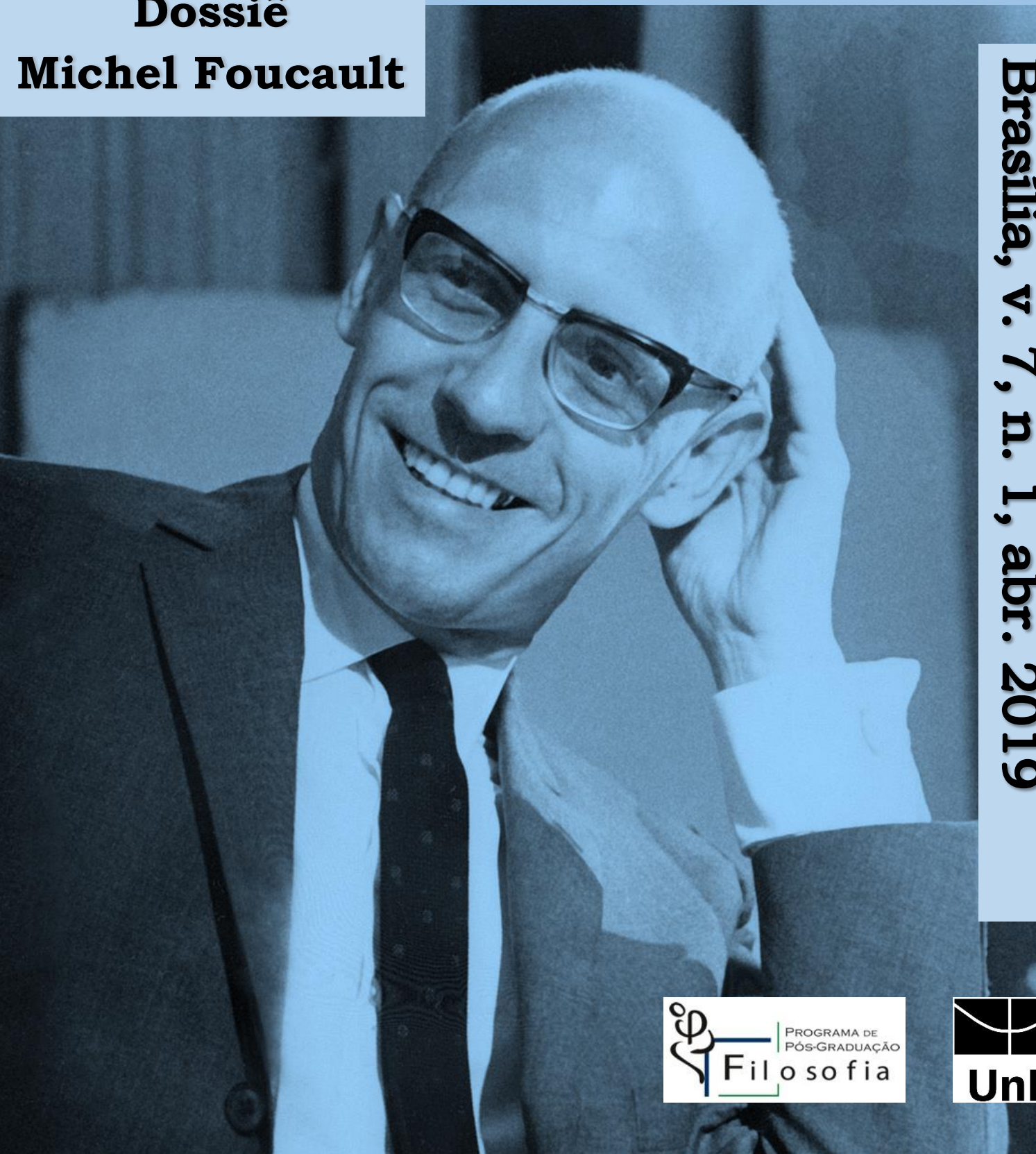


Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

Dossiê

Michel Foucault

Brasília, v. 7, n. 1, abr. 2019



Revista de
Filosofia Moderna
e Contemporânea

Equipe Editorial/Editorial Team

Editor Chefe/Editor in Chief:

Alexandre Hahn
(hahn.alexandre@gmail.com)

Editores Associados/Associated Editors:

Márcio Gimenes de Paula
Priscila Rossinetti Rufinoni
Rodrigo Freire

Editores de Seção/Section Editors:

Isabella Holanda
João Renato Amorim Feitosa
Lorrayne Colares
Miguel Ivân Mendonça Carneiro
Sérgio Gomes e Silva

Editores de Texto/Text Editors:

Agnaldo Cuoco Portugal
Alex Sandro Calheiros de Moura
Cláudio Araújo Reis
Erick Calheiros de Lima
Herivelto Pereira de Souza
Marcos Aurélio Fernandes
Maria Cecília Pedreira de Almeida
Phillipe Lacour

Conselho Científico/Scientific Council:

Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa)
Alessandro Pinzani (UFSC)
Alvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Elisabete M. J. de Sousa (Universidade de Lisboa)
João Vergílio Gallerani Cuter (USP)
Joãosinho Beckenkamp (UFMG)
Jon Stewart (Universidade de Copenhagen)
Maria das Graças de Souza (USP)
Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Diagramação/Layout Editors:

Alan René Antezana
Gregory Wagner Carneiro

Capa/Cover:

(*Michel Foucault*)
Alexandre Hahn

Universidade de Brasília/University of Brasília

Reitora/Rector: Márcia Abrahão Moura
Vice-reitor/Vice Rector: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas/Institute of Human Sciences

Diretor/Director: Neuma Brilhante Rodrigues
Vice-diretor/Vice Director: Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia/Philosophy Department

Chefe/Head: Erick Calheiros de Lima
Vice-chefe/Vice Head: Alexandre Costa-Leite

Programa de Pós-graduação em Filosofia/Graduate Program in Philosophy

Coordenador/Coordinator: Rodrigo Freire

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea/ Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia / Alexandre Hahn, editor. – v. 5. n. 1 (jan./jun. 2017). – Brasília: Universidade de Brasília, 2013- .

Periodicidade Quadrimestral (Semestral entre 2013 e 2018).

Modo de acesso: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/>

Descrição baseada em: v. 5, n. 1 (jan./jun. 2017).

ISSN 2317-9570 (versão online).

1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Moderna – História 3. Filosofia contemporânea – História I. Departamento de Filosofia II. Programa de Pós-graduação em Filosofia

CDD – 109

CDU – 19

Contato / Contact

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
ICC Ala Norte - Bloco B - 1º Andar (B1 624)
Telefone: (61) 3107-6677 / 6680 / 6679
Campus Universitário Darcy Ribeiro
70910-900 – Brasília – Distrito Federal – Brasil
E-mail: rfmc@unb.br

Indexação / Indexed in

CiteFactor, CLASE, Diadorim, DOAJ, DRJI, Latinex, Sumários, Periódicos, PhilBrasil, Phipapers, SHERPA/RoMEO

Qualis CAPES – B2

DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i1>

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

A Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea é uma publicação quadrimestral do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)

The Journal of Modern and Contemporary Philosophy is a triannual publication of the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy of the University of Brasília

Brasília, volume 7, número 1, 1º quadrimestre de 2019

ISSN 2317-9570 (publicação eletrônica)

<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc>



UnB

Pareceristas desta Edição/Reviewers of this Issue:

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Alexandre Alves (UNISINOS), André Luis Muniz Garcia (UnB), André Pereira de Almeida (SEEDUC-RJ), Augusto Bach (UNICENTRO), Bruno Simões (UnB), Carlos Renato Moiteiro (PUC-PR), Carolina de Souza Noto (UFSC), David Almeida (UnB), Domingos Ribeiro Mendes Júnior (UFMA), Edgard Vinícius Cacho Zanette (UERR), Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura (UNIP), Ericka Marie Itokazu (UnB), Fabio Mascarenhas Nolasco (UnB), Fillipa Carneiro Silveira (UFU), Flávio José de Carvalho (UFMG), Gabriel Ferreira da Silva (UNISINOS), Giovana Carmo Temple (UFRB), Heraldo de Cristo Miranda (IFPA), Herivelto Pereira de Souza (UnB), Horacio Martínez, Jason de Lima e Silva (UFSC), Jefferson Martins Cassiano (UnB), José Luiz Ames (UNIOESTE), Luan Corrêa da Silva (UECE), Marco Antônio Sousa Alves (UFMG), Marcos Aurélio Fernandes (UnB), Marcos Érico de Araújo Silva (UERN), Marcio Gimenes de Paula (UnB), Maria Veralúcia Pessoa Porto (UERN), Maurício Junior Rodrigues da Silva (USP), Philippe Lacour (UnB), Plínio Junqueira Smith (UNIFESP), Priscila Piazzentini Vieira (UFPR), Richer Fernando Borges de Souza (IMED), Rogério Luis da Rocha Seixas (UFRRJ), Sandra Espinosa Almansa (UFRGS), Viviane Horta Generoso (Universidade de Paris

VIII)

Sumário

i. Páginas Iniciais	1
ii. Editorial	7
iii. Dossiê: Michel Foucault	15
O Efeito-Althusser sobre Foucault: Da Sociedade Punitiva à Teoria da Reprodução <i>Julien Pallotta</i>	15
Objetivação e Poder: Das “Práticas Divisoras” do Sujeito à “Crítica” em Michel Foucault <i>Jorge Alberto da Costa Rocha, Aline Santana dos Santos Rocha</i>	31
O Lugar das Contracondutas na Genealogia Foucaultiana do Governo <i>Helrison Silva Costa</i>	61
Subjectivation Éthique et Spiritualité Politique: À propos de L’Analyse de Michel Foucault sur la Révolution Iranienne <i>Nelson Fernando Roberto Alba</i>	79
Cinismo e <i>Parresía</i> : Um Paralelo entre Foucault e Montaigne <i>Bruno Alonso</i>	115
A partir de onde fala Foucault? <i>Otávio Ventura</i>	131
Liberdade, Crítica e Política: A Coerência do Pensamento de Foucault a partir do seu Debate com Habermas <i>Elton Bernardo Bandeira de Melo</i>	157
Sobre o ‘Colocar em Questão’ na Filosofia de Foucault: Relação entre Transcendental, Historicidade e Experiência <i>Jefferson Martins Cassiano</i>	195
A <i>Arqueologia do Saber</i> : Sobre os “Sistemas de Formação” e os “Sujeitos Falantes” do Século XXI <i>Itamar Soares Veiga</i>	229
Por uma Ontologia Crítica do Imaginário <i>Victor Galdino Alves de Souza</i>	257
iv. Artigos	293
Maquiavel e os Riscos da Corrupção Política na República <i>Vital Francisco Celestino Alves</i>	293

Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma Vida Cristã Originária e o Problema do Pecado	
<i>Eric Ewans Mendes</i>	309
Observações sobre a Narrativa Histórica e Religiosa em Kierkegaard e Wittgenstein	
<i>Wagner de Barros</i>	327
Normatividade e Justificação na Reflexão Ética de Wittgenstein	
<i>Roberto de Almeida Pereira de Barros</i>	345
Éticas Esteticamente Fundadas e a Filosofia de Nietzsche	
<i>Claus Zittel</i>	367
v. Normas para Publicação	393

Editorial

Apresentação do Dossiê Foucault

Desde a década de 70, época em que Michel Foucault proferiu várias palestras no Brasil, o interesse por sua obra tem crescido continuamente, sobretudo com a influência da *Teoria Francesa*¹ na América do Norte e na América Latina. Atualmente, o estudo do seu pensamento experimenta renovada projeção em virtude da publicação de diversos inéditos (cursos, manuscritos, etc.), e do acesso a seus arquivos pessoais (contendo notas de leitura, e correspondência). A relevância filosófica da sua obra na atualidade parece indiscutível, dada a influência que exerce sobre vários autores de destaque da contemporaneidade, como Judith Butler, Giorgio Agamben, Achille Mbembe, entre outros. O objetivo deste Dossiê consiste em oferecer uma contribuição ao panorama da pesquisa internacional recente so-

bre Foucault, tanto no que toca a exegese crítica da obra quanto aos debates que ela continua a provocar, e os possíveis cruzamentos para se pensar a ontologia do “nosso” presente.

A parte exegética deste Dossiê insiste na dimensão pós-marxista de Foucault, e na busca de uma nova racionalidade prática, talvez de uma nova definição da liberdade subjetiva, que permitisse justificar as revoltas na sua diversidade, desde as contracondutas mais íntimas até as insurreições mais coletivas.

O artigo de Julien Pallotta² investiga as relações complexas e pouco conhecidas de Foucault com Althusser, defendendo que, só a partir de uma minuciosa reconstituição da discussão relativa ao conceito de “aparelho ideológico de Estado”, se pode entender a verdadeira natureza

¹Cf. CUSSET, François. *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris: La Découverte, 2003.

²Tradução de "L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction". In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat (Org.). *Marx et Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, p. 129-142.

da investigação de Foucault. De fato, *Vigiar e Punir* não é apenas uma história da prisão, ou da penalidade moderna, mas sobretudo uma tentativa pós-marxista de analisar as relações de poder responsáveis pelo nascimento do capitalismo, através de uma normatização da força de trabalho por algumas instituições sociais.

No artigo “Objetivação e Poder: Das ‘Práticas Divisoras’ do Sujeito à ‘Crítica’ em Michel Foucault”, Jorge e Aline Rocha investigam nas formas de objetivação do sujeito as “práticas divisoras” (responsáveis pelas oposições: louco/normal, doente/saudável, criminoso/“gentil”, pai/filho, homem/mulher, etc.), a fim de destacar o desenvolvimento de uma filosofia crítica em Foucault. Segundo os autores, o saber-poder tende à objetivação dos sujeitos, privando-os de uma liberdade de ação que só podem recuperar através de uma atividade de pensamento crítico. Como mostra a análise dos escritos de Foucault sobre “A vida dos homens infames”, o poder, guiado por certo saber individualizado, é capaz de se inserir na vida íntima das pessoas, até no detalhe dos seus

gestos mais finos, que são vigiados. E, então, a dimensão fundamental da crítica (em particular, mas não exclusivamente filosófica) que prepara o enfoque ulterior de Foucault sobre as possíveis reações dos indivíduos, as subjetivações que os libertam dos assujeitamentos.

Herilson Silva Costa, em “O Lugar das Contracondutas na Genealogia Foucaultiana do Governo”, analisa os fenômenos de resistência e rebelião apresentados por Michel Foucault no curso de 1978 – *Sécurité, Territoire, Population*. O exame do pastorado cristão e das reações a esta forma de poder caracterizada pela condução da vida, que o Estado moderno recupera, permite redefinir o poder como práticas de governo. São as contracondutas o indício da liberdade numa filosofia que nunca fala dela, ao contrário de Kant e Sartre, por exemplo? De fato, elas aparecem como ações ético-políticas que fundam a “atitude crítica” da modernidade. Podemos caracteriza-las como “lutas desassujeitadoras”, que permitem aos indivíduos desviar das normas impostas, recuperar sua sub-

stância moral e escolher outras experiências possíveis, inventando a sua personalidade, isto é, se subjetivando de maneira alternativa.

Nelson Fernando analisa um episódio famoso do percurso intelectual de Foucault, mas frequentemente criticado e objeto de várias simplificações e até de caricaturas. Nos artigos em torno da revolução iraniana de 1978 e 1979, Foucault valoriza paradoxalmente um movimento político que vira as costas à modernidade política e à racionalidade ocidental. Nelson Fernando sublinha a relação subjacente entre as investigações da época sobre o “poder pastoral” e a revolta iraniana, como também o esforço do filósofo francês para destacar as noções de “subjetivação ética” coletiva e de “espiritualidade política” antiestratégica, que se enraíza no misticismo xiita. O que estava em jogo nessa revolução era algo que resistia à individualização e aos procedimentos de controle do governo central do Xá, uma forma original de subjetividade resistente, que surge numa ruptura do tempo, um espírito de levante, irredutível à luta de classe marxista.

Por fim, Bruno Alonso arrisca um paralelo entre Foucault e Montaigne, no que toca às relações entre “cinismo e parrésia”. Por ser de publicação recente, as últimas aulas de Foucault no *Collège de France* ainda não são bem conhecidas. A influência e as reservas críticas de Pierre Hadot sobre Foucault, em torno da dimensão *vivida* da filosofia antiga, e em particular do estoicismo, são famosas. Mas, faltam ainda estudos aprofundados da relação de Foucault com o cinismo, uma escola que o filósofo francês quis colocar no centro do seu novo (planejado, mais nunca efetuado) ciclo de livros sobre a “História das formas de verdade”. É a partir de Montaigne que Foucault tenta novamente questionar a modernidade, caracterizada por uma orientação mais teórica e dogmática da sabedoria do que na filosofia antiga. Montaigne se torna assim o revelador do que sobra do cinismo da época do Renascimento, e o pivô para deslocar a modernidade e dar outra orientação ética e política possível ao nosso presente.

O Dossiê apresenta também alguns debates que a filosofia de Foucault continua a provocar. A explicitação das críticas e objeções a Foucault permitem testar a obra, para saber se ela tem a coerência que reivindica.

No artigo “A partir de onde fala Foucault?”, Otavio Ventura enfrenta a questão da legitimidade de uma fala que não se guia pela norma da verdade. Qual é o lugar lógico desse discurso filosófico? Como entender um pensamento que se pretende crítico, mas nega ser filosofia, ciência social ou história? Pode ser coerente uma crítica que vira as costas para a epistemologia e privilegia um método arqueológico? Para Foucault, não se trata mais de saber se certo discurso é verdadeiro ou falso, mas porque aparece tal discurso em vez de nada. Seria, no entanto, viável essa abordagem dos discursos de saber pela ontologia e não pela epistemologia? Por causa da dissociação que fazia entre linguagem e verdade, Foucault parecia entender que a natureza infinita da linguagem apagaria qualquer sistema de referências e se tornaria, então, ficção. Daí a hipótese desse artigo de

compreender Foucault, não a partir de eventuais posicionamentos fixos, mas em seus incessantes e propositais deslocamentos.

Em “Liberdade, Crítica e Política”, Elton Bandeira reconstrói o debate de Foucault com Habermas, insistindo na coerência do pensador francês, a partir de uma leitura cursiva da sua obra. Apesar de haver certa proximidade entre os dois autores e, em particular, do fato de Foucault reivindicar sua proximidade com a Escola de Frankfurt, existe uma forte disputa em torno da natureza da linguagem, e talvez do problema da sua auto-referencialidade. De fato, além das denúncias de criptonormativismo, presentismo, parcialidade e relatividade, Habermas fundamentalmente acusa Foucault de buscar, em uma suposta pretensão de plena objetividade historiográfica, uma comunicação absolutamente transparente. Foucault, por outro lado, aponta em Habermas uma tentativa de dissolver as relações de poder em uma utópica comunicação perfeita. Da consistência de Foucault nas suas posições quanto à normatividade, verdade, liberdade e

crítica, o autor do artigo infere a fecundidade de seu legado para uma reflexão prática e situada sobre nós mesmos.

No artigo “Sobre o ‘Colocar em Questão’ na Filosofia de Foucault”, Jefferson Cassiano questiona uma clássica interpretação de Foucault, segundo a qual ele teria simplesmente retomado o kantismo, historicizando o transcendental, e recuperado o projeto de uma fenomenologia transcendental. O autor aponta os limites dessa leitura de Béatrice Han, mostrando que Foucault buscava muito mais questionar radicalmente as próprias questões recebidas de Kant (Quais são as condições de possibilidade da experiência? O que posso saber? O que é o homem?). A ambição do pensamento crítico de Foucault aparece no seu esforço de não simplesmente historicizar a resposta de Kant, mas também as próprias perguntas. Observa-se, portanto, uma dupla referência à obra de Kant, enquanto epistemólogo e investigador da “ontologia de nós mesmos”, como o que garante a coerência da obra de Foucault.

Finalmente, o Dossiê apresenta algumas tentativas de apropriações. O que fazer de Foucault hoje? Como utilizar os seus conceitos para enfrentar a análise do nosso presente? Dois artigos tentam cruzamentos com o pensamento de outros autores. A filosofia contemporânea também se fortalece dessa mescla.

Itamar Veiga propõe reler *A arqueologia do saber* à luz de preocupações recentes: o que essa obra pode nos ensinar sobre os “Sistemas de Formação” discursivos e os “Sujeitos Falantes” do Século XXI? Nessa adaptação do pensamento de Foucault, o autor aproxima o filósofo francês do pensador alemão de origem coreana, Byung-Chul Han. O objetivo é aprofundar Foucault, retomando sua inspiração original, a fim de aplicá-la *mutatis mutandis* às condições de hoje. Em outras palavras, pergunta-se pela atualidade do método arqueológico para pensar as novas normas que se aplicam ao imperativo do desempenho, pelo qual cada indivíduo se autoexplora? Para responder a isso, é preciso esclarecer minuciosamente o método arqueológico (e o papel dos conceitos de estratégias, sistema de formação e

de práticas discursivas), e reconstituir a teoria do discurso sobre a qual se apóia. Em seguida, o autor considera os sistemas de formação como sistemas de dispersão e os aproxima com as práticas comunicativas atuais. Ele sublinha assim a constituição de um panóptico digital aperspectivístico (psicopoder), no qual cada um possui a tarefa de mostrar as suas competências, administrar os seus perfis, e se responsabilizar por ser “produtivo”.

Finalmente, Victor Galdino Alves de Souza, no seu artigo “Por uma Ontologia Crítica do Imaginário”, tenta um outro gesto de apropriação muito pessoal de Michel Foucault. Ele apresenta a idéia geral de uma ontologia crítica do imaginário, inspirando-se no primeiro texto publicado por Foucault, pouco conhecido e comentado: a introdução à tradução francesa de *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger.

O autor audaciosamente aproxima o esforço de Foucault em vista de uma “antropologia da imaginação” do conceito de “mundo imaginal” da escola Iluminacionista na filosofia islâmica persa do século XII: a imagem deve ser pensada menos como representação, ou alusão a alguma coisa, do que como algo a ser experimentado em si, implicando um espaço a ser ativamente navegado. O autor se apoia, em seguida, sobre um conceito de “partilha da imaginação”, livre adaptação do trabalho de Jacques Rancière em torno do sensível, para designar algo que temos em comum, mas que não é radicalmente nosso, e convoca também outros pensadores (Chiara Bottici, Cornelius Castoriadis) a fim de desenvolver reflexões estimulantes em torno da organização social e do governo do imaginário na sociedade atual, na época do triunfo neoliberal.

Philippe Claude Thierry Lacour

(Organizador do *Dossiê*)

* * *

Além dos trabalhos que compõem o *Dossiê*, o presente número também conta com outras contribuições recebidas em fluxo contínuo.

(1) Vital Celestino Alves, professor da SEED-DF, discute o problema da corrupção política a partir das obras *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *História de Florença* de Maquiavel. A fim de refletir sobre os riscos da corrupção política para o regime republicano, analisa a definição maquiaveliana de república e sua íntima ligação com a noção de liberdade política.

(2) Em seu *Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma Vida Cristã Originária e o Problema do Pecado*, Eric Ewans Mendes, mestre em filosofia pela UFMT, busca analisar a relação de Heidegger com o cristianismo. Para tanto, após expor as razões para a migração de Heidegger do Catolicismo para o Protestantismo, se ocupa da influência que Lutero exerceu sobre o filósofo de Freiburg no tratamento de duas importantes questões teológicas: a busca por uma vida cristã originária, e o problema do pecado.

