e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica na sua finalidade e arqueológica no seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido que não procura desvelar as estruturas universais de todo conhecimento e de toda ação moral possível; mas sim tratar os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica é genealógica no sentido que não deduzirá da forma daquilo que somos o que nos é impossível de fazer ou de conhecer; mas ela tirará da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (II, 1393)

A arqueologia não é transcendental no sentido estrito, mas procura o *a priori* histórico que torna possíveis discursos determinados – e nesse sentido também não é genealógica. O aspecto

⁶ Foucault reconhece que, em *Vigiar e punir* insistiu, sobretudo, sobre as técnicas de dominação. “Mas é somente um aspecto da arte de governar as pessoas em nossas sociedades. Havendo estudado o campo do poder tomando com ponto de partida as técnicas de dominação, gostaria, nos próximos anos de estudar as relações de poder partindo das técnicas de si.” (2001b, 990)

genealógico, se estou entendendo bem, é pragmático: a crítica, partindo de nossa própria contingência, esclarece as possibilidades de agir diferentemente⁷.

A genealogia do indivíduo moderno

Uma das preocupações centrais de *Vigiar e Punir* é compreender a genealogia do indivíduo moderno, não a partir da categoria da subjetividade, ou do sujeito, mas como ser individualizado do exterior pelas relações de saber-poder nas quais são tomados os condenados, os alunos, os soldados, os doentes, e, finalmente o conjunto da população. Nessa apresentação da normalização ou da normatização, não há um “progresso”, mas antes uma extensão de uma razão que, desde as análises da Escola de Frankfurt, é concebida como uma razão tecnológica e alienante. Admitindo que seja um ponto de vista possível, a formulação da genealogia corresponde então a uma questão contemporânea, a um “mal estar na modernidade”, para retomar as palavras de Charles Taylor.

Será que se pode considerar esse devir da razão como um destino, uma necessidade? Afirmar isso seria dar uma orientação específica ao curso da história. Foucault recusaria tal leitura e, de fato, a genealogia elaborada em *Vigiar e punir* apresenta-se mais como a descrição de duas estruturas históricas diferentes do que como uma explicação histórica da necessidade de passar de uma estrutura à outra. Assiste-se, por exemplo, a uma mudança do sentido da individualização, a aparição de outra ‘configuração’, na qual se inscreve o indivíduo. Foucault fala de “inversão do eixo político da individualização” (1975, 194) entre sociedades onde a individualização é maximizada do lado em que se exerce a soberania e sociedades onde aqueles sobre os quais se exerce o poder são mais fortemente individualizados. Sociedades regidas pela lei e sociedades regidas pela norma. Claro, essas diferenças estruturais não podem ser explicadas simplesmente como uma vitória da autonomia individual ou como uma história da emergência da subjetividade ou da liberdade individual, mas há um aspecto da nossa contemporaneidade onde a emergência da individualidade é corolário da possibilidade de um duplo controle, anatomia política e biopolítica das populações.

O momento no qual se passa dos mecanismos histórico-culturais de formação da individualidade para os mecanismos científico-disciplinares, onde o normal tomou o turno do ancestral, e a medida o lugar do estatuto, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do

⁷ No entanto, poder-se-ia ainda colocar a questão de saber se a genealogia pode dar uma explicação desse fato que nos tornamos a ser tal ou qual ou se, aqui, a explicação só pode ser meramente histórica, contingente e, logo, empírica.

homem calculável, este momento no qual as ciências do homem se tornaram possível, é o momento em que foram colocadas em andamento uma nova tecnologia do poder e outra anatomia política do corpo (1975, 195).

Essas transformações são bem analisadas nas suas diferenças – podemos contrastar duas estruturas ou duas configurações diferentes –, mas qual é o estatuto da genealogia, isto é da explicação da passagem de uma estrutura à outra? Podemos repetir aqui o que Foucault disse a respeito das insuficiências de *As palavras e as coisas*. Há transformações das formações discursivas, mas...

Tentei identificar essas transformações. Ainda não resolvi o problema de localizar exatamente a raiz dessas transformações. Mas tenho certeza de uma coisa: essas transformações existem, e a tentativa de descobrir sua origem não é quimérica. (2001a, 1030)⁸

Mas na verdade, no caso da genealogia, Foucault esboça algumas explicações históricas. Claro, devemos primeiro eliminar as explicações idealistas. Devemos resistir à tentação de compreender essas transformações segundo o eixo do saber, quer dizer como aquisição de conhecimentos sobre o homem que, por sua vez, permitiriam – por meio das ciências humanas – ao mesmo tempo um exercício mais eficaz de poder e um melhor conhecimento do indivíduo por ele mesmo e, portanto, uma reapropriação pelo indivíduo de um saber que lhe daria os meios para exercer um contrapoder. No entanto, se a genealogia recusa esse tipo de explicação e propõe uma análise diferente das teses clássicas sobre as diferenças entre a modernidade e a pré-modernidade, será que há outra explicação possível, explicação que a “teoria” do saber-poder poderia pretender construir?

Embora Foucault proponha alguns elementos de explicação, a diferença não está num novo modelo de relações causais, mas vem do tipo de questão colocada: qual é o significado hoje em dia, para nós seres históricos, do advento do sujeito? Esse advento tem um duplo sentido. Um sentido que a genealogia descreve como submissão, constrangimento, na perspectiva da individualização que *Vigiar e punir* analisou como normalização e que torna possível a biopolítica. Mas há outro sentido – que Foucault não explicita em *Vigiar e punir* nem em *A vontade de saber*, outro sentido que aparecerá claramente nas últimas obras e reflexões. Os termos “cuidado de si” ou “técnica de si” revelam outro aspecto do processo de individualização. Retrospectivamente, podemos, portanto ver que submissão e normalização são um aspecto da genealogia, mas não é o

⁸ “*As palavras e as coisas* é um livro em suspenso; em suspenso, na medida em que não faço aparecer as próprias práticas pré-discursivas elas-mesmas.” (2001a, 1030)

único ponto de vista. Eu diria, aliás, que é essa emergência da individualidade que também permite a Foucault elaborar sua própria obra e formular suas críticas⁹. É só assim que podemos entender as últimas obras sem contradição dentro de uma interpretação geral da ação e dos meios da ação humana – o que, como veremos, Foucault chama de várias formas de “técnicas”. Podemos admitir boa parte dessa genealogia do indivíduo moderno. Mas devemos também levar em conta o resultado. O trabalho de normalização pode, com efeito, atingir boa parte da população das sociedades modernas. Mas a individuação produz também o tipo de pensador que, como o próprio Foucault, são capazes de se autonomizar, adotar um espírito crítico

A lei e a norma: do poder aos micro-poderes

Essa recusa de toda interpretação globalizante da história tem uma consequência importante no que tange a dita “teoria do poder” elaborada explicitamente em *Vigiar e Punir*. A contestação das teorias tradicionais do poder e as teses sobre os “micropoderes” são bem conhecidas e fizeram muito sucesso. No entanto, não acho que se pode falar de uma teoria do poder em geral: como se essas análises constituíssem uma nova chave de leitura, invalidando as teorias tradicionais. Acho, pelo contrário, que a teoria dos “micropoderes” é adequada para a contemporaneidade, mas não como teoria geral.

Nessa perspectiva, um capítulo da *Vontade de saber* – “Direito de morte e poder sobre a vida” (1976, pp. 177-211) – me parece significativo. Gostaria, em particular de analisar a reconstrução histórica proposta por Foucault, mostrando que as teorias tradicionais do poder ainda são válidas para a história em geral, à exceção da contemporaneidade.

Durante muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano tinha sido o direito de vida e de morte. Sem dúvida derivava formalmente da velha *patria potestas* que dava ao pai de família o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos como de seus escravos (1976, 177).

Eis uma continuidade histórica, a persistência de um costume antigo que, segundo Foucault, vigora até o fim do século XVIII. Ou a persistência de uma figura de poder: pai, ou rei. Ainda mais, “O direito de vida e de morte tal qual formulado pelos teóricos clássicos é uma forma do mesmo consideravelmente diminuído” (1976, 177). Essa continuidade adquire sentido quando acontece uma ruptura radical: a ruptura da (pós)modernidade. Pois, até inclusive a

⁹ Precisaria aqui desenvolver detalhadamente uma análise “performativa” do lugar onde os enunciados de Foucault são possíveis e têm sentido.

formação desse “ser jurídico novo que é o soberano” (1976, 178), há somente umas transformações, sem que a ideia de um direito de vida e de morte mude. A essa noção de soberania, Foucault liga também a da lei, no sentido em que a lei fica inerentemente ligada a um determinado conceito de direito.

Ora, a descrição do direito tradicional não corresponde à teoria dos “micropoderes”: o poder é concentrado na figura do *pater familias* ou do rei. A pena de morte, forma do direito do gládio, “constituía a resposta do soberano a quem atacava sua vontade, sua lei, sua pessoa” (1976, 181). Quando Foucault diz que há uma inversão da individualização, passando do soberano ao povo, isso significa também que a análise dos “micropoderes” não pode pretender ser uma teoria geral do poder, mas antes é uma análise das transformações contemporâneas. Os “micropoderes” são o corolário do aparecimento progressivo a partir do século XVII da anatomia política do corpo humano, e desde os meados do século XVIII, da biopolítica das populações. São essas transformações que permitem contestar a visão tradicional de um poder concentrado no Estado, no soberano¹⁰.

Essa reflexão sobre o poder e sua história confirma o pragmatismo de Foucault. Nunca pretende oferecer uma nova teoria, mas constrói os seus conceitos em função das problemáticas atuais. A concepção das relações de poder multiplicadas quase infinitamente pretende dar conta de nossa situação e oferecer instrumentos para agir dentro dessa situação.

Genealogia e explicação histórica

Mas o que é que explica a mudança de que a genealogia pretende dar conta? Como explicar historicamente essa transformação? Há aqui uma genealogia possível? O que é que provocou uma “transformação muito profunda” desse direito ou desse poder? Novamente, não acho que há uma filosofia da história, um modelo estabelecido de explicação histórica válido para qualquer mudança.

É por isso que não constitui problema Foucault usar as hipóteses clássicas da ciência histórica. Por exemplo, reconhecer que o direito clássico é fundamentalmente um direito de propriedade¹¹. Foucault segue a interpretação tradicional do direito liberal – sobre o qual ele voltará longamente em *Nascimento da biopolítica*.

¹⁰ Isso não significa que não havia resistências e jogos de poderes, mas que esses fenômenos não eram suficientes para realmente ameaçar o poder soberano.

¹¹ É interessante notar aqui que, tanto em Locke como em Hume, o direito fundamental se reduz a um direito de propriedade.

A gênese desse direito é quase econômica:

E talvez devamos remeter essa forma jurídica a um tipo histórico de sociedade onde o poder se exercitava essencialmente como instância de cobrança, mecanismo de subtração, direito de apropriar-se de uma parte das riquezas, extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue, imposta aos sujeitos. O poder era antes de tudo, direito de captura: das coisas, do tempo, dos corpos e finalmente da vida... (1976, 178-179).

Esse biopoder foi, sem dúvida, um elemento indispensável do desenvolvimento do capitalismo; ele só pôde ser assegurado ao custo da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (1976, 185).

Temos então um esquema clássico, com o Estado como poder central e meios diversificados de aplicar as exigências do capitalismo:

se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, assegurou a manutenção das relações de produção, os elementos básicos de anatomo- e de bio- política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizados por instituições muito diversas (a família como o exército, a escola ou a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, de seu curso, das forças que neles agem e os sustentam... (1976, 185)

No entanto, esses apelos a explicações econômicas não invalida o sentido genealógico das reflexões sobre a especificidade da passagem da lei à norma, do poder tradicional ao biopoder. Pois, se a intenção da genealogia é responder a uma questão presente, a uma problemática da atualidade, os elementos fatuais das reconstruções históricas são secundários. O que Foucault descreve é uma mudança fundamental de nossa “modernidade”, de nossa atualidade. É nesse sentido que a genealogia aponta para uma “ontologia do presente”. Mas isso significa também que a verdadeira novidade é agora, o resto da história é como se fosse uma pré-história onde se podem determinar formas de continuidade, multiplicidade de causas, influências, transformações, etc. De maneira menos radical: Foucault é historiador e nos apresenta fatias de história, cada uma com as suas características próprias e isso num estilo quase estrutural. Mas na verdade, como o explicita a “ontologia do presente”, o ponto de vista é perspectivista: o olhar é atual.

As técnicas

A questão em relação à história pode ainda colocar-se de outra maneira. No começo do *Nascimento do biopoder*, Foucault evoca rapidamente a questão dos universais. *Grosso modo*, afirma que não quer partir de universais e tentar verificar qual é a forma de sua instanciação na história,

mas fazer como se os universais não existissem – “supomos que a loucura não existe” – e colocar a questão de saber quais são os diferentes acontecimentos e práticas que produziram algo como a loucura (Cf. 2004, pp. 4-5). Admitir um universal seria considerar a loucura como um traço possível da natureza humana como tal. Foucault adota antes uma atitude nominalista. Podemos utilizar “universais”, mas pragmaticamente, isto é, como ferramentas de análise. Não sei se Foucault ficou sempre fiel a esse imperativo epistemológico e talvez o seu uso de certos universais tenha um peso maior. Um desses universais mais significativos – que foi enunciado tarde – diz respeito a uma teoria da ação, nunca formulada como tal, mas implícita no uso do conceito de “técnica”. Propondo uma tipologia das “técnicas”, Foucault trabalha como se elas fossem as formas universais possíveis do agir humano.

Numa referência curiosa a Habermas, Foucault propõe distinguir quatro tipos de técnicas:

as técnicas que permitem produzir, transformar, manipular coisas; as técnicas que permitem utilizar sistemas de signos; e enfim, as técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos, impor certas finalidades ou certos objetivos. Temos portanto as técnicas de produção, as técnicas de significação ou de comunicação e as técnicas de dominação. Dei-me conta, pouco a pouco, de que existe em toda sociedade outro tipo de técnicas: aquelas que permitem indivíduos efetuarem, por eles-mesmos, um determinado número de operações sobre seu corpo, sua alma, seu pensamento, suas condutas, e isso de maneira a produzir neles uma transformação, uma modificação, e alcançar um determinado estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobre natural. Chamemos a essas últimas técnicas de si. (2001b, 989-990)¹²

Nesse texto há uma sugestão de tipologia: os tipos de técnicas que existem “em toda sociedade”. Claro, a importância que se deu às diferentes formas de técnicas varia historicamente. O tipo de técnica que Foucault diz ter descoberto mais recentemente talvez fosse pouco valorizado nas sociedades tradicionais. Mas foi valorizado sim nos casos de “cuidado de si” analisados nos últimos trabalhos de Foucault. O interesse por esse último tipo de técnica é o objeto de pesquisas históricas onde o que vai constituir a nossa modernidade já pode ser pressentido. Em outras palavras, Foucault analisa a modernidade – a sua modernidade – como uma época que coloca a questão da subjetividade, ou mais precisamente, a questão da reflexividade, e é a genealogia dessa problemática que orienta a pesquisa histórica.

Essa reflexão sobre as técnicas parece, portanto um “método” permitindo fazer uma genealogia do sujeito – pelo menos na civilização ocidental. Mas o que é particular em nossa história ocidental, não é o fato que nela existem técnicas: técnicas existem em toda sociedade. E, ao contrário do que Foucault afirmava, elas constituem universais cuja importância relativa varia

¹² Veja uma apresentação detalhada em 2001b, pp.1694sq., onde Foucault escreve: “Eu chamo de ‘governamentalidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.”

segundo as culturas, os contextos ou os momentos históricos. O que caracteriza a civilização ocidental é uma forma particular das técnicas de si: o afastamento do “cuidado de si” à favor do “conhecimento de si”¹³. O fio condutor para elaborar essa genealogia

é constituído pelo que se poderia chamar as ‘técnicas de si’, isto é os procedimentos, *como existem sem dúvida em toda civilização*, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de um determinado número de fins, e isso graça as relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si. (o itálico é meu, 2011b, 1052)

Posso lembrar que o que Foucault procura é entender a nossa atualidade. Nesse sentido, a utilização de determinada concepção das técnicas como formas de dominação não significa, na verdade, uma teoria geral sobre a natureza humana, mas um instrumento que pode revelar como as relações de poder modelam a forma de individualidade ou de subjetividade. Contudo, a questão do poder permanece central, inclusive quando se fala das técnicas de si – não somente como um poder sobre si-mesmo, mas como uma das maneiras de também governar os outros. A articulação do governo sobre si e do governo sobre os outros resta a fazer. Mas, sem dúvida, a forma do governo de si é o resultado de um poder – seja ele ideológico, material, micro ou macro. E a perspectiva pragmática do questionamento sobre a nossa contemporaneidade não pode prescindir de uma vontade de “libertação”. Repetimos esse esclarecimento sobre a genealogia:

A “crítica é genealógica no sentido de que não deduzirá da forma daquilo que somos o que nos é impossível fazer ou conhecer; mas ela tirará da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.” (2001b, 1393)

Não pretendo questionar a precisão dessas definições das “técnicas”. Mas me parece que é impossível fazer essas distinções sem referi-las ao agir de um indivíduo, ou de um agente. Foucault pode recusar toda análise transcendental, mas devemos perguntar-nos quem é o autor dessas formas de agir que são as técnicas. O que é característico da modernidade é sem dúvida o fato de que, desde Descartes e Kant, e sob formas múltiplas, se adotou uma atitude reflexiva, questionando quem é esse sujeito. Foucault, no comentário do artigo de Kant sobre a *Aufklärung*, assume uma forma dessa questão: “Quem somos nós?”, não como origem absoluta de todos nossos conhecimentos ou de todas as nossas prestações – como Husserl tentou fazer na sua fenomenologia transcendental – mas como o sujeito moderno que não pode colocar a questão de

¹³ Descartes “conseguiu substituir um sujeito constituído graças a práticas de si por um sujeito fundador de práticas de conhecimento.” (2001b, 1229)

sua “verdade” independentemente de uma reflexão sobre o contexto da modernidade, dessa atitude específica, permitida pela história da filosofia moderna, de toda a aventura do pensamento moderno.

A modernidade

Podemos finalmente voltar sobre a questão da modernidade. Quando Foucault diz que o Ocidente desenvolveu de maneira original e singular uma ‘*scientia sexualis*’, muito diferente da ‘*ars erotica*’ que pode ser encontrada em numerosas outras sociedades – tais como as da China, Japão, Índia, Roma, as sociedades árabe-muçulmanas – arte erótica que procura uma verdade na prática e experiência do prazer enquanto tal (1976,76-77), ele indica uma “especificidade” da história ocidental. Na verdade, o que Foucault procurou não foram as várias formas de experiência sexual através do mundo, mas uma diferença significativa entre o que foi o destino do pensamento ocidental e de todas as outras civilizações. Isso pode ser contestado, porque a viagem à Antiguidade é uma tentativa de mostrar que até na nossa cultura havia uma forma de sexualidade que, *ainda não* estava submetida à *scientia sexualis*. Mas a questão moderna – aquela que Foucault ultimamente reconheceu como sua – não é o olhar longínquo do etnólogo, mas o olhar interessado do sujeito moderno, herdeiro das questões da modernidade, olhar que procura o que, na antiguidade grega e romana, podemos considerar hoje como os germens de nossas concepções modernas.

Isso é muito claro na resposta seguinte:

O Sr. pensa que os Gregos oferecem outra escolha, atraente e plausível?

“Não! Não procuro uma solução alternativa; não se encontra a solução de um problema na solução de outro problema enfrentado em outra época por pessoas diferentes. O que quero fazer não é uma história das *soluções* e essa é a razão pela qual não aceito os termos ‘outra escolha’. Gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problemáticas. (2001b, 1205)

Se há um interesse pela história, pelas continuidades da história, e não somente pelas estruturas, é um interesse que surge de nossas questões modernas. É por isso que Foucault pode dizer que para ele a modernidade é uma atitude e não uma época.

Ao referir-me a Kant, me pergunto se não se pode encarar a modernidade antes como uma atitude que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação a respeito da atualidade (...) (2001b, 1387)

Essa afirmação, já bem conhecida, confirma o pragmatismo da obra de Foucault. É o “modo de relação a respeito da atualidade” que determina o que é importante saber na história de nossa cultura ou de nossa civilização: uma crítica permanente de nosso ser histórico. Mas essa atitude não deve ser considerada abstratamente, como se fosse um imperativo categórico, deve ser interpretada como um acontecimento histórico contingente – contemporâneo da *Aufklärung*:

Pela primeira vez, nessa época [século XVIII], se colocou ao pensamento racional a questão não somente de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e de seus direitos, mas a questão de sua história e de sua geografia, de seu passado imediato e de suas condições de exercício, de seu momento, de seu lugar e de sua atualidade. Dessa questão que a filosofia tornou, na sua forma presente e na sua ligação ao contexto, uma interrogação essencial, podemos tomar como símbolo o debate que ocorreu na *Berlinische Monatschrift*, que tinha por tema: *Was ist Aufklärung?* (2001b, 1584)¹⁴

Essa citação mereceria um longo comentário. Noto somente o que me parece essencial na determinação da relação com a modernidade. Se tem sentido fazer a análise de nós mesmos como “seres histórica mente determinados, numa certa medida, pela *Aufklärung*.” (2001b, 1391) é porque somos herdeiros da modernidade, de certa modernidade. O que é assumido aqui é um certo reconhecimento de que a questão da subjetividade é uma questão moderna: que a reflexão sobre nós mesmos nasceu no quadro da modernidade: “Uma questão aparecida no fim do século XVIII define o quadro geral do que eu chamo as ‘técnicas de si’.” (2001b, 1632) Isso não significa que na antiguidade não existia técnicas de si, mas somente que a possibilidade de uma reflexão sobre o sentido de essas técnicas se tornou acessível para nós somente agora.