(3) Wagner de Barros, doutor em filosofia pela UFSCAR, propõe mostrar que a distinção que Kierkegaard e Wittgenstein estabelecem entre as narrativas histórica e religiosa permite afirmar que ambos defendem não só um abismo entre razão e fé, mas também a impossibilidade de encontrar nas demonstrações e provas históricas uma forma de justificar a crença religiosa.

(4) "Normatividade e Justificação na Reflexão Ética de Wittgenstein", artigo de Roberto de Almeida Pereira de Barros, professor da Faculdade de Filosofia da UFPA, aborda o desdobramento da consideração wittgensteiniana da normatividade lógica em uma reflexão sobre as dificuldades de justificação da normatividade moral.

(5) Por fim, André Luis Muniz Garcia, professor do Departamento de Filosofia da UnB, nos apresenta a tradução do importante artigo de Claus Zittel, *Éticas Esteticamente Fundadas e a Filosofia de Nietzsche*.

Gostaríamos de aproveitar o ensejo para agradecer a todos os autores, por terem honrado a nossa *Revista* com as suas produções,

bem como aos membros do corpo editorial, avaliadores, editores e leitores de provas, pela fundamental colaboração na confecção da presente edição.

Os Editores

O Efeito-Althusser sobre Foucault: da Sociedade Punitiva à Teoria da Reprodução *

[The Althusser-Effect on Foucault: from the Punitive Society to the Theory of the Reproduction]

Julien Pallotta**

Resumo: A proposta deste trabalho é estudar o impacto de “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”, artigo de Althusser publicado em junho de 1970, sobre o curso de Michel Foucault no Collège de France em 1973, *A sociedade punitiva*. Procura-se, mais precisamente, mostrar como Foucault propõe, face ao marxismo althusseriano, uma espécie de “contra-marxismo”. O artigo de Althusser, que propõe a hipótese original dos Aparelhos ideológicos de Estado (AIE), é um esboço da teoria da reprodução das relações de produção da sociedade capitalista. O Curso de Foucault, longe de ser uma simples análise do nascimento de uma penalidade centrada sobre a prisão, é uma verdadeira genealogia das relações de poder necessárias à construção da sociedade capitalista: para isso, ele estuda como a força de trabalho foi produzida através uma série de entrelaçamentos institucionais que Foucault chama de “instituições de sequestro”, resposta evidente às AIE althusserianas. O artigo encerra sua análise do confronto entre Foucault e Althusser trazendo à luz suas divergências fundamentais sobre a concepção das lutas.

Palavras-chave: Foucault, Althusser, poder, Estado.

Abstract: This paper intends to study the impact of Althusser’s article, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, published in June 1970, on Michel Foucault’s 1973 Lectures at the Collège de France, *The Punitive Society*. It deals more specifically about the way Foucault proposes, facing Althusserian Marxism, a sort of “counter-Marxism”. Althusser’s article, by proposing the original hypothesis of the Ideological State Apparatuses (ISA), is an outline of a theory of the reproduction of the capitalist society’s relations of production. Foucault’s Lectures, far from being just an analysis of the birth of a penal system focused on prison, is a genuine genealogy of the power relations which are necessary to the constitution of the capitalist society: to do that, Foucault studies how labour force has been produced throughout a set of institutional framings that he calls “institutions of sequestration”, which consist in an obvious response to Althusser’s ISA. The paper ends the examination of the confrontation between Foucault and Althusser by shining a light on their fundamental divergences about the way to conceive the social struggles.

Keywords: Foucault, Althusser, power, State.

*Tradução de Suzana Piscitello.

**Doutor em Filosofia pela Université de Toulouse II - Jean Jaurès. Atualmente é Pesquisador convidado do laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ, e pesquisador associado à L’Ecole Doctorale ERRAPHIS de l’Université de Toulouse II. E-mail: julienpallotta@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1521-1068>.

O artigo «Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. Notas para uma pesquisa⁸», publicado por Althusser em junho de 1970 em *La Pensée* (revista teórica do PCF), constitui um texto decisivo da conjuntura teórico-política dos anos 1970. Eu gostaria de avaliar seu impacto sobre *A Sociedade punitiva*⁹, curso preparatório de *Vigiar e punir* proferido no início de 1973 e resumido numa série de conferências dadas na PUC Rio em maio de 1973 intituladas “A Verdade e as formas jurídicas”. O aspecto imediatamente mais visível da resposta a Althusser, que constitui *A Sociedade punitiva*¹⁰, se encontra na lição conclusiva do curso: Foucault apresenta de maneira implícita a teoria althusseriana do poder sob a forma de «quatro esquemas teóricos». Que o curso e, mais geralmente, as pesquisas de Foucault, até a publicação de *Vigiar e punir*, constituam uma forma alternativa a Althusser, isto é, uma novidade em relação ao marxismo dominante no campo teórico francês da época, nada o demonstra melhor que o exame crítico de *Vigiar e punir* feito por Deleuze na

revista *Critique*¹¹: em seu artigo onde ele atribui a Foucault uma renovação do pensamento de esquerda, Deleuze recopia a crítica dos «quatro esquemas teóricos» (o que demonstra que ele possuía notas do curso) e, por outro lado, evita citar nominalmente Althusser.

Se Althusser representa um adversário teórico decisivo, não é apenas porque ele empreendeu, desde os anos 60, uma renovação teórica do marxismo, é também porque ele fala a partir de dois lugares relevantes do poder institucional da conjuntura: a ENS (Escola Normal Superior) e o PCF (Partido Comunista Francês). E por isso eu diria que Foucault não procura criticar o marxismo em geral mas um marxismo bem definido e determinado: o marxismo althusseriano que, mesmo sendo crítico em respeito à direção do PCF, resta institucionalmente ancorado ao Partido. Por outro lado, os maoístas que Foucault frequenta nesta época são ex-althusserianos (que se tornaram anti-althusserianos): o althusserismo funciona também como a linguagem teórica dos mi-

⁸Louis ALTHUSSER, “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat. Notes pour une recherche”, em *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 2011 e *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992. Tradução de Maria Laura Viveiros de Castro.

⁹Michel FOUCAULT, *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: Seuil/Gallimard (coleção “Hautes Etudes”).

¹⁰Michel FOUCAULT, *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

¹¹Encontra-se em uma versão modificada em Gilles DELEUZE, *Foucault*. Paris: Minuit (coleção “Critique”).

litantes políticos os quais se endereça Foucault.

Assim, irei discorrer sobre o assunto em três momentos: primeiramente, começarei expondo as grandes linhas do argumento de Althusser, em segundo lugar, examinarei os elementos da resposta foucaultiana a respeito desse argumento, antes de expor brevemente uma linha de fratura, dentre outras, entre Foucault e Althusser.

1. O artigo de Althusser: uma teoria da reprodução

Em seu artigo de 1970, Althusser questiona o problema da condição da produção capitalista, que é “a reprodução das condições de produção”. Sua análise procede em vias de trazer à luz os elementos constitutivos do modo de produção capitalista. É assim que ele sustenta que a reprodução das condições de produção supõe a reprodução das forças produtivas e as relações de produção existentes. As forças produtivas contêm os meios de produção: “matéria-prima, instalações fixas (construções), instrumentos de produção (máquinas), etc.¹².”; sua reprodução corresponde a uma reprodução das condições materiais de

produção. Althusser não desenvolve o assunto para além desse ponto pois simplesmente nota que essa reprodução não está em jogo ao nível da empresa, mas ao nível do mercado nacional, a saber mundial.

Em compensação, o segundo elemento constituinte das forças produtivas retêm bem mais a sua atenção: a força de trabalho. A análise de Althusser se realiza em dois pontos. Primeiramente, a reprodução da força de trabalho é assegurada materialmente pelo salário. O salário é “a parte de valor, produzida pelo gasto da força de trabalho: entendemos indispensável à reconstituição da força de trabalho do assalariado” e também “à criação e à educação das crianças nos quais o proletário se reproduz¹³”. Essa última observação, se fosse aprofundada, deveria ir além do nível da simples reprodução “biológica” e nos lembrar a necessidade de pensar a “família” (operária) como aparelho de transmissão dos hábitos populares, dos afazeres necessários para a constituição da reprodução da classe operária. Althusser não desenvolve essa questão, e prefere se concentrar sobre o segundo aspecto da reprodução da força de trabalho, aspecto que ele mesmo

¹²Louis ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, op.cit., pp.54-55.

¹³Louis ALTHUSSER, *Ibid.*, p.56.

subdivide em dois elementos. A reprodução da força de trabalho não se limita à uma reconstituição «física» ou material, ela deve reproduzir a força de trabalho como *força de trabalho* e não como simples *força física*. Isso implica que ela seja reproduzida como “competente”, quer dizer qualificada por um posto de trabalho, mas também como “assujeitada”, quer dizer “submissa” as “regras da ordem estabelecida¹⁴”, quer dizer a ideologia dominante. A força de trabalho não é operacional para a exploração, a não ser que ela seja qualificada por um posto de trabalho e que ela se submeta à ordem social capitalista, assim, ela é tão produtiva quanto assujeitada. Então é neste momento que Althusser avança sua hipótese: na formação social capitalista, é o sistema escolar capitalista que realiza de maneira dominante, essa reprodução da qualificação da força de trabalho enquanto assujeitada. O mais interessante, todavia, é o que se segue.

Após encerrar a breve análise da reprodução das forças produtivas, Althusser passa para a questão das relações de produção que ele ordena da maneira que será a mais conhecida, ou seja, por uma renovação da teoria marxista de Estado que define o Estado como

a unidade do aparelho repressivo de Estado (ARE) e de seus aparelhos ideológicos (AIE). A novidade principal provém desse novo conceito de AIE que não obedece a definição jurídica do Estado como potência pública das instituições, mesmo ditas «privadas» pelo direito, são AIE enquanto elas assujeitam os indivíduos à ideologia dominante. O fato marcante a destacar é que em sua análise da “divisão do trabalho” dos diferentes aparelhos de Estado, Althusser recoloca o sistema escolar em posição dominante renomeando o AIE escolar, e o fazendo o AIE nº1 da formação social capitalista: ele repete, para o essencial, isso que ele já disse em sua subseção consagrada à reprodução da força de trabalho.

2. A resposta de Foucault em *A Sociedade punitiva*

Se podemos ler *A sociedade punitiva* como uma resposta sistemática à teoria althusseriana da reprodução, é porque ela precisa ser lida conforme aquilo que enuncia a lição conclusiva, não somente a história da emergência de uma penalidade centrada sobre a *formação*, mas a história da emergência “de uma sociedade com o poder disciplinar, quer dizer,

¹⁴Louis ALTHUSSER, *Ibid.*, p.58.

uma sociedade dotada de aparelhos onde a forma é o sequestro, onde a finalidade é a constituição da força de trabalho, e onde o instrumento é a aquisição das disciplinas ou hábitos¹⁵”. Em sua crítica do terceiro esquema teórico althusseriano do poder, Foucault sustenta que o poder não se define por uma função que seria o sustentáculo ou a reprodução das relações de produção: o poder não reproduz as relações de produção, ele os constitui. Assim, Foucault opera um deslocamento em relação à Althusser: não é tanto a reprodução mas a constituição mesma das relações de produção que é preciso pensar. A teoria do sistema do poder disciplinar tem por objetivo responder a esse problema. No entanto, Foucault desenvolve uma teoria da constituição da força de trabalho que, de maneira silenciosa, opera um certo número de críticas de Althusser que revelam por vezes uma grande proximidade que não se poderia pensar entre dois teóricos. A partir de agora, eu gostaria de falar de três críticas que *são vinculadas umas às outras*.

2.1. Primeira crítica: A distinção entre forças produtivas e relações de produção não é uma distinção real

Primeiramente, podemos dizer que Foucault levantou uma incoerência no percurso de Althusser: o fato de estabelecer, por um lado, uma separação entre a reprodução das forças produtivas, e por outro lado, de repetir em dois momentos a mesma análise, e que na realidade ele desenvolve apenas uma. Colocando que o corpo não é produtivo (quer dizer, que ele se torna uma força de trabalho qualificada-determinada, utilizada sobre um posto de trabalho no lugar de ser um simples conjunto de forças físicas e intelectuais virtuais e indeterminadas), a não ser que ele esteja assujeitado às relações de produção, assim, Foucault demonstra que se a distinção (entre as forças produtivas e as relações de produção utilizadas pelos althusserianos) puder ser uma distinção da razão, essa não poderá ser uma distinção real. É porque, em Foucault, a teoria da constituição das relações de produção ganha a forma de uma teoria da constituição da força de trabalho, ou da transformação da força de trabalho em força produtiva.

¹⁵Michel FOUCAULT, *La Société punitive, op.cit.*, p.240. Tradução pessoal.

Certamente, assim apresentado, podemos ainda questionar se trata-se realmente de uma crítica: se por crítica entendemos a rejeição de um argumento ou de uma análise após o exame, devemos destacar que Foucault torna mais coerente o argumento de Althusser.

2.2. A segunda crítica: A insuficiência da análise althusseriana da reprodução material da força de trabalho pelo salário

A primeira crítica “silenciosa” de Foucault é então, antes de tudo, uma crítica que procura tornar coerente as análises de Althusser. Por outro lado, a segunda crítica endereçada a Althusser é mais propriamente original: ela trata de outro elemento da reprodução da força de trabalho, aquele que contribui materialmente à sua reconstituição, a saber o “salário”. É preciso dizer que Althusser passa muito rapidamente sobre a questão e se contenta de mencionar o fato que o assalariado, pelo gasto do salário, encontra “habitação, vestuário e alimentação, em suma, para que ele esteja em condições de tornar a se apresentar na manhã seguinte – e todas as santas manhãs – ao guichê da empresa¹⁶”.

A crítica de Foucault a respeito desse assunto é sutil e se endereça, para além de Althusser, às posições tradicionais no marxismo; nós a vemos se estender em outros textos de 1973 à 1976. Em substância, Foucault diz: pensar o consumo imediato do salário como a condição material da reconstituição de si como força de trabalho é fundamentalmente insuficiente. No curso de 1973, isso toma a forma de referências à poupança. Essas surgem, notadamente a propósito da menção feita por Foucault da necessidade do capital para se assegurar, no seio de seu “livre mercado de trabalho” fundado sobre a concorrência, de uma margem de desemprego. Enfim, por seus mecanismos imanentes, mais um mercado de trabalho livre, fundado sobre a concorrência, o sistema capitalista precisa de uma margem de desemprego permanente, razão pela qual o salário não deve ser inteiramente dilapidado: o assalariado deve ser constrangido a poupar uma parte do seu salário para assegurar a sua subsistência nos períodos de desemprego. A questão colocada por Foucault, pelo esclarecimento da questão decisiva da poupança operária no início do século XIX, é a questão dos mecanismos de segurança criados

¹⁶Louis ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, op.cit., p.56.

para assegurar a reconstituição física dos corpos operários. A disciplinarização pela caderneta de poupança (como mecanismo parapenal) responde de fato a uma outra questão desse problema que não é uma necessidade para o capital, a saber a fixação da força de trabalho ao aparelho produtivo¹⁷. Essa necessidade de fixar a força de trabalho responde, de fato, ao problema mencionado acima e que Althusser não afronta nessa época: o problema colocado pelo caráter contraditório da acumulação capitalista. De um lado, a lógica da acumulação supõe uma total liberação da força de trabalho que corresponde a uma instabilidade permanente, uma mobilidade potencialmente permanente entretidas para garantir a concorrência máxima sobre o mercado de trabalho capitalista; por outro lado, essa mobilidade deve ser estreita para assegurar uma estabilização necessária (isso compreende muitas gerações, daí a importância da regularização da vida do proletário pela família) para a exploração e para a fixação ao aparelho produtivo da empresa. A poupança, como mecanismo de poder disciplinar, como disciplina indissociavelmente moral e econômica,

faz parte dos mecanismos que foram inventados “para assegurar a limitação da força de trabalho ao interior da tendência imanente ao capitalismo de liberação da força de trabalho e como condição interna de possibilidade dessa liberação¹⁸”. Enfim, Foucault trata do problema das condições da produção, mas de maneira mais profunda que Althusser: ele levanta a questão de saber como o capital pode se proteger dos inevitáveis perigos que ele engendra contra si mesmo.

As contribuições da questão da poupança não param aí. Foucault diz que essa disciplina moral e econômica, que é a conduta da poupança, que o capital exige como remédio à insegurança da condição proletária, participa de uma “moralização das classes laboriosas” que “significa de fato a integração da vida operária, de uma parte ao tempo da produção, de outra parte ao tempo da poupança¹⁹”. Essa divisão capitalista do tempo do operário é uma divisão funcional que subordina a poupança à produção, quer dizer que faz da poupança a condição de produção. Em meio as condições necessárias do tempo produtivo, encontramos essa precaução

¹⁷ Michel FOUCAULT, *La Société punitive*, op.cit., p.p.197-198. Tradução pessoal.

¹⁸ Stéphane LEGRAND, *Les Normes chez Foucault*. Paris: PUF, 2007, p. 101. Tradução pessoal.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *La Société punitive*, op.cit., p.216. Tradução pessoal.

que deve «levar o operário a dominar o acaso de sua existência: doença, desemprego²⁰». É o novo elemento que Foucault aqui apresenta: quanto maior o período de desemprego que for preciso remediar, deve-se poder cuidar do corpo do operário, assegurar a sua saúde, etc. Dentre as condições da reprodução da força de trabalho, não se pode esquecer que o corpo do operário é um corpo vivo, submetido às peripécias da existência, e que deve ser cuidado e protegido contra os diversos riscos que corre sua saúde. Nós vemos então que nós passamos aqui a considerações mais propriamente biopolíticas. É isso que Foucault faz, pela primeira vez, em outubro de 1974 em uma conferência dada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sobre o nascimento da medicina social:

A minha hipótese é que com o advento do capitalismo nós não passamos de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas exatamente o contrário; o capitalismo que se desenvolve no final do século XVIII e no início do século XIX, so-

cializou, a princípio, um primeiro objeto, o corpo, em função da força produtiva, da força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, é a biopolítica que importava antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica²¹.

Nesse texto vemos a primeira ocorrência do termo «biopolítica» no corpus foucaultiano. Ele indica, ainda sem antecipar o conceito de “população” como nível pertinente da aplicação da biopolítica; uma ideia essencial, ainda germinando no curso de 1973: além dos mecanismos de poder disciplinar que estudam os cursos *A sociedade punitiva* e *O poder psiquiátrico*, o capital necessita aparelhar-se de mecanismos de regulação biopolíticos para assegurar as condições de sua reprodução (através da reprodução da

²⁰Tradução pessoal. Michel FOUCAULT, *Idem*.

²¹Michel FOUCAULT, “La naissance de la médecine sociale” (1974), in *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard (coleção “Quarto”), pp.210-211. Tradução pessoal.

força de trabalho). Pensar a reprodução material da força de trabalho, é pensar que o corpo que a suporta é um corpo vivo.

Assim, a resposta de Foucault, não apenas ao curso *A sociedade punitiva*, mas além, em outros textos que vão até o curso de 1976, é de uma rara profundidade e pertinência. A respeito da primeira crítica, é preciso dizer que ela se contenta, de uma maneira delicada, mas clara, a relevar uma incoerência na análise de Althusser e colocá-la no término de uma teoria da produção da força de trabalho bem assujeitada às exigências das relações de exploração capitalistas. Nisso que concerne à segunda crítica, que é consumida em 1973 e prolongada de maneira contínua nos anos seguintes, é de longe a mais frutífera e aquela que constitui a contribuição, provavelmente a mais original de Foucault, a respeito da análise das condições da reprodução da sociedade capitalista.

Assim, a análise da poupança, se aprofundada, mostra que a reprodução material da força de trabalho como força produtiva não pode limitar-se ao consumo imediato do salário: melhor que Althusser, Foucault mostra o conjunto das condições da produção capitalista.

No entanto, ainda resta uma famosa crítica feita por Foucault a

Althusser, é a crítica que consiste em recusar a ideia de que o poder se exerce por repressão ou por ideologia nos aparelhos de Estado. Assim, terminamos nosso exame da resposta de Foucault a Althusser com essa questão.

2.3. Dos AIE às instituições de sequestro?

O desenvolvimento da produção capitalista para Foucault deve afrontar muitos problemas. Os principais são um mercado livre de trabalho fundado sobre a concorrência, e os novos riscos que ameaçam o capital produtivo: risco de depredação do capital constante (matérias primeiras, máquinas, etc., toda a riqueza acumulada do capital), e o risco do mau uso ou desperdício do capital variável, quer dizer da força de trabalho passada sob o comando do capital. Para responder a esses problemas, uma solução encontrada foi a de moralizar as classes populares, quer dizer enquadrar toda existência do indivíduo em um jogo contínuo de recompensas e de penas que funcionam como uma penalização da existência. A queda do indivíduo no sistema penal não é senão que a extremidade de um processo de penalização da existência. Foucault sustenta que essa moralização, que é suposta de lutar contra um «nomadismo

moral» da classe operária que resiste aos novos ritmos da sociedade capitalista, se opera em uma rede de instituições pelas quais passam todos os indivíduos: uma rede de instituições de sequestro. O sequestro é uma metáfora que pode ser enganosa: para além do enclausuramento espacial, é também um sequestro temporal. Mais frequentemente é a ideia de assujeitamento que é preciso reter: é o termo que Foucault emprega em uma das suas conferências dadas na PUC do Rio de Janeiro em maio de 1973. Trata-se de uma retomada manifesta das temáticas althusserianas: a ideia de instituições que assujeitam os indivíduos às exigências da produção capitalista. Vejamos como Foucault desenvolve de maneira especial e original essa problemática.

Eu diria que Foucault se mune de duas referências, se essas não são anti-althusserianas, ao menos se apresentam muito alheias ao althusserismo. A transformação da problemática do assujeitamento em problemática de controle de tempo da vida vem, provavelmente, dos trabalhos do historiador inglês E.P. Thompson. Temos uma ideia dessa abordagem em seu artigo «Tempo, dis-

ciplina de trabalho e capitalismo industrial» que apareceu em 1967 na revista de história britânica *Past and present*. Foucault irá, notadamente, encontrar todas as referências aos pregadores ingleses que tentaram moralizar a classe operária, o metodista John Wesley, por exemplo. Thompson se interessa na passagem brutal de ritmos de trabalho pré-industriais aos ritmos industriais, e insiste notadamente sobre a supressão das feiras e dos jogos na produção de novos hábitos de trabalho²². Me parece que essa referência aos jogos e as feiras é reforçada em Foucault por um pano de fundo quase *batailliano*: Foucault diz que o tempo de vida, que poderia ser ritmado pelo lazer, pela festa, etc. precisou ser homogeneizado. Essa ideia de homogeneidade é uma alusão implícita aos textos de Bataille de 1933, visivelmente aquele onde ele define a sociedade homogênea como a sociedade útil do ponto de vista da produção²³. Foucault, em suas listas, pintadas por um certo lirismo das irregularidades da vida proletária, reproduz de uma certa maneira o brilho das listas bataillianas da despesa improdutiva. Essa referência permite a Foucault co-

²²Edward Palmer THOMPSON, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*. Paris: La Fabrique, 2004, p.78. Tradução de Isabelle Taudière.

²³Georges BATAILLE, “La notion de dépense”, in *La Part maudite*. Paris : Minuit (coleção “Critique”), 1967 e *La Structure psychologique du fascisme*. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2009.

locar distante uma ideia vinda do jovem Marx, segundo a qual o trabalho seria a essência do homem. Todavia, uma dúvida subsiste quanto à pertinência dessa crítica do marxismo, pois o que analisa Foucault não é tanto o trabalho quanto o sobretabalho imposto pela produção capitalista, sobretabalho que arrastou fortes resistências durante sua implantação.

Por outro lado, é bem conhecido que a ideia de poder disciplinar, agindo nessas instituições de sequestro é uma resposta a ideia de um poder que seria exercido por repressão, ou por ideologia. De fato, podemos creditar a Foucault uma contribuição conceitual interessante nisso que o conceito de repressão utilizado por Althusser no manuscrito de onde ele tirou o seu artigo é antes de tudo impreciso (assim os prêmios e as multas relevam, na análise althusseriana da usina, a repressão). O poder disciplinar se exerce sobre o corpo, e os conduz segundo uma certa norma através de um jogo de recompensas e de punições: ele é incontestavelmente material. Pois, precisamente, e é isso que Foucault não quis ver no artigo de Althusser, em 1970, Althus-

ser propõe um novo conceito de ideologia material segundo a qual as ideias de um sujeito são seus atos materiais inseridos em práticas materiais. É assim que podemos nos perguntar se Foucault, em sua rejeição do conceito de ideologia, levou realmente em conta a novidade do conceito althusseriano: de fato o poder disciplinar pensado por Foucault é material assim como é material a ideologia ritualizada nas práticas reguladas pelos aparelhos ideológicos pensados por Althusser. Essa convergência relativa não é tão perceptível quanto em seu tratamento respectivo do contrato de trabalho e de sua efetividade: de um lado, Foucault diz que o contrato de trabalho não pode funcionar sem um “suplemento de código²⁴” pelo qual o operário é bem disciplinarizado, ou dotado de um “bom hábito²⁵”, Althusser diz que o direito não é obedecido sem um “suplemento de ideologia moral²⁶”. De maneira geral, a moralização da classe operária é, em linguagem althusseriana, uma ideologização, se sabemos que a ideologização é, para Althusser, uma normalização das condutas materiais pelos rituais.

Mas, além de suas diferenças

²⁴Michel FOUCAULT, *La Société punitive*, op.cit., p. 153. Tradução pessoal.

²⁵Michel FOUCAULT, *Ibid.*, p.178. Tradução pessoal.

²⁶Louis ALTHUSSER, *Sur la reproduction*, op.cit.,p. 104. Tradução pessoal.

conceituais, esse jogo de substituições o qual se aplicou Foucault, é preciso reconhecer que a empreitada de Althusser é forte no curso de 1973. De fato, por um lado, Foucault reconhece em cada uma das instituições uma especificidade funcional (ensinar, corrigir, produzir), mas por outro lado, mesmo «não produtivas», elas participam todas da normalização disciplinar necessária à constituição de uma força de trabalho. A *redução* sobre essa finalidade, claramente exposta na conclusão do curso, não participa de uma subordinação dos mecanismos de poder a uma única funcionalidade que sobredetermina a todos? Se é o caso, Foucault é muito mais próximo de Althusser do que ele concede. Para isso, seria preciso acrescentar as incertezas de Foucault que dizem respeito a relação dessas instituições com o Estado. De um lado, a conclusão diz claramente que esses mecanismos de poder são de um nível mais profundo que os aparelhos de Estado, e que destruir os aparelhos de Estado não seria suficiente para fazê-los desaparecer. Por outro lado, a lição precedente sustenta que essas instituições de sequestro não funcionariam sem a estrutura estatal, um pouco como os AIE de Althusser não funcionariam sem a estrutura estatal repressiva, quer dizer, o Estado no

sentido corrente do termo. Nas conferências dadas em maio de 1973 no Rio de Janeiro, Foucault estabiliza, provavelmente, sua posição afirmando que as instituições de sequestro são instituições inseridas numa rede intra-estatal. O que quer que seja, tanto Foucault quanto Althusser recusam um conceito simplesmente jurídico de poder, mas Foucault é muito mais preciso que Althusser na análise dos mecanismos de assujeitamento que se exercem em um nível cotidiano e permanente na existência dos indivíduos.

Após ter colocado em evidência as semelhanças, que não são imediatamente perceptíveis nos caminhos teóricos de Foucault e de Althusser, eu gostaria de terminar esse trabalho analisando, brevemente, uma linha de fratura.

3. Uma linha de fratura sobre a concepção do poder e das lutas

A substituição do conceito do poder disciplinar na dupla repressão-ideologia não é o elemento de diferenciação mais probatório entre Foucault e Althusser. Me parece que é preciso retornar ao primeiro dos quatro esquemas teóricos: aquele pelo qual a concepção marxista afirma que o poder é aquele que possui ou detém a classe dominante. Encontramos, de fato, sob a pluma de

Althusser a ideia segundo a qual a classe dominante detém o poder do Estado. Para isso, Foucault opõe uma tese modulada de duas maneiras. O poder não é a ordem de uma propriedade possuída por uns em detrimento de outros, ele é da ordem de uma guerra, ou antes de uma “guerra civil²⁷”, guerra contínua de afrontamentos estratégicos permanentes. Foucault conclui que o poder não é «monolítico», de um único bloco, ele não está de um lado em detrimento de um outro: ele dá lugar a batalhas que são vitórias ou derrotas, e uma derrota pode se tornar o ponto de apoio de uma nova batalha que dará lugar a uma vitória local, etc. A esse respeito, podemos avançar uma possível origem maoísta desta concepção. Os maoístas ex-althusserianos os quais Foucault se dirige em 1972-1973 retomam por sua própria conta os enunciados sobre a luta e a guerra civil vindos do *Pequeno livro vermelho* que *dialogam* com os próprios enunciados de Foucault. É assim que o jogo de Foucault com o marxismo do seu tempo é complicado: ele fala, a partir de uma problemática althusseriana, para ex-althusserianos que se tornaram maoístas e anti-althusserianos, e não hesita em pegar empres-

tado seus esquemas teóricos, assim como aquele da “guerra civil”. Foucault concebe, então, o poder como uma relação belicosa contínua cujas vitórias e derrotas se apoiam umas sobre as outras. Para ilustrar essa tese fundamental em seu dispositivo teórico de então, Foucault retorna ao exemplo da poupança: vimos que o patronato necessitou da poupança para “sequestrar” a classe operária fixando-a ao aparelho de produção. Mas mesmo que imposta pela estratégia patronal de “sequestro” da classe operária, essa poupança torna a greve possível e torna-se, desse modo, uma alavanca de ação para os operários. É então que o patronato vai procurar impor seus representantes na gestão das caixas de poupança: a segunda metade do século XIX vai ver a emergência das lutas em torno do controle das caixas de poupança.

É essa ideia de vitória local que Althusser parece não enxergar. O exemplo equivalente da caixa de poupança em Althusser seria a lei sobre a jornada de trabalho de 10 horas analisada por Marx em *O Capital* como um episódio da “guerra civil” entre os capitalistas e os operários.

²⁷Michel FOUCAULT, *La Société punitive, op.cit.*, pp. 15 e 233. Tradução pessoal.

²⁸Louis ALTHUSSER, *Ecrits philosophiques et politiques*, tome 1. Paris: Stock/IMEC, 1994, p.433.

Na análise de Althusser²⁸, é preciso distinguir entre o interesse imediato e irrefletido dos capitalistas individuais e o interesse geral da classe capitalista, quer dizer o verdadeiro interesse a longo prazo. Do ponto de vista do interesse imediato dos capitalistas individuais, a oposição à lei é feroz: segundo eles, nada deveria limitar a “liberdade do trabalho”, quer dizer, o desejo de super-exploração (das mulheres, das crianças, em condições deploráveis); eles consideram a lei como a sua morte na concorrência. Do ponto de vista do interesse geral, a lei é o único meio de garantir a exploração a longo prazo, permitindo a força de trabalho de se reconstituir mais ou menos corretamente. É essa última via que *levou vantagem*, pois ela foi imposta pelo Parlamento. A proteção relativa da força de trabalho permitiu relançar novamente a exploração. De fato, parece que depois de sua aplicação os capitalistas reconheceram que a catástrofe descontada não teve lugar. A lei teria permitido inventar novas formas de extração de mais-valia, notadamente pela intensificação dos ritmos de trabalho e pela renovação dos meios de produção. Althusser diz então que o poder exercido pelo Estado

garante *in fine* o interesse geral da classe capitalista. Em outros termos, a lei obtida após uma luta de classes operária não parecia ser *apreciada* como uma vitória local e parcial. Parece que Althusser recusa que a luta de classes possa se saldar pelo compromisso de classe que concedia direitos aos dominados. Sem dúvida, há em Althusser um resíduo da posição de Marx sobre o proletariado: classe universal que não saberia se libertar sem libertar toda a sociedade. A vitória não seria apenas local mas total.

No entanto, mais profundamente ainda, o modelo belicista utilizado por Foucault não pôde convir aos althusserianos. Bem o lembra Etienne Balibar, em um artigo do seu período althusseriano²⁹, o modelo polemológico tem o prejuízo de persuadir que os dois adversários são parecidos, e que encaminham a mesma guerra. Ao contrário, a luta das classes não é a mesma segundo os pontos de vista engajados: do ponto de vista do proletariado, é uma luta que visa a abolição da dominação, e não daquilo que a sustenta. A heterogeneidade (a “desigualdade” em termos althusserianos) da luta das classes dos dominantes e dos dominados é sem dúvida o paradoxo do pensamento

²⁹Etienne BALIBAR, *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: Maspero, 1974, pp.191-192.

marxista que Foucault não levou a prazo com sua concepção belicosa ou “agônica” da luta em conta, paradoxo incompatível

Referências

- ALTHUSSER, Louis *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992. Tradução de Maria Laura Viveiros de Castro.
- _____. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock/IMEC, 1994.
- _____. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 2011.
- BALIBAR, Etienne *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: Maspéro, 1974.
- BATAILLE, Georges *La Part maudite*. Paris: Minuit (coleção “Critique”), 1967.
- _____. *La Structure psychologique du fascisme*. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2009.
- DELEUZE, Gilles *Foucault*. Paris: Minuit (coleção “Critique”), 1986.
- FOUCAULT, Michel *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard (coleção “Quarto”), 2001.
- _____. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- _____. *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: Seuil/Gallimard (coleção “Hautes Etudes”), 2013.

Recebido: 27/11/2018

Aprovado: 15/04/2019

Publicado: 13/05/2019

Objetivação e Poder: Das “Práticas Divisoras” do Sujeito à “Crítica” em Michel Foucault

[Objectivation and Power: From the Subject's "Divisive Practices" to Criticism in Michel Foucault]

Jorge Alberto da Costa Rocha* Aline Santana dos Santos Rocha**

Resumo: Em 1982 Michel Foucault diz que trabalhou com três formas de objetivação do sujeito, às quais puderam transformar “os seres humanos em objetos”. A primeira e a terceira formas encontrariam substrato em *Les mots et les choses* e em *Histoire de la sexualité*, respectivamente. A segunda, objeto do presente estudo, naquilo que ele chamará de “práticas divisoras”: o homem louco ou não, o homem doente ou o de boa saúde, o criminoso ou o “rapaz gentil” são as separações mais destacadas, mas também a relação pai-filho, homem-mulher etc. Abolir as velhas noções de sujeito, verdade, poder e racionalidade constitui o ponto de partida. Nossa tese é a de que esses estudos dos anos de 1970 encontram uma conclusão adequada e preparatória para os próximos passos foucaultianos na conferência “Crítica y Aufklärung [‘Qu’est-ce que la Critique?’]”, pronunciada em 27 de maio de 1978.

Palavras-chave: Foucault, sujeito, poder, objetivação, crítica.

Abstract: In 1982 Michel Foucault says that he worked with three ways of objectifying the subject, to which they could transform "human beings into objects". The first and third forms would find substrate in *Les mots et les choses* and *Histoire de la sexualité*, respectively. The second, object of the present study, in what he will call "divisive practices": the mad man or not, the sick man or the man of good health, the criminal or the "gentle boy" are the most prominent separations, also the relation father-son, man-woman etc. Abolishing the old notions of subject, truth, power and rationality is the starting point. Our thesis is that these studies of the 1970s find an adequate and preparatory conclusion for Foucault's next steps at the conference "Qu'est-ce que la Critique?", pronounced on May 27, 1978.

Keywords: Foucault, Subject, power, objectivation, critic.

*Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e graduado em Filosofia pela UFBA. E-mail: jorgeacr@terra.com.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8230-6905>.

**Professora da Universidade Salvador (UNIFACS). Mestre e licenciada em História pela UEFS. E-mail: alinessta@bol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1751-8626>.

Introdução

A obra de Foucault se circunscribe desde a sua fase proto-fenomenológica, nas palavras de Marcos Nali (2006), cujo texto principal é a “Introdução” ao *O sonho e a existência*, de Binswanger, editado em 1954 (FOUCAULT, DE, I, 1994),⁸ até sua morte, em 1984, embora alguns outros poucos textos venham a surgir após isso. Mas, a partir do início dos anos de 1960 Foucault já começa a percorrer uma linha antifenomenológica, marcada por um “descrédito” dado ao sujeito, ao sentido e à experiência própria, horizontes temáticos privilegiados pela Fenomenologia.⁹ Os críticos na sua maioria costumam dividir a sua *démarche* entre investigações ligadas ao saber (1960: período arqueológico), ao poder (1970: período genealógico) e à ética (1980: período da genealogia da ética), embora houvesse uma interpenetração de uns nos outros.¹⁰

Na entrevista “Le sujet et le pouvoir” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 223) Foucault vai dizer com todas as letras: “Não é, portanto, o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema geral de minhas pesquisas”. Obviamente, porém, a maneira de abordar o mesmo conceito não seguiu um percurso linear. Assim, Foucault diz ter trabalhado a noção de sujeito segundo de três enfoques distintos: 1- o sujeito apreendido a partir do estatuto do conhecimento científico – o sujeito falante, trabalhador e vivente; 2- o sujeito normatizado – o louco, o doente e o delinquente (apreendido por práticas “divisantes” ou “divisoras”); 3- o sujeito como objeto para si mesmo, com sua tarefa de decifração, análise, objeto de observação de si e de reconhecimento dentro de um saber possível. Em suma, “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber, sujeitos agentes ou pacientes do poder e, finalmente, sujeitos morais de nossas ações?” (FOU-

⁸ Tendo em vista os inúmeros textos contidos nos quatro volumes dos Dits et écrits, doravante os mencionaremos no corpo do texto desta forma: o nome Foucault, seguido do respectivo texto, a sigla DE, o volume da edição, o ano e a página.

⁹ É o que ele diz claramente em “La vie: la expérience et la science”, opondo uma filosofia “do saber, da da racionalidade e do conceito”, ao lado de autores como Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem, além de si mesmo (FOUCAULT, “La vie: la expérience et la science”, DE, IV, 1994, p. 764).

¹⁰ É o que dizem, em livro clássico, Rabinow e Dreyfus, ao falar que o “projeto da Arqueologia [foucaultiana] fracassa”, dando lugar à fase da genealogia do poder, embora sem rejeitar aquele: “Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXI).

¹¹ Para um estudo aprofundado desta terceira fase, nos anos de 1980, textos fundamentais seriam: “À propòs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (DE, IV, 1994, p. 609), “le souci de la vérité” (DE, IV, 1994, p. 668), “le retour de la morale” (DE, IV, 1994, p. 696), “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”

CAULT, “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, DE, IV, 1994, p. 574)?¹¹

Pretendemos com o presente estudo mapear, em momentos fundamentais, o horizonte temático daquele segundo momento, realçando, pois, a questão do poder e dos processos de objetivação aí implicados. Foucault entende por tal conceito “o processo que faz dele [do sujeito] um objeto” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 223). Ou então, ainda nesta entrevista acima citada, o processo segundo o qual o “sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 223).

Assim, há de se entender que Foucault não toma a noção de sujeito de forma absoluta, autoconsciente, soberana, como se desenvolveu em boa parte da tradição filosófica, cuja posição de Descartes fora exemplar. Os sujeitos são, ao invés, constituídos por processos de objetivação, eles são “transformados” em sujeitos, classificados e distinguidos (sobretudo esses duas últimas formas no período da genealogia do poder), ao invés, como na querela com Sartre, de serem doadores de sentido originariamente, con-

forme abordaremos mais à frente.

Em meio a todos esses processos “objetivantes” estará em causa a questão do discurso e da verdade. Em primeiro lugar, entre sermos condenados à liberdade (Sartre) e sermos obrigados a dizer a verdade (Foucault) haveria uma diferença abissal; em segundo lugar, jamais poderíamos entender discurso e verdade como coisas apartadas do poder. Ou seja, que onde acontece um, inexistente o outro. O poder tornou-se um capítulo imprescindível nas abordagens foucaultianas, e teremos ocasião de apontar para algumas das suas características principais (o poder entendido como “governo”, repousando principalmente na pastoral cristã e no Estado). A partir disso, além dos tópicos acima precisaremos percorrer inicialmente o conceito de “governamentalidade” e aspectos tratados no livro *Surveiller et punir*, o qual abre definitivamente o caminho para se pensar em formas objetivantes fundamentais: a disciplina e a norma – ilustradas de maneira quase que poética pelo texto “*La vie des hommes infâmes*” (FOUCAULT, DE, III, 1994), aqui também a ser revisitado.

(DE, IV, 1994, p. 708), “*Une esthétique de l’existence*” (DE, IV, 1994, p. 730), além dos cursos dados no Collège de France: *L’herméneutique du sujet* (2001) e *Le gouvernement de soi et des autres* (2008). Foi a fase em que o autor buscou entender como nos reconhecemos como sujeito e que pensa no tema da ética.

Haveria nessa fase segunda da “genealogia do poder” uma saída para essas formas de objetivação do sujeito? Embora encontremos, talvez, mais elementos para isso no período foucaultiano posterior, o da “genealogia da ética”, fizemos questão de mencionar um texto importante, inclusive ausente no volumoso trabalho de Sandra Coelho de Souza, *A ética de Foucault* (2000). Trata-se de uma conferência feita pelo autor em 27 de maio de 1978, na Sociedade Francesa de Filosofia, posteriormente publicada com o título “Qu’est-ce que la critique? [‘Critique et *Aufklärung*’]”.¹² Nesta Foucault passará em revista as diversas formas de “governo” no Ocidente desde o período da pastoral cristã até a emergência do Estado, e propõe daí sua maneira particular de entender o que seria um movimento crítico.

Abalar as familiaridades, repensar devidamente as noções filosóficas e tornar-se crítico das formas de saber-poder da sociedade, vendo na imanência histórica da

sua aparição sua real genealogia: defendemos que esta seria uma chave inicial e intransponível para se fazer frente aos movimentos de objetivação do sujeito

Da crítica ao sujeito à obrigação de dizer a verdade

A noção de objetivação do sujeito em Foucault nos reenvia imediatamente a uma crítica da noção forte de sujeito apreendida em boa parte da tradição filosófica. A saber, o sujeito soberano, autoconsciente ou doador de sentido, pleno. Desde Descartes se pode ver isso¹³ e Foucault o diz com todas as letras em *Les mots et les choses* também a partir de Kant (FOUCAULT, 2002, p. 261). O “campo formal” do conhecimento agora não pode mais subsistir sem um “campo transcendental”, onde se funda verdadeiramente o meu conhecimento.¹⁴ Mas o que mudaria? E onde ficaria o sujeito? Quando as palavras “cessaram de entrecruzar-

¹² Utilizaremos a tradução espanhola “Crítica y *Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la Critique?’]”, 1995.

¹³ Tendo em vista as *Meditações* (DESCARTES, 1979), sabe-se o quão importante foi a tentativa cartesiana de se encontrar uma primeira verdade: assim como ocorreu com Arquimedes, que buscava um “ponto fixo e seguro” para tirar na sua teoria a terra do seu eixo, também Descartes nutria o “direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 1979, p. 91). A descoberta do “Eu” na arquitetura do pensamento cartesiano, nascida da conjunção entre dúvida, pensamento e existência, formaram a tríade responsável por descobrir aquela primeira verdade, através do método dedutivo (*modus geométrico*), caminho aberto para a busca de outras verdades.

¹⁴ As formas a priori da sensibilidade e do entendimento mostram que o Eu não é passivo diante de um mundo posto à observação e experimentação. Ao contrário, que é ativo, uma vez que são meus a priori de sensibilidade e de entendimento que conferem verdadeiramente a “forma” peculiar pela qual eu apreendo os objetos. Cf. Kant, *Crítica da razão pura*, 1985.

se com as representações” (FOUCAULT, 2002, p. 318) a linguagem se posta, desde Nietzsche, como algo aberto e marcado por uma “multiplicidade enigmática” (FOUCAULT, 2002, p. 318).

É verdade que Nietzsche “se arrisca” a voltar para o estatuto do sujeito. Na questão ética, antes de se saber o que era o bem e o mal tratava-se de saber “quem” falava, julgando-se o seu proponente o “bom”. *Ecce homo?* Não será modernamente Nietzsche a figura do “bom”, do “melhor”? Para além disso, diz Michel Foucault, Mallarmé insurge no sentido de “apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do livro, onde o discurso se comporia por si mesmo” (FOUCAULT, 2002, p. 320).

Mas em *Les mots et les choses* a importância do pensamento nietzschiano não desaparece. Longe disso. A sua genealogia também vai mostrar que ao se recuar no tempo não descobrimos uma origem humana atemporal. Ao contrário, a historicidade da qual ele se liga é “já feita”: o homem “jamais é contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquia” (FOUCAULT, 2002, p. 344). Outra frase é mais esclarecedora: “A origem é, bem an-

tes, a maneira como o homem em geral [...] se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem” (FOUCAULT, 2002, p. 344).

Em outras palavras, onde posso encontrar esse sujeito autoconsciente, se as leis e valores da cultura e do mercado estão introjetadas em mim, se há uma linguagem e um inconsciente, afinal, que me percorrem por todos os lados e me define?

Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do cogito, mas não está dado soberanamente nele e por ele? Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que ‘ele tem pensamento’ e que talvez só ele o possua, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado (FOUCAULT, 2002, p. 336)?

Gostaríamos de elencar ainda o que Foucault disse em uma entrevista: que “A tarefa da filosofia [...] é colocar em jogo esse pensamento diante do pensamento, o sistema diante de todo sistema [...]. É o fundo sobre o qual nosso

pensamento ‘livre’ emerge e cintila durante um instante...” (FOUCAULT, “*Entretien avec Madeleine Chapsal*”, DE, I, 1994, p. 515). O que “nos atravessa” são os valores e conhecimentos passados socialmente, também marcados por processos de objetivação, neste caso cujo atrelamento a um discurso verdadeiro e a um poder que se vale deste são indissociáveis. Daí Foucault não economizar palavras duras quando diz que, ao passarmos da condição de indivíduos para a de sujeitos, restariam apenas “dois sentidos” para a palavra: “sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 227). Como alertamos na introdução, buscaremos elementos aqui para pensar no primeiro desses sentidos da palavra “sujeito”, o que nos levará a abandonar o seu aspecto pacífico, por assim dizer, e a refletir sobre a sujeição do sujeito.

Outro ponto que gostaríamos de destacar na linha argumentativa que estamos traçando, após sabermos que Foucault pretendeu minar a noção de sujeito soberano, é a relação com a verdade, ou com o discurso do verdadeiro. Há uma passagem importante de Foucault acerca disso: no Ocidente, diz ele,

fomos “condenados a confessar a verdade” (FOUCAULT, “*Cours du 14 janvier 1976*”, DE, III, 1994, p. 176); condenados ou obrigados, pois, a dizê-la. A esta frase uma outra de Sartre chama a atenção, tanto pela semelhança, quanto pela singular diferença em relação a esta de Foucault. Em *o Ser e o Nada* Sartre assim se expressa:

Estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou, como diz Heidegger, “em derrelição” [abandonados]. E vemos que tal derrelição não tem outra origem salvo a própria existência da liberdade. Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar do fato. É a liberdade da liberdade (SARTRE, 2007, p. 597).