E tal é, no meu sentido, o campo da reflexão histórica sobre nos-mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de Frankfurt tentaram responder a essa questão. *Ao inscrever-me nessa tradição*, meu objetivo é, portanto dar respostas muito parciais e provisórias a essa questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental. (2001b, 1633. Itálicas minhas)¹⁵

Essa questão é sem dúvida a do sujeito. E Foucault pode afirmar que foi sempre seu problema, mesmo formulado em outros termos:

¹⁴ E Foucault faz um comentário bem hegeliano: “Fazia-se da *Aufklärung* o momento em que a filosofia encontrava a possibilidade de constituir-se como a figura determinante de uma [1585] época; e em que essa época se tornava a forma de realização dessa filosofia. A filosofia podia ser lida tanto como sendo apenas a composição dos traços particulares do período onde aparecia, era a figura coerente do mesmo, a sistematização e a forma refletida; mas, por outro lado, a época aparecia como sendo apenas a emergência e a manifestação, nos seus traços fundamentais, do que era na sua essência a filosofia.” (II, 1584-1585)

¹⁵ Notemos que essa tradição é tipicamente “alemã”. Sabendo que Foucault foi também profundamente marcado pela renovação francesa da história da ciência, podemos perguntar se a questão do sujeito – na forma do cuidado de si – foi sempre a questão de Foucault.

Procurei saber como o sujeito humano entrou nos jogos de verdade, sejam eles jogos de verdade que têm a forma de uma ciência ou jogos que se referem a um modelo científico, ou jogos de verdade como aqueles que podem ser encontrados nas instituições e nas práticas de controle. (2001b, 1528).

Se o problema foi sempre o do sujeito, talvez as preocupações de Foucault tenham mudado. Observemos que aqui há uma mudança significativa de vocabulário. Não se trata mais de perseguir uma história da “*vontade de verdade*”, mas antes de “*jogos de verdade*”. A ideia de vontade de verdade podia ainda fazer crer em uma tendência em longo prazo que poderia por exemplo explicar a especificidade da história ocidental (o que foi sugerido em *A ordem do discurso*). A vontade de verdade é efetivamente um conceito nietzschiano que conduz a uma avaliação negativa da modernidade. Os “jogos de verdade” ao contrário deixam entender a multiplicidade das formas do verdadeiro e do falso. Nesse caso a avaliação só pode ser pragmática: o que significa tal ou qual jogo de verdade em relação aos problemas de nossa atualidade. Isso não significa necessariamente um abandono das referências nietzschianas, mas uma inflexão que poderia ser qualificada da seguinte maneira: em vez de seguir o eixo da vontade de poder desenvolvido em *Genealogia da moral*, parece que Foucault assume agora a perspectiva “dionisíaca”, a perspectiva de um Dioniso jogador, artista e dançarino. A relação de si a si tal como é analisada nas últimas obras, somente pode ser compreendida no quadro de uma estética, ou mais exatamente no quadro de uma concepção da existência como obra de arte. Mas a referência à existência como obra de arte não consiste numa valorização da arte enquanto tal, mas numa resposta possível à forma particular de racionalização que marca nossas sociedades contemporâneas. Do ponto de vista epistemológico, a estética aponta para um tipo de conhecimento irredutível a toda filosofia da história. Explicitando o significado dessa atitude, Foucault faz referência a Baudelaire e constata que para ele, essa atitude a respeito do presente e de si-mesmo não pode acontecer na sociedade ou no corpo político. “Só podem produzir-se num lugar outro que Baudelaire chama de arte.” (2001b, 1390)

Bibliografia

FOUCAULT Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel (1971b), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., p. 145-172. In (1994 I, p. 1004-1024)

FOUCAULT Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel (1976), *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard

FOUCAULT Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, "Hautes Études", Gallimard-Seuil.

FOUCAULT Michel (2001a), *Dits et écrits I, 1954-1975*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, coll. Quarto, Paris, Gallimard .

FOUCAULT Michel (2001b), *Dits et écrits II, 1976-1988*, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, coll. Quarto, Paris, Gallimard .

FOUCAULT Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Le Seuil, Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart.

O AVESSE DE PLUTARCO: AS ESCRITAS DAS VIDAS INFAMES DE MICHEL FOUCAULT

MARIA DA GLÓRIA DE OLIVEIRA¹
UFRRJ

*Estas vidas, porque não ir escutá-las lá onde falam por si próprias?*²
Michel Foucault

Não obstante a expectativa que o título desta comunicação possa alimentar, torna-se necessária uma primeira advertência: a da impossibilidade de falar em uma “escrita biográfica”, no sentido estrito, ou de qualquer tentativa de enquadramento rigoroso de alguns trabalhos de Michel Foucault nos moldes, mesmo flexíveis e voláteis de um gênero como a biografia, sobretudo quando levamos em conta os célebres projetos desenvolvidos em torno dos casos de Pierre Rivière, o jovem camponês parricida, e do hermafrodita Herculine Barbin, nos anos de 1970.³

De imediato, nada mais problemático do que supor que exista algum contato entre o filósofo que fez a crítica radical à noção de sujeito como unidade fundante homogênea e o gênero que se define pela configuração narrativa dos acontecimentos de uma vida e, por conseguinte, tem por pressuposto uma razão biográfica.⁴ Por outro lado, não deixa de ser atraente a retomada de algumas questões subjacentes a esses estudos que estampam explicitamente os nomes próprios de existências tão singulares quanto obscuras porque destituídas de qualquer notoriedade ou significado representativo e “histórico”, quando lembramos do emblemático e incompreendido anúncio da “morte do homem” na conclusão de *As palavras e as coisas*.⁵

Sem dúvida, a dupla recusa foucaultiana da categoria de autor e do gesto biográfico e, por conseguinte, a desconstrução da evidência da subjetividade como princípio constitutivo do pensamento moderno, vinculam-se inevitavelmente ao problema do sujeito e suas relações com

¹ Doutora em História Social/UFRRJ, professora adjunta de Teoria da História do Departamento de História e Relações Sociais/ICHS/UFRRJ.

² FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* 5ª. ed. Lisboa: Vega, 2002, p. 98

³ FOUCAULT, Michel. *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Paris: Gallimard, 1973 e FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin, dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 1978.

⁴ Para uma discussão sobre o rompimento de Foucault com as tradicionais filosofias do sujeito e a abordagem das tecnologias da sujeição, ver: BRUNI, José Carlos. Foucault: O silêncio dos sujeitos. *Tempo Social*, volume 1 (1), 1989, pp. 199-207.

⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 536. ANDRADE, Daniel Pereira. Vidas paralelas: Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin. *Tempo Social*, v. 19, n. 2, 2007, pp. 233-252.

as escritas de vida.⁶ Uma das estratégias de Foucault foi, portanto, retirar da obscuridade e do silêncio dos arquivos, as vozes de Rivière e Barbin, através da publicação de seus relatos autobiográficos, para demonstrar que a suposta singularidade do indivíduo moderno é, antes de tudo, efeito da disciplinarização das condutas e dos corpos. Assim, as categorias de sujeito, de autor, de indivíduo são tributárias do trabalho de “escrituralização da vida”, no qual os procedimentos de construção das singularidades e de biografização são decisivos.⁷

Desde as suas origens, a biografia foi concebida como distinta da historiografia, conforme a demarcação que o próprio Plutarco estabeleceu no célebre prefácio à vida de Alexandre em que declarava a sua intenção de escrever vidas e não histórias.⁸ A configuração do campo semântico da noção moderna de biografia, deu-se pela combinação de um sentido próprio (relato de uma vida) e um metonímico (acontecimentos de uma vida), o que remeteria à dualidade semântica similar do conceito de história (narração e conjunto de fatos que se produzem no tempo). A dupla significação implica considerarmos que uma vida não adquire sua verdadeira e definitiva “realidade” senão por meio do seu relato. Enfim, para ambas – história e biografia – uma só palavra designa, ao mesmo tempo, a operação e o artefato textual que dela resulta. Desse modo, conjuga-se em uma única formulação os sentidos amplo e estrito, usualmente atribuídos ao gênero biográfico que, não obstante todas as suas variações ao longo do tempo, define-se como “narrativa escrita ou oral, em prosa, que um narrador faz da vida de um indivíduo, acentuando a singularidade e o encadeamento de sua existência”.⁹

A biografia é o resultado de uma configuração narrativa das experiências vividas que resulta da relação entre um biógrafo e o seu biografado. Já na autobiografia, aquele que escreve coloca em cena a sua experiência vivida, apresentando-se como narrador e personagem do relato que produz. O elemento básico que conecta as autobiografias, os diários, as memórias e demais formas de escrita de si é a identidade entre narrador, autor real e personagem central, pois garante que quem afirma no texto ser “eu” o é realmente.¹⁰ Como pensar esses dois gêneros a partir dos trabalhos de Foucault? Abordar o tema pela perspectiva das problematizações densas em torno do sujeito – um dos eixos fundamentais da obra foucaultiana – poderia ser tarefa promissora e instigante, mas minha opção limita-se a um exercício de leitura de alguns de seus textos que

⁶ MIRANDA, José A. Bragança de. E CASCAIS, Antônio Fernando. A lição de Foucault. In: *O que é um autor?* 5ª. ed. Lisboa: Vega, 2002, p. 5.

⁷ Idem, p. 10.

⁸ PLUTARCO. Vida de Alexandre, 1, 1-3. In: HARTOG, François. (org.). *A história de Homero a S. Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 175.

⁹ MADÉLENAT, Daniel. *La biographie*. Paris: PUF, 1984.

¹⁰ LEJEUNE, Phillipe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

podem oferecer elementos, senão de uma suposta “escrita biográfica” foucaultiana, mas de uma radical desnaturalização da própria evidência desse gênero discursivo.

I

Nos anos de 1970, no contexto de seus estudos sobre a história das relações entre psiquiatria e justiça penal, Foucault se depara com um conjunto de documentos (relatórios médicos e peças judiciais) sobre um caso de parricídio no século XIX, publicados nos *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*, no ano de 1836, na França: o caso Pierre Rivière, jovem camponês que matara a golpes de foice a mãe grávida e seus dois irmãos.¹¹ A obra, publicada em 1973, antecede a publicação de *Vigiar e punir* (1975), resultou de um trabalho coletivo dos pesquisadores reunidos no seminário oferecido por Foucault no Collège de France. Dois anos antes, em fevereiro de 1971, a criação do Grupo de Informação sobre Prisões, ao qual se juntaram personalidades como Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, C. Mauriac e Jean Genet, assinalava as intensas articulações de suas posições teóricas com a militância política.¹² É o momento da guinada genealógica que marcará os estudos foucaultianos até a *Vontade de saber* (1975 e 1976), com foco no exame das relações entre o poder, o saber e o corpo na sociedade moderna. Do ponto de vista da genealogia, o sujeito emerge como efeito e objeto de múltiplos saberes que conformam uma “tecnologia política do corpo” e os dispositivos de sujeição.¹³

Na apresentação do dossiê *Pierre Rivière*, Foucault adverte que a justificativa para a feitura do livro não estava na excepcionalidade ou na repercussão do caso: os crimes de parricídio eram relativamente numerosos nos tribunais de júri do século XIX. O elemento excepcional estava no relato redigido na prisão pelo próprio acusado, um camponês de cerca de vinte anos, que dizia mal saber ler e escrever. Segundo Foucault, o que, de fato, o fez se debruçar sobre o caso durante um ano, foi a “beleza do manuscrito de Rivière” e a “estupefação” provocada por seu memorial.¹⁴ A publicação integral da documentação sobre o caso Rivière tinha o propósito de restituir “a batalha ou o confronto de discursos” em torno de um mesmo episódio, discursos de origem, formas e funções diferentes que se entrecruzavam e, por vezes se contradiziam: o dos médicos, dos magistrados, dos aldeões em seu “assombro por um crime cometido no meio deles”. No

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Um caso de parricídio do século XIX. Tradução de Denize Lezan de Almeida. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1977, pp. ix-x.

¹² BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, pp. 140-141.

¹³ DOSSE, François. Foucault e a desconstrução da história. In: *História do estruturalismo*. O canto do cisne (volume II). Bauru/SP: Edusc, 2007, pp. 305-307.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière*, op. cit., p. xi.

centro dessa batalha, estava o relato confessional do próprio Rivière que, nas palavras de Foucault, servia de “ponto zero para medir a distância entre os outros discursos e as relações que entre eles se estabeleciam”.¹⁵

Com isso, fica evidente a recusa de Foucault em apagar a singularidade e o impacto perturbador do discurso de Rivière, ao mesmo tempo em que pretende demonstrar como a sua figura escapa a qualquer tentativa de enquadramento discursivo, por se constituir como ponto de entrecruzamento de diferentes enunciados. Na organização do livro, também chama a atenção a estratégia crucial de “dar voz” ao conjunto discursivo-documental, isto é, a todas as fontes documentais e ao próprio relato feito em primeira pessoa de Rivière que, disposto no centro da obra, precede a série de ensaios assinados pelos pesquisadores envolvidos no projeto, que constroem “explicações” desses discursos, traçando diferentes análises acerca do caso.¹⁶ Ao final da apresentação do livro, Foucault afirma, “fomos subjugados pelo parricida de olhos avermelhados”, sublinhando a opção metodológica de não sobrepor ao discurso de Rivière o seu próprio texto ou de “silenciá-lo” com comentários ou explicações racionalizantes. Assim, pretende manter as palavras e os atos de Rivière “irreduzíveis a qualquer discurso”, seja o da psiquiatria ou o da justiça.

Tal perspectiva metodológica não deixaria de ser alvo de críticas contundentes, como a de Carlo Ginzburg. No prefácio da edição italiana de sua obra mais célebre, *O queijo e os vermes*, publicada em 1976, três anos depois do livro sobre o caso Rivière, o historiador italiano mobiliza argumentos semelhantes às objeções dirigidas por Jacques Derrida cerca de dez anos antes à *História da loucura*.¹⁷ Para Ginzburg, as confissões do moleiro Menocchio diante dos inquisidores, a despeito de todos os filtros e mediações “deformadoras” contidas em seu discurso, constituem indícios possíveis de uma realidade histórica que pode sim ser desvendada, mesmo que por meio de uma documentação exígua e dispersa.¹⁸ É na sequência da exposição que se formulam as suas objeções ao que chama de “neopirronismo” subjacente a estudos como o de Foucault, para quem o que interessaria mais seriam “os gestos e os critérios de exclusão; os excluídos, um pouco menos”. Nas palavras de Ginzburg, “o ambicioso projeto foucaultiano de uma “arqueologia do

¹⁵ Idem, p. xiv.

¹⁶ Além de Foucault, entre esses autores, estão: Blandine Barret-Kriegel, Gilbert Burlet-Torvic, Robert Castel, Jeanne Favret, Alexandre Fontana, Georgette Legée, Patricia Moulin, Jean-Pierre Peter, Philippe Riot e Maryvonne Saison.

¹⁷ Para uma análise da resposta de Foucault às críticas de Derrida, ver: MOTTA, Manoel. Foucault e Derrida: superinterpretando a história da loucura. *Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR*, v. 28, n.1-2, 2006, pp. 50-58. Disponível em: <http://www.editora.ufrj.br/revistas/humanasesociais/rch/rch28n1-2/50-58.pdf>

¹⁸ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 20.

silêncio’ transformou-se em silêncio puro e simples – por vezes acompanhado de uma muda contemplação estetizante”.¹⁹ O autor de *O queijo e os vermes* questiona sobretudo a escolha de Foucault de excluir, de antemão e de forma explícita, as possibilidades de análise e de interpretação das memórias do parricida, o que desembocaria, nos termos de Ginzburg, em um “estranhamento absoluto” que apagaria a própria figura de Rivière, ou seja, diante do caso, não sobraria mais nada, além de “estupor e silêncio”.²⁰

II

As objeções dirigidas ao ambicioso projeto foucaultiano de uma “arqueologia do silêncio” não surpreendem, se lembrarmos que o contexto intelectual dos anos de 1970 foi momento profícuo de debates no campo das ciências humanas em torno dos limites das macro-abordagens, das perspectivas estruturais de análise e, por conseguinte, de retomada da categoria de sujeito histórico. Embora Foucault tivesse “revolucionado a história”, como aludia o título do artigo de Paul Veyne, em 1971, ele nunca pretendeu agradar os historiadores. Pelo menos, é com essa advertência explícita que Foucault inicia o artigo “A vida dos homens infames”, de 1977:

Isto não é uma obra de história. O acervo que aqui encontraremos não obedeceu à regra mais importante que o meu gosto, o meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro ou outro sentimento qualquer, cuja intensidade talvez me fosse difícil justificar, agora que é passado o primeiro momento de descoberta.

É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou algumas páginas, desditas e aventuras sem número, recolhidas numa mão-cheia de palavras. Vidas breves, achadas a esmo em livros e documentos. *Exempla*, mas ao contrário daqueles que os sábios recolhiam no decurso das suas leituras, são exemplos que têm menos de lições a serem meditadas, do que de breves efeitos cuja força se desvanece quase imediatamente.²¹

A ideia de fazer uma coletânea de vidas infames surgira, na Biblioteca Nacional da França, quando Foucault se deparou com registros de internamento, datados do século XVIII. A documentação que permitia o acesso – registros de arquivos da polícia e as famosas *lettres de cachet* (ordens de prisão e internamento emitidas com selo real que podiam ser solicitadas contra alguém pelos seus próximos, pai, mãe, parentes, vizinhos e podiam envolver questões familiares,

¹⁹ Idem, p. 21.

²⁰ Idem, p. 22. Para uma análise comparativa das posturas teórico-metodológicas de Foucault e Ginzburg dos respectivos casos de Pierre Rivière e de Menocchio, ver: JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. In: *História: a arte de inventar o passado*. Bauru/SP: Edusc, 2007, pp. 101-112.

²¹ FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *O que é um autor?* op. cit., pp. 89-90.

conflitos de interesses, vigarices, bebedeiras e a tudo o que fosse considerado como desvio de conduta) – tais fontes estavam longe de se constituir uma novidade dentro dos estudos de Foucault, o que não o impedia de pretender preservar a intensidade “original” daquelas vidas obscuras e desafortunadas registradas, mesmo que de forma muito breve, nesses documentos.

“[...] a sua loucura foi sempre o esconder-se da família, levar uma vida obscura no campo, ser processado, emprestar por usura e a fundo perdido, passear o seu pobre espírito por caminhos esconsos e crer-se capaz dos maiores cometimentos.” (Mathurin Milan, internado no hospício Charenton em 31 de agosto de 1707)

“Frade apóstata, sedicioso, capaz dos maiores crimes, sodomita, ateu até mais não poder ser; um verdadeiro monstro da abominação que mais valia sufocar do que deixar livre”. (Jean Antoine Touzard, internado no hospital Bicêtre em 21 de abril de 1701)

Os fragmentos acima, extraídos de registros de internamento, e outros semelhantes emergiam do silêncio de dois séculos e meio dos arquivos e, para abordá-los, a estratégia metodológica se definia, mais uma vez, pela renúncia a qualquer ordenação sistemática ou a quaisquer “rudimentos de explicação”, de modo a que essas vidas, mesmo obscuras e sem notoriedade, remetesse a personagens “realmente existentes”, como se fosse possível apresentá-las com o “mínimo de significado histórico”, para preservar a sua “beleza e assombro”.²² A Foucault interessava personagens, homens e mulheres, que não tivessem sido dotadas de nenhuma grandeza, santidade, heroísmo ou gênio e, portanto, existências ordinárias destinadas a não deixar rastros e que, contudo tinham sido atravessadas “por um certo ardor, por uma violência, um excesso na malvadez, na vilania, na baixeza ou no infortúnio”.²³

Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que não sobrevivem senão do choque com um poder que mais não quis que aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que a nós não tornam a não ser pelo efeito de múltiplos acasos, tais são as infâmias de que eu quis juntar aqui alguns restos.

[...] o monge apóstata, os pobres espíritos extraviados por caminhos desconhecidos, esses são infames a todo rigor; não existem senão através das poucas palavras terríveis que estavam destinadas a torná-los indignos, para sempre, na memória dos homens.²⁴

Não se trata da infâmia dos homens a que foram atribuídos feitos abomináveis ou que despertaram repulsa e horror, como a dos malfeitores tornados célebres como o marquês de Sade ou o poeta-assassino Pierre François Lacenaire, pois a infâmia deles não seria mais do que uma

²² Idem, p. 93.

²³ Idem, pp. 96-97.

²⁴ Idem, 102-103.

modalidade da fama. O que interessava, portanto, era “a infâmia estrita”, destituída de qualquer escândalo ou admiração e incompatível com qualquer tipo de glória. É evidente que tal projeto não se descola das preocupações de Foucault em cartografar e compreender as estruturas e os mecanismos das relações de poder em todos os seus dispositivos discursivos. Escrever a vida dos homens infames, destituídos de qualquer grandeza, virtude ou exemplaridade moral representaria o “avesso” das biografias paralelas de Plutarco.

É interessante observar como o paradigma biográfico antigo servirá de medida e referência no título e na apresentação de uma coleção de duração efêmera que Foucault chegou a lançar pela editora Gallimard, em 1978.²⁵ O nome da coleção “Vidas paralelas” define o projeto no qual despontam indivíduos que não provocaram nenhum eco de louvor, apenas tiveram seus nomes e histórias registrados por efeito da sua condenação. Não são vidas dispostas em paralelo como o fez Plutarco para traçar o retrato das virtudes morais de gregos e romanos, mas são antes um punhado de existências que emergem da massa documental dos arquivos, sobre as quais não há nenhum ponto de encontro que não seja uma constante divergência.