A liberdade para Sartre “não é seu próprio fundamento”, ela não poderia “decidir” pela liberdade (ou não) do para-si. Estamos ontologicamente presos, inescapavelmente presos nessa condição de sermos livres, quer dizer, de “nadificar” tudo ao nosso redor. Este ato representa, pois, um nada de Ser (no sentido do Ser pleno,

em-si, determinado) e a liberdade é, assim, esse vazio que me percorre, esse “buraco” no ser, pressupondo “todo o ser para surgir no âmago do ser como um buraco” (SARTRE, 2007, p. 598). Em suma, quando “nadifico” as coisas, confiro a estas valores e sentidos. É-me impossível não fazê-lo. Daí nossa “condenação”.

Já dizer que nós somos obrigados ou condenados a dizer a verdade, com Foucault, isso é muito diferente. Porque a perspectiva sartreana é ontológica, diz respeito àquilo que supostamente eu guardo comigo de forma inalienável, mas que não dá conta efetivamente de uma liberdade contaminada pelas relações sociais reais. Segundo, porque a colocação do dizer a verdade atinge a minha liberdade, mas do ponto de vista das relações sociais efetivas. Se pensássemos nisso seriamente, acrescentando a problemática acima do “sujeito”, teríamos que levar em conta não mais o plano metafísico, mas, de fato, um plano histórico: constata-se que há uma “forma de sujeito” (FOUCAULT, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 719) que querem que eu seja, ao “exigir” (sutilmente, estrategicamente, veremos) reconhecer certas verdades na vida. Em outras palavras, precisaríamos perguntar: como

houve historicamente a repartição do verdadeiro?

Não há dúvida de que, também neste quesito, Nietzsche serve de grande guia para Foucault novamente (FOUCAULT, “La volonté de savoir”, DE, I, 2001). No livro *A gaia ciência*, logo no Prólogo, final da parte 2, Nietzsche vai buscar recolocar a questão da verdade no âmbito menos de uma pretensão a se evitar o erro do que de componentes *páticos*, “sentimentais”, os quais sustentam o processo daquela busca do verdadeiro:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mal algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida [...] (NIETZSCHE, 2001, p.12).

A ideia veiculada aí, e que vai per-

correr todo o livro nietzschiano ora mencionado, é a de que o conhecimento é uma invenção humana, onde a razão estaria muito menos presente do que os instintos, impulsos, desejos e ódio. Isso ia na contramão em geral de um ideal de verdade consagrado pela tradição. Se pensássemos neste aspecto a partir da Idade Moderna precisaríamos substituir, diz-nos Foucault, a procura pelo melhor caminho, o mais seguro para se chegar à verdade por uma outra via bem diversa: “afinal, qual foi o caminho casual da verdade?” (“Questions à Michel Foucault sur la géographie”, DE, III, 1994, p. 31).

Quando se fala, pois, em algo como “fabricar a verdade” Foucault faz uma curiosa comparação com o teatro. Filosofia e teatro: isso precisou aguardar Nietzsche para prosperar. Platão e Descartes colocaram questões como o que é verdade e realidade, o que é ilusão, erro. “Ora, o teatro é alguma coisa que ignora absolutamente essas distinções. Não tem sentido se perguntar se o teatro é verdadeiro, se ele é real, ou se ele é ilusório, ou se ele é embuste [mentira]; o único fato de pôr a questão faz desaparecer o teatro (“La scène de la philosophie”, DE, III, 1994, p. 572). Daí a lógica das pesquisas foucaultianas. Sem levar em conta se os discursos acerca dos

loucos, dos doentes, mendigos ou encarcerados, ouvindo-se a voz da psiquiatria ou da medicina, por exemplo, eram verdadeiros ou falsos, o que o importava era a encenação da loucura, da doença, do ócio ou do crime; quer dizer, como determinadas pessoas portadoras da chancela para repartir o que era verdade ou falsidade percebiam tais parcelas do corpo social: “teatro da verdade”.

É por conta disso que Foucault pôde definir a verdade desta forma:

[...] por verdade eu entendo não uma espécie de norma geral, uma série de proposições. Eu entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um de pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros” (“Pouvoir et savoir”, DE, III, 1994, p. 407).

Desviando-se de uma análise em termos do seu valor de verdade a partir de alguma proposição, como falaríamos do ponto de vista da lógica, o caminho adotado por Foucault foi pensar em como a sociedade faz a apropriação dos supostos discursos ver-

dadeiros, entendendo que “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade” (“Entretien avec Michel Foucault”, DE, III, 1994, p. 158). Em outras palavras, a sociedade: 1- aceita certos discursos, fazendo-os funcionar como verdadeiros, rejeitando outros;¹⁵ 2- utiliza-se para tanto de técnicas e procedimentos variados para obtê-la; 3- dota certas pessoas (cientistas, juristas, filósofos, professores etc.) do estatuto de portadores da verdade. Daí ele se perguntar: como o poder que se exerce sobre a loucura produziu o discurso verdadeiro da psiquiatria? Mesma coisa para a delinquência, para a sexualidade etc. (“Non au sexe roi”, DE, III, p. 257), levando Foucault a dizer que “A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está inteiramente por fazer” (“Non au sexe roi”, DE, III, p. 258).¹⁶

Noções preliminares sobre o poder em Foucault

A questão da verdade em Foucault está absolutamente entrelaçada com a do poder. Para ele, “só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 1997, p. 23). O poder “institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ela a recompensa” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Enfim, diz ele ainda neste mesmo parágrafo do seu livro, “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver [ou morrer] em função de discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Precisariamos, portanto, compreender o que seria “poder” em Foucault.

Podemos dizer que as ideias acima vão de encontro a outro grande preconceito vulgarmente disseminado na história da Filosofia ou mesmo dos saberes em geral: que onde há verdade, há justiça e contrapoder; e onde há poder, há coação, imposição e colocação da verdade em segundo

¹⁵ Diz Foucault: ...” que tipo de saber vocês querem desqualificar quando dizem ‘é uma ciência?’” (“Cours du 7 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 166).

¹⁶ Na nossa sociedade Foucault diz haver “cinco traços historicamente importantes”: “A ‘verdade’ está centrada sobre a forma do discurso científico e sobre instituições que o produzem; ela está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); ela é objeto, sob formas diversas, de uma imensa difusão e consumo (ela circula nos aparelhos de educação ou de informação dont l’étendue é raltivamente largo no corpo social, malgrado algumas limitações estritas); ela é produzida e transmitida sob o controle não exclusivo mas dominante de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (Universidade, exército, escrita, mídias); enfim, ela é o ponto de parada de todo um debate político e de todo um afrontamento social (lutas ‘ideológicas’)”. FOUCAULT, “La fonction politique de l’intellectuel”, DE, III, 1994, p. 113.

plano. Para Foucault, ao invés, toda verdade tem seu efeito de poder, e todo poder tem seu discurso pretensão de verdade. Foi isso que fez nosso autor se debruçar nos “canteiros históricos”,¹⁷ mediação necessária da Filosofia, e pensar em dois momentos privilegiados no Ocidente para a obrigação do dizer a verdade: a pastoral cristã e o advento do Estado Liberal.

Como se falava de poder antes de Foucault? Segundo a sua interpretação, ora recorriamos ao modelo jurídico, ora a modelos institucionais (o Estado). Do primeiro vinha a pergunta acerca de como se legitimar o poder e evocava a questão da soberania. Foucault reserva inúmeros momentos para falar sobre isso. Um desses momentos pode ser encontrado privilegiadamente no curso *Il faut défendre la société*. Para ele, o “personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Fosse isso para pensar na questão dos seus direitos legítimos, fosse para estabelecer eventuais limites, era o rei a figura maior em questão.

Caberia à teoria do Direito (compreendida por Foucault como “instrumento dessa dominação”) “fixar a legitimidade” do seu poder, e isso aponta diretamente para o aspecto da soberania: direito de mando, obrigações de obediência.

Após isso, contudo, Michel Foucault aponta para um deslocamento bem peculiar: de uma analítica do poder voltada para a teoria da soberania, para os direitos legítimos do soberano e a obrigação de obedecer dos seus dominados, a mudança passa doravante para a questão da dominação e do assujeitamento, colocando agora em evidência o Estado (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 178).¹⁸ Voltaremos a isso quando falarmos sobre a governamentalidade. Precisamos juntar mais elementos sobre a “analítica do poder” em Foucault.

Ou seja, para ele não se trata de tomar o poder como elemento conceitual isolado. Faríamos, neste caso, uma “teoria” (de gabinete) do poder. Ao invés, trata-se

¹⁷ As suas obras são “fragmentos filosóficos em canteiros históricos”. FOUCAULT, “Table ronde du 20 mai 1978”, DE, IV, 1994, p. 21. Assim, vai dizer: ...” só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 182). Vale ressaltar, não obstante, as severas críticas a formas inapropriadas do manejo dessa história feitas por Merquior ao longo do seu livro (1988).

¹⁸ “O humanismo foi que inventou alternadamente essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberania sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberania na ordem do julgamento; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberania titular de seus direitos, submetida às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentida e consoante a seu destino)” (FOUCAULT, “Par-delà le bien et le mal”, DE, I, 2001, p. 1094).

de proceder a uma “analítica” do poder. Pois este só existe em ato, em cada relação em contenda, não significando igualmente a existência de um polo que o detém, infligindo obrigações, tarefas e no limite a renúncia a alguma liberdade, daí não ser da “ordem do consentimento” e nem da transferência de direitos, como nas teorias contratualistas (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 236). Não sendo da ordem do “contrato”, pois, seria da ordem da repressão e da guerra? Poderia ser, conquanto que inverteêssemos a fórmula de Clausewitz: “a política é a guerra prolongada por outros meios” (FOUCAULT, “Cours du 7 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 172).

Foucault substitui a pergunta “o que é o poder?”, clássica na longa tradição da Filosofia, pelo “‘como’ do poder” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 175).¹⁹ Ao reformular a pergunta, percebe o autor que as relações de poder no Ocidente são bastante veladas, elas

“estão talvez entre as coisas mais escondidas no corpo social” (FOUCAULT, “Non au sexe roi”, DE, III, 1994, p. 264). É por conta disso que Foucault menciona uma outra importante característica: elas não são localizáveis como antes, não podendo ser tomado como um “fenômeno de dominação maciço e homogêneo”, tipo de indivíduos ou grupos privilegiados sobre outros (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 180). O poder funciona em nível microfísico, ele está, como os átomos, em todas as partes, circulando vertiginosamente. Ainda que o Estado figure, é verdade, como uma estrutura de poder a mais complexa, por combinar “técnicas de individuação e procedimentos totalizadores” (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 229).²⁰

Mas essa proliferação de vetores das relações de poder não transitam a esmo. Há uma imperiosa necessidade de que cada poder em exercício assenhore-se de um discurso de verdade que o legitime,

¹⁹ Roberto Machado, comentando textos selecionados sobre o poder em Foucault na Introdução de Microfísica do poder (FOUCAULT, 1992, p. X), busca mostrar na sua Introdução o deslocamento foucaultiano feito de uma arqueologia para a Genealogia. No primeiro caso, Foucault se interessava por “estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e sua articulação com as instituições (...). Podermos então dizer que a análise em seguida é proposta [tendo] como ponto de partida a questão do porquê”.

²⁰ Veremos mais adiante que Foucault fala aí de uma anátomopolítica, com técnicas individualização como a disciplina, e de uma biopolítica, cuja foco é a população.

²¹ Sobre as relações entre discurso, verdade e poder pode-se ainda consultar A ordem do discurso (FOUCAULT, 1996). Como disse Francisco de P. Silva, “A aula parte da hipótese de que a sociedade dispõe de meios para controlar a produção dos discursos, sendo a função deles conjurar seus poderes e perigos”. E completa: “Há uma política de silenciamento daquilo que oferece perigo, que transgride a norma” (SILVA, In SARGENTINI e NAVARRO-BARBOSA, (orgs.), 2004, p. 169).

tornando-se isso cada vez mais complexo.²¹ Enquanto que, por exemplo na monarquia francesa, havia um rei, poder centralizado, a partir do século XVII e cada vez com mais finura o poder burguês vai elaborar grandes estratégias, disseminadas em uma série de mecanismos ou instituições: “parlamentarismo, difusão de informação, edição, exposições universais, universidade” (“Le jeu de Michel Foucault”, DE, III, 1994, p. 310).²²

Essas estratégias têm em Foucault três sentidos: 1- a escolha de meios a fim de atingir certa finalidade, ou seja, vislumbrar um objetivo e persegui-lo com o auxílio da razão ou racionalidade, mantendo ou fazendo funcionar certo “dispositivo de poder”²³; 2- dentro de um jogo, a forma pela qual um “parceiro” “age em função do que ele pensa dever ser a ação dos outros, e do que ele estima que os outros pensarão ser a sua”; 3- “o conjunto dos procedimentos utilizados em um confronto para privar o adversário de seus meios de combate de o vencer a renunciar à luta”, quer dizer, estratégias visando a uma

“vitória” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 241). Embora sempre se tenha em mente o fenômeno da perpétua reversão: “toda estratégia de afrontamento sonha tornar-se relação de poder”, e vice-versa.²⁴

Vê-se a partir daí que o poder não é em si uma violência manifesta, na medida em que ele incita, induz, facilita ou dificulta, alarga ou limita, torna mais ou menos provável, em suma, ações sobre ações. Entenderíamos pouca coisa do poder em Foucault se não nos atentássemos para isto: que ele é menos um afrontamento entre partes (isso nos conduziria a uma questão de luta clara e declarada contra um suposto rival, ou contra blocos de poder definidos e repressivos, como os aparelhos de Estado) do que um governo (*gouvernement*), no sentido encontrado no século XVI. O que seria esse “governo”?

“Governo”, disciplina, normalização

Para Michel Foucault, pois, precisaríamos analisar as formas de

²² Em um artigo nosso (ROCHA, 2015) fizemos observar que a Universidade para Foucault não é necessariamente um reduto crítico da sociedade. Sobre essas questões ligadas ao poder e às estratégias ver também de nossa autoria Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado (2014).

²³ Se antes o nível discursivo era marcado pelas epistémês, esta dá lugar a noções como “dispositivo”, que engloba também o extradiscursivo, como instituições, leis, medidas administrativas etc.

²⁴ Daí não podermos falar, em sentido absoluto, em emancipação, como se o emancipado deixasse de, aqui ou ali, estar envolto em relações de poder (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 242).

poder, com seu discurso de verdade e objetivação do sujeito em termos de governo. Como disse Andre Duarte,

[...] com a noção de governamentalidade, Foucault podia referir-se a políticas administrativas estatais e, ao mesmo tempo, reiterar a importância de deixar de lado a figura do Estado e de seu poder, onipotente e onipresente, capaz de controlar todos os recantos da vida social, recusando-a em nome da ideia de que os poderes se exercem por meio de técnicas difusas e discretas de governo dos indivíduos em diferentes domínios (DUARTE, In BRANCO E VEIGANETO, 2011, p. 54)

A noção de governamentalidade (*gouvernementalité*) aparece em Foucault a partir do curso que realiza no *Collège de France, Sécurité, territoire, population* (2004a), e com *Naissance de la biopolitique* (2004b). Por governo Foucault entende o termo, além de se referir a estruturas políticas ou gestão de Estados, como algo que

“designava a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, das doenças” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 237).²⁵

Quando ele iniciar suas pesquisas nos idos de 1980, inaugurando sua nova fase (genealogia da ética), será a Grécia pré-cristã que conferirá a ele os elementos básicos para a constituição e transposição criativa de uma ética aplicada aos nossos novos tempos. Por que isso vai ocorrer? Porque Michel Foucault não poderá compactuar-se com um “poder individualizante” surgido com o governo implementado pela pastoral cristã e, mais tarde, com o Estado, com tendências normalizadoras e disciplinadoras globais da sociedade capitalista.

A pastoral tinha como representante maior o soberano-pastor. No importante texto “Le sujet et le pouvoir” o autor elenca pelo menos 5 características principais desse governo: 1- seu objetivo era “garantir a salvação dos indivíduos no outro mundo”; 2- contrariamente ao que aconteceu na época do soberano, o pastor está pronto para se sacrificar pelo seu rebanho (o Príncipe exigia o contrário); 3- o poder pastoral se ocupa com cada indivíduo na par-

²⁵ Para aprofundamento dessas questões ligadas à governamentalidade conferir Adverse, 2018.

ticularidade da sua vida;²⁶ 4- é um poder que implica se ter conhecimento do que se passa na consciência de cada um do “rebanho”, nos detalhes da sua vida; 5- o indivíduo deve estar ligado a uma verdade reconhecida, sendo esta a “sua” verdade, daí ser um poder individualizante (p. 125 e FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 549). Em geral, tratava-se, pois, de utilizar-se de técnicas (confissão, estudo, exame de consciência etc.) para, em se direcionando devidamente essa consciência, proporcionar a cura e a salvação.

Visa-se, pois, cada ovelha nos detalhes da sua vida, seja no campo espiritual, seja no material. E só se abrindo ao pastor na condição de dirigente da minha vida, só reconhecendo uma natural e saudável “submissão” aos seus ditames é que posso finalmente perceber tal “obediência” como uma “virtude (FOUCAULT, “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV,

1994, p. 145). Afinal de contas, quem mais teria acesso àquilo que se passa nas “profundezas da alma” (FOUCAULT, “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 147)?

Na realidade haveria várias coisas transitando conjuntamente nesse tipo de governo. A obediência, sim. Mas também algo da ordem da « manifestação » daquilo que se é, daquilo que eu mesmo quero ser e daquilo que se espera que eu seja: eu preciso aderir a essa verdade cristã, devo tornar cada dia mais vigorosa a minha crença, ao mesmo tempo aceitando «a autoridade que os autentifica, fazendo eventualmente manifestação pública” (FOUCAULT, “Du gouvernement des vivants”, DE, IV, 1994, p. 126-127). Para Foucault, uma distinção fundamental relativamente aos séculos II ao V, onde não havia a “forma de uma confissão verbal analítica das diferentes faltas com suas circunstâncias” (FOUCAULT, “Du gouvernement des vivants”, DE, IV, 1994, p. 126-127).

²⁶ Conhecer a Bíblia e o que se passa no coração do crente são fundamentais, tudo isso voltado para a “produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva”, exercício fundamental do pastor (FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 564). Em outras palavras, interiorizando aqueles ensinamentos poderei contornar inclinações malsãs e favorecer a criação de uma subjetividade plena, despertar de si sobre si (FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 566).

Obediência, conhecimento de si, confissão, liames indissociáveis, pois, por onde passam “a vida, a morte, a verdade, a subserviência, os indivíduos, a identidade”, coisas impensadas no mundo grego antigo (FOUCAULT, “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 147). Muito embora não se tratar tão somente de mera submissão impositiva, uma vez que o saber disseminado é aquele segundo o qual a “obediência é uma virtude” (“Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 145);

A tomada do poder em primeiro plano do Estado a partir do século XVIII sobre a pastoral, segundo Foucault, acarretará uma diferença de grau, não de natureza, sendo mesmo uma “nova forma de poder pastoral” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 230). Em geral aquele “incorpora” este, fazendo os seguintes deslocamentos: 1- o objetivo agora é a saúde e bem-estar de todos (incluir-se-ia aqui itens como segurança, proteção contra acidentes etc.); 2- multiplicam-se os agentes do poder: instituições variadas, com seus chefes ou autoridades, disseminadas por todo o corpo social (na escola, na fábrica, no hospital etc.); 3- o saber

do homem não dirá mais respeito ao que passa na sua consciência, mas àquilo que ele está fazendo (no âmbito do sistema do capital), poder “analítico”, e poder sobre a população (“globalizante e quantitativo” – (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 231).

Na sequência do pastorado ganha vez, pois, o tema da governamentalidade política. Em “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 148), a pergunta foucaultiana nesse texto é sobre a atenção que devemos ter com relação ao tipo de racionalidade que está em jogo. Primeiro, houve uma razão de estado e uma teoria da polícia que, durante uns 150 ou 200 anos, e sem o sentido restrito de polícia que temos hoje, serviram de base dessa nova organização, como vimos; segundo, o que vai acontecer nos séculos XVI e XVII não será uma tentativa de corresponder a direção das cidades segundo o modelo divino, ou segundo as leis da natureza e do homem. O que é o Estado, e quais as suas exigências? Eis a questão, que vai diferir da proposta de Maquiavel, interessado em assegurar ou “reforçar” ao príncipe o seu domínio.

Inicialmente há de se pensar no problema da legitimidade de um soberano relativamente a um ter-

ritório, de uma razão de Estado, ao invés de priorizar valores como virtudes e costumes (“Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 720). Essa razão de Estado “toma forma em dois grandes conjuntos de saber e de tecnologia políticas: uma tecnologia diplomático-militar, que consiste em assegurar e desenvolver as forças de um Estado por um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado” e, em segundo lugar, pela polícia, no sentido de um “conjunto de meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado (“Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 721).²⁷

Mas, da metade do século XVI ao final do século XVIII surgirá uma arte de governar não mais visando o território e o poder do príncipe, como em Maquiavel,²⁸ mas como propósito “dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes”. Foucault chamará de biopolítica (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 237). Uma tecnologia de poder analisada em suas for-

mas ascendente e descendente. Da primeira, eu preciso governar a mim mesmo e à minha família para poder governar o Estado. Este, a fim de assegurar o bem-estar geral, deverá governar a todos. O que significa: promover a tranquilidade, ordem, bem público (FOUCAULT, “La politique de la santé au XVIII siècle”, DE, III, 1994, p. 728), bem como incorporar temas como assistência, atenção às crianças e família, higiene e medicina como controle social (que poderá intervir neste campo – “Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 723). Será um dos imperativos do capitalismo ficar atento à pobreza, à doença e às necessidades do trabalho e da produção. O cuidar de si, que no mundo pré-cristão tinha uma direção toda própria, agora é precedido por um cuidado do Estado sobre a população.

A governamentalidade, portanto, constituir-se-á apoiado por um conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas”, tendo a população seu alvo maior; será um governo endereçado aos outros, mas, igualmente, um governo de si por si, cuja disciplina apare-

²⁷ O conceito foucaultiano de polícia é diferente do usual, significando um “conjunto dos meios que é necessário para assegurar, para além da tranquilidade e da boa ordem, o ‘bem público’” (“La politique de la santé au XVIII siècle”, DE, III, 1994, p. 728).

²⁸ Em O príncipe (2010), todas as suas vinte e seis partes versam sobre este cuidado, mostrando, historicamente, os feitos ora vitoriosos, ora desastrosos de príncipes às voltas com o problema da manutenção do seu principado.

cerá como técnica basilar. A governamentalidade também substituirá o estado de justiça medieval por um Estado administrativo, depois estado de governo, ficando agora menos atento ao território do que à população habitante deste (FOUCAULT, “La ‘Gouvernementalité’”, DE, III, p. 655).