Nessa coleção, Foucault apresenta outro personagem. Em *Herculine Barbin chamada Alexina B.*, ocupa-se da experiência de vida trágica de um hermafrodita que comete suicídio em 1868. A publicação, dessa vez, apresenta o arquivo em si mesmo, sem comentários ou apêndices analíticos. Trata-se da transcrição do diário e das memórias de Alexina, o indivíduo dotado de uma anatomia incerta, a que a medicina e a justiça do século XIX exigiram obstinadamente que assumisse a sua definitiva e verdadeira identidade sexual.²⁶

Por que Foucault optou por tornar visíveis essas vidas, deixando “falar” as vozes de personagens tão obscuros? Poderíamos pensar em usos do biográfico, mesmo de forma subliminar ou implícita? Tais usos não perpassariam a metodologia de Foucault que, ao longo dos textos citados aqui, afirma sempre pela negativa ou pelo avesso daquilo que seria uma razão biográfica?

A primeira constatação é a de que, para abordar os dispositivos do poder, Foucault não consegue escapar das marcas, mesmo ínfimas, deixadas pelos sujeitos que, não tendo desempenhado nenhum papel memorável na história, tiveram vidas infames no sentido mais estrito do termo, isto é, viveram no limite de uma não existência, sem provocar escândalo ou admiração e, portanto, possuem existências esvaziadas de um sentido biográfico usual. São vidas que, para Foucault, não adquirem inteligibilidade, após dois séculos e meio de silêncio, senão

²⁵ DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 266.

²⁶ Para uma apresentação da obra, ver SERRANO, Antonio. Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de M. Foucault. In: FOUCAULT, M. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* 2ª. Ed. Madri: Talasa Ediciones, 2007, pp. 5-10.

como efeitos das práticas, relações e discursos de poder, cujas notícias fragmentadas chegam a nós por obra de múltiplos acasos.

Seria oportuno observar que, em certa medida, o projeto das vidas infames de Foucault deixa em aberto os termos do debate em torno das relações entre indivíduo e história e, em especial, os modos como o problema encontrou vias de solução através do que Sabina Loriga identificou como as duas “utopias” que inspiram os usos do biográfico nas ciências humanas e entre os historiadores.²⁷ A primeira delas seria a da representatividade da experiência do indivíduo, investida do estatuto de ponte e espelho para a compreensão de categorias sociais mais abrangentes. Por essa via, a pesquisa biográfica resume-se a uma perspectiva de generalização em detrimento das especificidades dos destinos individuais. Não é necessário lembrar o quanto a adesão a esse pressuposto contribuiu para a escrita de uma história sem nomes ou sujeitos e desprovida de impressões digitais. A segunda utopia, embora afastada da busca de “espelhos” individuais que reflitam o conjunto histórico, reforçaria a mesma pretensão “naturalista” de apreender uma época, dessa vez, reconstituindo cada um de seus elementos como, por exemplo, através do método prosopográfico, para se chegar a “categorias interpretativas plenamente aderentes à realidade empírica”.²⁸ E, nesse caso, mais uma vez, trata-se da contumaz ambição de fazer do conhecimento uma cópia integral dos objetos conhecidos.

Depois de Foucault, tais expectativas utópicas tornaram-se, no mínimo, insustentáveis. Nos casos Rivière e Herculine Barbin, os relatos biográficos e autobiográficos não foram usados como indícios da expressão de um sujeito soberano que, através de sua escrita, revelaria a verdade sobre si. Por conta disso, biografia e autobiografia nada mais seriam do que práticas discursivas de subjetivação, ou seja, não existe um sujeito exterior a essas práticas, este é constituído na e por meio da escrita memorial e autobiográfica, aparecendo como uma função variável e complexa desses discursos. Como o próprio Foucault defenderá nos trabalhos de abordagem genealógica, o indivíduo não é um *a priori* sobre o qual o poder se exerceria, mas, ao contrário, deve ser compreendido como efeito de uma determinada modalidade de poder.

Frente a certa recepção crítica que reduziu o alcance de sua contribuição ao tema da “morte do sujeito”, nunca é demais assinalar o quanto o caráter fugidio, cambiante e multifacetado da obra de Foucault esteve longe de autorizar tais simplificações e, sob muitos aspectos, parece ter se beneficiado proficuamente delas. Exemplo disso está no texto de apresentação da edição

²⁷ LORIGA, Sabina. *O pequeno x: da biografia à história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 222-224.

²⁸ Idem, p. 224.

portuguesa, em 1967, de *As palavras e as coisas*, cujos argumentos dificilmente poderiam endossar o rótulo raso a ele atribuído, de “estruturalista”:

Assim nos parece intolerável que o homem se nos apague no horizonte como no limite do mar uma face de areia, porque só podemos admitir que se apague a aflição dessa face. Assim, o horizonte que divisamos para a nossa inquietação não é a anulação do homem, mas daquilo que o inquieta, não é a anulação do sujeito, mas do que nele repercute de interrogação e amargura, não é o de que ele seja o centro da vida, mas de que a vida nesse centro fale do dia e não da noite.²⁹

Como apontamento final do meu exercício de leitura, seria importante destacar que Foucault sustentou, com incansável convicção, a perspectiva metodológica de que as vidas infames e fragmentadas que emergiam na documentação de arquivo fossem lidas como peças da “dramaturgia do real”, preservadas naquilo que as fizera insignificantes, obscuras e pouco dignas de serem lembradas, evitando convertê-las em objetos de uma análise histórica, ou impondo-lhes um discurso explicativo que silenciasse as suas singularidades.

É como se o autor da *História da loucura* acreditasse poder escapar do que ele próprio tão bem cartografou como sendo as regras e dispositivos reguladores da economia dos discursos, como se possível fosse lançar à tarefa hermenêutica o desafio de se pautar pelo avesso a qualquer atribuição de sentido para, ao final, oferecer aos seus leitores nem obra de história, nem biografias ou autobiografias, apenas uma “antologia de existências”.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Martins Fontes, 1967, p. LIV. Apud TERNES, José. A morte do sujeito. In: PORTOCARRERO, Vera e BRANCO, Guilherme Castelo (orgs). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 54.

MICHEL FOUCAULT INTÉRPRETE DE NIETZSCHE

OSÉ NICOLAO JULIÃO
UFRRJ/CNPq

A ascendência de Nietzsche sobre Foucault parece ser constante em toda a produção intelectual do filósofo francês. O historiador Paul Veyne, um renomado interprete de Foucault, quando afirma a respeito da influência da genealogia de Nietzsche sobre o pensamento de seu compatriota, diz:

[...] a obra de Foucault inteira é uma continuação de *A genealogia da moral nietzschiana*: ela busca mostrar que toda concepção que acreditamos eterna tem uma história, ‘deveio’, e que suas origens nada tem de sublime.¹

Embora possa ser verdade ou pelo menos plausível que haja uma constância da influência de Nietzsche sobre Foucault, desde as suas primeiras obras das décadas de 50 e 60², inseridas ainda no período que se convencionou chamar de arqueologia do saber, a ponto dele revelar que a sua “... arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana do que ao Estruturalismo propriamente dito”³, a incidência do filósofo alemão em sua obra tornou-se mais visível a partir do Colóquio de Royaumont (1964), quando foi apresentado o ensaio *Nietzsche, Marx & Freud*. Esse escrito foi superimportante para a compreensão da intelectualidade francesa – grande parte presente no colóquio⁴ - sobre a atualidade do pensamento de Nietzsche. Nesse texto, Foucault com categorias do seu método arqueológico, especialmente, apresentadas, 2 anos depois, em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966), mostra como Marx, Nietzsche e Freud inauguram

¹ VEYNE, Paul. Como se escreve a História e Foucault revoluciona a história. Brasília: Ed. UNB, 2011. P.187. Cf. também do mesmo autor *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. P. 187. Nessa passagem, depois de fazer a mesma citação, Veyne acrescenta com base em um apontamento de Nietzsche: “Em suas notas íntimas, Nietzsche desejou um dia para si discípulos como ele”.

² Pensamos aqui no prefácio de 1961 à *História da Loucura na Época Clássica*, intitulado, *Loucura e Desrazão*, que foi suprimido depois, em 1972, das edições seguintes da obra no qual a presença ainda tímida de Nietzsche, na filosofia de Foucault, representa, junto com Boch e Artaud a continuidade da desrazão como dimensão constitutiva e originária da cultura ocidental ao lado da razão que a partir do antagonismo a ela se nutriu e se fundamentou. Pensamos também na enigmática passagem conclusiva do seu comentário introdutório à tradução que fizera da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, na qual diz: “A trajetória da questão ‘*was ist der Mensch?*’ no campo da filosofia se conclui na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch?* (super-homem)”. Cf. *Introduction à l’Antropologie de Kant*. Tese complementar de doutorado. Paris, 1961.Pp. 127-28.

³ Cf. *Sur Le façon d’écrire l’histoire* – segunda entrevista concedida à R. Bellour – in *Dits et écrits*, I (1954-1969), Paris: Gallimard, 1994. P. 599.

⁴ O VII Colóquio Internacional de Royaumont (Nietzsche) ocorreu de 4 a 8 de julho e foi presidido por M. Gueroult. Estavam presentes e apresentaram trabalhos: entre os franceses, Deleuze, Klossowski, Jean Wahl, Jean Beaufret, Gabriel Marcel, Henri Birault e Eduard Gaède; entre os alemães, além de outros, estava presente, K. Löwith; entre os italianos, G. Colli, M. Montinari e G. Vattimo; e outros de outras nacionalidades.

uma nova *episteme*⁵ na contemporaneidade, a da interpretação. Em *As palavras e as coisas*, Foucault apresentou a tese, segundo a qual, as Ciências Humanas emergiram, na modernidade, através das transformações ocorridas no nível dos saberes que possibilitaram o surgimento das ciências empíricas – economia, biologia e filologia – e ao mesmo tempo, um tipo de filosofia transcendental. Desta forma, emerge o homem tanto como objeto empírico das ciências empíricas quanto objeto transcendental da filosofia (pensemos aqui na antropologia de Kant, e a questão que ela ergue “*Was ist de Mensch?*”, tal como Foucault a compreendeu), ou seja, como sendo a condição de possibilidade, a própria representação tal como as Ciências Humanas o estudam. Foucault se propõe a realizar, então, uma *arqueologia* das Ciências Humanas sem atender ao método tradicional de hierarquia e organização do saber em correspondência dos fatos ocorridos num dado período, por dado sujeito e num dado espírito de época. A história do saber que nos propõe apresentar é, deste modo, uma história dinâmica, descentralizada, não hierarquizada, descontínua e não unitária, construída através de um instrumental conceitual, tal como enunciado, prática discursiva, *episteme*, etc. Estas características da arqueologia do saber, por sua vez, são discerníveis através da análise do discurso, no qual, o sujeito do discurso, segundo Foucault, seguindo aqui o diagnóstico nietzschiano do humanismo, tem uma história recente e tão precária que o seu fim já está próximo, a ponto de afirmar que:

O homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tem posto ao saber humano. Escolhendo uma cronologia relativamente curta e um espaço geográfico restrito — a cultura europeia desde o século XVI —, pode-se estar certo de que o homem é uma inovação recente. Não foi em torno dele e dos seus segredos que, por longo tempo, obscuramente, o saber circulou. De fato, entre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e da sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras — em suma, no meio de todos os episódios desta profunda história do *Mesmo* -, um único, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em vias de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. (...) O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente. E talvez ela nos indique também o seu próximo fim. (*As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Segunda edição. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p.404.)

Em *Nietzsche, Marx & Freud*, Foucault apresenta, portanto, algumas questões a respeito das mudanças que esses filósofos trouxeram para a tarefa da Interpretação do pensamento.

⁵ Foucault trata do tema em *As palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* (1969), onde propõe que o significado deste termo diga respeito às formas discursivas que nos permitem o acesso ao conhecimento num dado momento histórico, ou, com outras palavras, às condições discursivas que constituem uma época. A *episteme* nunca é definida por Foucault como um termo para uma forma particular de conhecimento, mas como o conjunto das relações epistemológicas entre as ciências humanas. A utilização do termo no sentido que lhe dá Foucault tem sido atacada desde a década de 1970 como um dos símbolos do estruturalismo. Nos últimos textos de Foucault, o sentido estruturalista de *episteme* é abandonado pelo próprio autor.

Primeiramente, nos escritos desses filósofos, segundo ele, os signos são tratados como passíveis de muitas significações, isso quer dizer que, com eles os signos ganharam abertura e amplitude à pluralidade de significados, os signos são polissêmicos. Segundo, como receptivos às significações diversas, os signos passam a demandar uma interpretação que não pode mais pretender qualquer conclusão, a tarefa de interpretação é uma atividade que deve ser sempre retomada; com isso o interprete é levado a suportar o distanciamento de seu ponto de partida até o extremo em que a sua atividade corre o risco de se tornar impossível por se avizinhar de uma experiência labiríntica da perda de si, de suas certezas iniciais, que se assemelharia a “experiência da loucura”. Terceiro, “... se a interpretação jamais se conclui, é que simplesmente não há nada para se interpretar”⁶, o interprete que se perde na labiríntica interpretação dos significados não se extravia por não ter chegado a um significado último do que é interpretado, o ente que o significado pretende explicar não existe por que na interpretação o que está em jogo são as interpretações, as significações já dadas e as que pretendem corrigi-las ou substituí-las, no fim a interpretação é um “jogo de espelho”, a hermenêutica é uma tarefa cujo fim definitivo é intangível. Quarto, a tarefa hermenêutica deve ter como um de seus momentos necessário o voltar para si mesma, para interpretar a si mesma, isso implica que: a) A interpretação deve perguntar pelo “quem?” do interprete, “O princípio da interpretação, não é outra coisa que o intérprete”⁷, a interpretação deve, a final, trazer a luz o “baixo fundo” do interprete, suas intenções inconfessadas e até mesmo por ele ignoradas, isso é quase tudo a ser interpretado e o que resta é; b) se “... a interpretação tem à si mesma sempre à interpretar, e não pode deixar de fazer o retorno sobre ela mesma”⁸, o interprete, ciente dessa orientação, deve por sua vez, cedo ou tarde, mirar a questão sobre o “quem” interpreta, para si próprio, interpretar sua interpretação, visto que, se pretende corrigir ou substituir as interpretações já dadas, precisa-se, então, desconfiar da superioridade e perfeição da sua, se se questionou pelo “quem?” dos interpretes para trazer a luz o “baixo fundo” de suas intenções inconfessadas e até mesmo por eles ignoradas, precisa-se mirar a questão sobre o “quem?” para ele próprio e descobrir as “segundas intenções” de sua interpretação.

Portanto, para Foucault, Marx com o primeiro volume d’*O Capital* (1867), Nietzsche com *O Nascimento da Tragédia* e *A Genealogia da Moral* (1887) e Freud com *Da Interpretação dos Sonhos* (1899) nos propuseram novamente técnicas interpretativas, mas assimilando e radicalizando a dúvida cartesiana do “eu do conhecimento”. Se Descartes no *Discurso do Método* e nas *Meditações* colocou em cheque o conhecimento que havia recebido em sua formação para encontrar ao final

⁶ “Nietzsche, Freud e Marx”. In *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont . Paris: Les Édition de Minuit, 1967, p. 189.

⁷ Idem. P. 191.

⁸ Idem. P. 192.

a certeza do “eu pensante”, Marx, Nietzsche & Freud colocaram em cheque o sujeito que pensa e que pelo pensamento gerido pelo seu eu consciente tem a pretensão de interpretar corretamente, com eles esse sujeito que interpreta é o que de início precisa ser interpretado; isso nos leva, segundo Foucault, a um perpétuo “jogo de espelho”, pois com Marx, Nietzsche e Freud precisamos não apenas nos interpretar como “... devemos interrogar os seus interpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx”.⁹

Nietzsche, para quem a filosofia deve ter como tarefa peculiar interpretar o valor do conhecimento, se questionava a respeito do sacrifício pelo mesmo, Foucault justifica isso, tendo como base o parágrafo 39 de *Para Além de Bem e Mal*, alterando a letra do filósofo alemão, emprestando-lhe um instrumental heideggeriano: “perecer pelo conhecimento absoluto poderia bem fazer parte do fundamento do ser”¹⁰. Deste modo, nas palavras de Nietzsche propriamente ditas, através da busca labiríntica pelo conhecimento é perfeitamente possível descobrir que “Algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau; mais ainda, pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente...” (JGB/BM, 39). Segundo Foucault, o que é aludido com as reticências de Freud e os questionamentos temerários de Nietzsche é a experiência comum entre loucura e interpretação infinita, tal como a dissolução do “eu” na loucura o interprete se extravia como indivíduo na tarefa infundável da interpretação que o leva a assimilação de significados estranhos as suas certezas iniciais.

Além do caráter inconclusivo da interpretação e da iminente possibilidade de dissolução do “eu” do interprete, Foucault observa que “[...] se a interpretação não pode jamais ser concluída, isto é simplesmente porque não há nada a interpretar”¹¹, o signo não é o representante de algo que seja, ele não representa qualidades próprias do que simboliza, ele já é interpretação e ao interpretá-lo nada mais se faz do que lhe atribuir mais significações ao lado de outras tantas já lhe imputadas, e tal produção de novas significações não se dá reverenciando a objetividade ou a verdade “[...] isto é uma relação tanto de violência quanto de elucidação que se estabelece na interpretação”¹². Dando eco ao perspectivismo nietzschiano¹³, interpretar é se apropriar, condenar ao silêncio desconsiderar certos significados e dá voz e legitimidade a outros.

⁹ Cf. idem. P. 185.

¹⁰ Idem. P. 188.

¹¹ Idem. P. 189.

¹² Idem. Ibidem.

¹³ Sobre o perspectivismo de Nietzsche, cf. nosso artigo: “O Perspectivismo de Nietzsche como Relativismo Pragmático”. Estudos Nietzsche, v. 4, p. 181-195, 2014.

Segundo Foucault, Nietzsche, Marx e Freud sabiam que suas questões eram, ao final, interpretações que eles precisam esquadriñar para dá voz ao que estava em silêncio como o “baixo fundo”. Marx diante das “relações de produção” buscou dá voz aos desmandos ideológicos da burguesia contra a classe trabalhadora; Freud procurou dá voz aos instintos e impulsos insubordinados, mas recalçados e emudecido, nas queixas de seu pacientes. Mas é Nietzsche, para quem não há um significado original, que buscou dá voz à violência de toda interpretação, aos interesses inconfessos de quem interpreta.

A partir dos anos 70, a questão anterior, de como os saberes emergiram e se transformavam, fortemente marcado pela discursividade, deu lugar à questão do *porquê* dos saberes?, ou seja, uma preocupação com as investigações históricas acerca da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes; esse método, Foucault nomeou de Genealogia do Poder. Portanto, Michel Foucault em seu ensaio, *Nietzsche, a Genealogia e a História* pretende esclarecer o que vem a ser o método genealógico de Nietzsche, tal como este o expõe em algumas de suas obras, sobretudo, em *A Genealogia da Moral*. Todavia, as pretensões de Foucault, filósofo, não se limitam a de um mero historiador da filosofia, ele pretende, também, de forma sutil, esclarecer o que vem a ser o seu próprio método que a partir dos anos 70 – como demonstra com bastante propriedade Roberto Machado, na introdução da coletânea *Microfísica do Poder*,¹⁴ – se chamará, se apropriando de uma terminologia nietzschiana de genealogia do poder.

Foucault começa o texto nos dando uma definição do que ele compreende por genealogia. Primeiramente, numa linguagem metafórica, define-a como sendo “...cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, varias vezes reescritos”. Depois, contrapondo-a ao método de Paul Ree e dos utilitaristas ingleses, devido à monótona busca de finalidade, acaba por defini-la de modo contundente, como: “A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus ‘monumentos ciclópicos’ não a

¹⁴ MACHADO, Roberto na introdução de *Microfísica do Poder*, demonstra que a obra de Foucault, até então, tinha como preocupação dois eixos: primeiro, as suas investigações sobre o nascimento de certos saberes, com a preocupação de demonstrar *como* eles apareciam e se transformavam, método que ele nomeou de Arqueologia do Saber, marcado pelas obras dos anos 60, História da Loucura (1961), O Nascimento da Clínica (1963), As Palavras e as Coisas (1966) e A Arqueologia do Saber (1969). Depois, a partir dos anos 70, a questão anterior, de como os saberes surgiam e se transformavam, deu lugar à questão do *porquê* dos saberes?, ou seja, uma preocupação com as investigações históricas acerca da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes; esse método, Foucault nomeou de Genealogia do Poder, as principais obras desse período são Vigiar e Punir (1975) e A Vontade de Saber (1976) – primeira parte da História da Sexualidade. Nas obras finais História da Sexualidade II e III e em alguns escritos e ditos do final dos anos 70 e início dos anos 80 Foucault desenvolveu a problemática da estética da existência e da bio-política.

golpe de ‘grandes erros benfazejos’ mas de ‘pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo’ (...) A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem. (*Ursprung*).

Isso exposto, Foucault opera uma distinção filológica por ele estabelecida, entre *Ursprung* (origem), por um lado, e *Herkunft* (proveniência), *Abkunft* (descendência), *Entstehung* (surgimento, de onde emerge), *Geburt* (nascimento) e *Erfindung* (invenção), por outro lado. Segundo Foucault, essa é base que permite ao “genealogista” Nietzsche colocar a questão da origem de forma adversa daquela da grande tradição metafísica. Pois, para Nietzsche, a questão da fundamentação moral, na *Genealogia da Moral*, não diz respeito à busca da essência, tal como se estabeleceu na tradição metafísica, a busca da origem causal, mas **a busca da proveniência, da emergência e da invenção dos nossos conceitos, juízos e sentimentos morais**. Todavia, é destacado que Foucault também chama atenção para o fato de Nietzsche, no prefácio da *Genealogia da Moral*, ao fazer uma distinção entre *Ursprung* e *Herkunft*, embora, depois, retorne à equivalência entre os dois termos¹⁵, torna-se relevante devido Foucault não estabelecer nenhum dogma, nem autoridade sobre o texto de Nietzsche, trata-se de uma questão de estratégia interpretativa.

Para Foucault, Nietzsche genealogista recusa a pesquisa da busca da origem compreendida como *Ursprung*, porque esta é metafísica e tem como pretensão, recolher nela a essência exata das coisas, a mais pura possível, a identidade em-si, a forma imóvel e anterior a tudo que é externo e sucessivo. Portanto, uma pesquisa da origem, à maneira metafísica, implicaria em tentar reencontrar o que era imediatamente aquilo mesmo, o Ser, ou seja, é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Para Nietzsche genealogista, então, o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem, tal como pretendia a metafísica, mas, senão a discórdia entre as coisas, a diferença, o disparate, enfim o acaso, o devir. Por isso, como observa Foucault, Nietzsche genealogista prefere ouvir à história que acreditar na metafísica.

O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, é preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, sendo ela mesma o próprio corpo do devir. Para Nietzsche, os metafísicos têm necessidades de encontrar uma alma na identidade longínqua da origem, enquanto o genealogista, com a sua busca, descobre que foram

¹⁵ Sobre esta questão, propriamente dita, cf. o profícuo artigo de GIACÓIA, Oswaldo, *Filosofia da Cultura e Escrita da História. O Que nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 03, p. 24-50, 1990.

os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós, descobre que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existe nem a verdade nem O Ser, mas uma exterioridade acidental.

Por isso que para Foucault, termos como *Entstehung* ou *Herkunft*, dissociados de *Ursprung*, caracterizam melhor a palavra origem, tal como quer o genealogista. O termo *Herkunft* deve significar proveniência, ou seja, de onde provém às coisas, de qual raiz, de qual raça elas são. É o que, segundo Foucault, “permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese, acontecimentos perdidos”. Por isso que, a pesquisa acerca da proveniência, diferente da pesquisa pela origem (*Ursprung*), não busca um fundamento, pelo contrário, “ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido, ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”. Enfim, a proveniência diz respeito, em última instância, ao corpo que é o seu lugar, isto porque, ele é a superfície de inscrição dos acontecimentos, lugar de dissociação do Eu, volume em perpétua pulverização. Portanto, o genealogista, com a análise da proveniência, deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história que arruinando o corpo rebento de erros, traz consigo também e inversamente sua origem, ou seja, a proveniência. Por isso, para Nietzsche, como assinala Foucault, a proveniência designa a qualidade de um instinto, o seu grau ou o seu desfalecimento e a marca que ele deixa no corpo.

Entstehung, por sua vez, significa emergência, o ponto de surgimento. A emergência é a entrada em cena das forças, é sua interrupção. Ela designa um lugar de confronto, produzindo-se sempre no interstício. Foucault apresenta exemplos nietzschianos, mostrando como se dá a emergência através da entrada de forças em cena, sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro. Este jogo de forças manifesta-se através da dominação entre os povos, cada uma é manifesta de forma específica, nascendo a partir desse momento a diferença de valores entre os homens, entrelaçados num jogo de regras criadas pelos dominadores como uma tentativa de manter a sobrevivência ou a subserviência do outro. Sendo assim, a humanidade instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue de dominação em dominação. Para tanto, o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras e assim tomar o lugar de quem as utiliza, voltando-se contra aqueles que as utilizavam como forma de dominação e poder. Sendo assim, o devir da humanidade é uma série de interpretações, e a genealogia deve ser a sua história como emergência de interpretações diferentes.

Foucault, no parágrafo V, passa a mostrar as relações entre a genealogia definida como pesquisa de *Herkunft* e *Entstehung* e o que se chama habitualmente por história. Foucault começa, referindo-se as célebres máximas de Nietzsche contra a história e apresenta outros termos utilizados pelo filósofo alemão como sinônimo de genealogia, *wirkliche Historie* (história efetiva), “sentido histórico” ou “espírito”. Nietzsche distingue a história efetiva, ou seja, a *wirkliche Historie*, daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância, para ele é preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos, a história será efetiva na medida em que ela re-introduz o descontínuo em nosso próprio ser. A história efetiva faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo, sendo assim, “as forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta”. No entanto, é preciso, como nos afirma Foucault, “compreender o acaso como um risco sempre renovado da vontade de potência que a todo surgimento do acaso opõe, para controlá-lo o risco de um acaso ainda maior”.

O “sentido histórico”, como nos diz Foucault, “é perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça; a *wirkliche Historie* efetua, verticalmente, o lugar em que se encontra a genealogia da história”. Foucault mostra ainda, como Nietzsche liga o “sentido histórico” à história dos historiadores, contendo ambas em comum o mesmo começo, impuro e misturado. E, a partir disso, estabelece uma analogia entre *Herkunft* e *Entstehung*, sendo que o primeiro termo diz respeito à proveniência do historiador que não dá margem a equívocos, ou seja, esta proveniência é de baixa extração; o segundo termo, diz respeito à cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas, o século XIX.. “O sentido histórico”, para Foucault, comporta três usos, a saber: primeiro, o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência; o segundo é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe a continuidade histórica ou a tradição; o terceiro, é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento.

Por isso, como ressalta o frankfurtiano Martin Saar,¹⁶ em seminal artigo sobre a compreensão do método genealógico de Nietzsche e Foucault, “o modo primeiro para

¹⁶ Cf. “Understanding genealogy: history, power, and the self”. In *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008) 295–314. Do mesmo autor cf. tb. SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault (Theorie und Gesellschaft)*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007; “Genealogy and Subjectivity”. In *European Journal of Philosophy*. Blackwell Publishers Ltd. 2002. pp. 231–245. Ainda sobre a relação entre a genealogia de Nietzsche e Foucault, cf.: GEUSS, Raymond. “Nietzsche and Genealogy”. *European Journal of Philosophy*, Volume 2, Issue 3, December 1994. pages 274–292; _____ “Genealogy as Critique”. *European Journal of Philosophy*, Volume 10, Issue 2, August 2002. Pp. 209–215. MAHON, Michel. *Foucault’s Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. NY: State University of New York Press, 1992.

especificar como a genealogia inclui, mas também vai além da história (no sentido de escrever a história) é dizer que ela escreve histórias de um tipo específico com um interesse e foco específico, ou seja, na vasta gama de práticas, instituições e conceitos que se relacionam com o agenciamento humano, a auto-compreensão e a conduta. As genealogias, portanto, estão especialmente preocupadas com subjetivações e sujeições, porque é somente o conhecimento dessas histórias que fornece um conhecimento que pode ser transformado contra as autoridades e valores culturais e sociais. Esse método destaca um grande número de fenômenos de tratamento genealógico, mas deixa outros de fora do quadro, porque eles não são propriamente dito objetos de uma discussão crítica que afeta identidades contemporâneas”. Portanto, podemos concluir que o método genealógico de investigar a história tanto para Nietzsche quanto para Foucault, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, ela pretende fazer aparecer todas as discontinuidades que nos permeiam enquanto sujeitos. “Não se trata, portanto, de reencontrar uma continuidade escondida, mas de saber qual é a transformação que tornou possível essa passagem tão apressada.”¹⁷

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3. Edição. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2003. P. 338.

**O CUIDADO DE SI EM FOUCAULT:
A PROPÓSITO DE UMA HOMENAGEM AOS TRINTA ANOS DA MORTE DO
FILÓSOFO**

**LEANDRO CHEVITARESE¹
UFRRJ**

O presente artigo é uma versão da palestra apresentada no Colóquio “30 anos sem Foucault”, realizado pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ, em agosto de 2014. Pretende-se apresentar alguns elementos fundamentais para compreensão do *Cuidado de Si* em Foucault e sugerir uma articulação de tal proposta com seu conjunto de obra.

Após trinta anos de ausência das interpretações filosóficas de Foucault, hoje estamos reunidos para considerar seu legado. Todavia, parece implausível que possamos realmente fazê-lo, tendo em vista a complexidade, a importância e os múltiplos desdobramentos da obra deste filósofo. Minha palestra terá como foco a problemática do *Cuidado de Si*, objeto de análise de Foucault em seus últimos anos. Como ponto de partida, chamou-me a atenção uma aula ministrada por ele no ano de sua morte, mais precisamente em 15 de fevereiro de 1984, no curso intitulado “A Coragem da Verdade”, na qual o filósofo analisa a morte de Sócrates.

A partir do *Fédon* de Platão, sabemos que as últimas palavras de Sócrates foram “*Críton, devemos um galo a Asclépio. Pague a dívida, não se esqueça*”. Afirmação enigmática e polêmica, que foi objeto de diferentes considerações ao longo da história da filosofia. Como compreender tal afirmação? O que pretendia Sócrates com tal lembrança e ordem a Críton em seus instantes finais de vida? Qual a importância de quitar a “dívida”? Foucault sugere que haveria uma leitura interessante para enfrentar tais questões na obra de Dumézil acerca do tema, considerando-a ponto de partida para o desenvolvimento de sua análise.

Como se sabe, Asclépio dentre os gregos é o deus da cura, o deus da saúde, sendo um gesto tradicional oferecer o sacrifício de um galo a ele como agradecimento pelo restabelecimento da saúde, ou seja, por uma cura efetivamente alcançada. Se Sócrates reconhece uma dívida com o deus Asclépio, significa que ele pretende agradecer uma cura obtida. Mas de que Sócrates haveria se curado? De que ele padecia? Pois bem, uma interpretação bastante influente na história da filosofia é de que “Sócrates teria sido curado dessa doença que consiste em viver”². Uma leitura bastante problemática, tendo em vista que não parece ser esta uma concepção grega, nem muito menos “uma ideia platônica, ou uma ideia socrática dizer que a vida é uma doença e que a morte

¹ Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade IM/UFRRJ, e do Programa de Mestrado em Filosofia da UFRRJ. Membro do Núcleo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche da UFRRJ.

² FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*, p.84.

nos cura da vida”³. Pode-se considerar que um dos grandes promotores de tal interpretação foi Nietzsche, tal como se pode observar no Livro IV de *Gaia Ciência*, no aforismo 340:

‘Ó Críton, devo um galo a Asclépio’. Essas risíveis e terríveis ‘últimas palavras’ significam, para quem sabe ouvir: ‘Ó Críton a vida é uma doença’. Será possível? Um homem como ele – que havia vivido alegremente e como um soldado aos olhos de todos – era um pessimista. [...] Sócrates portanto sofreu vida! E vingou-se dela – por meio dessas palavras obscuras, horríveis, piedosas e blasfematórias!⁴

É interessante observar que o próprio Nietzsche percebe claramente a contradição de tal interpretação com o conjunto de vida de Sócrates, bem como seu desacordo com o modo de vida grego, mas entende que tal afirmação revelaria, no último momento de vida de Sócrates, algo que o filósofo teria sempre ocultado: seu pessimismo e desgosto pela vida. Por esta leitura, Sócrates teria por fim se vingado contra a vida, reconhecendo-a como uma doença e agradecendo a Asclépio pela cura que se principiava: a morte.

Para Foucault tal interpretação não se mostra satisfatória e, seguindo as pistas deixadas por Dumézil, convida-nos a uma consideração bastante diversa deste texto. Naturalmente, diante da ordem para sacrificar um galo a Asclépio, parece inevitável reconhecer que se trata do agradecimento acerca de uma cura atingida, mas cabe considerar de que espécie de “doença” Sócrates teria sido vítima. A partir do Diálogo *Críton*, considerando o episódio que lhe serve de suporte, no qual Críton – discípulo dileto de Sócrates – teria subornado os guardas e preparado um navio para fuga de seu mestre, seria possível reconsiderar a “doença” em questão. Para convencer Sócrates de fugir, Críton afirma que caso ele não tome tal atitude trairia não somente a si, mas a seus filhos, a seus discípulos e a toda a cidade, pois não poderia mais estar com eles e lhes ensinar. Haveria também uma desonra a Sócrates e a seus amigos pela opinião pública caso eles não fizessem todo o necessário para salvá-lo. Todavia, Sócrates repreende duramente Críton por estar demasiadamente preso à opinião dos outros, tendo se afastado de modo grave da verdade e da justiça. “Em todo caso, é assim, seguindo a verdade, que evitaremos essa deterioração/destruição da alma que a opinião da turba provoca”⁵. Por esta perspectiva, pode-se dizer que Críton neste momento adocera, ou seja, perdera a saúde pela qual se poderia ver claramente a verdade e reconhecer as ações justas a serem realizadas. E esta seria a cura pela qual se deve um galo a Asclépio: libertar-se da doença de se deixar levar pela opinião da maioria em

³³ Idem, p.85.

⁴ NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, Aforismo 340, *apud*, FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*, p. 86.

⁵ FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*, p. 91.

detrimento da Verdade e da Justiça. Mas este curar-se é o que há de mais próprio à atividade filosófica, esta cura advém do esforço de “ocupar-se consigo mesmo”, de “cuidar de si”. Desde modo:

Agradecimento a quê? Pois bem, agradecimento à ajuda dada pelo deus [Asclépio], enquanto deus curador, a todos os que, como Sócrates e seus discípulos, empreenderam ocupar de si mesmos, tratar de si mesmos, cuidar de si mesmos, “*therapeúein*”, no sentido de cuidar e curar, como diz Sócrates com frequência⁶.

Cabe agora compreender melhor o que significa tal atividade de cura, a proposta de ocupar-se de si. É interessante lembrar que a problemática do *Cuidado de Si* já vinha sendo objeto de análise de Foucault desde o início da década de 80, mas em 82 ele consagra um curso dedicado a compreender melhor tal conjunto de práticas gregas e romanas, intitulado *Hermenêutica do Sujeito*. Nesta obra pode-se verificar sua explicação acerca desta tarefa:

Com este termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *Epiméleia beautoû*, que os latinos traduziram [...] por algo como *Cura sui*. [...] *Epiméleia beautoû* é o Cuidado de Si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc⁷.

Todavia, o próprio Foucault percebe que sua proposta não pode evitar certas dificuldades, e ele próprio formula uma possível objeção a seus propósitos de investigação:

Enquanto tudo nos indica que na história da filosofia [...] o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) é sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher esta noção aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído qualquer status particular, a de Cuidado de Si mesmo, de *epiméleia beautoû*?⁸

A resposta a esta interrogação, sem dúvida, depende de uma revisão do papel do “conhece-te a ti mesmo” na cultura e na filosofia grega. O que Foucault sugere é que talvez tenhamos interpretado tal noção por um olhar – digamos – moderno e cartesiano⁹ acerca do problema, hipervalorizando a proposta do conhecimento de si entre os gregos. Assim, promoveu-se o

⁶ Idem, p.98.

⁷ FOUCAULT, *Hermenêutica do Sujeito*, p.04.

⁸ Idem, p.05.

⁹ Segundo Foucault: “A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem eu chamaria [...] de ‘**momento cartesiano**’”. Idem, meus grifos, p.18.

esquecimento do *Cuidado de Si* e negligenciou-se a inserção do autoconhecimento no quadro geral de uma problemática maior e mais importante na Grécia antiga:

O *gnôthi seautón* ('conhece-te a ti mesmo') aparece de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia beautoú* ('Cuidado de Si mesmo'), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes consigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo¹⁰.

Por esta perspectiva, Foucault pretende destacar que antes de um objetivo em si mesmo, o autoconhecimento configurava-se como um recurso e instrumento para um propósito mais significativo: o *Cuidado de Si* mesmo. Conhecer-se é, portanto, um aspecto da proposta do *Cuidado de Si*, um meio para a "arte de viver", um caminho para o exercício de aprender a lidar com aquilo que se é, ou que se pode ser.

A tarefa de Sócrates é interrogar a todos e promovendo a reflexão sobre o modo de vida que se tem tido, exortando a todos: "ocupai-vos com vós mesmos". "O Cuidado de Si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar"¹¹. Mas não se trata de um despertar introspectivo e meramente reflexivo, pois o que está em jogo é nosso agir no mundo. Trata-se muito mais de uma provocação filosófica persistente que nos exige considerar o curso de nossas existências.

O Cuidado de Si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência¹².

Parece fundamental enfatizar tal disposição transformadora da atividade filosófica, pois conhecer-se é uma das condições necessárias para o *Cuidado de Si*, que implica naturalmente uma atenção diferenciada ao modo como nos relacionamos com nós mesmos e com o mundo. Este esforço filosófico configura-se como uma forma de trabalho sobre si, uma prática que se aproxima da medicina, uma forma terapêutica de autotransformação. Eis a proposta de pensar a Filosofia como *Therapeúein beautón*:

Therapeúein certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e

¹⁰ Idem, p.07.

¹¹ Idem, p. 11.

¹² Idem, p. 11.

que serve a seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar um culto. [...] Ora, *therapeúein* *heautón* significará, ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo¹³.

Difícilmente considera-se a filosofia como uma atividade que se aproxima de uma prática terapêutica, visto que hoje em dia associamos diretamente “cuidar da saúde” a um conjunto de práticas determinadas pelo paradigma técnico-científico vigente (diga-se de passagem: consideramos ordinariamente que “cuidar da saúde” corresponde a praticar exercícios regularmente, realizar exames periódicos e submeter-se a medicamentos). Entretanto, deste modo certamente reproduzimos uma visão bastante limitada do que seja “saúde”. Foucault nos sugere que não era esta a noção vigente na antiguidade greco-romana:

[...] Uma das principais formas do Cuidado de Si na época helenística e sobretudo na época romana, nos séculos I e II, está na dietética. A Dietética como regime geral da existência do corpo e da alma, tornar-se-á, de todo modo, uma das formas capitais do Cuidado de Si. [...] Regularmente é colocada a questão entre o Cuidado de Si e a medicina, o Cuidado de Si e o cuidado dos outros, o Cuidado de Si e o regime¹⁴.

Não se pode deixar de enfatizar que tal concepção da atividade filosófica como *Cuidado de Si* jamais deve ser compreendida como uma introspecção que pretende o abandono das questões sociais e intersubjetivas. O *Cuidado de Si* nos prepara para um melhor agir no mundo, pois cuidar de si é condição para cuidar dos outros. Como afirma Foucault: “para Sócrates, no diálogo *Alcebiades*, fica claro que o Cuidado de Si é um imperativo proposto àqueles que querem governar [cuidar] dos outros”¹⁵.

Foucault destaca que principalmente a partir do helenismo, em grande parte pelo amplo desenvolvimento do estoicismo, pode-se observar uma ampliação da temática do *Cuidado de Si*. Neste cenário, tal proposta não se apresenta mais como um imperativo ligado a um momento da vida, como se destaca no diálogo *Alcebiades*. Trata-se agora de uma orientação prevista para durar a vida toda. Deste modo constata-se uma assimilação entre filosofar e ter cuidados consigo mesmo, sendo esta a condição para a felicidade.

Neste contexto, pode-se considerar que o *Cuidado de Si* assume o caráter de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações

¹³ Idem, p.120.

¹⁴ Idem, p.74.

¹⁵ Idem, p.94.

com o outro. Um modo de meditação e exercício, um modo de agir, de transformar-se, de modificar-se. Enfim, um conjunto de “técnicas de si mesmo”, uma maneira de “fazer-se e refazer-se no mundo”.

Por fim, gostaria de sugerir uma leitura acerca do modo como tal problemática se articula com o conjunto de obra de Foucault. Muito tem se discutido acerca da melhor maneira de compreender o papel do *Cuidado de Si* diante do contexto da obra do filósofo. Como se sabe, ao final da década de 70, Foucault dedicava-se a analisar as formas de biopolítica e governamentalidade, os dispositivos de segurança e regulação do Estado, momento em que se pode afirmar que sua leitura mais se aproximou do que se poderia chamar de uma “análise macro” da sociedade moderna. No início da década de 80 surge uma interessante mudança¹⁶, pois Foucault direciona sua investigação para a Grécia antiga. Ao que tudo indica, haveria algo a pensar sobre a constituição de subjetividade presente nas práticas da antiguidade Greco-romana, algo que parece escapar ao modo como tradicionalmente realizamos e compreendemos os processos de subjetivação. O próprio autor nos apresenta alguns indicativos deste contraste:

Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão ‘objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos’, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam ‘constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’. E onde nós modernos entendemos: ‘sujeição do sujeito à ordem da Lei’. Os Gregos e Romanos entendiam: ‘constituição de um sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade’¹⁷.

Há vários elementos interessantes a serem considerados aqui. Primeiramente, a releitura dos gregos e romanos nos propicia um estranhamento acerca da dinâmica das relações de poder e processos de subjetivação própria à modernidade. No contexto da sociedade disciplinar caberia investigar sob que condições realizam-se os processos de objetivação do sujeito a partir de um campo epistemológico estabelecido. Dito de modo mais simples: de que forma nos tornamos aquilo que somos a partir de relações de poder articuladas aos discursos que assumem o papel de verdade acerca do que deveríamos ser? Por isso, trata-se aqui de perguntar sobre os mecanismos de autoconhecimento e sujeição do sujeito à ordem da verdade e da lei.

¹⁶ Pode-se bem observar esta mudança considerando a cronologia dos cursos ministrados no *Collège de France*. Vejamos: 1977-1978: “Segurança, Território e População”; 1978-1979: “Nascimento da Biopolítica”; 1979-1980: “O Governo dos Vivos” – no qual já se observa um deslocamento para antiguidade; 1980-1981: “Subjetividade e Verdade” – no qual já se inicia uma investigação sobre outras formas de configuração da relação entre subjetividade e verdade, a partir da leitura dos textos gregos antigos. Cf. FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

¹⁷ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, p.385.