Situemo-nos nos períodos históricos demarcados por Foucault. Do século XVII ao XVIII estamos às voltas com um poder disciplinar, atento ao homem-corpo (anatomopolítica); da segunda metade do século XVIII em diante vai aparecer outra tecnologia do poder, agora com atenção voltada para o homem-espécie, a biopolítica (FOUCAULT, 1997, p. 215). Em ambos os momentos a questão da objetivação do sujeito aparecerá de maneira incisiva. São forças e poderes sociais e políticos voltados para certo controle da sociedade, inculcando sorratamente nos sujeitos (mas às vezes o impondo) sua perspectiva de vida, valores, comportamentos a serem seguidos, distinguindo-os ou os segregando. Sem precisar passarmos por tudo isso, achamos incontornável mencionar os aspectos da normalização da existência, ao nosso ver centrais relativamente ao nosso tema da objetivação do sujeito, sendo elucidado depois pelo belo texto foucaulti-

ano “La vie des hommes infâmes” (FOUCAULT, DE, III, 1994).

Não estaríamos em uma sociedade disciplinada, mas em uma sociedade disciplinar. Foucault nos diz que, a partir do século XVIII, em franco desenvolvimento do capitalismo, do comércio e suas indústrias, surge a necessidade de uma “tecnologia de adestramento”. Baseado no imperativo de produzir sempre mais, a necessidade de sujeitos com comportamentos padronizados é emergencial. Só assim se poderia incrementar as suas forças, “multiplicar suas capacidades”, torná-los cada vez “mais úteis” (FOUCAULT, “Les mailles du pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 186-192).

Foucault trabalha a noção de disciplina de maneira detalhada em *Surveiller et Punir* (2003), e reserva todo o Capítulo I da sua Terceira Parte para este detalhamento. Ele não fala que a disciplina surgiu no século XVIII. Diferentemente, que se intensifica em uma nova forma de disciplina, cujas características seriam: nova escala de controle (o corpo, é agora apreendido no seu “detalhe”); novo objeto de controle (não é mais significativo os elementos do comportamento ou da linguagem, mas “a economia, a eficácia dos movimentos”); a modalidade do controle: coerção

ininterrupta, atenção aos resultados e esquadramento do espaço, tempo e movimento da pessoa. Daí ele dizer que “A disciplina é a anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2003, p. 163)

Em *Surveiller et Punir* Foucault vai deter-se em cada uma daquelas características de controle, passando em seguida para temas como vigilância hierárquica (o resultado das observações e testes é compartilhado como quem está acima na hierarquia), a sanção normalizadora e o exame. Inaugura-se aí uma “tecnologia do adestramento, da vigilância do comportamento e da “individualização dos elementos do corpo social” (FOUCAULT, “Introduction”, DE, IV, 1994, p. 13). Serão esteios dessa tecnologia as fábricas, o exército, as *escolas*, todas buscando repartir espacialmente os indivíduos e, como dissemos, controlar as suas ações.

O discurso da disciplina é “estranho” ao discurso da Lei e da regra “como efeito da vontade soberana” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 188). Ou seja,

[...] a teoria da soberania está ligada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra muito mais

do que sobre os corpos e o que eles fazem (...) É uma teoria que permite fundar o poder em torno e a partir da existência física do soberano e não mai em torno e a partir de sistemas contínuos e permanentes de vigilância (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1984, p. 186).

Seu discurso é travestido pelo da “regra natural”, quer dizer, da norma, levando-nos a uma “sociedade da normalização”, onde tudo é “colonizado” pelo normativo (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 188). Não obstante, os dois convivem conosco: “soberania e disciplina, direito da soberania e mecânica disciplinar são duas peças absolutamente constitutiva dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 189). A disciplina é incorporada ao mecanismo mais geral da norma. Enquanto a Lei nos prende através de um conjunto de códigos e nos informa sobre o que é permitido ou proibido; enquanto ela faculta a nossos atos condenação ou liberdade, a norma compara indivíduos entre si, mede suas capacidades, julga-os incessantemente, em relação a

padrões estabelecidos. Em última análise, qualifica-me de normal ou patológico. A linha argumentativa foucaultiana pode, então, percorrer coerentemente o caminho que vai da Lei (sociedade jurídica) à disciplina e desta à norma.

A vida dos homens infames

“La vie des hommes infâmes”, publicado em 1977 para *Les cahiers du chemin* (FOUCAULT, DE, III, 1994), talvez seja o texto que melhor illustre a sociedade da normatividade e, conseqüentemente, da objetivação das pessoas como normais ou anormais. Foucault se debruça em documentos emitidos em nome do rei e que “tinham por função sujeitar a medidas de segurança, tais como a prisão ou o internamento, todo indivíduo cujos comportamentos eram, nos discursos desses mesmos documentos, tipificados de ‘indesejáveis’” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 237). Nas palavras de Gilles Deleuze, “um dos textos mais violentos de Foucault” e, ao mesmo tempo, “o mais engraçado também” (DELEUZE, 1990, p. 134). Acreditamos que esses escritos, apesar da necessidade de se fazer os devidos deslocamentos históricos, reatualizando-os, portanto (pois sua referência repousa nos

anos de 1660-1760), espelham, de maneira bastante privilegiada, a forma pela qual a sociedade reparte a relação entre norma e poder.

Como pôde aparecer “La vie des hommes infâmes”? Deleuze diz que seus motivos repousariam na agudeza para perceber o “intolerável”. Fazer tal percepção significa estar inevitavelmente pronto para a guerra e, vendo igualmente no pensamento a ocasião de uma máquina de guerra em ação, tudo então se transforma nesse palco bélico, nessa “poeira” ou nesse “murmúrio de um combate” que é invocado (DELEUZE, 1990, p. 140).

Foucault faz o leitor deparar-se com os homens comuns; ou “pior”, homens colhidos pela leitura de fragmentos de vidas, por “antologia de existências”, aqui ou ali “sufocadas” socialmente ao adotarem práticas incomuns: Mathurin Milan era louca por sempre “esconder-se da família [e] levar uma vida obscura no campo”; Jean Touzard foi acusado de “Frade apóstata, sedicioso” [INSUBORDINADO] e sodomita (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 237-238). Por que isso acontecia? Por que a sociedade se esmerara tanto para calar esses gritos quase inaudíveis?

Antes de responder a isso Fou-

cault faz algumas observações: seriam tais escritos menos afeitos aos historiadores do que escritos de humor e subjetivos? Ou “livro de convenção e de jogo”? Daria no mesmo, talvez, diz ele, contanto que a captação desses personagens obedecesse a certas regras: que fossem reais, com existências “obscuras e desafortunadas”, contadas em poucas páginas ou frases; que os relatos apresentados não fossem anedotas, mas tivessem “realmente feito parte da história minúscula daquelas existências, da sua infelicidade, da sua raiva ou da sua duvidosa loucura”; e que o “efeito” dessas histórias fosse a mistura de “beleza e pavor” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 239). Regras, na verdade, utilizadas por Foucault para “reencontrar algo como aquelas existências-clarão, como aqueles poemas-vida” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 239).

Estranhamente, como esses homens infames encontraram visibilidade? Não deveriam ter ficado em um espaço nebuloso e imperceptível, sem serem “arrancados à noite”, nas belas palavras de Foucault? Sim, caso não fossem postos à luz pelo “encontro com o poder” – eis a primeira grande conclusão foucaultiana (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III,

1994, p. 240). Ou seja, “O poder que vigiou aquelas vidas, que as perseguiu, que, ainda que por um só instante, prestou atenção às suas queixas e ao seu leve burburinho e que as marcou com um golpe das suas garras”; ao mesmo tempo, também um poder “que suscitou as poucas palavras que delas nos restam” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 241). Ou um poder que termina sendo “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se encontra a sua energia, encontra-se efetivamente onde elas se confrontam com o poder, se batem com ele, tentam utilizar-lhe as forças ou escapar-lhe às armadilhas” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 241).

Trata-se aqui da observância dos detalhes da vida cotidiana, do “universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 245): antes, feita pela Igreja, cuja confissão fazia “passar pelo fio da linguagem o minúsculo mundo de todos os dias, os pecadilhos, as faltas, mesmo que imperceptíveis, até aos turvos jogos do pensamento, das intenções e dos desejos” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 245); a partir de finais do século XVII, papel reservado ao

Estado, que irá substituir o plano religioso pelo administrativo, o perdão pelo registro. Vai haver lugar para a denúncia e o inquérito, para o relatório e o dossiê, cuja contrapartida poderá ser a clausura.

Os minúsculos gestos de cada um são, portanto, vigiados. Estes gestos vão incluir, nos documentos estudados por Michel Foucault, desde a bebedeira até a desobediência familiar, desde a má administração financeira às injúrias ou agressões no âmbito familiar. Todos esses microproblemas são resumidos por Foucault como “pequenos desvios de conduta” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 246). Mas quem fazia a denúncia? Não o rei, propriamente e na maioria das vezes, mas as pessoas da proximidade dos acusados: os familiares (pai, mãe ou filhos), os vizinhos, “o pároco por vezes, ou algum notável” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 246). Não abuso do poder absoluto do monarca, mas extensão desse poder a todos aqueles que, habilidosos, sabendo “jogar o jogo [poderem] tornar-se face ao outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 247)²⁹.

Uma primeira referência teórico-conceitual: o vigiar as pessoas não pode ser entendido como um fenômeno que se prenderia aos grandes monumentos do poder, ao Estado, por exemplo. É no entorno da vida diária de cada um, nos detalhes de cada um dos seus momentos que a presença do enquadramento do poder se faz mais presente. Daí a conclusão foucaultiana de que “A intervenção de um poder político sem limites nas relações cotidianas torna-se, assim, não apenas aceitável e familiar, mas também profundamente desejada” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 247), embora as coisas fossem mudar. Endereçadas diretamente ao rei, como “*primeiro afloramento do cotidiano no código do político*”, a linguagem das denúncias era por demais “decorativa”, “desproporcional”, “empolada” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 249, grifo nosso).

Na virada do século XVIII instar-se-á “uma rede fina, diferenciada, contínua, onde se disseminam as diversas instituições da justiça, da política, da medicina, da psiquiatria” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 250). Agora, com

²⁹ “Um homem é o rei”, segundo a tradução latina.

uma linguagem utilizada menos imprecisa, recorrentemente saída das mãos dos homens comuns ou humildes, uma linguagem com pretensões objetivas fortalece o discurso de denúncia:

[...] o discurso que se irá formar então já não terá uma teatralidade artificial e inepta; desenvolver-se-á numa linguagem que terá a presunção da observação e da neutralidade. O banal será analisado de acordo com a grelha eficaz, mas cinzenta da administração, do jornalismo e da ciência (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 250)

Para Deleuze, há uma “alegria discreta” na noção foucaultiana de homem infame. Este é o homem comum, o Dasein de Heidegger, aquele que se ilumina por fatos corriqueiros: um vizinho queixoso, um pequeno processo, a presença da polícia. Antes vivendo no ostracismo, ele agora pode mostrar-se, aliás, é “intimado a falar e a se mostrar”. O clarão dessa ainda assim discreta exposição ocorre por conta do confronto com o poder. O poder abre as portas do homem comum para certa visibilidade social.

Infortúnio ou glória? Os dois, Certamente; pois há também o caso em que a fama de homem conhecido, como foi o caso de Foucault, trazia algo de intolerável, ainda que em menor monta:

Houve momento em que Foucault suportava mal o fato de ser conhecido: o que quer que dissesse, era esperado, para o elogiar ou o criticar, sequer tentavam compreender. [...]. Ser um homem infame era como um sonho de Foucault, seu sonho cômico, o seu riso: sou um homem infame? Seu texto “La vie des hommes infâmes” é uma obra prima (DELEUZE, 1990, p. 147).

Mas qual seria, do ponto de vista positivo, por assim dizer, a lição dos “homens infames”? A lição tirada desse texto é de que há poderes localizados ou não que muitas vezes tentam barrar comportamentos “diferentes”. Ser diferente, entrar em situações ou comportamentos que fogem dos padrões sociais não raramente desperta as forças reacionárias da sociedade, ao ponto de que a liberdade de contra-poder será sempre uma possibilidade à espreita.

Assim, valorizando a lição dos homens infames, o caso seria tal-

vez identificar as formas sociais de dominação, na verdade “jogar com o mínimo possível de dominação” e descobrir os focos de “resistência” [*résistance*] (FOUCAULT, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 727). Entra-se aí na distinção feita por Foucault entre “jogos estratégicos entre liberdades” e os “estados de dominação” (o que se chama ordinariamente de poder) (FOUCAULT, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 728).

Em todo caso, resistir é de início “dizer não” e “fazer desse não uma forma de resistência decisiva” (FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE, IV, 1994, p. 741). Daí um novo par a ser observado: o par poder-resistência. Há sempre poder e há sempre resistência.

Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um “poder de verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de poder? Como “ultrapassar a linha”? [...] O que resta, então, salvo essas vidas anônimas que só se manifestam

em choque com o poder, debatendo-se com ele, trocando com ele ‘palavras breves e estridentes’, antes de voltar para a noite, o que Foucault chamava ‘a vida dos homens infames’ (DELEUZE, 1988, p. 102)?

A indocilidade da crítica, ou o não querer ser governado

Quase no final do período da genealogia do poder Michel Foucault faz uma conferência com o título “Crítica y *Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la critique?’]”, e esboça aí uma primeira saída à questão da objetivação do sujeito, completada certamente com o que ele escrevera nos idos de 1980 (mas fora do objetivo do presente artigo).

Na conferência citada o primeiro passo diz respeito à ideia de que houve um “jogo da governamentalização e da crítica” no Ocidente. Ou seja, que ao lado de todas as formas de governo apareceu também o seu reverso. À pergunta “como governar?” eleva-se à sua antípoda: “como não ser governado?” Foi assim que, por exemplo durante a pastoral cristã católica surge a Reforma, reivindicando uma leitura da Bíblia para além do “magistério eclesiástico”.

Não ser governado é ainda fazer frente aos pretensos direitos universais ou naturais em amplo espectro: “monarca, magistrado, educador, pai de família” (FOUCAULT, 1995, p. 4).

Mas Michel Foucault, novamente, busca expandir o conceito de crítica, assim como o fizera com o de polícia, de governo e tantos outros. Realizar uma atitude crítica significa imbuir-se de uma “certa maneira de pensar, de dizer, de atuar, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação, também, com os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 2). Como sintetizar tudo isso? Esse conjunto de atitudes, jamais reduzidas apenas a uma questão de posicionamento teórico, certa crítica intelectual, para Foucault teria a ver com uma “virtude em geral” (FOUCAULT, 1995, p. 2), certamente capaz de, a cada instante e ao seu modo, contornar as imposições objetivantes, embora a dimensão do discurso não perca seu lugar de destaque.

Dizemos isso tendo em vista algo que fala diretamente sobre nosso tema da objetivação do sujeito relativo ao “núcleo da crítica” apontado por Foucault. Se o governo dos outros evocava a Bíblia, o direito, a ciência, a Lei, o magistério, a “autoridade

do dogmatismo”, era porque essas formas de poder podiam conviver harmoniosa e dependentemente de um sistema discursivo enunciador de “verdades”. Dizíamos que verdade e poder, em Foucault, andavam juntos. Em “Qu’est-ce que la critique? [‘Critique y Aufklärung’]” ratifica-se isso, uma vez que o “núcleo da crítica é o feixe de relações que ata o poder, a verdade e o sujeito, um ao outro, ou cada um aos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 5).

Essa perspectiva foucaultiana sobrevém como algo que, sob a lente da história da Filosofia, começara com Kant. Diversamente dos outros filósofos da tradição, Kant, depois seguido por Nietzsche, irá estabelecer, para Foucault, a sua função maior: pensar o presente. É o que aquele faz no pequeno texto de Jornal “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’” (2005). Esclarecimento, diz Kant, é “a saída do homem de sua *menoridade*, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 63).

Foucault não seguirá os passos de Kant. Em “Qu’est-ce que les Lumières?” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 564) nosso autor aponta para vários descaminhos em relação às crenças kantianas. A mais

fundamental, acreditamos, seja a de que a posse da razão não nos conduziu para um estado de maioridade. Ao contrário até, as duas guerras mundiais, o nazismo e o fascismo (os temas foucaultianos) mostravam que um uso da razão *per si* não era garantia de autonomia e liberdade. Daí Foucault expressar-se: a “interrogação kantiana” serviu para, no seu devir (a saber, da *Aufklärung* e da crítica), deixar uma questão premente: “de quais excessos de poder, de qual governamentalização (...) não é esta mesma razão historicamente responsável” (FOUCAULT, 1995, p. 7).

Que vigorou uma atitude crítica historicamente na Europa a partir de Kant Foucault o diz tomando como exemplos a Alemanha e a França. Do primeiro país desenvolveu-se uma suspeita política, encabeçada pela esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, suspeitando-se do positivismo, do objetivismo, da racionalização e da técnica; da França, mais recentemente, o papel da crítica surge com a Fenomenologia e sua busca pelo sentido real, por assim dizer, do homem concreto que vive. Mas essa mesma busca pelo sentido teria nos conduzido inevitavelmente a esta pergunta: “Como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 9).

A conferência foucaultiana termina com a identificação da atitude crítica com uma investigação histórico-filosófica – na verdade, conduzindo o leitor a refazer o movimento, a *démarche* de Foucault ao longo dos seus trinta e poucos anos de estudo: que tal investigação deviria resgatar seu caráter arqueológico, genealógico e estratégico. Para entender isso: se a *Aufklärung* colocava as questões em termos de conhecimento, caberia agora pensar nos “modos históricos” desse conhecimento e de sua relação com o poder (FOUCAULT, 1995, p. 12-13).

Se se busca o seu caráter arqueológico, pois, é para sabermos quais são os laços ou conexões que “podem ser descobertas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimentos” e, obviamente, o que permite que tais conexões sejam aceitas como conhecimentos válidos. Aquilo que se constituiu como “válido”, porém, como diria Deleuze e Guattari, deveria ser apreendido como um evento que “cresceu no meio”. A pesquisa genealógica não busca um início atemporal. Mas tudo e qualquer coisa que tem uma assinatura temporal, para além de qualquer assinatura primeira ou inaugural. Ela requer certas “condições de aparição” e, como Foucault vai falar mais adiante, de “campo de imanência das sin-

gularidades puras” (FOUCAULT, 1995, p. 15).

Por fim, o plano estratégico se esboça quando se percebe que estamos tratando de relações entre sujeitos, interações das mais variadas formas. Essas relações formam redes, mas não isoladamente; ao contrário, são redes que se cruzam com outras tantas redes, todas em entrelaçamentos mútuos, fazendo disso um processo vertiginoso de transformações.

Conclusão

A obra de Michel Foucault ganha em complexidade quando percebemos que tudo está interligado, que nenhuma fase se sucede às outras, deixando partes para trás. Ela nunca será uma dialética por conta disso. Acrescente-se a tal dificuldade as suas inúmeras entrevistas, prefácios, introduções, resumos de curso coligidos pela obra *Dits et écrits*, além dos próprios cursos ou aulas dadas no *College de France*. Assim, o que procuramos mostrar com este texto foi alguns aspectos importantes ligados ao tema do sujeito e dos processos de objetivação na sua obra, tomando como foco os anos de 1970.

As questões que envolviam sujeito, verdade, poder e racionalidade,

segundo a lente de Foucault, traziam à tona certas posições filosóficas ainda não devidamente refletidas de modo apropriado, em especial aquelas segundo as quais a busca pelo verdadeiro me exime do poder; ou, por outra, que o poder se vale da força, enquanto que o saber, do argumento, além de noções de um sujeito apreendido na sua forma soberana. Não há esse romantismo em Foucault. Nossa sociedade vive em ordem na medida em que exclui; e seus imperativos capitalistas invadem todos os recantos, inclusive os do saber.

Diante de todos esses saberes-e-poderes existe uma tentativa (clara ou velada) de nos objetivar, que nos dividem ou repartem, que buscam, com seu pretense discurso verdadeiro, nos classificar ou nos governar (somos loucos ou sãos, somos portadores de uma saúde mental ou simplesmente insanos, somos, enfim, tachados, classificados, categorizados). Um primeiro passo para abolir esse trabalho vertiginoso de objetivação de si requer, para Foucault, como dissemos acima, compreender devida e filosoficamente cada conceito em questão. O segundo passo, aqui sinalizado na conferência “*Crítica y Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la critique?’]”, é buscar não sermos governados, e o belo texto “*La vie des hommes*

infâmes” mostra claramente o absurdo de um saber-poder capaz de se imiscuir em cada detalhe da vida humana.

Enfim, buscamos mostrar com esse artigo a importância desses dois momentos foucaultianos, sabendo-se que precisaríamos percorrer o que Foucault vai dizer a partir dos anos de 1980 para compor ainda mais esse processo de recusa da objetivação do

sujeito, mas isso excederia os propósitos do presente trabalho. Porém, não temos dúvida de que se, como falara certa vez Heidegger, “o que dá a pensar (...) é que nós não pensamos ainda” (HEIDEGGER, 1992, p. 24), as “experiências de pensamento” de Foucault são marcadas por este convite, sendo toda a fala acerca de Michel Foucault ainda insuficiente ou por fazer.

Referências

- ADVERSE, Helton Machado. "Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade". *Revista Estudos Filosóficos*, n.4 2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967.
<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em 10 de novembro de 2018. DFIME – UFSJ – São João del-Rei-MG.
- DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Éditions de minuit, 1990.
- _____. *Foucault*. Tradução de Claudia Martins (et. al.). São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DUARTE, Andre. "Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno". In BRANCO, C e VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Foucault: Filosofia e Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011*.
- FOUCAULT, MICHEL. *A ordem do discurso. Tradução de Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996*.
- _____. "À propôs de la généalogie de l'étiqúe: un aperçu du travail en cours". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Cours du 7 janvier 1976". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Cours du 14 janvier 1976". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

- _____. "Crítica y Aufklärung ['Qu'est-ce que la critique?']". *Revista de Filosofia-Ula*, 8, 1995.
- _____. "Du gouvernement des vivants". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Entretien avec Madeleine Chapsal". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Entretien avec Michel Foucault". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. "Introduction". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Introduction", in: Binswanger (L.). "Le Rêve et l'Existence". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La fonction politique de l'intellectuel". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La naissance de la médecine sociale". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La politique de la santé au XVIII siècle". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La vie: la expérience et la science". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La vie des hommes infâmes". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994. (FOUCAULT, DE, III, 1994)
- _____. "La scène de la philosophie". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La société disciplinaire en crise". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La volonté de savoir". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. "L'extension sociale de la norme". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Les mailles du pouvoir". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "le souci de la vérité". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Le jeu de Michel Foucault". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

- _____. "Le pouvoir, une bete magnifique". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. "Le retour de la morale". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- _____. "Le sujet et le pouvoir". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Non au sexe roi". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard/SEUIL, 2004b.
- _____. "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Par-delà le bien et le mal". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. "Pouvoir et savoir". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Qu'est-ce que les Lumières?". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Questions à Michel Foucault sur la géographie". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.
- _____. "Sécurité, territoire et population". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 2003.
- _____. "Table ronde du 20 mai 1978". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Une esthétique de l'existence". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- HEIDEGGER, M. *u'zppelle-t-on penser?* Tradução de Aloys Becker e Gérard Granel. Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1992.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 1985.
- _____. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'". In: KANT, Immanuel. *textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- MACHADO, Roberto. "Introdução". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- MAQUIAVEL, Nicoló. *O príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L& PM, 2010.
- MERQUIOR, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México: Fondo de Cultura, 1988
- NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- ROCHA, Jorge A. *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*. Campinas Grande: EDUEPB, 2014.
- ROCHA, J. ROCHA, Aline. "Foucault e a educação: comprometer e ambiguidades". *Aprender - Cadernos de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista: nº 14, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- SILVA, F. "Articulações entre poder e discurso em Michel Foucault". In SARGENTINI, V, e NAVARRO-BARBOSA (orgs.). *Foucault e os domínios da linguagem*. São Carlos: Claraluz, 2004).
- SOUZA, Sandra Coelho de. *A ética de Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

Recebido: 16/01/2019

Aprovado: 02/05/2019

Publicado: 13/05/2019

O Lugar das Contracondutas na Genealogia Foucaultiana do Governo

[The Place of the Counter-Conducts in the Foucauldian Genealogy of the Government]

Helrison Silva Costa*

Resumo: Neste artigo, analisamos as contracondutas apresentadas por Michel Foucault no curso de 1978 *Sécurité, Territoire, Population*. Nossa sugestão é a de que ao examinarmos o pastorado cristão e as reações a esta forma de poder caracterizada pela condução da vida é possível perceber um deslocamento no pensamento político foucaultiano que passa a compreender o poder como práticas de governo. Essa pista leva à localização das contracondutas que surgem em relação ao pastorado e permanecem nas reações frente às práticas de governo modernas. Nesses termos, as contracondutas aparecem como ações ético-políticas, estando na origem da “atitude crítica” da modernidade. Assim, analisando a genealogia do governo apontamos que as lutas contemporâneas definidas como “lutas desassujeitadoras” (*lutttes de désassujettissement*) têm seu rastro nas contracondutas e na crítica foucaultiana.