Todavia, para a antiguidade Greco-romana a relação entre sujeito e verdade parece operar de modo distinto. A questão passa a ser sobre a edificação de um saber que se reconhece como verdade e age como condição de possibilidade para uma experiência espiritual de transformação do sujeito. O que está em jogo é compreender a “espiritualidade do saber”, a “prática e o exercício da verdade”¹⁸. Dito de modo mais simples: de que forma, pelo reconhecimento de um saber sobre a vida e o mundo, é possível que o sujeito transforme-se pelo exercício desta verdade? Neste sentido, pode-se dizer que para a antiguidade Greco-romana:

Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, **mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e exercício de si sobre si**¹⁹.

Diante disto podemos nos perguntar: o que tal contraste acerca das diferentes articulações entre Sujeito e Verdade pode nos oferecer como questão na atualidade? Naturalmente, Foucault não está sugerindo uma “volta aos gregos”, no sentido de que poderíamos simplesmente retornar a esta forma de estruturação da subjetividade. Parece que, ao contrário, partindo desta breve história da subjetividade podemos ter melhores condições de estranhar nossos próprios processos de subjetivação e enfrentar diferenciadamente o desafio de problematizar os discursos e relações de poder vigentes. Como afirma Foucault:

As relações de poder se enraízam profundamente no nexos social [...]. Uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração.
A análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder, e do ‘agonismo’ entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante [...] inerente a toda existência social²⁰.

Trata-se de uma “tarefa política” questionar o modo como os discursos e as relações de poder operam na sociedade produzindo padrões de normalidade e formas de subjetivação, em contraste com a “intransitividade da liberdade”. É fundamental compreender que as relações de poder sempre estabelecem um “campo de ações possíveis” visando à produção de corpos úteis e dóceis, mas persiste inevitavelmente o tensionamento da liberdade que pode articular “estratégias de afrontamento”. Como afirma Foucault:

Mas o ponto mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e estratégias de afrontamento. Pois se é verdade que no coração das relações de poder e como condição permanente da sua existência, **há uma**

¹⁸ Idem, p. 385.

¹⁹ Idem, meus grifos, p. 401.

²⁰ FOUCAULT, M. *Sujeito e Poder*, pp. 245-246.

insubmissão e liberdades essencialmente retentoras, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem retorno eventual; toda a relação de poder implica, portanto, ao menos de forma virtual, uma estratégia de luta, sem que por isso elas se venham a sobrepor, a perder a sua especificidade e finalmente a confundir-se. Elas constituem uma para a outra uma espécie de limite permanente, um ponto de reversão possível²¹.

Se não há relações de poder sem resistência, ainda que de forma virtual, caberia perguntar sobre a melhor maneira de exercer tais formas de insubmissão e liberdade. Diante de uma microfísica do poder, tal como Foucault nos apresenta, trata-se de perguntar a melhor maneira de criar resistências a título de uma micropolítica.

Parece-me que a problemática do *Cuidado de Si*, que se desenvolve a partir de uma outra configuração da relação entre Sujeito e Verdade, pode constituir-se como uma interessante pista para tal questão. O próprio Foucault talvez não tenha tido tempo para investigar tal perspectiva de modo mais aprofundado, dada sua prematura morte, mas ele nos deixou interessantes provocações para que possamos continuar a trilhar o caminho por ele iniciado.

Se esta pista estiver correta, seria possível considerar a proposta do *Cuidado de Si* como uma alternativa para responder ao desafio de como exercer ações de “resistência”. Repensando a relação entre Sujeito e Verdade, poderíamos nos perguntar: de que modo, a partir de algo que se reconhece como verdade, seria possível exercitar-se e transformar-se na direção desta verdade, problematizando as relações de poder vigentes. Em outras palavras, a questão poderia ser assim formulada: de que forma, a partir do *Cuidado de Si*, seria possível construir outros saberes, afirmar novas formas de ser e de viver, articular estratégias de luta, produzir subjetividades diversas, tensionar as relações de poder vigentes, enfim, como vivenciar o desafio de exercer a liberdade como resistência?

Foucault nos deixou há trinta anos, mas as questões por ele apresentadas, bem como todas aquelas que podemos pensar a partir de sua obra, persistem em nossas vidas para que possamos nos perguntar sobre o sentido de existir e fazer política no mundo em que vivemos.

²¹ Idem, meus grifos, p. 248.

RACISMO E SOCIEDADE DE CONTROLE: PISTAS DELEUZEANAS PARA LER FOUCAULT

RENATO NOGUERA
UFRRJ

A lógica de um pensamento é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e de abalos. Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto-mar, como diz Leibniz. É eminentemente o caso de Foucault. Seu pensamento não cessa de crescer em dimensões, e nenhuma das dimensões está contida na precedente. Então o que o força a lançar-se em tal direção, a traçar tal caminho sempre inesperado?¹

Introdução ou algumas precauções metodológicas

Deleuze diz que Foucault sempre nos lança em um percurso inesperado. Ora, se um grande filósofo nos impressiona dessa maneira é por um motivo simples: as crises pelas quais passa todo grande pensador são incontornáveis e, por isso, nos fazem pensar.² A questão que vamos perseguir diz respeito às relações entre racismo nas sociedades de controle a partir da filosofia de Foucault.

É importante registrar que o desafio de articular o conceito de racismo com os dispositivos da sociedade de controle na filosofia de Foucault e sob a ótica de Deleuze exige algumas precauções metodológicas. Primeiro, a “história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e, que no entanto, está presente naquilo que diz”³, o que denominamos de estratégia da *enrabada*. Deleuze nos diz que concebe:

(...) a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um 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. (...).

Foi Nietzsche, que li tarde, (...) é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filho pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (...): o gosto para cada um de dizer coisas em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa, ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, (...) ao cabo do mais

¹ DELEUZE, Gilles. “Sobre a filosofia”. In : *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 118.

² Ibidem.

³ Idem, p. 169-170.

severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem⁴.

Em segundo lugar, o que está em jogo não é apenas o que Foucault pensou ou o que podemos pensar sobre Foucault, mas o que, com Foucault, a partir de Foucault (seja em favor ou contra Foucault), nós somos (ainda) capazes de pensar sobre a contemporaneidade. É neste sentido que a leitura que Deleuze faz dos textos de Foucault e, em especial, do anúncio feito na Conferência em 1978 no Japão⁵ sobre as sociedades de controle, merece muita atenção. Foucault encantou Deleuze quando se conheceram em 1962, mas, apesar da amizade, nunca trabalharam juntos. Por isso, para que nosso texto possa “cumprir” o objetivo a que se propõe, será necessário que o pensamento de Foucault produza o mesmo impacto que a leitura de Nietzsche produziu em Deleuze, enrabando-o. Nossa leitura deve ser um retrato do enrabamento que Foucault efetuou em Deleuze, incitando-nos uma necessidade de declarar sobre Foucault o mesmo que Deleuze afirmou sobre Nietzsche, e que nos deixou um gosto tão perverso obrigando-nos a pensar, imersos em forças desconhecidas, em multiplicidades e intensidades diversas, a tal ponto que fomos forçados a dizer algo em nome próprio e, por isso mesmo, em favor de Foucault. Não se trata, necessariamente, de tomar sua filosofia como um legado, mas de percebê-la como uma presença incontornável para a compreensão do nosso presente.

Por fim, atentemos para uma precaução simples – devemos, a todo custo, perseguir a criação de conceitos, porém sem repetir Foucault - afinal, “qual a melhor maneira de seguir grandes filósofos, repetir o que eles disseram, ou então *fazer o que eles fizeram*, isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente?”⁶. Deleuze, em companhia de Félix Guattari, nos diz: “Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia”⁷. Numa leitura deleuzeana de Foucault é apropriado seguirmos pela via do que foi dito e também nas brechas do que o filósofo nos permite dizer. Porque “Foucault deixou em apuros aqueles preocupados com uma sistematização de sua obra; afinal, ‘os filósofos não conseguiam estar de acordo a respeito daquilo que Foucault queria fazer’”⁸. Talvez, pensar a leitura de Foucault feita por Deleuze não nos livre

⁴ DELEUZE, G. “Carta a um crítico severo”. In: DELEUZE, G. *Conversações*, p.14-15.

⁵ FOUCAULT, Michel. “Sei to Kenryoku” (“Sexualidade e Poder”: Conferência na Universidade de Tóquio em 20 de abril de 1978, seguida de debate). *Gendai-shisô*, julho de 1978, p. 58-77.

⁶ DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p.41.

⁷ Op. Cit.

⁸ MAIA, Antônio Cavalcanti. “Deleuze leitor de Foucault” In.: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2013, p. 57.

de apuros, mas reforce o gosto perverso de pensar contra nós mesmos e em favor do pensamento lançado no *continuum* biopoder⁹, sociedade de controle e racismo.

Os regimes sociais: soberania, disciplina e controle

Foucault menciona a emergência das sociedades de controle na Conferência ministrada no Japão em 1978. O filósofo nos diz: “Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar em uma sociedade sem disciplina”. Logo adiante, ele afirma: “é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje”¹⁰

Doze anos depois, em *L’Autre Journal*, maio de 1990, *no 1*, Deleuze identifica em Foucault os primeiros investimentos filosóficos que efetivamente descrevem essa passagem de um modelo a outro de sociedade. O filósofo comenta “‘Controle’ é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo”¹¹.

A menção é feita diretamente ao livro *Almoço nu*¹², do ensaísta e pintor estadunidense William Burroughs (1914-1997), em cuja obra um personagem chamado doutor Benway se torna conselheiro da Liberlândia e projeta a abolição das prisões em massa e a emergência de novas relações de poder.

Foucault lança luz sobre uma crise que já teria começado a solapar as sociedades disciplinares. Em certa medida, Deleuze percebe que o biopoder, tal como foi descrito por Foucault, está presente nessas sociedades e nas de controle, parecendo apenas que o que se modifica são os mecanismos de gestão da vida. Mas, nesse sentido, o que podemos dizer com Foucault é que não se trata exatamente de uma passagem de um modelo de sociedade para outro em termos de superação. Foucault, assim como Deleuze, enquanto seu comentador, não está nos informando que o regime social muda e, tal como saímos das sociedades de soberania para as disciplinares, estaríamos deixando para trás a disciplina para assumirmos o controle como regime hegemônico e exclusivo. Então, o que podemos pensar com Foucault? Ora, essas fases ou processos, a saber - da soberania para a disciplina, e desta para o controle -, não se caracterizam rigorosamente como passagens? É mais apropriado dizer, a partir da leitura deleuzeana de Foucault, que essas fases são cumulativas e se articulam?

⁹ Devido ao tempo exíguo e escopo deste texto não adentraremos no conceito de biopoder, nós vamos nos concentrar na sociedade de controle.

¹⁰ FOUCAULT. *Idem*, p. 268.

¹¹ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In. DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 219.

¹² Cf. BURROUGHS, William. *Almoço nu*, Rio de Janeiro: Editora Círculo do Livro, 2009.

Foucault diz com algum entusiasmo, “o poder não existe”¹³. Afinal, sua posição é de que “poder” é um conjunto de relações, isto é, existem efetivamente relações de poder. Neste sentido, essas atitudes podem ser práticas de soberania, exercícios disciplinares ou investimentos de controle. O filósofo insiste que o poder é relacional, o poder não é uma substância. As relações de poder nas sociedades de soberania, assim como nos regimes disciplinares e de controle, são alvos de uma analítica histórico-filosófica, ou seja, o que se deve tomar como objeto são os contextos de emergência dessas relações de poder. Por isso, afirmar que a passagem de um regime para outro significa dizer que o contexto se modifica, o que não pode ser confundido com o seu fim.

Os contextos mudam, mas isso não quer dizer que os regimes sociais não coexistam. Nós estamos de acordo com a leitura que Deleuze faz de Foucault. A hipótese deleuzeana vai ao encontro de nossas expectativas - um regime não anula o outro. “Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados”¹⁴. Por isso, talvez seja mais apropriado pensarmos em termos de acúmulo ou sobreposição. A hipótese que queremos sustentar é simples: o deslocamento do poder das mãos do soberano para as instituições e normas, assim como destas para tecnologias de gestão da vida não significa o fim da soberania, tampouco das normas disciplinares. A analítica do poder feita por Foucault pode nos trazer pistas para pensarmos em termos de sobreposição, acúmulo e concomitância.

Com efeito, estamos tratando de um regime que aglutina e rearticula os mecanismos de dominação daqueles que foram examinados por Foucault em *Vigiar e Punir*. Vale a pena intensificarmos a compreensão acerca desses regimes sociais. Primeiro, a soberania pune e castiga publicamente para tornar visível o exercício de poder, trata-se de “decidir sobre a morte mais do que gerir a vida”¹⁵. Segundo, a disciplina se exerce sobre o corpo para amplificar as suas forças, aumentar a utilidade econômica e a docilidade política; a fiscalização serve para vigiar, normalizar e punir os que escapam a vigilância¹⁶. Por fim, o controle incide sobre uma gestão contínua e ininterrupta da vida, “nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal”¹⁷.

¹³ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p. 248.

¹⁴ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In.: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 226.

¹⁵ Idem, p. 219

¹⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, 20ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 154.

¹⁷ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In.: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 220.

Em nossas precauções metodológicas, dissemos que Foucault nos deixa um gosto perverso e que não devemos repeti-lo – o que vale ser lembrado – de modo que possamos dizer algo que seja decisivo para uma entrevista intensa do presente e para sermos fiéis à filosofia de Foucault, reativando seus conceitos. É importante situarmos o problema do assujeitamento através do racismo, ou ainda, do racismo por meio de técnicas diversas de sujeição.

Foucault não pôde desenvolver as pistas registradas em suas pesquisas, dentre as quais se encontra a que disserta sobre o fato de que o controle é soberano e disciplinar; a que argumenta que o regime de controle precisa revitalizar a soberania e a disciplina para manter sua eficácia e aquela que afirma que o racismo é indispensável para a efetivação do controle. Neste sentido, soberania, disciplina e controle se articulam, retroalimentando-se e mantendo seus dispositivos concomitantemente para a eficácia do assujeitamento e das práticas de dominação. Por isso, Deleuze diz que não se “deve perguntar qual é o regime mais duro ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições”¹⁸. Talvez, esta seja uma de nossas hipóteses - os modos de sujeição se alternam, e o regime de controle possui como especificidade uma natureza hospitaleira que sabe receber e rearranjar outros dispositivos, reorganizando as técnicas de regimes alheios sem eliminá-los, transformando-os com a intenção de ampliar seu alcance e eficácia.

O racismo e o controle

Nossa análise propõe que o controle é um regime que não se desfaz do modelo disciplinar, tampouco das técnicas das sociedades de soberania. A revitalização da soberania e dos dispositivos disciplinares precisa ser contínua. Possivelmente, seja isso que Foucault tenha percebido no regime de controle e, tal como nos disse Deleuze, morreu antes de se debruçar mais detidamente sobre isso¹⁹. Nossa hipótese foucaultiana, inspirada na leitura que Deleuze, sugere que somente nas sociedades de controle é possível usar, simultaneamente, técnicas de soberania e disciplina. “A divina comédia das punições”²⁰ pode circular clandestina e anônima em “máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores”²¹. É como se a soberania fosse reinstalada na *web*. Sem dúvida, o binômio vigiar e punir assumiria uma conotação “nova”

¹⁸ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In.: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 219.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 33.

²¹ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In.: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 221.

através dessas máquinas de informática, das câmeras de vigilância e computadores-sentinelas. A frase que já se tornou um clichê incontornável “sorria, você está sendo filmado” abre margem para que o poder disciplinar se organize em aparelhos e instituições diversas, o que seria o panóptico disciplinar reinstalado nas sociedades de controle. Podemos afirmar que “tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos”²² - agora no regime de controle – são visíveis em todos os nós das redes sociais e também ou por todos nós dessas redes.

A praça pública em que os suplícios eram realizados, antes palco presencial de enormes plateias, passa a ser facilmente substituído por um computador, um telefone celular, qualquer aparelho ou instrumento tecnológico que possa servir de suporte para imagens. Vídeos, propagandas de “punições públicas”, ainda que possam ser *fakes*, servem para “incentivar” práticas de vigília ou provocar gargalhadas “num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos”²³. As pistas que Foucault encontrou pareciam suficientes para que ele afirmasse: “Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar em uma sociedade sem disciplina”²⁴. Isso não significa, porém, o fim dos dispositivos disciplinares, mas pode indicar que a disciplina assume facetas diversas - isso a partir da afirmação de Foucault, em *Vigiar e Punir*, originalmente publicado em 1975, três anos antes da conferência que anuncia o esboroamento disciplinar: “o ponto ideal da penalidade hoje seria a disciplina infinita: um interrogatório sem termo, um inquérito que se prolongasse sem limite numa observação minuciosa e cada vez mais analítica”²⁵.

Podemos vislumbrar que a transformação da vida do indivíduo num *reality show* acaba por se tornar a irmã caçula dos dispositivos disciplinares. Uma tendência que se percebe cada vez mais presente nas sociedades contemporâneas é a necessidade de se registrar os acontecimentos, filmar e monitorar tudo. Em certa medida, isso faz do marketing “instrumento de controle social”²⁶. Uma leitura atualizada de Foucault pode nos dizer que a disciplina, agora apropriada pelo regime de controle, passa a ser uma exposição pública de tudo para todos em tempo integral. As pistas para isso já estavam presentes nas dúvidas que Foucault deixou transparecer quando defendeu o “desaparecimento” do regime disciplinar, ou melhor, quando percebeu o

²² DELEUZE, G. *Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 33.

²³ Idem, p.220.

²⁴ FOUCAULT, Michel. “Sei to Kenryoku” (“Sexualidade e Poder”: Conferência na Universidade de Tóquio em 20 de abril de 1978, seguida de debate), p. 268.

²⁵ FOUCAULT, *Vigiar e Punir*, 20ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1999, p.178.

²⁶ DELEUZE, G. “Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle” In.: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34,1992, p. 221.

enfraquecimento paulatino da disciplina. Nossa leitura aponta para um rearranjo da disciplina na contemporaneidade.

Nossa compreensão é que Foucault deixou mais pistas do que roteiros prontos. Sem dúvida, Deleuze estava atento aos sinais deixados pelos investimentos filosóficos de Foucault. Se Deleuze aproveitou conceitos aparentemente coadjuvantes de filósofos, como Espinosa e Hume, lançando luz sob os seus contornos, para pensarmos que seja esta uma filosofia prática e um empirismo superior, respectivamente, foi principalmente porque filosofar não é repetir os filósofos²⁷.

A respeito de Foucault, vale a pena, por um lado, investirmos na *topologia*: “*pensar de outra forma*” que nomeia o segundo capítulo do livro de Deleuze dedicado a Daniel Defert e sobre o percurso filosófico foucaultiano; e por outro lado, num documentário²⁸ produzido com entrevistas do filósofo onde ele utiliza a expressão heterotopologia. Essa ideia é um saber sobre os espaços diversos, diferentes e, ao mesmo tempo, uma recusa da utopia. O que queremos é justamente investir, ainda que de modo preliminar, no estudo sobre o conceito de heterotopologia, mesmo sabendo que o fazemos para articular racismo e sociedade de controle - um tema que nada tem de inédito, uma vez que Foucault já levantava essa discussão de vários modos. O filósofo nos brinda com “um original imbricamento de filosofia e história”²⁹ o que nos permite começar por arquivos, abandoná-los em busca dos discursos e retomá-los sempre que for necessário, com um rigor analítico de quem acredita na hermenêutica de textos sagrados.

As palavras de Foucault, ditas em sete de dezembro de 1966, foram registradas pelo documentarista Phillippe Calderon. O filósofo francês nos diz no filme:

Eu sonho com uma ciência que teria como objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência não estudaria as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que não tem lugar. Mas ela estudaria as heterotopias, espaços absolutamente outros e forçosamente a ciência em questão se chamaria, ela se chama já “Heterotopologia”, o lugar que a sociedade reserva nessas margens, nas praias vazias que a envolvem; esses lugares são principalmente reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média ou norma exigida.³⁰

Quase uma década depois, na aula de 21 de janeiro de 1976, o filósofo nos ensina que o racismo de Estado é “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus

²⁷ DELEUZE, GUATTARI. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Conversações, 1992.

²⁸ Documentário intitulado originalmente de *Foucault par lui memé* do diretor Phillippe Calderon, Paris, 2003.

²⁹ MAIA, Antônio Cavalcanti. “Deleuze leitor de Foucault” In.: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2013, p. 57.

³⁰ CALDERON, P. *Foucault par lui memé*, 2004, nos primeiros minutos do filme.

próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, da purificação permanente”.³¹ O racismo pode ser tomado como um exercício topológico, reiterando que devemos explorar elementos da leitura que Deleuze faz de Foucault e que isso invariavelmente passa pela criação de conceitos em função de problemas que se mostram necessários, apostamos aqui numa articulação aparentemente inusitada, que propõe uma heterotopia do racismo como possibilidade para desenvolvermos melhor o regime das sociedades de controle.

Para Foucault, o racismo intervém sobre a vida da população “para fazer viver, e na maneira de viver”³². Isso não deixa de ser resultado de um saber cartográfico que por meio de um escrutínio espacial vai dizer onde a vida pode circular livremente e em que regiões as chances de “deixar morrer” devem ser aumentadas. A partir de Foucault, e em favor do que podemos pensar com seus investimentos filosófico-históricos, nós entendemos que o racismo reúne dispositivos topológicos e trata da ocupação e arranjos espaciais, técnicas em favor da vida de uma raça em detrimento de outra, fazendo isso através de passaportes, sinalizações, semáforos e guias de trânsito para as populações. Nós estamos de acordo com a ideia de que “todos aqueles que enfrentam a tarefa de procurar uma interpretação integradora do trabalho de Foucault encontram-se em dificuldades”³³. Por isso, arriscamo-nos em seguir pistas para uma hipótese que pode até parecer óbvia demais.