Palavras-chave: Contracondutas, poder pastoral, governo, governamentalidade, crítica.

Abstract: In this paper, we analyse the counter-conducts presented by Michel Foucault in the course of 1978 *Sécurité, Territoire, Population*. Our suggestion relies on the examination of the Christian pastorate and the reaction to this form of power characterized by the conduct of life; from which is possible to notice Foucault has dislocated his political thought, considering power as practices of government. This understanding leads the counter-conducts that come with the pastorate and remain in the reactions front of the practices of government. Hence, the counter-conducts appear as ethical and political actions, at the origin of the critical attitude of modernity. Thus, when we analyse the genealogy of the government we believe that the contemporary struggles defined as “desubjectifications struggles” (*lutttes de désassujettissement*) have their traces in the counter-conducts and in the Foucauldian critique.

Keywords: Counter-conducts, pastoral power, government, governmentality, critique.

*Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), e Bolsista do CNPq. Mestre em Filosofia pela UFMG e Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). E-mail: hcosta.fil@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1061-3818>.

Introdução

No arco das pesquisas genealógicas foucaultianas, a noção de poder é estendida para uma compreensão das práticas de governo. No curso de 1978 no Collège de France em *Le Sécurité, Territoire, Population, Foucault* assume como tarefa a realização de uma genealogia da governamentalidade. Naquele ano, o escopo consiste em identificar historicamente os entrecruzamentos e redes que se ligaram para a formação das tecnologias governamentais. Nesse percurso, o autor localiza na genealogia das práticas de governo uma certa forma de condução de condutas desenvolvida e ampliada pelo cristianismo desde os seus primórdios, a partir do século III até o século XVI, a que Foucault se refere como poder pastoral. Nesse quadro, o tema das contracondutas aparece na esteira do pastorado na medida em que Foucault investiga as resistências e insubmissões específicas, “as formas de ataque e de contra-ataque que se afirmaram no próprio campo do pastorado” (FOUCAULT, 2004, p. 198). As práticas de condução de condutas colocadas pelo pastorado incitam o surgimento de práticas de contracondutas que assumem a função de estabelecer táticas de enfrentamentos às investidas do poder e ao

seu ensejo de governar os homens. Poderíamos atribuir a importância do estudo das contracondutas ao menos a três aspectos principais.

Primeiramente, o estudo das contracondutas permite apreender o lastro histórico de um vocabulário técnico que precisa a concepção de poder enquanto condução de condutas, estendendo a analítica das relações de poder em seu aspecto micropolítico até a análise das práticas de governo da governamentalidade. É a partir da abordagem das contracondutas que Foucault pode problematizar questões políticas assimilando também uma perspectiva ética, tal como empreende em seus últimos trabalhos, a partir da articulação do governo de si e dos outros no âmbito da governamentalidade.

Segundo, a análise das contracondutas identifica comportamentos adversos e interpelações às práticas pastorais que se formulam no interior mesmo da pastoral cristã. Do mesmo modo, identifica também reações às práticas de governo mobilizadas pela razão de Estado, configurando contracondutas especificamente religiosas e contracondutas especificamente políticas. Isso muito contribui para corroborar a perspectiva foucaultiana que entende o poder como um conjunto de relações estratégicas que é localizado

em um campo imanente, o que significa procurar no terreno onde as práticas de poder são investidas as lutas e as criações que configuram o jogo das condutas e das contracondutas no campo da governamentalidade.

Por fim, é ainda na localização das contracondutas que Foucault situa a genealogia de um comportamento que se caracteriza por ser uma atitude outra em relação aos modos instituídos e normalizados das práticas de governo que caracterizam as lutas da contemporaneidade. Nessa senda, será pensado por Foucault o aparecimento da atitude crítica que se define, grosso modo, como um *ethos* característico da modernidade, o qual interpela os modos de governo das práticas governamentais.

Sem a pretensão de explorar em sua totalidade a extensa gama de possibilidades que esses aspectos comportam, nosso intuito é o de compreender como essa problemática toma corpo na pesquisa genealógica da governamentalidade e se torna imprescindível para a abordagem do poder. Para tanto, pretende-se nuançar os pontos acima sugeridos com o propósito de localizar o lugar das contracondutas na genealogia do governo e, assim, situando o tema na governamentalidade sob a égide da crítica.

O termo contraconduta na reformulação da noção de poder

Na aula de 1º de março de 1978 o tema do poder pastoral é abordado na tentativa de extrair o lastro histórico que o liga ao novo tópico de análise, precisamente, o das contracondutas. A tese do autor é a de que as técnicas empreendidas pela pastoral cristã produtoras de um poder ao mesmo tempo individualizante e totalizante se fazem presentes na governamentalidade política moderna, seja na forma de razão de Estado ou liberalismo. No início da modernidade, essas técnicas ultrapassam o âmbito religioso em que estavam circunscritas, o que coloca em evidência a questão de como governar em diferentes campos sociais.

Todas as lutas importantes ocorridas no Ocidente desde o século XIII até o século XVI - cujo ápice se deu na Reforma e na Contrarreforma - tomam corpo em torno da prática pastoral. Isso porque o pastorado surge a partir da ideia desenvolvida pela Igreja de que cada indivíduo, deveria “ser governado e deixar-se governar” (FOUCAULT, 2015, p.35); em toda sua vida e ações. Essa prática de governo assume como escopo “conduzir a conduta dos indivíduos” (FOUCAULT, 2004, p.125) e para isso, faz funcionar uma di-

reção da consciência conjugada a um sistema de obrigações e produção de verdades.

As técnicas e procedimentos do poder pastoral amplamente desenvolvidos pela Igreja desde a patrística grega, e mais especificamente por São Gregório de Nazianzo no século IV, receberam a designação de *oikonomia psuchôn*, ou seja, economia das almas. Foucault destaca o uso do termo *oikonomia* para designar a prática pastoral. O termo passa para o mundo romano como *regimen animarum*, isto é, regime das almas, o que suprime a referência ao caráter material do termo grego *oikonomia* e se aproxima de uma conotação moral com a utilização do termo *regimen*. Dessa forma, em francês o que melhor designa essa prática de governo não seria *économie* (economia), mas o termo *conduite* (conduta), o qual aparece tardiamente na França no século XVII nos escritos de Michel de Montaigne comportando uma dupla referência: 1) A conduta é a atividade que consiste em conduzir, a condução; 2) A maneira como uma pessoa se conduz, como se deixa conduzir, como se é conduzido e como se comporta sobre o efeito de uma conduta (FOUCAULT, 2004, p. 196-197).

Foucault nota que nenhuma dessas lutas visavam eliminar as práticas de governo do pastorado,

mas interrogavam sobre o modo de sua atuação. Assim, as contracondutas religiosas aparecem como forma de reação aos modos de governo do poder pastoral e contribuem para a reformulação da noção de poder que passa a ser entendido como prática de governo. Vemos, então, que as batalhas em torno do poder pastoral em vez de promover o desaparecimento dessa prática política promoveram “um prodigioso fortalecimento que saiu dessa série de agitações e de revoltas” (FOUCAULT, 2004, p. 153), pois “questionam o modo de governo pastoral, mas não o governo pastoral” (CANDIOTTO, 2010, p.110. Grifos do autor). No lugar da suplantação do poder pastoral as batalhas em torno dele tiveram como efeito uma intensificação maior das práticas de condução de condutas, tanto em sua forma protestante quanto católica, que provocaram um profundo rearranjo do dispositivo pastoral, como observa Candiotto: “Na dimensão espiritual, ocorre majoração das condutas de devoção, dos controles espirituais, da relação entre fiéis e seus pastores; quanto à extensão material, assume outros âmbitos tais como a propriedade, a educação das crianças” (2010, p.112). Nas seitas protestantes desenvolve-se um pastorado meticuloso embora hierar-

quicamento flexível, já na Igreja Católica ocorre um acirramento das práticas pastorais e o enrijecimento das estruturas hierárquicas. Com efeito, evidencia-se e assume maior proporção o problema da condução de condutas, a partir do que se desenvolverá práticas de governo em âmbitos diversos da sociedade: “arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês quiserem – e de todas instituições de governo, no senso amplo que tinha a palavra governo nessa época” (FOUCAULT, 2015, p.36). A partir disso, a reflexão em torno da multiplicidade das práticas de governo surge como um problema político que corresponde à “governamentalização da sociedade” (FOUCAULT, 2015, p.41).

O poder pastoral serve como porta de entrada a Foucault no tema do governo. Ele localiza com esta prática um tipo novo de arranjo político que colocava como problema central os modos de condução. Forma-se um poder que se pergunta ininterruptamente sobre a maneira de melhor governar o outro, de guiar suas ações com o propósito de conduzi-lo ao melhor lugar. A técnica pastoral coloca como objetivo conduzir a conduta dos homens, mantendo sua especificidade sem se confundir com um poder político ou econômico. Dessa forma, a histó-

ria do pastorado, enquanto prática de governo insere-se na história da governamentalidade que compreende as relações no governo de si e dos outros.

Não houve passagem do pastorado religioso à outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve, de fato, intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e de suas técnicas de conduta. Com o século XVI entra-se na era das condutas, na era das direções, na era dos governos (FOUCAULT, 2004, p. 236).

A questão do governo se alastra na modernidade e adentra o âmbito político, inserido a pergunta sobre como melhor governar às práticas de poder nascentes, seja a razão de Estado e posteriormente o liberalismo. O problema é colocado nos seguintes termos:

Segundo qual racionalidade, qual cálculo, qual tipo de pensamento se poderá governar os homens no quadro da soberania? (...) sobre o quê, especificamente, deve incidir esse governo dos homens,

que não é aquele da Igreja, que não é aquele do pastorado religioso, que não é da ordem do privado, mas que é da função e da alçada do soberano e do soberano político? (FOUCAULT, 2004, p.238).

Desse modo, o que Foucault faz é traçar a genealogia do governo moderno perseguindo o que em sua análise coincide também com a genealogia do Estado moderno, uma vez que considera este último apenas como um efeito do processo de governamentalização da sociedade, como evidencia:

Não se pode falar do Estado-coisa como se fosse um ser se desenvolvendo a partir dele mesmo e se impondo por um mecanismo espontâneo, como automático, aos indivíduos. O Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto de práticas que fizeram efetivamente que o Estado se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo (2004, p.282).

Ao inserir as relações de poder na chave do governo, Foucault consegue desarmar a ideia do Estado como um lugar privilegiado da análise política, bem como coloca em xeque a existência cristalizada, forte e duradoura dessa instituição de modo que ele a percebe como um efeito do processo de governamentalização implementado a partir do século XVI; um efeito das relações estratégicas de poder abarcadas pela governamentalidade. Destarte, a governamentalidade permite tratar o problema da condução dos indivíduos fora das dimensões cristalizadas da correspondência entre governo e Estado, este último é tomado pelo autor não como uma unidade oriunda da multiplicidade das relações de poder, mas ele mesmo é considerado como uma multiplicidade de forças. Sendo assim, Foucault prescinde partir do Estado considerando-o como o núcleo central do poder a partir do qual se pode deduzir o controle exercido em nossa sociedade. O que ele faz é perscrutar o aparecimento das formas de governo, que se desdobram em um Estado governamentalizado, no lugar de tentar compreender as transformações como uma crescente estatização da sociedade. Desse modo, uma sociedade governamentalizada obedece a uma função de governo que se desloca do

poder pastoral, cujo objetivo era assegurar a salvação da alma dos indivíduos (*salut*), até o objetivo de assegurar a salvação do indivíduo em seus aspectos vitais (*santé*) fora da transcendência, de modo que a prosperidade dos sujeitos governados possa ser garantida.

É importante considerar que a análise realizada por Foucault sobre o poder pastoral não se restringe ao curso de 78, privilegiado aqui pelos nossos propósitos. Se no curso desse ano ele encontra as discontinuidades entre a governamentalidade moderna e a prática do poder pastoral a partir do século III, no curso *Du gouvernement des vivants* de 1980 encontra formas de governo ligadas à direção da consciência que são anteriores a esta datação e que estão presentes no cristianismo primitivo do século I. O influxo do tema da direção da consciência nas considerações do governo não foi desconsiderado pelo autor que volta a examiná-lo nos cursos *Subjectivité et Verité* em 1981 e *L'hermeneutique du Sujet* em 1982, desta vez procurando compreender as relações de governo de si no contexto grego da Antiguidade e em que estas se distinguem das práticas de direção cristãs, tema já assinalado em 1980 com a distinção entre *exomolegese* e *exogorese*. Isso significa que mais uma vez a questão do governo perpassa os

estudos de Foucault, estendendo-se dessa vez até as práticas de poder antigas, o que permite melhor pensar a governamentalidade produzida pelo conjunto de relações de governo de si e dos outros.

O que vemos acontecer em 78 é a tentativa de localizar termos e análises históricas que possibilitem a compreensão do deslocamento operado na noção de poder. Assim, Foucault dedica-se a uma apreciação acerca do vocabulário técnico por ele utilizado. Nota-se a construção de um léxico que possa designar o conjunto de noções e reflexões inéditas que aparecem a partir da inserção do poder na trilha do pastorado cristão na história do governo. O uso do vocábulo “contraconduta” corresponde a uma opção justificada pelo autor a partir da recusa de outros termos, como se segue: “revolta de conduta”, palavra muito precisa e muito forte para designar certas formas de resistência mais difusas e sutis; “desobediência”, considerado um termo muito fraco para designar esse tipo específico de enfrentamento; “insubmissão”, demasiado restrito à insubmissão militar; “dissidência”, muito ligado ao movimento de resistência soviético apesar de designar precisamente os movimentos em relação à condução de condutas. Ademais, o uso do termo “contraconduta” tem a vantagem

de se referir ao senso ativo da palavra “conduta”. Daí a não-utilização do termo “inconduta” que apenas designa um senso passivo ou de negação. Além disso, a utilização desse termo impede a substantificação, comportada, por exemplo, pelo termo dissidência, no epíteto dissidente. Foucault considera perigoso essa substantificação, que abre espaço para se afirmar, por exemplo, que um louco numa instituição psiquiátrica é um dissidente, atribuindo um aspecto de santificação e heroicização sobre o qual o autor desconfia da utilidade para a luta política. Desse modo, a noção de contraconduta desloca o foco para observação das práticas que compõem as relações de poder que atravessam os sujeitos.

Tais considerações demonstram a preocupação foucaultiana em encontrar designações que evidenciem a mudança operada na concepção de poder. Na medida em que ele é compreendido como condução de condutas a noção de resistência (porque ligada à concepção bélica de poder) torna-se insuficiente para caracterizar as dimensões produtivas dos comportamentos e dos movimentos que procuram alterar os modos de condução das práticas de governo, devendo ela própria ser reformulada. De fato, a própria reformulação do poder serve para enfa-

tizar seu caráter produtivo. Isso distancia ainda mais Foucault de uma concepção jurídica de poder que o entende como dominação e repressão. A contraconduta designa, portanto, o movimento nos jogos de poder capaz de criar outras possibilidades de ação, na medida em que recusa, não propriamente o governo, mas o modo como se é governado. Assim, Lorenzini (2016, p. 10) nota que a noção de conduta não aparece simplesmente como o negativo da contraconduta, mas refere-se a uma conotação positiva na medida em que comporta a possibilidade do sujeito conduzir-se a si mesmo em meio à condução exercida por outros. Portanto, é na ambiguidade comportada nas relações de governo que reside a possibilidade de contracondutas e se evidencia a dimensão ético-política das relações de poder na articulação entre governo de si e governo dos outros.

A partir disso, podemos afirmar que o termo contraconduta aparece no terreno das estratégias onde se movimentam os mecanismos e as práticas de governo. As relações de poder correspondem à condução de condutas, ou seja, à capacidade de certos indivíduos ou grupos interferirem no comportamento dos outros, limitando suas ações. Tudo é colocado em termos de imanência e estratégias

e é nessa concepção que adquire força a noção de contraconduta, enquanto o movimento que mobiliza as práticas para criar outras possibilidades de agir no mundo, a partir da interpelação das práticas de poder que tendem ao excesso de governo.

As contracondutas no campo da governamentalidade

Na história da governamentalidade inserem-se as contracondutas religiosas enquanto os movimentos que procuram contestar a atuação do poder pastoral. Foucault identifica cinco formas maiores de contraconduta, a saber, o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica. Demarca-se a especificidade desses comportamentos de resistência nas relações de poder em que estão inseridos. Contudo, “as contracondutas não podem ser restritas ao pastorado, pois se trata de uma ferramenta conceitual, cujo campo de aplicação, de um teórico e histórico ponto de vista, é muito extenso” (LORENZINI, 2016, p. 12), isto é, elas integram um campo mais vasto de pesquisa que é o da governamentalidade em seu aspecto ético-político. Desse modo, podemos afirmar que concomitantemente à história da governamentalidade propriamente política empreen-

dida por Foucault no curso de 78 apresenta-se uma história das contracondutas que acompanham as diferentes tecnologias de governo, elas assinalam a crise de determinadas práticas de governo e movimentam as disposições das estratégias nos jogos de poder.

Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens- quero dizer por instrumento os métodos que permitem conduzi-los e por alvo a maneira pela qual eles se conduzem, pela qual eles se comportam-, se, portanto, o pastorado é um poder que tem mesmo por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto o poder pastoral (FOUCAULT, 2004, p.198).

No prolongamento do curso é possível notar que Foucault acompanha as transformações e as especificidades das contracondutas em relação a cada forma de arte de governo. O autor salienta a alteração quanto ao campo de atuação das contracondutas que desliza pau-

latinamente do pastorado para o âmbito político como atesta o incremento no processo de governamentalização. Como ressalta Davidson (2011, p.26) se o ‘governo dos homens’ é entendido como uma atividade que se dá sobre as condutas individuais, o ‘poder pastoral’ concentra sua atividade no regime das instituições religiosas, enquanto a governamentalidade concentra sua atividade na direção das instituições políticas. Ressaltamos a impossibilidade apontada por Foucault de se referir a isso como um processo de secularização ou autonomização de um campo em relação a outro.

Definida a contraconduta como face produtiva que altera as práticas de governo estabelece-se seu vínculo na governamentalidade, enquanto o jogo constituído entre a “insubordinação da liberdade e a incidência de governo” (LORENZINI, 2016, p. 12). Desse modo, a vontade de ser conduzido de maneira outra pode ser empiricamente localizada em relação a um poder que é exercido, em relação a uma “outridade”. Isto é: “resistência sempre aponta para uma mudança, modificação, transformação de uma situação específica, para que o indivíduo seja conduzido (ou para conduzir a si mesmo) *autrement*” (LORENZINI, 2016, p. 12). Logo, no inte-

rior das relações do poder pastoral engendra-se movimentos que têm como escopo alterar as técnicas de governo, bem como os efeitos que elas produzem. Conforme Foucault, as contracondutas caracterizam-se por serem movimentos que colocam como objetivo outra conduta. Dessa relação agonística que se desenvolve entre a conduta e a contraconduta expressa-se o caráter de insubordinação das reações aos modos de governo.

De fato, o poder pastoral ativa técnicas de governo assujeitadoras as quais circunscrevem os indivíduos a um sistema de obediência. Por sua vez, as contracondutas religiosas serão o comportamento responsável por questionar os discursos de verdade do pastorado que exerce poder sobre os indivíduos na medida em que solicita uma obediência absoluta. Tazzioli argumenta no sentido de que as contracondutas ao se colocarem como reação às investidas de poder enquanto condução de conduta comportam o enfrentamento dos efeitos normativos atuantes no poder pastoral, que acabam por produzir: “uma assimetria constitutiva, como práticas e formas de vida que aparecem como discordantes em relação aos códigos normativos que elas contrariam (*counter-act*) e alteram” (2016, p. 99). O caráter de de-

sobediência e insubordinação das contracondutas em relação às normas de conduta e verdades pré-fixadas que as práticas de poder fabricam evidenciam seu aspecto ético-político ao apontar para o sujeito que é governado e governa a si mesmo. Muito embora em 1978 Foucault esteja mais preocupado em analisar os desdobramentos políticos desses movimentos, o autor também aponta para uma dimensão ética em torno da problemática analisada ao se referir à motivação do sujeito governado, na tentativa de exercer um maior governo sobre si mesmo.

As contracondutas surgem no mesmo espaço onde se dão as aplicações do poder, na medida em que a existência de relações de poder pressupõe sujeitos que se recusam a serem governados de forma irrestrita. Para Foucault os mecanismos de poder governamentais funcionam com base na aceitação dos indivíduos em serem conduzidos desse modo. Portanto, relações de poder, ao contrário da dominação, implicam em que o indivíduo deve ser livre para escolher ser governado ou não ser governado assim. Governar implica em estruturar o campo de liberdade e o campo de possibilidade de ações do sujeito. Então, a noção de conduta é fundamental para redefinição das relações de poder gover-

namentais para conduzir a conduta dos indivíduos. A partir disso ele pode pensar o problema da resistência nos termos da contraconduta, ou seja, “a contraconduta se torna para a relação de poder uma condição de sua possibilidade; um ponto de acoplamento essencial às estratégias que se intercambiam de uma parte à outra” (MALETTE, 2006, p. 73). Foucault irá perceber no gesto da contraconduta uma decisão do sujeito que recusa certas formas de governo. Trata-se de uma decisão ética de como governar a si mesmo em meio às interferências externas em sua conduta e que terão efeitos políticos. É este movimento que irá permitir a aproximação foucaultiana com a definição de Kant com a *Aufklärung*. As reações ao poder não são atitudes mecânicas, devendo ser compreendidas a partir dos modos de subjetivação dos sujeitos que exercem distintas práticas e estabelecem uma pluralidade de relações sociais. Com efeito, há uma retomada da tese presente em *La volonté de Savoir* (1976) acerca do poder que não se dá sem resistência. A noção de governo permite pensar esta relação como conduta/contracondutas. Para Candiotto, isso tem como efeito o deslocamento de uma “análise de dispositivos anônimos” para o problema do governo como “relação

entre indivíduos agentes” (CANDIOTTO, 2010, p. 111). Assim, o poder pastoral que engatilha uma série de contracondutas, se forma, ele mesmo, em um campo de lutas e enfrentamentos, como reação a um conjunto de acontecimentos, estabelecendo-se uma “correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta” (FOUCAULT, 2004, p. 199).