Sendo a heterotopia entendida como um saber constitutivo do regime de controle, fazendo do corpo um objeto de investimentos cartográficos, tecnologias de exames das populações, incluindo a gestão do deslocamento espacial e, com efeito, tratando corpos, indivíduos e populações como espaço, como lugar de investimento racista - precisamos, sem dúvida, elucidar essa proposição: a heterotopia como *ciência* racista e um saber que nos ajuda a pensar o racismo nas sociedades de controle.

Conclusões parciais ou heterotopia e racismo antinegro

Em nenhum momento Foucault tratou do racismo antinegro. Neste sentido, seria uma enorme dificuldade tentar abordar esse tema pela ótica foucaultiana. Mas, considerando as precauções metodológicas que apresentamos no início, pensar com (através de) Foucault a partir do que nos disse Deleuze traz uma responsabilidade que passa tanto por “enrubar” tanto como

³¹ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 285.

³² FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 288.

³³ MAIA, A. C. “Deleuze leitor de Foucault” In.: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2013, p. 57.

ser “enrabado”. E de que pensar a partir/com Foucault significa não repeti-lo, mas encontra-lo em suas brechas, pensar com suas pistas.

Alguns relatos informais e genéricos das visitas de Foucault ao Brasil parecem unir seus comentários aos de outro filósofo francês, Jean-Paul Sartre. Os dois teriam perguntado em palestras na PUC-Rio algo como: “onde estão os negros?”³⁴. Tudo que temos é uma provável interrogação informal que não teria o menor tônus intelectual para subsidiar um singelo comentário filosófico. Mas, se Deleuze, como nos disse Cláudio Ulpiano, na aula de 18 de janeiro de 1995³⁵, ao investir filosoficamente no pensamento de Espinosa, desenvolve o conceito de *expressão*; e, ao falar de Hume, traz à luz o conceito de *crença*, ora, a *expressão* na filosofia de Espinosa, assim como a *crença* no pensamento de Hume, não é um conceito-chave, tampouco uma definição que tenha atenção efetiva do filósofo. Mas, ainda assim, os trabalhos de Deleuze sobre Espinosa são profundamente espinosistas e os escritos sobre Hume radicalmente humanos.

De modo semelhante, desejamos “seguir” Foucault. Por isso, insistimos em trazer à luz conceitos que não eram necessariamente “centrais” em seu projeto filosófico ou até mesmo periféricos. É neste sentido que temos interesse em pensar uma heterotopia do racismo. Mas isso é um trabalho que estamos por fazer. Portanto, mais do que propor uma resposta ou nos fecharmos em torno de uma ideia, estamos propondo uma hipótese que mantém Foucault como motivador de nossa reflexão. Pelo escopo deste trabalho, nosso compromisso é tão somente anunciá-la - heterotopia como saber e, ao mesmo tempo, conjunto de práticas políticas que tem no racismo um modo de funcionamento da sociedade de controle. Sem dúvida, essa formulação não será suficiente para se resolver muitas das questões aqui elencadas.

Para Deleuze, pensar sempre é fazer um esforço de pensamento no limite de nossa ignorância³⁶. “A aposta é que é possível pensar com eles para além deles, daquilo que eles, em seu tempo, puderam nos escrever ou dizer”³⁷. Com efeito, poderia ser esse o caso de um pedido de “desculpas” para leitoras e leitores que teriam expectativas de encontrar uma formulação mais acabada ou até mesmo definitiva. Este trabalho é somente uma introdução a algumas hipóteses que precisam de um pouco mais de tempo para serem perscrutadas: Como pensar heterotopia e racismo (antinegro) nas sociedades de controle? Ou ainda - a partir de

³⁴ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/sinapse/ult1063u923.shtml> (acessado em 29/09/2008) e http://www.unicamp.br/~aulas/revista_aulas/foucault/dossieFoucault.pdf (acessado em 31/09/2008)

³⁵ http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?page_id=529 (acessado em 03/07/2009)

³⁶ DELEUZE, GUATTARI. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Conversações, 1992, p. 7.

³⁷ NUNES, Rodrigo. “Como não ler Foucault e Deleuze? Ou: para ler Foucault e Deleuze politicamente” In.: *Princípios Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 33 Janeiro/Junho de 2013, p. 557-582, p. 578

Foucault, podemos persistir numa analítica do poder, em sua dimensão racista, nas sociedades de controle por meio de um escrutínio da heterotopologia? Talvez, o gosto que essas questões deixem seja tão amargo quanto o racismo antinegro. E, ao invés de doçura seja preciso mais amargor para resistir aos impactos pavorosos dos dispositivos racistas do regime de controle.

JACQUES LÉONARD LEITOR DE MICHEL FOUCAULT

PABLO SPÍNDOLA¹

Em 1976 Michel Foucault começava a consolidar sua trajetória como pensador entre os historiadores e Jacques Léonard apresentava sua segunda tese de doutorado em Letras e Ciências Humanas, que o consagrará como um dos mais importantes historiadores da história da medicina francesa. Pensadores respeitados por seus trabalhos e com trajetórias teóricas sólidas, ambos com reconhecimento e prestígio, Foucault e Léonard, protagonizaram um debate que se iniciou com uma resenha crítica elaborada a respeito do livro *Vigiar e Punir*. Perceber como Léonard leu o livro de Foucault, mas também como este respondeu à leitura feita sobre sua obra, pode dar a possibilidade de localizar na argumentação uma historicidade de como esses pensadores refletiram sobre o historiar.

Vigiar e Punir é o sexto livro de Michel Foucault e foi publicado em fevereiro de 1975, tendo uma grande repercussão na imprensa francesa com número especial na revista *Magazine Littéraire*, ganhou páginas especiais e entrevistas no *Le Monde*, *La Quinzaine Littéraire*, *Le Figaro*, *L'Express*, *Le Nouvel Observateur* e outros. A revista *Critique* consagrou uma edição inteira ao livro. Ele foi lido por diversos segmentos sociais, fossem acadêmicos ou não, sendo responsabilizado por agitações e rebeliões no sistema carcerário francês, foi também referido em relatórios administrativos e vistoriais da administração do Estado francês. Um dos impactos foi dar visibilidade às condições das prisões, bem como estimular a formulação de parlatórios livres e procedimentos de des-disciplinarização e a desculpabilização dos presos.² O livro, outrossim, levou a desdobramentos

(...) entre os historiadores, Agulhon, Chartier, Farge, Leonard, Perrot, Revel, etc., discutem seu livro em geral, e pelo menos Farge e Perrot continuam a pesquisa com Foucault. A primeira publicou *Le désordre des familles*, a partir de manuscritos que trabalham em conjunto, e a segunda publicou o ensaio de Bentham. Veyne, Hadot e Le Goff, sem discutir esse livro em especial, também se interessam pela relação de Foucault com a história.³

Jacques Léonard pode ser considerado como um dos historiadores leitores de Foucault. Sua primeira tese defendida na história foi *Les officiers de santé de la marine française de 1814 à 1835*,

¹ Doutorando do programa de pós-graduação em História da UFRRJ, bolsista Capes.

² BILLOUET, Pierre. **Foucault**. 2003. p. 127-152.

³ Idem. p. 143.

trabalho onde tratou do status social e profissional de médicos, cirurgiões e farmacêuticos do corpo da Marinha de guerra francesa, descrevendo a formação e as contribuições destes para difusão do conhecimento médico da época. Porém seu trabalho de maior vulto é *Les médecins de l'Ouest au XIX^e siècle*, tese de três volumes defendida em 1976 e publicada em 1978. Além destes, outros trabalhos como: *La vie quotidienne de médecin de province au XIX^e siècle* de 1977, *La France médicale au XIX^e siècle* de 1978, *La médecine entre les savoirs et les pouvoirs. Histoire intellectuelle et politique de la médecine française au XIX^e siècle* de 1981, *Archives du corps. La santé au XIX^e siècle*, de 1986 e *Médecins, malades et sociétés dans la France du XIX^e siècle* de 1992, são também peças importantes para a história da medicina na França

A resenha crítica de *Vigiar e Punir* feita por Léonard, depois transformada em artigo, toma forma em 1976, quando a historiadora Michelle Perrot ao proferir uma conferência sobre a história das prisões em 1848, na Assembléia Geral da *Société d'Histoire de la Révolution de 1848*, apoiada pelo historiador Maurice Agulhon, presidente da sociedade, decide realizar uma série de estudos sobre o sistema penitenciário no início do século XIX. Estes estudos foram reunidos e publicados no *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, por Michelle Perrot em 1980. Nessa publicação, além dos estudos sobre o sistema penitenciário francês do século XIX, constam o texto escrito por Jacques Léonard em 1976 intitulado: *L'historien et le philosophe – A propos de: Surveiller et punir: naissance de la prison*; a resposta de Michel Foucault à leitura de seu livro chamada *La poussière et le nuage*; e uma mesa redonda que aconteceu em 20 de maio de 1978 e que teve como ponto de partida os dois textos anteriores. Estavam presentes nessa mesa: Maurice Agulhon, Nicole Castan, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Carlo Ginzburg, Remi Goussez, Pascal Pasquino, Michelle Perrot e Jacques Revel. Além destes, também estavam os dois provocadores da reflexão, Jacques Léonard e Michel Foucault.⁴

O artigo de Léonard é o início do debate que na época ficou muito conhecido, pois foi um dos primeiros a questionar o historiador de Foucault. Além disso, Léonard também polemizou o posicionamento que os historiadores tinham diante dos escritos de Foucault que alternavam entre a admiração e a irritação. Entretanto, o artigo é ainda mais significativo porque foi dos que Foucault se prontificou a responder, o que complementa o diálogo entre os intelectuais e também evidencia o posicionamento dos seus interlocutores. Foucault, que até então tinha tido grande

⁴ Os três textos encontram-se reunidos no livro: PERROT, Michelle. **L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle**. Paris: SEUIL, 1980.

recepção de sua obra entre não historiadores⁵, começa a ser visto como um pensador que realiza trabalhos com possíveis aproximações da história. Nesse sentido, Léonard afirma, logo no início do seu texto, que Foucault é um historiador que os historiadores têm interesse de escutar.

O caminho argumentativo de Léonard pode ser observado na escolha do título do artigo: *O historiador e o filósofo*, pois esse é o posicionamento que vai marcar o início de todas as questões levantadas, ou seja, a distinção entre a percepção do historiador ao investigar o passado em anteposição à do filósofo. Ele se identifica como historiador e ao longo dos argumentos coloca Foucault ora como filósofo que se utiliza de um instrumental histórico, ora como um historiador que se permite uma reflexão comum aos filósofos. É possível perceber na argumentação de Léonard um diálogo hipotético entre um historiador e um filósofo a respeito das formas de lidar com o passado, para a partir desse modelo pensar as tessituras teóricas de Foucault em *Vigiar e Punir*. Nos tipos propostos por Léonard, enquanto o historiador está preocupado com a poeira dos fatos, ou seja, a minúcia oriunda das fontes documentais dos arquivos, o filósofo está voltado para a nuvem dos acontecimentos gerais.

A leitura realizada por Léonard, ao mesmo tempo que tenta remontar a proposta foucaultiana, também evidencia o lugar de fala de Léonard. Nos seus argumentos, historiadores e filósofos têm espaços delimitados de atuação e obedecem modos de proceder específicos de duas respectivas áreas de saber. O saber que implica ser filósofo para Léonard nesse momento vê no trabalho de Foucault uma leitura propositiva e provocativa para os historiadores, onde os acontecimentos podem ser objeto de reflexão tanto quanto de comprovação.

Talvez seja possível perceber na leitura do que vem a ser um filósofo para Léonard, os campos por onde estes devem semear. Para ele, o Foucault filósofo tem como noção central no seu pensamento a dialética do poder e do saber.⁶ Mais adiante ele afirma que mesmo reconhecendo uma latência nietzschiana em Foucault, este desenvolve um domínio dialético que vai além dos esquemas de explicações habituais,⁷ ou seja, o lugar que essa noção de “filósofo” ocupa é no desenvolvimento da reflexão sobre os acontecimentos. Foucault é lido como alguém que trata de questões que os historiadores lidam, mas como um não-historiador.

⁵ O'BRIEN, Patricia. A História da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 1995. p. 36-38.

⁶ LÉONARD, Jacques. L'historien et le philosophe – A propos de: Surveiller et punir: naissance de la prison. In: PERROT, Michelle. **L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle**. Paris: SEUIL, 1980. p. 18. <<on reconnaît la dialectique du pouvoir et du savoir, notion centrale dans la pensée de Foucault.>>

⁷ Idem. p. 19 <<Même si couve en lui le feu nietzschéen, il développe une maîtrise dialectique qui lui fait transcender les schémas explicatifs habituels.>>

Na leitura do Foucault que se aproxima da história, Léonard aponta possíveis problemas em três pontos nodais: o primeiro diz respeito à forma como Foucault lida com sua divisão temporal. Para Léonard, Foucault “percorre três séculos a rédea solta, como um cavaleiro bárbaro”⁸, pois “exagera a racionalização e a normalização da sociedade francesa na primeira metade do século XIX.”⁹ Esta forma de lidar com o recorte temporal colocaria em cheque as especificidades dos fatos e não daria conta das mudanças intrínsecas a estes, pois o que se constitui como um fato histórico é, também, aquilo que lhe torna único e desencadeador de situações outras.

A segunda questão levantada é uma derivação dessa forma de lidar com o recorte temporal, já que a ampliação na sua abordagem faz com que seja difícil entender se se “descreve uma maquinaria ou se ele denuncia uma maquinação”¹⁰. A nuvem dos acontecimentos não permitiria uma exata separação entre a descrição de um fato ou a evidência do desdobramento dele, o que põe em dúvida as conclusões a que se pode chegar ao levar a cabo o projeto. A dúvida de Léonard é quanto aos processos de disciplinamento descritos por Foucault aos longo dos três séculos na França, “Disciplinados, verdadeiramente, o povo francês do século XIX? Como explicar então as revoltas, insurreições, revoluções, as doutrinas subversivas, o romantismo?”¹¹ Léonard vê no trabalho de Foucault uma afirmação de que o século XIX é uma mecanismo de submissão, um tipo de complô maquiavélico, nas palavras de Léonard: “O século XIX dos historiadores não é um mecanismo de submissão, nem um complô maquiavélico, mas uma junção de lutas políticas e sociais articuladas.”¹² O argumento de Léonard é que o “filósofo” Foucault não teria conseguido perceber que os “historiadores” não refletem sobre um temporalidade, pois esta está num campo que não é o da história mas sim da filosofia. Ainda seguindo o argumento ele afirma que o cuidado com o trato dos fatos históricos formados por lutas políticas e sociais é o habitual dos historiadores.

Léonard coloca em oposição à normalização maciça a poeira dos fatos, a forma de Foucault fazer história não dá conta da poeira dos fatos, como o faz a história dos historiadores

⁸ Ibidem. p. 11. <<M. Foucault parcourt trois siècle, à bride abattue, comme un cavalier barbare.>>

⁹ Ibidem. p. 12<<M. Foucault exagère la rationalisation et la normalisation de la société française dans la première moitié du XIX^e siècle.>>

¹⁰ Ibidem. p. 14. <<on ne sait pas très bien si M. Foucault décrit une machinerie ou s’il dénonce uns machination.>>

¹¹ Ibidem. p. 16. <<Discipliné vraiment, le peuple français du XIX^e siècle? Comment expliquer alors le révoltes, insurrections, révolutions, les doctrines subversives, le romantisme quarante-huitard, et tout ce que Léon Daudet justigera dans le “stupidie XIX^e siècle”?>>

¹² Ibidem. <<Le XIX^e siècle des historiens n’est pas un mécanisme d’écrasement, ni un complot machiavélien, mais un ensemble de luttes politiques et sociales articulées.>>

dos “pequenos fatos verdadeiros”; ao invés disso, Foucault trataria de grandes ideias vagas. Um dos exemplos para essa afirmação é o projeto do panóptico de Jeremy Bentham:

Poder-se-ia continuar assim por muito tempo, levantando a poeira dos fatos concretos, contra a tese da normatização massiva. O próprio símbolo do panóptico, monumento racional e instrumento de monitoramento, mereceria outras atenuações. O autor admite, de resto, que este plano não foi realizado com frequência. Muitas das prisões do século XIX são anteriores a 1791. Aquelas que foram reconstruídas após 1830, geralmente não correspondem à concepção de Bentham; elas não serviram de modelo a outras instituições. Se muitas casernas, colégios, hospitais e prisões da primeira parte do século XIX de fato se parecem, é porque eles ocupam frequentemente edifícios conventuais, secularizados pela Revolução, ou porque seus arquitetos copiaram o modelo monástico.¹³

Cabe ressaltar que nesse momento da argumentação é possível perceber um deslocamento do debate por parte de Léonard. Para além de discutir as formas de fazer/escrever história de Foucault, também se coloca em discussão a escrita da história de maneira mais geral. É possível perceber que a figura do “historiador” funciona também como um tipo de baliza adequada a ser seguida por todos os historiadores e suas narrativas sobre o passado, mais do que isso, pressupõe a figura de um historiador que obedece regras específicas de seu ofício. Simultaneamente é plausível intuir também, o que nesse momento significa ser “historiador”, assim como quais são os procedimentos adequados à este, exercendo um tipo de controle daquilo que compete ao trabalho do historiador e o que não compete. O debate extrapola o âmbito da forma de Foucault historiar em *Vigiar e Punir* e segue para uma reflexão sobre o historiar de maneira mais ampla.

A despeito de todos os apontamentos citados, vale ressaltar, que mesmo tendo feito a distinção entre historiador e filósofo, ora colocando Foucault como um e ora identificando-o como outro, Léonard reconhece e admira Foucault como historiador e afirma que “M. Foucault é ele mesmo um historiador, e um historiador incontestavelmente original que todos nós temos interesse em escutar.”¹⁴ Perceber as nuances do caminho percorrido por Léonard ajuda a compreender que mesmo estando diante de uma forma diferente de pensar e fazer história, a

¹³ Ibidem. p. 13. << On pourrait continuer ainsi longtemps, en soulevant la poussière des faits concrets, contre la thèse de la normalisation massive. Le symbole du Panopticon lui-même, monument rationnel et instrument de surveillance, mériterait d'autres atténuations. L'auteur admet du reste que ce plan n'a pas été souvent réalisé. Beaucoup de prisons du XIX^e siècle sont antérieures à 1791. Celles qui ont été reconstruites après 1830 ne répondent généralement pas à la conception de Bentham; elles n'ont pas servi de modèles à d'autres établissements. Si beaucoup de casernes, de collèges, d'hôpitaux et de prisons du premier XIX^e siècle se ressemblent effectivement, c'est parce qu'ils occupent souvent des Bâtiments conventuels, sécularisés par la Révolution, ou parce que leurs architectes ont copié le modèle monastique.>>

¹⁴ Ibidem. p. 16. << Cela dit, on peut soutenir désormais que M. Foucault est lui-même un historien, et un historien incontestablement original que nous avons intérêt à écouter.>>

problemática contida em *Vigiar e Punir* poderia contribuir com um leque diferente de reflexões sobre o historiar.

Ao se historiar a leitura que Léonard faz de *Vigiar e Punir* e tomá-lo como representativo dos historiadores da época, a preocupação vai além das argumentações em si, se tem a possibilidade de perceber como um determinado grupo de intelectuais em uma dada área do saber estavam lidando com as suas problematizações de pesquisa. O diálogo iniciado com as proposições levantadas por ele, além de delimitarem um dado *modus operandi*, podem contribuir com a reflexão sobre o historiar, mas também com as contribuições que o saber filosófico pode possibilitar à prática histórica. Essa leitura provoca, entre outras coisas, uma resposta que não busca encerrar o diálogo, mas propicia novos embates e reflexões.

Na resposta de Foucault, publicada em português como *A poeira e a nuvem*,¹⁵ também é possível fazer o caminho realizado com Léonard, ou seja, perceber como em seus argumentos tem-se a tentativa de responder às proposições. Mas para além disso, notar como Foucault igualmente carrega noções do que é ser “historiador” ou do que é ser “filósofo”. Ele chama a atenção para o estereótipo construído por Léonard: historiador X filósofo, cavaleiro virtuoso da exatidão X doutor do conhecimento inesgotável, “os pequenos fatos verdadeiros contra as grandes ideias vagas: a poeira desafiando a nuvem.”¹⁶ Na construção do seu argumento ele reconhece três pontos que serviram de início para respostas:

- 1) da diferença de procedimento entre a análise de um problema e o estudo de um período;
- 2) do uso do princípio de realidade em história;
- 3) da distinção a ser feita entre a tese e o objeto de uma análise.

Sobre a primeira reflexão, a forma de lidar com o período estudado, que levou Léonard a intitular Foucault como “cavaleiro bárbaro”, levou o último a responder com uma provocação: “Os especialistas de cada período, tal como crianças bochebudas que se acotovelam em torno de um bolo de aniversário, foram equitativamente tratados?”¹⁷ Para ele esses questionamentos sobre a periodização são equivocados, pois seu intuito é estudar um problema:

- 1) Trata-se de estudar a aclimação, no novo regime penal, de um mecanismo punitivo, imediatamente convocado a se tornar dominante. Isso quanto ao *objeto*.
- 2) Trata-se de explicar um fenômeno, cuja manifestação primeira e mais importante se situa nos últimos anos do século XVIII e nos primeiros do século XIX. Isso quanto ao *tempo* forte da análise.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. A poeira e a nuvem. In: **Ditos & escritos IV**. 2003. p. 323-334.

¹⁶ Idem. p. 323-324.

¹⁷ Ibidem. p. 325.

3) Trata-se, enfim, de verificar se essa dominância de encarceramento e a aceitação de seu princípio se mantiveram bem, mesmo na época das primeiras grandes constatações de fracasso (1825-1835). Isso quanto aos *limites* últimos da análise.¹⁸

Para o filósofo existe um descompasso entre a sua forma de historiar, investigar um problema, e o que Léonard presume que seja o feito por ele, o estudo de um período. Pode-se delinear aqui uma distinção: Léonard e Foucault tem noções diferentes de como proceder num historiar. Foucault ao tomar como objeto um problema, elemento mais comum na filosofia, passa a investigar com regras de análises que não estão no cânone do historiador proposto por Léonard.

Para quem, de fato, gostaria de estudar um *período*, ou ao menos uma instituição durante um dado período, duas regras entre outras se imporiam: tratamento exaustivos de todo o material e equitativa repartição cronológica do exame. Quem, em contrapartida, quer tratar de um *problema*, surgido em um dado momento, deve seguir outras regras: escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimento das relações que permitem essa solução. E portanto, indiferença para com a obrigação de tudo dizer, mesmo para satisfazer o júri dos especialistas convocados. [...] Só se podem denunciar as “ausências” em uma análise quando se compreendeu o princípio das presenças que nela figuram.¹⁹

O argumento apresentado, de não se cobrar aquilo que não foi proposto, reitera a ideia de que o estabelecimento de reflexões sobre um problema pode ser uma forma de pensar a história num campo metodológico distinto da leitura realizada. Tomar um problema como objeto de investigação histórica pode ser um tipo de história com lacunas às proposições desse leitor, mas em contrapartida possibilita outro tipo de análise.

O segundo ponto, o princípio da realidade histórica, ou se os franceses são ou não obedientes, Foucault responde afirmando que: “a intenção refletida, o tipo de cálculo, a *ratio* de que se lançou mão na reforma do sistema penal, quando se decidiu introduzir nele, não sem modificação, a velha prática do internamento. Trata-se, em suma, de um capítulo na história da ‘razão punitiva’.”²⁰ Para ele houve um erro de leitura, suas pesquisas estão com outras preocupações e respondendo a outra ordem de exigências. As suas perguntas eram: a qual cálculo

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem. p. 326-327.

²⁰ Ibidem. p. 327.

o princípio do encarceramento penal obedecia? O que se esperava dele? Sobre quais modelos se apoiava? A que forma de pensamento a razão punitiva estava referida?²¹

A que exigências deveria então responder uma análise histórica da razão punitiva no final do século XVIII?

1) Não construir o quadro de tudo o que se pode saber hoje sobre a delinquência nessa época; [...] Em suma, fixar pontos de ancoragem de uma estratégia.

2) Determinar por que tal estratégia e tais instrumentos táticos foram escolhidos, de preferência sobre tais outros. É preciso, portanto, inventariar os domínios que puderam informar sobre tais escolhas.

3) Determinar, enfim, quais efeitos de retorno se produziram: o que, dos inconvenientes, desordens, prejuízos, consequências, imprevistas e incontroladas, foi percebido, e em que medida esse “fracasso” pôde suscitar uma reconstrução da prisão.²²

O deslocamento para uma análise histórica da razão punitiva possibilita a constituição de um quadro analítico onde fixar os pontos de ancoragem de uma determinada estratégia é mais significativo que dar conta de todas as informações sobre delinquência. Além disso, requer inventariar os domínios que tornaram possível essa estratégia em detrimento de outras. Assim como determinar quais os efeitos de retorno foram produzidos e tiveram relevância na reconstrução da prisão. Uma investigação histórica que leve em conta o cálculo da razão punitiva pode ser considerada incomum, mas não torna ela mais ou menos legítima diante de uma baliza historiográfica. A argumentação foucaultiana perpassa por problemáticas que Léonard leu como filosóficas, mas que concomitantemente entendeu ser necessário o seu entendimento por serem, entre outras coisas, questões de um historiador.

O terceiro ponto, a distinção entre o objeto de uma análise e a sua tese, Foucault diz que o historiador proposto por Léonard cometeu dois equívocos: um referente à leitura do texto e outro ao sentido das palavras.²³ Primeiro ele aponta as falhas de leitura:

“O aparelho disciplinar produz poder”; “pouco importa quem o exerce”; o poder “tem seu princípio em uma certa distribuição combinada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares”: nenhuma dessas frases constitui minha concepção pessoal do poder. Todas, e da maneira mais explícita, descrevem projetos ou manejos, concebidos ou ajustados, com seus objetivos e o resultado que deles se esperava: em particular, trata-se do que Bentham esperava do panóptico, tal como ele próprio o apresentou (que se queria reportar ao texto citado: sem nenhum equívoco possível, é a análise do programa benthaminiano).

²¹ Ibidem. p. 328.

²² Ibidem. p. 328-329.

²³ Ibidem. p. 331.

A falha na leitura está em confundir o que Foucault descreveu com uma possível concepção pessoal dele. Sua análise propõe perceber como Bentham pensara o projeto do Panóptico e como isso também constitui um programa para o próprio Bentham.

Em seguida ele aponta como Léonard confundiu o sentido de suas palavras ao não compreender a diferença entre a tese do livro e o seu objeto. Ele aponta que a tese central do livro é a maneira como se pretendeu racionalizar o poder através de uma “economia” da vigilância. Sendo assim, seu estudo investigou como os mecanismos de poder no século XVIII, pode contribuir com o crescimento com certas formas de saber das ciências humanas. Diferente do que os argumentos de Léonard propuseram, Foucault responde que não é a automaticidade do poder, nem a mecânica vista nos dispositivos disciplinares sua tese, estes foram o seu objeto.²⁴

Estudar a maneira como se quis racionalizar o poder, como se concebeu, no século XVIII, uma nova “economia” das relações de poder, mostrar o papel importante que nele ocupou o tema da máquina, do olhar, da vigilância, da transparência etc., não é dizer nem que o poder é uma máquina, nem que tal ideia nasceu maquinalmente. É estudar o desenvolvimento de um tema tecnológico que acho importante na história da grande reavaliação dos mecanismos de poder no século XVIII, na história geral das técnicas de poder e, mais globalmente ainda, das relações entre racionalidade e exercício do poder, importante também no nascimento de estruturas institucionais próprias às sociedades modernas, importante enfim para compreender a gênese ou o crescimento de certas formas de saber, com as ciências humanas, em particular.²⁵

Fazer a distinção entre a leitura de Léonard sobre as proposições e o que seria a tese de *Vigiar e Punir*, e a resposta de Foucault a essas suposições ajudam a pensar como o olhar dos dois pensadores é distinto no que se refere ao historiador. Não se trata de afirmar que a leitura de um é equivocada ou melhor que a do outro. Mas que ambas podem contribuir para o entendimento mais amplo de que a reflexão em questão estava para além das questões metodológicas. Estava mais voltada para uma consideração sobre a percepção do historiador.

Os questionamentos de Léonard e as respostas de Foucault são importantes porque dão a dimensão de como o livro foi recebido, mas principalmente por indicar como foi lido entre os historiadores. Não por acaso as figuras do historiador e do filósofo, da poeira dos fatos e da nuvem dos acontecimentos. Dessa leitura podem ser ressaltadas as críticas relacionadas às expectativas que Léonard têm ao ver uma forma de historiador que não é de “história”, mas

²⁴ Ibidem. p. 332.

²⁵ Ibidem. p. 333.

produz um discurso historiográfico, como também uma percepção que os filósofos construíram por meio de alguns aspectos mais gerais e imateriais do tempo. A escolha por problematizar *Vigiar e Punir* num pêndulo alternando entre história e filosofia pode levar à considerar que essa questão de delimitar as fronteiras desses saberes era central naquele momento para um, mas não era para o outro.

Foucault após ser sabatinado pelos historiadores comenta que: “*não sou historiador no sentido estrito do termo; mas os historiadores e eu temos em comum um interesse pelo acontecimento.*”²⁶ Ele lida com seu objeto de maneira diferente. Para além da acidez das respostas dadas às suas críticas, é possível perceber como se está diante de uma forma de pensar a história diferente. E a diferença é estabelecida pelo seu crítico, pouco importando “poeira” ou a “nuvem”, apenas fazendo com que surja uma outra possibilidade de lidar com um objeto histórico.

Não se trata com isso de ver uma revolução na forma de fazer a história, embora haja quem defenda isso.²⁷ Interessa perceber como o pensador, que antes problematizara os sistemas de pensamento modernos, inseriu-se num debate que, em certa medida, reavalia a fundamentação teórica dos seus escritos e reformula seus conceitos estabelecendo tessituras que se inserem num debate teórico mais amplo sobre como se deve narrar o passado. As argumentações de Léonard visaram, entre outras coisas, analisar uma forma de historiar própria e com componentes de filosofia, levando a deslocamentos teóricos e estranhamentos, mas também a refletir sobre a própria história. Essa reflexão tem também, em si, uma historicidade. Historiar essa argumentação permite diagnosticar uma dada temporalidade sem necessariamente perceber nela uma relação direta de causa e consequência. Foucault apresentou um tipo de história diferente, pois ao invés do corte transversal, ele privilegia um recorte onde se problematiza simultaneamente espaços teóricos, institucionais e políticos, se investiga um problema. Isso, talvez, possa fazer com que os historiadores lidem tanto com a poeira dos fatos, quanto com a nuvem dos acontecimentos.

²⁶ FOUCAULT, Michel. Diálogos sobre o poder. In: **Ditos & escritos IV**. 2003. p. 257.

²⁷ Paul Veyne dedica um trabalho a isso. VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história**. 1995. p. 149-181.

SEXUALIDADE E POLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT: NORMALIZAÇÃO DOS CORPOS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA.

Lindalva Trajano¹

A temática da sexualidade começou a ser abordada com mais ênfase na segunda metade do século XX, quando começaram vários movimentos de contestação na sociedade ocidental que promoveram uma articulação entre sexualidade e política. Michel Foucault em suas análises sobre processos de produção de subjetividade na modernidade, ao fazer um estudo sobre a História da Sexualidade, rejeita a “hipótese repressiva” que predominava nas teorias sobre sexualidade e a apresenta sendo na realidade uma invenção, um dispositivo para controle das populações e dos indivíduos através da normalização dos corpos. Normalização que acontece pela padronização das condutas consideradas responsáveis pela deturpação da moral, ou seja, dos incontáveis “perversos” que ao serem investidos pelo poder resistem e buscam por liberdade e direitos. No presente artigo é feita uma explanação da abordagem de Foucault dessa “História da sexualidade” bem como de sua compreensão das possibilidades de resistência frente a tais processos.

1-RELAÇÕES DE PODER E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

Michel Foucault é conhecido, sobretudo por seus estudos sobre poder e dominação, mas não era exatamente sua intenção fazer uma “teoria do poder”. A intenção principal do autor era produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação dos indivíduos na cultura ocidental. Procurava compreender como os indivíduos se tornavam sujeitos, ou seja, a partir de que saberes e relações de poder surgem certas configurações subjetivas. Foucault faz essa genealogia do sujeito em sua articulação com diferentes saberes por meio da abordagem de temas como a loucura, as práticas punitivas e o estudo da sexualidade como instrumento de subjetivação.

Segundo Foucault, os sujeitos são construídos nas articulações entre poder-saber. Tudo que acreditamos que seja verdade sobre nós e o mundo, nossa forma de pensar e de nos conduzir seria produto da atuação de diferentes dispositivos de subjetivação presentes nas diferentes relações entre as pessoas.

¹ Lindalva Trajano é graduada em História e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Mas como as relações sociais produzem subjetividade? Exercendo sobre os indivíduos uma dinâmica de coerção em função de saberes estabelecidos. Para cada papel social existe um saber que determina como devem ser os comportamentos, sentimentos e mesmo pensamentos adequados para aquele papel. Quando alguém foge desse padrão, recebe um julgamento social articulado a um conjunto de “micropenalidades” que por fim disciplinam o sujeito. : “(...) O exercício do poder consiste em ‘conduzir as condutas’”².

O mesmo acontece em diversos setores: há um saber acerca de como deve ser um “bom pai”, um “bom profissional”, uma “mulher honrada”, etc. E esses saberes são disseminados através de um controle mútuo entre as pessoas que são vigiadas e cobradas acerca do cumprimento de seus papéis na sociedade, conseqüentemente, reforçando-os. Posteriormente, gerando novas relações de poder ou reforçando aquelas já estabelecidas. Trata-se de uma forma de poder que se exerce conduzindo as condutas. Portanto, as relações sociais estariam permeadas por relações de poder.

Entretanto, não se concebe aqui o poder como algo pertencente a uma determinada classe, grupo dominante ou governo. A intenção de Michel Foucault é demonstrar que as relações de poder ultrapassam o nível estatal e se estendem por toda a sociedade: são micropoderes que se espalham em diversos pontos da rede social produzindo subjetividade.

O poder não é algo que se possui: é uma estratégia, uma forma de ação. Nós o exercemos e ao mesmo tempo sofremos seus efeitos. É importante dizer que, para Foucault não se deve pensar essa forma de poder em termos de repressão, como algo fundamentalmente repressivo, que diz “não” e que impõe limites.

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ‘ele exclui’, ele ‘reprime’ ele ‘recalca’, ele ‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’. De fato, o poder produz; ele produz real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.³

O poder ao produzir saberes e verdades sobre os indivíduos produz formas de vida, produz realidade. Por isso sua atuação é eficaz.

² FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica.*. P.10. 2009.

³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. P.172. 1991

2- SEXUALIDADE E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE.

Exatamente tal forma de poder produtivo é o que se exerce em relação à sexualidade. Em seus estudos sobre sexualidade Michel Foucault procurou compreender que condições estabelecem a maneira como a pessoa aprende a reconhecer-se como sujeito de uma sexualidade específica.

Seus estudos sobre sexualidade estão concentrados na trilogia *História da Sexualidade*, ainda que com abordagens bastante distintas, principalmente nos dois últimos volumes, publicados no ano de sua morte. Nossa análise se concentrará no primeiro volume, intitulado *Vontade de Saber*, publicado em 1976.

Foucault compreende a sexualidade como uma construção, um dispositivo histórico, construído não por repressão, mas dentro de sua compreensão estratégica do poder. A sexualidade humana, não seria algo “natural” nem relacionado a fatores biológicos, mas seria formada através de uma rede estratégica de relações de poder e produções discursivas. “(...) A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico... não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque.”⁴

Em *Vontade de Saber*, Foucault nos convida a pensar a sexualidade de uma forma diversa da habitual. Chama atenção, logo de início, sua rejeição à “hipótese repressiva”. Para o autor, o principal investimento de poder sobre a sexualidade não se faz por meio de uma política de repressão. Foucault nega a versão histórica de que a partir do século XVII tenha havido uma maior repressão sobre o sexo e questiona se o próprio discurso que denuncia essa “repressão” não seria parte do mesmo dispositivo de poder que pretende denunciar. A ação do poder sobre a sexualidade seria de produção de verdade sobre o sexo. Mas como se processaria essa produção de verdade sobre o sexo?

Muito diferente de uma política de maior repressão ao sexo em determinado período histórico, na verdade o que se pode constatar são uma proliferação e incitação de discursos sobre sexualidade. O poder se exerceria sobre o sexo não exatamente reprimindo-o, mas através de uma incitação de discursos. Foucault apresenta alguns exemplos dessa proliferação.

O desenvolvimento e detalhamento do ritual da confissão: passou a ser importante não apenas confessar os pecados cometidos, mas os próprios desejos do indivíduo tinham que ser confessados, com riqueza de detalhes. O surgimento do problema da população: no século XVIII

⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. P.100. 1977.

com o crescimento da população, foi preciso criar meios de gestão, como controle dos nascimentos, casamentos, enfermidades e mortalidades, formas de controle demográfico. Tudo isso por meio de questionários, exames, etc. A sexualidade passou a ser questão do Estado.

A legitimação de novos saberes, como a medicina e psiquiatria também fortaleceu a incitação aos discursos sobre o sexo, e mais do que isso, tais saberes atuaram como formadores de um discurso “racional” sobre ele. O sexo não se trata mais exatamente como uma questão moral, mas sim uma como uma questão racional. O sexo se torna algo que precisa ser investigado e compreendido, como se fosse um segredo a ser revelado e racionalizado.

A instituição familiar, a escola, o consultório médico, o direito são determinados como locais de produção de discursos legítimos sobre o sexo. Portanto, a partir do século XVIII, há todo um investimento para que se fale não só da prática sexual, mas dos próprios desejos do indivíduo, tudo isso através de variados mecanismos presentes em diferentes instituições. Mesmo as medidas de contenção e repressão presentes nas instituições e na sociedade pretendiam colocar o sexo em discurso, visando a “gestão da sexualidade”. Ou seja, a história do homem ocidental ao longo dos três últimos séculos é permeada pela necessidade de falar tudo sobre seu sexo. O prazer se torna objeto de investigação científica, daí a *vontade de saber*. Somos levados a acreditar que em nosso sexo está a verdade sobre nós mesmos, porque o sexo revelaria a nossa face mais íntima, e por isso precisamos investigá-lo, expressá-lo e revelá-lo.

Mas qual seria a necessidade de todo esse discurso sobre o sexo? Segundo Foucault, o objetivo seria a própria produção da sexualidade – e conseqüentemente de subjetividade – por meio da criação de uma Ciência Sexual. Nas palavras de Foucault, a nossa civilização ocidental foi a única a tratar da sexualidade pelo viés da ciência, ou seja, a por em prática uma “*scientia sexualis*.”⁵ Ao contrário de outras civilizações, que se voltou para extrair do prazer o próprio prazer, numa “arte erótica”, a nossa tomou o prazer enquanto ciência, configurando uma articulação entre saber e poder sobre o sexo.

A Ciência Sexual é produzida a partir dos discursos sobre o sexo e de uma ciência do sujeito que gravitasse em torno do sexo.

Durante muito tempo o indivíduo foi legitimado pelo seu vínculo com os outros (por meio do casamento, família, comunidade). Agora, o sujeito é legitimado pelo discurso de verdade que é capaz de fazer sobre si mesmo. Ao confessar seu sexo e seus desejos, quem recebe a confissão (seja o padre, o psiquiatra, o pedagogo ou o médico) analisa e decifra seu discurso e

⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. P.51. 1977.

formando um diagnóstico sobre ele. Este é o ponto de partida para que o indivíduo possa ser orientado e modificado em seus comportamentos e desejos. Surgem verdades que tencionam o modo como o sujeito compreende a si mesmo e conduz sua vida.

O poder que se exerce sobre o sujeito lhe traz a possibilidade de se reconhecer em um papel específico, produzindo formas de vida. O poder age já no próprio desejo por meio da propagação de um saber sobre o sexo e não simplesmente barrando suas ações posteriores por meio da repressão. O próprio desejo já seria limitado a uma arena de possibilidades criadas por esse dispositivo de poder-saber sobre o sexo, através da Ciência Sexual.

A Ciência Sexual cria tais possibilidades estabelecendo os limites entre “normal” e “anormal”, rotulando cada indivíduo em suas particularidades. Com a Ciência do sexo torna-se possível nomear uma série de sexualidades: a das crianças, a do adolescente da mulher e do homem adultos, do idoso. Cria-se uma normatização dos comportamentos sexuais, com práticas e desejos correspondentes a cada tipologia e faixa etária. A sexualidade vai sendo compreendida como algo natural, relacionada a aspectos biológicos e cronológicos. Os que fogem dos padrões da normatização são os chamados “pervertidos”. A norma passa a ser, sobretudo, o casal monogâmico e aqueles considerados pervertidos tornam-se objeto de investigação, classificação e tratamento. E com essa investigação, posteriormente também são normatizados e padronizados, por meio da criação de novas identidades sexuais.

A partir dos séculos XIX e XX, a Ciência Sexual traz à tona a criação das identidades sexuais. A categorização sexual dos indivíduos da forma que a conhecemos como heterossexuais homossexuais e bissexuais seriam na verdade identidades inventadas. Um exemplo disso é um tipo específico de “pervertidos”: os chamados “sodomitas”, que até o século XIX eram apenas indivíduos que violavam a lei, e a partir desse período passam a ser categorizados pelo recurso a um personagem específico, o “homossexual”. Este se torna um espécime e todo seu ser passa a ser determinado por essa identidade. Tal identidade ao ser categorizada e tem seus comportamentos e mesmo desejos padronizados. Aquilo que o homossexual fizer que fuja a esse padrão é considerado anormal para essa identidade. A criação das identidades sexuais é uma forma de se compreender as diferentes expressões de sexualidade e de categorizá-las, as padronizando.

A categorização de identidades e espécimes sexuais é um produto efetivo do dispositivo da sexualidade: a interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres. A

implantação das “perversões” é um efeito instrumento: um saber consolidado sobre o sexo que age sobre subjetividades e condutas.⁶

Enfim, a vontade de saber e falar sobre o sexo não nos garante a liberdade, pelo contrário, torna nosso corpo dócil e limitado, refém de padrões comportamentais criados através do discurso sobre o sexo. A forma como pensamos e a maneira como podemos agir são determinados dentro de uma arena restrita de possibilidades criada pelo dispositivo da sexualidade.

Considerando tudo isso, nos aparece outra questão: se nossa subjetividade é produzida, se somos “produzidos” pelas relações de poder, será possível encontrar uma forma de “libertar-se” da própria subjetividade? É possível criar o sujeito sem essa sujeição?