Logo, as contracondutas são definidas por sua forma, concernente a uma reação à imposição de formas de conduta, quanto por seus objetivos de introduzir outros modos de funcionamento das práticas de conduta. A noção de contraconduta é marcada por uma “dependência teórica” sobre a noção de conduta, de modo que “embora Foucault originalmente a construa como um conceito filosófico bastante rico e interessante, ele nunca concedeu a ele um status conceitual *autônomo*” (LORENZINI, 2016, p. 9 – grifo do autor). Concorda com essa opinião Tazzioli ao afirmar que para Foucault a noção de contraconduta permite uma revisão dos jogos estratégicos colocados em termos de poder/resistência, de modo que o prefixo “contra” não caracteriza uma forma reativa ao poder. Isso porque permanece “a produtividade das contracondutas e a irredutibilidade delas aos limites e condições impostas por

variadas técnicas de governamentalidade das quais elas tentam escapar” (TAZZIOLI, 2016, p. 99 – grifo da autora). Não existindo possibilidade de ausência de governo, as contracondutas devem ser uma condição permanente que não têm outra finalidade senão a de se insurgir frente aos modos de governo, compondo o jogo da governamentalidade. Não existe assim um lugar de liberdade absoluta ou de felicidade irrestrita, porém isso não significa que não se deve empreender lutas que tornem a existência humana mais livre, insuflada por uma prevalência mais acentuada do governo de si, quer dizer, do governo que o sujeito exerce sobre si mesmo.

Em nosso entendimento, essa limitação conceitual de dependência a uma conduta (conceitual e não prática, pois como vimos as contracondutas alteram e produzem as práticas de governo) é resolvida por Foucault a partir de uma outra abordagem do problema do governo que dispensa a análise centrada na contraconduta. Mesmo após todo esforço de definição o termo cede lugar à atitude crítica. Esse termo aparece pela primeira vez na conferência à Sociedade Francesa de Filosofia em abril de 1978, isto é, apenas algumas semanas após o fim do curso no *Collège de France* naquele ano. Na ocasião, Foucault

retoma a análise do pastorado e apresenta a reelaboração do poder como condução de condutas. No entanto, o termo *contraconduta* não aparece, estando implícito na noção a ser desenvolvida de atitude crítica, enquanto o *ethos* que caracteriza a ação dos indivíduos de pôr em questão as investidas do poder. Tal questionamento expressa uma atitude refletida de se colocar frente às práticas de governo, inquirindo o modo como se é governado e recusando determinadas formas de condução de conduta. Diante disso, a atitude crítica será o aporte histórico-filosófico por meio do qual Foucault desenvolve sua concepção de filosofia empreendendo uma tentativa de conceitualização do estudo das *contracondutas* no âmbito do poder pastoral e das práticas de resistências. É nesses termos que Foucault aproxima atitude crítica e *Aufklärung* e pode fazer sua inserção na tradição crítica inaugurada por Kant.

A abertura das *contracondutas* para a crítica e para luta política

Como vimos, as reações em torno das práticas de governo não implicam em ruptura nem tampouco procuram inserir modos de governo exteriores ao âmbito onde emergem. Elas se constituem de maneira indefinida e aberta em

meio aos jogos de poder. Assim, existe um caráter localizado das *contracondutas* em relação às práticas de governo “na forma de utilização permanente de elementos táticos que são pertinentes na luta” (FOUCAULT, 2004, p.219). Dessa forma, no curso de 78, as *contracondutas* fazem aparecer a relação existente entre o governo de si e dos outros que marcará os últimos estudos foucaultianos.

A problemática em torno da governamentalidade será retomada por Foucault, a partir das *contracondutas* sob a égide da crítica, ligando a história do pastorado às práticas de governo contemporâneas. Com efeito, a atitude crítica enquanto movimento de interpeção do poder que se exerce a partir da questão de “como não ser governado?” (FOUCAULT, 2015, p. 36-37) desdobra-se das *contracondutas*. Como aponta Frédéric Gros (2006, p.163), a partir da aproximação a Kant e a questão da *Aufklärung*, Foucault realiza uma leitura que tem como referência a noção de *contraconduta* extraída dos estudos do poder pastoral, de modo que a leitura permanece em um nível empírico de análise, recusando a perspectiva transcendental utilizada pelos autores neo-kantianos.

No entanto, é a partir dos estudos das *contracondutas* que Foucault chega à noção de atitude crítica

tica, a qual dará sustentação ao autor para propor uma aproximação com Kant. Conforme ressaltam Lorenzini e Davidson (2015, p.16), a ideia de crítica não parte do pensamento de Kant, ela está arraigada nas contracondutas pastorais. Kant apenas aparece em um segundo momento, precisamente a partir da proximidade, na leitura que o próprio Foucault realiza da atitude crítica como interpelação dos efeitos de verdade que permite ao sujeito diminuir a dependência quanto a governos externos, ampliando as possibilidades do governo de si mesmo e que corresponderia à saída da menoridade descrita por Kant na definição do Esclarecimento. Diante disso, a atitude crítica será o suporte histórico-filosófico por meio do qual Foucault desenvolve sua concepção de filosofia empreendendo uma tentativa de conceitualização do estudo das contracondutas no âmbito do poder pastoral e das práticas de resistências.

Com efeito, o aparecimento da atitude crítica como um *ethos* predominante na modernidade liga-se à problemática crescente e cada vez mais central das artes de governo na modernidade que remonta ao surgimento do poder pastoral. Esses dois acontecimentos estão relacionados na medida em que as investidas de poder geram reações por parte de quem

está sendo governado. Sendo assim, a especificidade da atitude crítica a qual nos referíamos pode ser extraída da relação com o avanço da governamentalização da sociedade intensificada a partir da modernidade, de modo que se considerarmos o comentário de Gros: “a crítica, tal como se encontra aqui identificada, não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema: é uma recusa em ser governado assim ou desse modo, uma recusa em obedecer” (GROS, 2006, p. 162). A crítica foucaultiana se define em relação à atitude crítica formulada a partir da análise das contracondutas religiosas desenvolvidas no seio das lutas antipastorais e, portanto, se caracteriza pela dispersão e não-identificação com um sistema filosófico, teórico e abstrato.

Foucault associa as lutas em torno das práticas pastorais aos jogos de poder da atualidade: “elas visam uma realidade histórica que existe de uma maneira que não é talvez aparente, mas é extremamente sólida nas sociedades ocidentais desde séculos e séculos” (FOUCAULT, 2001, p. 548). Isto é, as lutas da contemporaneidade se dão em torno da maneira de não ser governado do mesmo modo que ocorria com o poder pastoral. Tais lutas poderiam ser classificadas como contracondutas.

Essas lutas se configuram como

lutas imediatas, localizadas na cotidianidade e que tocam aos aspectos mais imediatos da vida humana compondo os jogos de poder em torno da loucura, da medicalização da vida, das lutas prisionais, da captura do corpo e da sexualidade, da ecologia, etc. A dificuldade em perceber essas lutas se dá precisamente pelo caráter disperso que elas apresentam. Por se exercerem em uma dimensão cotidiana e incidirem no rastro de “uma forma de poder que não é exatamente nem um poder político ou jurídico, nem um poder econômico, nem um poder de dominação ética, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes no interior de nossas sociedades” (FOUCAULT, 2001, p.548).

Em *Le Sujet et le pouvoir* de 1982, Foucault identifica três tipos distintos de lutas sendo a predominante na atualidade as que são opostas às formas de assujeitamento que ligam o sujeito a ele mesmo, assegurando que ele esteja submetido aos outros. Dito de outro modo, as contracondutas da nossa atualidade se localizam em meio às investidas das práticas refletidas de poder que procuram governar os indivíduos interferindo sobre a conduta deles. Elas se configuram assim como lutas que contestam os modos como se é governado nos mais variados âmbitos onde as tecnologias mo-

dernas de governo conseguem alcançar. As lutas contra a sujeição aparecem antes em nossa História, não é uma novidade do nosso presente. Como vimos, a própria Reforma assinala uma crise em relação à experiência ocidental da subjetividade.

Todos os movimentos que tiveram lugar nos séculos XV e XVI, encontrando sua expressão e justificação na Reforma, devem ser compreendidos como os indicadores de uma crise maior que afeta a experiência ocidental da subjetividade e de uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que havia dado forma, na Idade Média, a essa subjetividade (FOUCAULT, 2001, p. 1047).

Desse modo, Foucault relaciona as lutas contemporâneas ao horizonte histórico do pastorado, ou seja, as lutas contra a sujeição são prolongamentos das lutas em torno da maneira de ser governado. Assim: “a razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade se deve ao fato de que uma nova forma de poder político se desenvolveu de maneira contínua desde o século

XVI” (FOUCAULT, 2001, p. 1047). Essa nova forma de poder propiciou o aparecimento do Estado que arregimenta técnicas individualizantes e totalizantes. Portanto, as lutas contemporâneas se efetivam em relação aos modos de individualização que procuram atar os indivíduos a identidades pré-fixadas e fazer com que se reconheçam em verdades absolutas.

Considerações Finais

No curso de 1978, Foucault apresenta a noção de contraconduta a partir da necessidade de ampliar e reformular a noção de resistência em razão do deslocamento quanto à compreensão do poder. O termo tenta contornar a dimensão negativa que se imagina do lado do contrapoder e abre espaço para compreensão da relação entre governo de si e dos outros.

Como vimos, o poder é pensado a partir do pastorado cristão que exerce um poder individualizante e totalizante, cujo escopo consistia na condução dos indivíduos. O poder pastoral está na gênese das práticas governamentais que atravessam a modernidade e chegam até o nosso presente. A governamentalidade atual funciona por meio de práticas que têm como efeito a individualização dos sujeitos sobre os quais exercem, o que por sua vez mobiliza lutas no

sentido de desassujeitar os indivíduos enredados nessas relações de poder. A partir dessa análise o pensamento político de Foucault se desdobra em uma perspectiva ético-política onde o sujeito aparece como produtor (e não só efeito) de práticas que modificam as formas de governo que o perpassam. Tal movimento não pode prescindir da crítica entendida como forma de contestação do excesso de governos alheios.

Sendo assim, o tema das contracondutas em 78 abre caminho, portanto, para desdobramentos ainda não totalmente rastreados nos estudos foucaultianos. O aspecto instável da governamentalidade atesta que as relações de poder envolvem sujeitos livres. Essa noção, portanto, abarca “o conjunto de práticas pelas quais pode-se constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros” (FOUCAULT, M. 2001e, p. 1052). Ao entender o exercício do poder como relação estratégica em que um indivíduo age e interfere na conduta do outro, exercendo sobre ele um governo, é imprescindível que em ambos os lados dessa relação haja liberdade, pois, “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’ e enquanto ‘livres’- entendemos por isso sujeitos individuais

ou coletivos que têm diante deles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modo de comportamento podem tomar lugar” (FOUCAULT, M. 2001e, p. 1056). Ocorre assim que ao recusar pensar o poder como dominação e repressão, onde aquele que sofre o poder não teria qualquer possibilidade de resistência, Foucault se desvencilha da dicotomia entre poder e liberdade. A relação entre esses termos, para Foucault, não é de exclusão, aparecendo mais como um “agonismo” do que um “antagonismo”. Estabelece-se um jogo complexo em que a liberdade vai ser condição de existência do poder, pois é preciso liberdade para que o poder se exerça, ela é condição para que haja uma relação

de governo e não violência estrita. O poder, em vez de reprimir, estimula, ele mesmo, a criação da liberdade.

Como conclusão, as lutas em reação ao poder devem ser da ordem de criar formas de subjetivação que escapem ao modo como o poder determina a liberdade dos indivíduos. Para isso, se faz preciso uma provocação permanente das práticas de governo, estimulando formas de vida livres. Entendemos que é nessa relação que se dá o embate entre poder e liberdade e onde Foucault situa a atitude crítica. Assim, a atitude crítica situada na problemática da liberdade ganha contornos mais finos, o que abre um amplo campo de investigação e problematização.

Referências

- BÜTTGEN, P. “Théologie politique et pouvoir pastoral”. In: *Cairn. Info.* 2007, n. 62, p. 1129-1154.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- CHEVALIER, P. *Foucault et le christianisme*. Paris : ENS Éditions, 2011.
- CHRULEW, M. “Pastoral counter-conducts: religious resistance in Foucault’s genealogy of Christianity”. In: *Critical Research on Religion*, 2014, v.2, n.1, p. 55-65,
- DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II- 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001.

- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Paris : Gallimard/ Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago, p.1-52, 1991.
- GOLDER, B. "Foucault and the genealogy of pastoral power". In: *Radical Philosophy Review*, 2007, p. 157-176.
- MCCALL, C. "Rituals of conduct and counter-conduct". In: *Foucault studies*, 2016, n.21, p. 7-21.
- PRADO FILHO, K. "A política das identidades como pastorado contemporâneo". In: *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- ROMAN, C. "The Counter-Conduct of Medieval Hermits". In: *Foucault studies*, 2016, n.21, p. 7-21.
- SAVOIA, Paolo. Foucault's critique of political reason: individualization and totalization. In: *Revista de estudios sociales*. Bogotá, n. 43, p. 14-22, 2012.
- SEHELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social; Rev. Social*. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p.1-14, 1995.
- TAZZIOLI, M. "Revisiting the *Omnes et Singulatim* Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed". In: *Foucault studies*, 2016, n.21, p. 7-21.

Recebido: 18/12/2018
Aprovado: 29/03/2019
Publicado: 13/05/2019

Subjectivation Éthique et Spiritualité Politique: À propos de L'Analyse de Michel Foucault sur la Révolution Iranienne

[Subjetivação Ética e Espiritualidade Política: Sobre a Análise de Michel Foucault acerca da Revolução Iraniana]

Nelson Fernando Roberto Alba*

Résumé: L'article propose une restitution des aspects principaux de la lecture foucauldienne sur la Révolution iranienne à partir de l'analyse «des reportages d'idées» que le philosophe fait en Iran en tant que correspondant entre 1978 y 1979. Dans ce sens, le texte fait une mise en contexte du panorama politique iranien avant de la soi-disant «Révolution», lequel peut être entendu sous l'optique d'un diagramme stratégique de relations de pouvoir. Cela dit, on attire l'attention sur les notions de «volonté collective» et la «subjectivation éthique» produites pendant le *soulèvement* iranien, ainsi que la notion de «spiritualité politique» comprise comme une pierre de touche pour l'agencement d'une expérience politique collective hétérogène à l'égard du pouvoir politique stratégique.

Mots-clés: Subjectivation collective, éthique, spiritualité politique, volonté collective.

Resumo: O artigo propõe apresentar os principais aspectos da leitura foucaultiana da “Revolução iraniana” a partir da análise da “reportagem de ideias” que o filósofo faz no Irã como correspondente entre 1978 e 1979. Nesse sentido, o texto contextualiza o panorama político iraniano antes da chamada “Revolução”, que pode ser entendido a partir da perspectiva de um diagrama estratégico de relações de poder. Chama-se imediatamente a atenção para as noções de “vontade coletiva” e “subjetivação ética” surgidas durante a insurreição iraniana, bem como a noção de “espiritualidade política” entendida como uma pedra de toque para a montagem de uma experiência política heterogênea ao poder político estratégico.

Palavras-chave: Subjetivação coletiva, ética, espiritualidade política, vontade coletiva.

*Professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres, Université Santo Tomás, Bogotá (Colombie). Doctorant en philosophie au Laboratoire Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP) de l'École Doctorale Pratiques et Théories du Sens (ED 31) de l'Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis. Contact: nelsonalba@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2806-7162>.

Je remercie au professeur Frédéric Rambeau du Département de Philosophie de l'Université Paris 8-Vincennes Saint-Denis, par son soutien académique pendant la rédaction du mémoire de Master Philosophie dont cet article est un produit partiel. Pour une analyse plus approfondie des implications politiques du schéma du «souci de soi» dans le contexte de la lecture foucauldienne de la Révolution iranienne voir RAMBEAU, F. “La política espiritual” [«La politique spirituelle»], *Ciencia Política*, Bogotá, v.10, n.19, p. 197-192, janvier-juin 2018.

Introduction

La critique de certains auteurs du « poststructuralisme » qui, se réclamant des philosophes du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud), conçoivent la religion en tant qu'assujettissement et intériorisation de la loi, est bien connue. C'est le cas, chez Michel Foucault, de l'analyse de la tradition judéo-chrétienne comme gouvernement des âmes dans la notion de « pouvoir pastoral ». Cependant, la lecture que le philosophe a pu avoir de la religion dans sa vaste œuvre ne se restreint pas à une simple critique envers le christianisme. En effet, ses réflexions sur le propos sont variées et hétérogènes, comme l'atteste son analyse de la Révolution iranienne entre 1978 et 1979.

En effet, en tant que correspondant du journal italien *Corriere della sera*, Foucault voyage en Iran en 1978 et écrit une série de reportages sur la Révolution iranienne qui ont suscité une grande polémique en France. En Iran le philosophe assiste à une mise en œuvre de la politique incompatible avec le schéma classique de la modernité européenne. Il s'agit d'une « grève politique généralisée », d'un appel populaire échappant à la rationalisation stratégique de la politique dans la mesure où elle est produite par une subjec-

tivation massive enracinée dans une pratique spirituelle, celle de l'islam chiite. La religion est comprise ici non seulement comme l'obéissance externe à une loi, mais aussi comme une « vie spirituelle profonde », une « expérience spirituelle » grâce à laquelle les iraniens cherchaient un changement radical dans leur subjectivité.

Le philosophe voit dans les événements en Iran une scène irréductible aux catégories d'analyse occidentales, qui met par-là radicalement en cause le diagramme stratégique de l'époque, ce qui lui permet de penser autrement l'éthique et la politique même à l'égard de son propre travail analytique. En Iran Foucault assiste à l'effectuation d'une subjectivation éthique collective, d'un rapport à soi non individualisé et tellement disparate à l'égard du schéma de la gouvernementalité et de la maîtrise de soi qui en découle, que le philosophe n'hésite pas à affirmer que cette subjectivation collective constituerait en même temps une politique qui ne serait plus un gouvernement des autres. En somme, il s'agirait non seulement d'une esquive aux techniques d'individualisation et aux procédures totalisatrices façonnées par l'État en tant que rationalité politique, mais encore d'une esquive au gouvernement

de la vie des individus et de leur gestion en tant que population.

Ainsi, à titre d'hypothèse on pourrait remarquer que la subjectivation collective produite en Iran a pu constituer une dimension extérieure, un certain dehors aux relations de pouvoir et aux stratifications du savoir qui composent le diagramme de la gouvernementalité. Or mettre à l'épreuve cette hypothèse implique une difficulté majeure qui risque même de faire basculer l'analyse faite du philosophe sur la singularité de l'événement: la subjectivation collective qui, en Iran, a fait tomber le régime du shah, ne peut être comprise qu'à partir d'une expérience spirituelle qui renvoie directement à une conscience religieuse enracinée dans l'orthodoxie millénaire de l'islam chiite. Comment rendre compatible l'appel à un changement radical de la subjectivité avec la revendication d'une identité préconçue et fixe? Comment cette nouvelle subjectivité enracinée dans la spiritualité religieuse pourrait-elle constituer une politique autre que celle du pouvoir politique et stratégique iranien? N'était-ce pas Foucault lui-même qui posait la désindividualisation, la désidentification comme une sorte de condition pour se subjectiver et devenir autre? À la fin de sa vie, la lecture critique que le

philosophe faisait des techniques d'assujettissement en Occident, dans le cas du christianisme par exemple, n'était-elle pas conçue comme une sorte d'intériorisation de la loi?

Toutes ces indications nous suggèrent qu'il s'agit ici d'une lecture anti-stratégique, c'est-à-dire d'une prise de position faite par Foucault à propos de la « révolution iranienne », mais qui reste hétérogène à l'égard de ses propres analyses théoriques. En ce sens, et grâce au caractère paradoxal qui entraîne l'analyse du philosophe sur ces événements, cet article poursuit un double objectif. D'abord, établir l'idée d'une éthique incompatible avec le schéma de la maîtrise de soi et par conséquent, incompatible aussi avec l'idée de la liberté individuelle sous-jacente au diagramme de la gouvernementalité. Ensuite, explorer la face politique que peut prendre cette subjectivation éthique collective vis-à-vis du pouvoir politique traditionnel en Iran.

On commencera par faire une brève mise en contexte du panorama politique iranien, en essayant de remarquer l'existence d'un diagramme stratégique des relations de pouvoir en Iran face auquel se produit une éthique et une politique antistratégiques. Après, on examinera le possible rapport entre l'idée de « volonté

collective » décrite par le philosophe et la subjectivation éthique non individuelle produite en Iran à l'égard de la singularité du chiisme comme expérience spirituelle qui est à la base des événements. Ensuite, on analysera la notion de « spiritualité politique », conçue par Foucault comme un « principe de création politique » en la rapportant au « soulèvement » comme figure d'une nouvelle politique subsidiaire de la subjectivation éthique collective iranienne. Finalement, on essaiera de dégager des problématiques impliquées dans l'analyse par rapport à une éthique et une politique non-stratégiques et aussi on fera quelques remarques à propos du statut de l'analyse de la révolution iranienne chez le philosophe.

I. Révolution iranienne: politique et éthique stratégique

Si le stratège est un homme qui dit: « Qu'emporte telle mort, tel cri, tel soulèvement par rapport à la grande nécessité de l'ensemble et que m'importe en revanche tel principe général dans la situation particulière où nous sommes » [...] ma morale théorique est in-

verse. Elle est « antistratégique »: être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé: car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. (FOUCAULT, 2001n, p. 794).

Malgré son caractère crypté, l'affirmation est essentielle dans la mesure où elle nous permet d'entrevoir une sorte de dimension incompatible avec le travail analytique de Foucault, à savoir l'antistratégie. Et avant tout: qu'est-ce que la « morale théorique » du philosophe? On aurait tort d'en donner une définition, mais au moins pour nous il s'agit d'une impulsion critique et entièrement empirique qui donne naissance aux ouvrages de Foucault et en même temps échappe à leurs implications théoriques. Quel statut peut-on donner à ces affirmations lorsque c'est Foucault lui-même qui conçoit la stratégie comme principe d'intelligibilité du pouvoir politique et qui, d'ailleurs, considère la

résistance comme étant aussi instable, inventive et stratégique que les relations de pouvoir? En effet, la date, 1979 et le contexte dans lequel s'énonce cette affirmation – la révolution iranienne – sont très significatives pour qui veut prendre en compte les considérations du philosophe sur sa morale théorique antistratégique. Face à une politique et une éthique – ou plutôt une morale – de son époque qui agit à partir des rationalités pratiques et des calculs normés, le philosophe opposerait, non plus un renversement tactique opéré à l'intérieur d'un diagramme de pouvoir, mais son propre engagement théorique, sa façon d'agir en tant qu'intellectuel « spécifique ».