Segundo Foucault, é impossível ser imune totalmente às relações de poder e de saber instituídas, pois se nossa subjetividade é produzida através de tal dinâmica, não podemos ser “naturalmente” revolucionários, somos desmobilizados para enfrentamentos, já que as relações de poder produzem pessoas socialmente úteis e politicamente dóceis. O poder é confortável para nós na medida em que produz saberes e normalidade.

A originalidade do pensamento de Foucault é ter percebido que nossas invenções, criações e mesmo o que acreditávamos ser a nossa liberdade estão na esfera do poder, deste mesmo poder que também reprime. Entretanto, segundo Foucault, podemos lutar contra os enfrentamentos do poder, já que onde existem relações de poder existe resistência. “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta”⁷. Segundo o autor as resistências estão presentes em toda a rede de poder. Podemos nos oferecer como ponto de resistência às dominações no nosso dia a dia, participando do que Foucault chama de “lutas específicas” ou “lutas contra os privilégios do saber”⁸. Ainda que sejam enfrentamentos parciais, podemos buscar estratégias de luta, como as existentes nos diferentes movimentos sociais com suas reivindicações, tais como o movimento negro ou o movimento feminista. Estratégias que nos possibilitem afirmar novas formas de vida e subjetividades, diferentes daquelas que são determinadas pelos saberes instituídos.

⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. pp 47-48. 1977.

⁷ “O sujeito e o poder”. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p.13. 2009.

⁸ “O sujeito e o poder”. In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault, Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. p.4.2009.

REFLEXÕES SOBRE A BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT

ALEXANDRE DE LOURDES LAUDINO⁹

Eu acredito, segundo Nietzsche, que a verdade deva ser compreendida em termos de guerra. A verdade da verdade é a guerra.¹⁰

A guerra no discurso histórico-político como analisador da efetividade da produção histórica: uma introdução

Diferente de Hobbes¹¹ que evita o discurso da guerra efetiva, “na hipótese de Foucault, a política e, conseqüentemente, também o Estado se fundam na guerra”¹². O historicismo no pensamento de Michel Foucault entende que há uma equivalência entre guerra e história, onde, “o saber histórico por mais longe que vá, não encontra nunca nem a natureza, nem o direito, nem a ordem, nem a paz; mas a guerra”¹³. Foucault consegue, em suas observações, entender que toda a tradição ocidental era anti-historicista, tanto nas ciências (também humanas) como na filosofia, ou seja, as tais disciplinas ignoram o que sustenta a hipótese de Nietzsche, tão bem recebida por

⁹ Mestrando em Filosofia na linha Ética, Filosofia Política e Subjetividade, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Sobre a orientação do professor doutor Renato Nogueira. Contato: alxclan1@hotmail.com

¹⁰ FOUCAULT, Michel. Eu sou um pirotécnico: sobre o método e a trajetória em Michel Foucault. In POL-DROIT, Roger. Michel Foucault: entrevistas. [tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneio]. – São Paulo: Graal, 2006, p. 99.

¹¹ Foucault, no curso denominado *Em defesa da sociedade*, faz uma crítica a filosofia política de Thomas Hobbes e a alcunha da a mesmo pensador de “filósofo da guerra”. Para ele, Hobbes defende a todo o custo um discurso que valoriza o poder do soberano como modo de organização de um estado civil, no entanto, Foucault percebe que tal discurso, elegido por Hobbes, não leva em consideração a efetivação da história. Para Michel Foucault, “a guerra constitui a trama ininterrupta da história” (FOUCAULT, 2002, p. 70) e em Hobbes “o que caracteriza o estado de guerra é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias. [Pois] não se está na ‘guerra’; está-se no que Hobbes denomina, precisamente, ‘estado de guerra’” (FOUCAULT, 2002, p. 106). Ou seja, Foucault entende que para Hobbes a guerra não necessariamente acontece é “sim os jogos das representações pelos quais, justamente, não se faz a guerra” (idem, 2002, p. 107) e por isso que Hobbes diz a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta quanto a natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também é a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrato. Todo o tempo restante é de paz. (HOBBES, *Leviatã*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000, p. 109). Portanto, Foucault descarta a filosofia hobbesiana como matriz paradigmática para se entender a formação dos estados modernos.

¹² CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

¹³ idem, 2009, p. 208

Michel Foucault. A hipótese de Nietzsche em linhas foucaultianas visa analisar “o fundamento da relação de poder [como] enfretamento belicoso das forças”¹⁴.

A partir dessas considerações podemos começar a adentrar nas conseqüências dessa perspectiva que Michel Foucault começa a levantar. Quando ele pensa a guerra, bem como o discurso da guerra, como um componente histórico e perpétuo que produz o real, ele visa descaracterizar o discurso filosófico-jurídico, logo:

Esse discurso da guerra perpétua não é, pois, somente a invenção triste de alguns intelectuais que foram por muito tempo mantidos sob tutela. Parece-me que, para além dos grandes sistemas filosófico-jurídicos que ele curto-circuita de lado, esse discurso junta de fato, a um saber que por vezes é o dos aristocratas desarvorados, as grandes pulsões míticas e também o ardor das desforras populares. Em suma, esse discurso talvez seja o primeiro discurso exclusivamente histórico-jurídico do ocidente em contraste com o discurso filosófico-jurídico (...) é alheio, por seus elementos fundamentais, à grande tradição dos discursos filosófico-jurídicos. Para os filósofos e os juristas ele é forçosamente o discurso exterior, estrangeiro.¹⁵

Em tal perspectiva sustentada por Foucault uma das grandes contribuições é perceber que cumpre na metodologia genealógica diagnosticar e demonstrar a insustentabilidade do discurso apaziguador que busca a concórdia, que propõe a harmonia que defende o saber neutro, regido por leis ou um Estado regido por leis tendo como pilar a razão. Para a perspectiva Foucaultiana tal concepção não se sustenta, pois, juridicamente falando, no cenário histórico as leis não nascem de um imperativo da razão ou de um contrato gerado no interior de uma sociedade civil organizada como previa a análise da corrente contratualista, Foucault sustenta que “o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas”¹⁶. Essas batalhas são conflitos reais não ideais, o filósofo defende que é das cidades devastadas que nasce a lei, portanto, em Foucault podemos entender que “a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; a lei nasce com os inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo”¹⁷. Portanto o que se quer investigar, nos moles foucaultianos, é a efetividade dos eventos. Esse modo de pensar não pode ter pretensões de neutralidade, não há em Foucault a noção de discurso neutro, pois não se está em um clima pacífico, ou em estado de guerra, mas, em termos foucaultianos, se está em guerra, portanto há que se tomar um lado, uma perspectiva, “nossos adversários nos

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 67-68

¹⁶ Idem, 2002, p. 58.

¹⁷ Idem, 2002, pp. 58-59.

fizeram crer – de que vivemos num mundo ordenado e pacificado”¹⁸. O que a perspectiva de Foucault nos indica é que em termos de contra-história se deve buscar o oculto, pois na história tradicional “a memória tinha, essencialmente, de garantir o não esquecimento, ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder a medida que ele dura”¹⁹. Já a contra-história, “pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada maldosamente, deturpada e disfarçada”²⁰.

Isto posto, podemos fazer algumas perguntas, por exemplo: sobre o que é isso que se mostra tão oculto e que precisa ser exposto ou no mínimo ser tratado com mais argúcia? Ao que se deve atentar que parece ser tão importante para a reflexão a respeito da história e a relação da mesma com a guerra? O que é essa guerra que Foucault evidencia nas suas reflexões?

Em defesa da sociedade: A guerra das raças e o racismo de Estado

Michel Foucault diz que “a guerra constitui a trama interrupta da história aparece sob uma forma precisa: a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de modo binário é, no fundo, a guerra das raças”²¹.

É com a operatividade da genealogia, perspectiva que embasa parte de seus estudos, que Foucault vai buscar demonstrar a pertinência da hipótese da guerra das raças. A perspectiva genealógica de trabalho utilizada por Foucault é tributária das noções nietzschianas que “articula as lutas com a memória, descreve as forças históricas que em seus enfrentamentos tornaram possível as culturas e as formas de vida, portanto, é pela noção de guerra e luta que Foucault pensa a história e seus desdobramentos. Nesse ponto podemos chamar de uma contra-história que introduz um discurso histórico-político no ocidente em detrimento do discurso jurídico-filosófico. A contra-história anuncia uma nova forma de conceber a historicidade, nesses termos, a “historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística [é] relação de poder, não relação de sentido”²². Foucault busca mostrar que o discurso filosófico-jurídico buscou evitar a realidade aleatória e a aberta, buscou evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo à

¹⁸ DUSSEL, Inês. Foucault e a escrita da história: reflexões sobre os usos da genealogia. – Rio Grande do Sul: Educação & Realidade, v. 29, n. 1 2004, p. 45-68.

¹⁹ FOUCAULT, 2002, p. 83.

²⁰ Idem, 2002, pp. 83-84.

²¹ Idem, 2002, p. 70.

²² FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, , 2006, 22ª edição, p. 5.

forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo²³. A contra-história “introduz o modelo de guerra para pensar a história”²⁴ que contraria o discurso filosófico que tem em seu âmago a perspectiva da paz, do amor. Foucault, em um seminário no Rio de Janeiro, intitulado *A verdade e as formas jurídicas*, dizia que Nietzsche afirmava que o filósofo é aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento por pensá-lo sempre na forma da adequação, do amor, da unidade, da pacificação”²⁵, Foucault, leitor de Nietzsche, deixa pistas de que se quisermos compreender a dinâmica do conhecimento, bem como a dinâmica da história, não é dos filósofos e da forma de vida deles que devemos recorrer, se quisermos entender a história, “se quisermos conhecer o conhecimento, saber o que ele é, aprendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder”²⁶.

Foucault destaca que a filosofia ocidental deu ênfase ao logocentrismo²⁷, a adequação, a unidade, a semelhança, a beatitude e Nietzsche põe essas categorias em questão. O que Foucault quer nos mostrar, através de uma perspectiva nietzschiana, é que se pensarmos ao longo da história “Nietzsche coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como o ódio, a luta, a relação de poder”²⁸, a guerra, a contradição, o caos, sendo assim, “o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento”²⁹ ou das ideias, comumente veiculados em muitas correntes filosóficas, é da ordem do aleatório, nesse ponto vale dizer que ao invés de pensar a história das ideias, o adequado aqui seria pensar o acontecimento, a acontecimentalização³⁰, a descontinuidade, a emergência. Foucault vai defender que ao longo da história a verdade emerge das forças pela usurpação do poder decorrente da capitulação de um dos lados. “A contra-história, a genealogia em geral em geral, expõe o modo que as relações de poder ativam regras de direito mediante a produção de discursos de verdade”³¹,

²³ Cf. idem, 2006, p. 5.

²⁴ ABRAHAM, In FOUCAULT, 2000, p. 7

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2013a. 4ª edição., p. 31.

²⁶ idem, 2013, p. 31.

²⁷ Cf. idem, 2013, p. 30

²⁸ Idem, 2013, p. 31.

²⁹ Idem, 2013, p. 32.

³⁰ Segundo Edgardo Castro (2009, p. 26) com esse neologismo (acontecimentalização), Foucault faz referência a uma forma de proceder na análise histórica que se caracteriza, em primeiro lugar, por uma ruptura: fazer surgir a singularidade ali onde se está tentando fazer referência a uma constante histórica, a um caráter antropológico ou a uma evidência que se impõe mais ou menos a todos. Mostrar, por exemplo, que não há que tomar como evidente os fenômenos.

³¹ FOUCAULT, 2000, p. 8.

há “forças que estão em jogo na historia [e] não obedecem nem a um destino nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta”³², da guerra.

Mas quando Foucault pensa a guerra, a guerra em que ele refere, pelo menos no curso intitulado *Em defesa da sociedade*, é a guerra entre as raças ou guerra das raças. O que está em pauta é conceber a história (ou parte dela) como guerra entre as raças. Foucault tem como interesse buscar “um discurso que interpreta a história como guerra das raças”³³. O modo como se dá essa guerra é transitório, modificável. No presente texto o interesse se fixa no século XIX, pós-revolução francesa, em plena modernidade, período em que os estudos sobre a raça adquirem uma conotação sistematicamente biológica

que copia seu discurso, com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anatomo-fisiologia materialista. Ela vai se apoiar igualmente numa fisiologia, e será o nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo³⁴.

No século XIX, na Europa, a noção de raça adquire uma conotação ligada aos termos da biologia, as práticas discursivas, que produzem efeitos de verdade, vão agregar ao termo raça as teorias do evolucionismo e a teoria da degeneração³⁵ que, por sua vez vai dar bases epistemológicas aos conflitos procedentes. No plano macro temos as lutas das nacionalidades na Europa e a política de colonização; no plano micro se inscreve a guerra social, a densidade demográfica como problema político das superpopulações e o controle desta. É sobre o segundo plano, o da guerra social, ou melhor, no corpo social, que merece aqui nossa atenção.

Foucault percebe que no corpo social vai aparecer de modo contundente o “desenvolvimento de um racismo biológico-social”³⁶ que veio para dar resposta justamente à questão da população e da superpopulação, termo este que não aparece, segundo Zygmunt Bauman³⁷ no Oxford English Dictionary, pelo menos até o final do século XIX, ou seja, até este período a superpopulação não era pauta dos problemas políticos, não era um problema já dado.

Foucault se dedica a estudar os efeitos da superpopulação e controle desta no século XIX, período que a filosofia costuma batizar de modernidade esse fator merece atenção, pois a

³² CASTRO, 2009, p. 25.

³³ Idem, 2000, p. 8.

³⁴ FOUCAULT, 2002, p. 71.

³⁵ Cf. Idem, 2000, p. 8

³⁶ FOUCAULT, 2002, p. 72

³⁷ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 47

modernidade coloca em cena termos como ordenação e organização com vistas ao contínuo progresso, pois:

através dos conhecimentos científicos que produziu, tentou explicar e categorizar as coisas, os fenômenos e também as pessoas. Esses conhecimentos criaram categorias e subcategorias, cada vez mais minuciosas e detalhadas, que permitiram colocar em operação um exercício de classificação e enquadramento de tudo aquilo que escapa da ordem, do natural, da pureza, da perfeição, enfim, do ideal moderno.³⁸

Com as categorias do ideal moderno é possível entender a emergência do discurso biológico-racista da degenerescência que vai adentrar o corpo social e as instituições. O discurso biológico racista que se instaura no ceio da sociedade tende a desqualificar a diferença e marca, por sua vez, toda e qualquer forma de desvio e de anormalidade. Não é a diferença das classes sociais que está em jogo, mas, mais do que isso, com a guerra das raças Foucault vem denunciar um tipo de racismo moderno que precisamente ainda não é de cunho “étnico, mas [um] racismo tipo evolucionista, o racismo biológico”³⁹. Esse tipo de racismo visa a produção de uma sociedade homogênea e a desqualificação e a eliminação da diferença. Esse tipo de racismo instaura na sociedade um modo de vida, mais precisamente, um modo de cuidar da vida, e essa vida, de acordo com a biopolítica (que exclui), garante a vida de uns, organiza a vida de outro, cultiva biologicamente e da “direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios”⁴⁰. Vai haver uma fissura interna, no centro do corpo social, essa fissura torna a sociedade bipolar e Foucault vai sustentar que nesse momento aparece a categoria de sub-raça e super-raça.

Segundo Edgardo Castro⁴¹, no curso *Em defesa da sociedade*, o objetivo de Foucault é abordar o poder segundo a *hipótese de Nietzsche* em termos de guerra, de combate, luta. É por isso que o Foucault busca adotar e acompanhar a história do discurso da guerra de raças e entender seus efeitos durante os séculos XVIII, XIX e XX. Daí Foucault consegue perceber que ocorre a captura de tal conflito pelo Estado, este converte a guerra das raças em um racismo de Estado com um caráter biologicista. O que no auge da modernidade (século XIX) os marxianos vão

³⁸ LOCKMANN, KAMILA. Medicina e inclusão: estratégias biopolíticas de gerenciamento do risco. In: FABRIS, Elí T. Henn e KLEIN, Rejane Ramos, (organizadoras). *Inclusão e biopolítica*. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p 129.

³⁹ Foucault, 2002, p. 313.

⁴⁰ FOUCAULT, 2002.

⁴¹ CASTRO, 2009, p. 193-196

chamar de luta de classe, Foucault denomina luta das raças⁴². O racismo de Estado surge para tentar arbitrar, governar e, em última instância justificar a proteção de uma das raças, a raça superior, a pureza da raça superior instaurando técnicas, normas no âmbito do corpo e uma política de higiene e da ordem urbana no campo social. Temos uma modernidade que instaura no seu núcleo a normatização ou o poder disciplinar sobre os indivíduos e uma biopolítica sobre as populações, a governamentalização da população. É o momento em que aparece a preocupação com o homem enquanto espécie, enquanto problema político; a ideia é como dar conta desta multiplicidade que é a espécie humana, como torná-los observáveis e governáveis. É a partir deste cenário que podemos entender as técnicas disciplinares com um propósito de normação⁴³, nos dispositivos disciplinares se institui a norma e a partir das práticas é possível distinguir o normal do anormal a raça que deve ser preservada e a que poder ser negligenciada. Vale ressaltar que a raça que deve ser preservada, que possui de antemão os atributos de normalidade, é “aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma”⁴⁴.

As instituições modernas são as guardiãs da norma, vão produzir o discurso da norma e vão, também, aplicar a norma. Essa aplicação busca, no geral defender a sociedade contra os perigos biológicos da sub-raça que, em termos de biopolítica se encontra no interior da própria sociedade. O nazismo é a ponto máximo deste modo de entender o problema da população na Europa. Trata-se de um tipo agressivo de racismo que vai se abater na própria sociedade de modo a filtrar, selecionar e cuidar dos indivíduos desejáveis: os normais e, por conseguinte, descartar, excluir ou regenerar os indesejáveis. Tem-se, pelo menos em termos de política interna a ideia do “Outro”, do “Eles” tratados como o anormal, a sub-raça. Aparece ideia nefasta, sombria e excludente de que nos lembra Bauman⁴⁵, a saber:

- Há um número demasiado deles.
- Eles são os sujeitos dos quais deveria haver menos – ou, melhor ainda, nenhum.
- Nunca há um número suficiente de nós.
- “Nós” somos as pessoas das quais deveria haver mais.

São práticas discursivas que vão aparecer com o desejo de ordem que Foucault precisamente soube diagnosticar no alvorecer da modernidade. Podemos então dizer que se na modernidade a razão científica ganha prestígio, a noção de ordem e a intolerância a diferença

⁴² Cf. CASTRO, 2009, p. 195

⁴³ LOCKMANN, 2013, p. 135

⁴⁴ Idem, 2002, p. 73.

⁴⁵ BAUMAN, 2005, p. 47

entram em cena com um componente agregado: o racismo biológico. No círculo da biopolítica “a diferença [é] pensada como uma mancha no mundo, na medida em que os diferentes teimam em não se manterem dentro dos limites nítidos, precisos, com os quais o iluminismo sonhou geometrizo o mundo”⁴⁶.

Em suma, defender a sociedade dá o nome ao curso em que Foucault expõe o problema da guerra das raças e o modo como o Estado burguês se apropriou desse conflito e o converteu em políticas racista, no racismo de Estado, nos dispositivos disciplinares e na biopolítica das populações. O perigo, neste contexto, é interno, na figura do anormal, do masturbador, do doente, do vagabundo, do meliante, do homossexual, do não europeu, do inquieto, do degenerado. As disciplinas como práticas discursivas vão de modo global criar discursos normativos e tentar interferir na alma desses sujeitos de modo a promover o ajustamento deles e, a exclusão como último recurso não é, nesse contexto, descartada.

O Estado burguês tem, enfim, o interesse nessa massa global de viventes, tem interesse em garantir a governamentalidade e a manutenção da segurança e o fortalecimento dos seus descendentes, a raça que institui as normas e os parâmetros. O racismo é, nesses termos, o elemento condicional, vai garantir e legitimar, no caso extremo a matança, o genocídio em prol da homogeneidade social, vai legitimar a guerra entre as raças como norma para uma sociedade ordeira, a sociedade das pessoas de “bem” a sociedade “pura” na perspectiva da biopolítica mesmo que para com isso haja o sacrifício de cidadãos, internos a essa mesma sociedade.

Enfim, com os estudos de Foucault é possível analisar o objeto de estudo histórico que é o limiar da modernidade⁴⁷ e verificar os efeitos que tem nesse período as relações de poder na produção das instituições e na concepção do corpo social que começa a tomar forma do modo como hoje conhecemos, podemos também observar “o tipo de discurso que funciona no ocidente, há alguns séculos, como discurso de verdade, e que passou agora a escala mundial”⁴⁸ e finalizando, quando Foucault faz suas ponderações sobre o racismo de Estado, nosso filósofo tenta mostrar como os efeitos da padronização e da classificação que obedeciam aos ideais de universalização se voltaram contra a própria Europa tendo como exemplo de sustentação o nazismo⁴⁹.

⁴⁶ VEIGA-NETO apud LOCKMANN, 2013, p. 135.

⁴⁷ Cf. FOUCAULT, 2006, p. 94.

⁴⁸ Idem, 2006, p. 94.

⁴⁹ Ou seja, nas palavras de Foucault ao considerar a modernidade e suas pretensões, deve-se observar que “o discurso europeu desenvolveu poderes gigantescos de universalização. Atualmente, em suas noções fundamentais e suas regras essenciais, ele pode ser portador de qualquer tipo de verdade, mesmo que esta verdade deva-se voltar contra a Europa, contra o Ocidente” FOUCAULT, 2006, p. 93.