Daniel Bensaïd rappelle précisément les « grandeurs » et les « misères » de Foucault à l'égard de la crise de la politique et sa compréhension stratégique à cette époque. *Grandeur*, car c'est Foucault parmi d'autres qui annonce l'effondrement du paradigme politique de la modernité, lequel se reflétait dans un obscurcissement des horizons stratégiques », c'est-à-dire dans une crise de la politique elle-même: « c'est bien la stratégie qui est en cause. Car une politique sans stratégie ne peut être rien d'autre qu'une gestion apeurée d'un quotidien, qui se répète et piaffe sur place » (Bensaïd, 2009, p.3). Après d'avoir as-

sisté à une séquence d'une « forte intensité stratégique » où le problème du pouvoir était posé dans l'urgence des partages du monde, du tracé des territoires, des affrontements systématiques, des révolutions et, à la limite, des émancipations, le travail de Foucault aurait aperçu et traduit une crise stratégique naissante qui ne supposait rien d'autre qu'une mise en cause de la politique telle que l'Occident l'a comprise depuis Machiavel, Rousseau jusqu'à Marx et Lenin (peuple, classe, souveraineté, territoire, nation, etc.). D'ailleurs, pointe Bensaïd, ce travail critique sur la crise des stratégies d'émancipation s'est vu accompagné aussi par l'annonce d'une crise de la raison historique et une crise des théories critiques à l'égard de la même modernité. *Misère* puisque Foucault revendique une lecture stratégique pour analyser le pouvoir paradoxalement « au moment où s'effacent les paramètres d'une pensée stratégique ». Bensaïd parle des années quatre-vingt comme le moment d'un « degré zéro de la stratégie », comme le résultat d'un désenchantement du politique conduisant à la conclusion qu'il n'y plus de solution gagnante possible et il n'y a plus de place pour aucune stratégie: « lorsqu'elle atteint son degré zéro, il ne reste plus qu'un impératif catégorique

moral de résistance et un formalisme de la fidélité. L'éthique de la politique s'évanouit alors dans le moralisme antipolitique ». En somme: « l'abdication stratégique va logiquement de pair avec le renoncement à une théorie qui ne soit, depuis Clausewitz, ni une science ni un art (au sens de simple savoir-faire empirique), mais un concept stratégique des forces et des antagonismes en mouvement » (Bensaïd, 2009, p.3).

Évidemment, il s'agit ici d'un questionnement fait sur Foucault à partir de la critique que ce dernier formule du marxisme et, dans ce sens, ce n'est pas que le philosophe n'ait pas vu dans le marxisme une analyse stratégique de la lutte de classes, mais plutôt que Foucault attire l'attention sur le besoin de penser l'antagonisme concernant le modèle de la lutte de classes à partir d'une méthode stratégique. Et ainsi, tant le propos de Bensaïd que celui de Foucault semblent être bien divergents. Cependant, la lecture de Bensaïd nous permet de remarquer que la discussion du philosophe à propos de la stratégie comme principe d'intelligibilité du pouvoir politique passe par le marxisme, mais ne s'y réduit pas. Quant au diagramme des rapports de force qui constitue tout le corps social, Foucault y inscrit non seulement l'analyse philosophique et

sociologique du hégélo-marxisme, mais aussi une conception de la politique autre qu'il nomme *Realpolitik* et qui désignerait une politique étrangère fondée sur le calcul des forces et l'intérêt national, autrement dit une politique internationale et pragmatique conçue à partir des intérêts politiques et économiques des grandes puissances. En somme, une politique stratégique grâce à laquelle les états contemporains interagissent au profit de leurs intérêts particuliers en excluant toute sorte de principes moraux.

Ainsi, on peut remarquer que c'est face à cette idée de la politique comme la *Realpolitik* que Foucault a formulé, non seulement ses analyses sur le pouvoir politique comme un calcul stratégique, mais aussi ses propres affirmations sur sa morale antistratégique. Dans ce contexte, pour nous, la lecture foucauldienne de la soi-disant « Révolution iranienne » se constitue dans un événement qui permet de faire une nouvelle analyse et une nouvelle sémantique de la politique, du temps et de l'histoire. Bien sûr, on n'a pas l'intention de faire une reconstruction des événements et encore moins de juger les considérations du philosophe sur ce propos. Pour nous il s'agit plutôt d'aller au cœur des analyses sur deux notions qui se trouvent dans

ce contexte, à savoir la « volonté collective » et la « spiritualité politique ». Mais avant d'en dégager des éléments pour notre recherche, il faudrait préciser le caractère stratégique de ces événements tel que le conçoit Foucault.

La modernisation: un régime archaïque

Foucault se rend à deux reprises en Iran: entre le 16 et le 24 septembre et entre le 9 et le 15 novembre 1978. C'est dans cette période que le philosophe, non seulement écrit une série de « reportages » pour le journal italien *Corriere della sera*, publiés aussi en France et provoquant une forte polémique dans l'opinion publique, mais aussi propose de constituer une équipe d'intellectuels reporters chargés: « [d'] assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force: et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force » (FOUCAULT, 2001h, p.707). Ce cadre dans lequel s'inscrit l'analyse de Foucault à propos des événements en Iran nous permet d'entrevoir son entreprise intellectuelle: non pas celle de restituer les causes et d'explorer les conséquences de la révolution iranienne selon une

approche théorique d'un académicien, encore moins celle d'un journaliste de bureau voulant tout saisir des événements, mais celle de l'intellectuel qui sans la prétention de tout juger assiste aux événements et essaie de rendre intelligible leurs foyers de problématisation.

Il faudra d'abord distinguer « l'âme du soulèvement » et sa manifestation réelle au travers ce qui s'est passé en Iran entre 1978 et 1979. La distinction est essentielle dans la mesure où elle replace notre analyse dans la perspective des considérations de Foucault à propos de l'âme des événements en Iran, c'est-à-dire de quelque chose qui faisait partie des événements, mais qui en même temps échappait à leur effectuation. Certes, s'agissant de la révolution iranienne et de la lecture qu'en fait le philosophe, on pourrait évaluer les considérations de Foucault, et même remarquer à quel point le philosophe s'est trompé dans sa lecture passionnée sur le rôle initial de l'Ayatollah Khomeiny dans ce soulèvement populaire. Mais, ce faisant, on constituerait un tribunal qui critiquerait ou exempterait le philosophe de ses fautes et de ses points d'aveuglement dans l'analyse d'un événement qui lui était étranger.

Ainsi, on est loin d'affirmer que la lecture de la révolu-

tion iranienne ne constituerait que le passage ou un point intermédiaire entre l'analyse des formes d'assujettissement propres du modèle stratégique et l'analyse des pratiques de subjectivation dans l'antiquité gréco-romaine. Ce qui supposerait une certaine adéquation de cette lecture de Foucault à une logique d'ensemble considérée comme le fil rouge de son œuvre. De telle sorte, et malgré les difficultés et les paradoxes qu'entraîne l'analyse du philosophe, notre objectif est d'affirmer l'hétérogénéité de son analyse à l'égard de la logique de la gouvernementalité et des idées de politique et d'éthique qu'elle comporte. Et, à la limite, d'y voir une effectuation antistratégique.

En Iran l'existence d'un État impérial autour d'une dynastie royale, celle des Pahlavi mise et maintenue grâce à l'intervention constante des anglais et des américains pendant le XXe siècle, nous suggère qu'il s'agit ici d'une politique stratégique, c'est-à-dire de l'exercice d'une forme de rationalisation ne concevant l'action politique qu'à l'intérieur d'un calcul opératif, lequel ne correspond pas la plus part du temps ni aux intérêts des gouvernés ni encore moins aux conditions matérielles réelles dans lesquelles cet exercice devrait se donner. En effet,

depuis 1921 il y a en Iran une dynastie instaurée suite au coup d'État de Reza Khan, avec l'appui des anglais et qui avait fondé les premiers pas d'un processus de modernisation important: fondation des universités, construction de chemins de fer et une industrialisation massive qui finit par faire basculer l'ordre social du pays. En 1941 Reza Khan est forcé d'abdiquer par l'invasion des britanniques et des soviétiques, mais son projet de modernisation du pays est poursuivi par un gouvernement démocratique, celui de Mohammad Mossadegh – notamment caractérisé par la nationalisation du pétrole, la création de la sécurité sociale et la mise en œuvre d'une réforme agraire –. Il est à son tour renversé par un coup d'État orchestré à l'aide des américains en 1953 et qui a remplacé le fils de Reza Khan, Mohammad Reza comme shah d'Iran jusqu'à sa chute en 1979 par la révolution iranienne.

D'après Foucault « la modernisation comme projet politique et comme principe de transformation sociale est en Iran une chose du passé » (FOUCAULT, 2001c, p.680). Pourquoi? D'abord parce que les tentatives de moderniser l'Iran à « l'europpéenne » datent des années vingt et se sont nourries d'un modèle de modernisation implémenté par Mustafa Ke-

mal en Turquie sur la basse de trois principes: nationalisme, laïcité et modernisation. Ensuite, parce que cette soi-disant modernisation telle qu'elle a été conçue par le shah relève d'un *archaïsme*: elle comporte la revendication d'une aryanité, d'un mythe fondé sur l'idée d'une race aryenne pure appartenant à une civilisation Perse préislamique dont les iraniens doivent se réclamer – le nom Iran signifie « royaume des Aryens » et il a été décrété par le shah en 1935-. En somme, le projet de modernisation de l'Iran passe impérativement par la tentative de diminuer le rôle de l'islam chiite en tant que forme de vie et vrai principe de conscience nationale. C'est pourquoi le philosophe affirme:

J'ai eu alors le sentiment de comprendre que les événements récents ne signifiaient pas le recul des groupes les plus retardataires devant une modernisation trop brutale; mais le rejet, par toute une culture et tout un peuple, d'une *modernisation* qui est en elle-même un *archaïsme*. (FOUCAULT, 2001c, p.680).

D'ailleurs, cette imposition d'un

régime archaïque par une dynastie royale se voit forcément accompagnée de l'usage et du maintien des forces armées. Mais ici, curieusement, d'après le philosophe, « il n'existe pas en Iran de structure économique-militaire solide » (FOUCAULT, 2001b, p.666) puisque, en l'absence d'une armée avec une force d'intervention politique, il n'y pas une armée, mais quatre: une armée traditionnelle chargée de surveiller et administrer le territoire, un service de sécurité intérieure et de renseignement secret fortement critiqué par ses actions violentes - la SAVAK -, une armée de combat avec des armements sophistiqués et une autre armée composée par 30 000 conseillers américains.

Faute stratégique du shah dès ses premières tentatives de modernisation d'Iran, l'usage excessif de la force s'est constitué comme une pratique systématique pour apaiser la croissante contestation sociale. Dans ce sens, le massacre du « vendredi noir », dans lequel l'armée tire sur une foule massée dans la place Djalehen à Téhéran provoquant entre 3000 et 4000 mille morts, est considérée comme une des actions les plus sanglantes perpétrées par le régime du shah. De plus, c'est dans les multiples manifestations religieuses qu'on peut repérer le début d'un soulèvement

populaire: la commémoration des victimes de cet événement ainsi que d'autres comme la mort de 377 assistants à la projection d'un film sur la contestation paysanne à cause d'un incendie à la ville d'Abadan.

Mais s'il est certain que cette dynastie royale a réveillé en Iran un malaise social généralisé en s'emparant du pouvoir politique par la force et en imposant un archaïsme comme régime de modernisation, il n'en reste moins vrai que ce malaise généralisé s'est rendu d'abord manifeste à cause des conditions économiques déplorables partout dans le pays. En effet, la mise en œuvre d'un système de développement depuis 1950 a bouleversé l'économie traditionnelle du pays pendant 25 ans: d'un pays où l'agriculture féodale et l'élevage sont les activités économiques les plus répandues dans la population et l'origine d'une concentration démographique majeure dans les zones désertes, on passe à un pays devenant l'un des producteurs majeurs de pétrole de la sphère occidentale ; cela a forcément entraîné une augmentation considérable des revenus, mis au service d'une industrialisation massive et d'une intégration accélérée de l'Iran au marché international. D'où non seulement l'émergence d'une nouvelle cou-

che sociale riche, laïque et bourgeoise due à une explosion démographique dans les centres urbains, mais aussi au détriment d'une couche sociale obligée à s'installer dans les quartiers pauvres de ces mêmes villes.

À ce propos Foucault remarque l'échec des grandes entreprises du pouvoir en Iran depuis 1963 et leur rejet par toutes les classes sociales. Mécontentement des grands propriétaires et des petits paysans à cause de la réforme agraire: les uns parce qu'ils étaient obligés de céder partie de leurs terrains, les autres, car ils devaient s'endetter et émigrer en ville. Mécontentement des artisans et des petits industriels à cause de l'arrivée continue d'exportations au détriment de leur économie. Mécontentement des commerçants de bazar lorsqu'ils ne trouvaient plus de petits villages à cause de l'urbanisation. Mécontentement, en dernière instance, de la classe riche attendant toujours un développement national industriel qui n'arrive pas. Or, affirmer cet aspect ne suppose pas de réduire la contestation populaire à une lutte économique, c'est-à-dire à la revendication d'un changement des conditions économiques dans lesquelles les iraniens étaient soumis depuis 30 ans. Évidemment, l'émergence du soulèvement ira-

nien passe par une mise en question des conditions économiques, mais elle ne s'y réduit pas. Et, en ce sens, l'entreprise de Foucault consiste à montrer comment, en Iran, il n'y a pas de lutte contre la domination politique, et encore moins contre l'exploitation économique, mais bien contre des formes d'assujettissement. C'est-à-dire une lutte pour la constitution d'une nouvelle forme de subjectivité arrivant à faire tomber le régime du shah grâce à l'effectuation de la « volonté collective » de tout un peuple, laquelle se constitue sur la base d'une conscience religieuse qui fonde une spiritualité politique. Mais qu'est-ce que cette volonté collective et comment le philosophe la conçoit? Pourquoi peut-on parler de « subjectivation collective » et comment se rapporte-t-elle à une spiritualité dite religieuse?

II - Éthique et spiritualité: de la volonté à la subjectivation collective

Dans la préface de l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe* publiée en 1977, Foucault conçoit le travail de Deleuze et Guattari comme étant « le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps » (FOUCAULT, 2001a, p.134). Ici l'indication

à propos de l'éthique renvoie d'emblée à « un style de vie, un mode de pensée et de vie » au point que le philosophe considère le livre comme un « art de vivre », une *introduction à la vie non fasciste*, un « guide de la vie quotidienne » qui se voit accompagné de principes essentiels pour se débarrasser d'un fascisme « qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes ».

Pour nous cette référence, même si elle semble être mineure, devient fondamentale pour comprendre l'idée que Foucault a pu avoir de l'éthique à cette époque. Lorsqu'il s'agit de l'interprétation foucauldienne des événements d'Iran, notamment à propos de l'éthique comme subjectivation collective, on aurait tort d'imposer à cette lecture une définition postérieure de l'éthique, celle de *L'usage des plaisirs* ou *Le souci de soi* (1984), comme singularisation de la conduite en tant que rapport immanent de soi à soi. En revanche, en Iran le philosophe assiste à l'effectuation d'une subjectivation collective, à l'émergence d'un nouveau type de subjectivité qui échappe au gouvernement par l'individualisation et la totalisation stratégique de la politique, ainsi qu'à la codification, systématisation et à la normalisation juridique de la conduite morale

des sujets imposés par le régime du shah. C'est juste face à ce type de jeu stratégique de la politique et de l'éthique iranienne que Foucault oppose les catégories de « volonté collective » et de « gouvernement islamique ».

Volonté générale et Volonté collective: la grève de la politique

« L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée. Je veux dire en état de grève *par rapport* à la politique. » (FOUCAULT, 2001f, p.702). D'après Foucault, le soulèvement populaire qui s'est produit en Iran ne peut pas être conçu comme une contestation politique: si celle-ci rapporte à l'idée du calcul et de la stratégie traditionnelle de la politique, alors la « volonté politique » du peuple iranien « c'est de ne pas donner prise à la politique ». Bien avant d'être considérée comme politique – au sens de l'expression d'une résolution univoque et vide de tout un peuple – la volonté des iraniens est *anti-politique*, elle rejette un prolongement du régime du shah et de ses appareils de gouvernement et, d'ailleurs, elle refuse de faire immédiatement la place à une « bataille politique » sur le futur de l'Iran. Certes, le philosophe parle de volonté politique pour remarquer que ce

soulèvement n'a pas de politique et en même temps afin de montrer toute sa puissance politique ; bien sûr, il s'y agirait d'une politique autre « parce que la politique n'est pas ce qu'elle prétend – l'expression d'une volonté collective ; elle ne respire bien que là où cette volonté est multiple, hésitante, confuse et obscure à elle-même » (FOUCAULT, 2001f, p.702). Ainsi, en définissant le soulèvement comme une grève par rapport à la politique, Foucault non seulement le détache d'une conception classique de la philosophie politique, mais aussi l'inscrit dans le domaine d'une politique spirituelle sur laquelle on reviendra par la suite.

Certes, Foucault parle de « volonté collective » par rapport à l'expression d'une volonté politique des iraniens qui est elle-même une grève de la politique. Cependant il ne faut pas croire que cette volonté collective serait une création *ex nihilo* des iraniens ; il s'agit plutôt de l'apparition extraordinaire d'une catégorie très discutée, mais quelquefois mise en œuvre, à savoir la « volonté générale ». En effet, d'après Foucault cette « volonté générale » ne serait qu'un mythe censé être utilisé par les juristes et les philosophes pour analyser et justifier n'importe quel type d'institutions. Il s'agirait d'un « instrument théorique »,

de quelque chose d'abstrait qui exprimerait l'accord des intérêts particulières pour tendre vers le bien commun de toute une société, mais que pour Foucault a toujours été une généralité introuvable. En revanche, en Iran cette « volonté générale » propre du contractualisme moderne et contemporain s'est donné un objectif précis et, en tant que telle, elle ne pourrait plus être considérée comme générale, mais comme « collective »: « cette volonté collective, qui dans nos théories, est toujours générale, s'est fixé, en Iran, un objectif absolument clair et déterminé, ainsi a-t-elle fait irruption dans l'histoire. » (FOUCAULT, 2001j, p.746).

D'autre part, on peut signaler la façon dont le philosophe distingue sa lecture des événements d'Iran de ses propres analyses théoriques. En Iran le soulèvement n'est pas le résultat d'un point de décrochage entre le pouvoir politique du shah et la subjectivation éthique du peuple, autrement dit, l'éthique comme transformation des modes de penser et de vivre des iraniens n'émerge pas comme un effet dérivé du pouvoir politique. Il ne s'agit aucunement d'un « renversement tactique » opéré par les iraniens à l'intérieur du diagramme de pouvoir politique, dans la mesure où le pouvoir politique en

Iran était une dynastie royale qui voulait imposer une forme de vie modernisée, libérale et en même temps attachée à un discours archaïque revendiquant une race aryenne préislamique. En Iran il y a plutôt une subjectivation éthique collective comportant la revendication d'une spiritualité religieuse qui, à un moment donné, a joué un rôle antagoniste face au régime du shah et qui, pourtant, peut être considérée comme étant une politique autre, une spiritualité politique. Inversion du schéma politique-éthique par un lien éthique-politique, et basculement du modèle stratégique propre de l'analytique du pouvoir, telles semblent être les enjeux de la lecture que Foucault fait du soulèvement iranien.

En quoi consiste cette « volonté collective » dont parle le philosophe à propos des événements d'Iran et qu'il conçoit comme étant la *manifestation* de la volonté multiple de tout un peuple? D'abord elle a comme caractère essentiel le multiple et le disparate, le fait d'hésiter sur elle-même. Tel est le cas, par exemple, du panorama politique et social en Iran: du côté des mouvements politiques d'opposition on peut signaler Le Front National composé par des intellectuels libéraux urbains revendiquant un discours nationaliste proche de

la social-démocratie, l'Union des Combattants Communistes se réclamant des thèses du marxisme-léninisme et souvent associée à l'extrême gauche urbaine, et le Parti Communiste iranien (Toudeh) regroupant une partie importante de la population ouvrière du pays. Ces mouvements politiques avaient certes une forte orientation laïque et démocratique, mais celle-ci était la seule opposition au régime du shah? Certainement pas.

En ce qui concerne le clergé chiite, religion majoritaire en Iran, son opinion sur le départ du Shah est loin d'être unitaire. Car bien qu'en général le clergé soit d'accord avec la fin de la monarchie archaïque du Shah, la façon dont cette fin devait se faire et l'objectif qu'elle visait étaient un sujet de désaccord parmi les religieux. Ainsi, la posture de l'ayatollah Shariatmadari, la plus haute autorité religieuse en Iran à cette époque, établissait que le chiisme ne pouvait pas revendiquer un pouvoir temporel et devait laisser la place à un gouvernement de type républicain proche des intérêts du courant laïque des défenseurs des droits de l'homme. Cependant, cette vision plus spirituelle du chiisme entraînait en conflit avec celle de l'ayatollah Khomeyni, une autre grande autorité religieuse opposée au régime du

shah qui vivait exilé à l'étranger depuis 1964. En effet, d'après le discours de plus en plus radicalisé de Khomeyni, non seulement la monarchie du shah est un système inadéquat pour l'Iran, mais aussi n'importe quel type de gouvernement en tant qu'il n'est pas détenu par une autorité religieuse. S'il peut donc bien y avoir une politique menée par les hommes, une démocratie, celle-ci doit être subordonnée au pouvoir absolu des religieux, le conseil des « Gardiens de la Révolution », et notamment d'un « guide suprême ». Il s'agissait en somme d'une politique menée par les hommes, mais entièrement fondée et conçue sur les principes de l'islam, c'est-à-dire d'une « République islamique ».

Ainsi, concernant l'opposition au régime du shah, on aurait tort de proposer une lecture univoque tout à fait adéquate avec l'idée vide d'une volonté collective. Or ce que Foucault volonté collective correspond plutôt à la dizaine de groupes révolutionnaires, mouvements syndicaux, partis politiques, groupes religieux, tous ayant leur propre vision de l'avenir de l'Iran sans se soucier qu'ils soient des factions libérales, marxistes, anarchistes, laïques ou religieuses. De manière que pour nous cette volonté collective se présente tout d'abord comme

étant entièrement disparate, hésitante et confuse, dans la mesure où elle exprime le sentiment d'une population qui jamais n'a été une unité.

A cet égard, il y a trois causes de l'accélération du soulèvement rapportées dans la notion de volonté collective qui attirent l'attention de Foucault: a) la population s'oppose à l'un des régimes les mieux armés du monde avec « les mains nues », sans recours à la lutte armée, b) « la révolte s'est étendue sans qu'il y ait eu dispersion ou conflit » entre les opposants du régime et c) « l'absence d'objectifs à long terme n'est pas un facteur de faiblesse. Au contraire c'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement, c'est parce que les mots d'ordre sont courts qu'il peut y avoir une volonté claire, obstinée, presque unanime » (FOUCAULT, 2001f, p.703). Comment peut-on parler de volonté collective lorsqu'il s'agit d'un mouvement qui n'a pas de programme ni d'objectif à long terme, encore moins un parti politique, un homme ou une idéologie qui le représente? Dans la réponse à cette question réside tout l'enjeu de la lecture de Foucault. On ne parle de volonté collective que dans la mesure où son effectuation est entièrement anti-politique, c'est-à-dire qu'elle échappe à la codifica-

tion stratégique et au calcul rationnel de la politique.

Si le philosophe parle de « grève de la politique » à l'égard de ce mouvement c'est parce qu'il y voit une mise en question et en suspens du jeu politique traditionnel. Bien sûr, ceci ne suppose pas qu'il n'y ait pas eu diverses tentatives pour rassurer sur l'avenir politique de l'Iran, comme l'essai d'une « libéralisation accélérée sur place », visant le retrait provisoire du shah, proposé par les experts américains et les technocrates du régime ; ou bien la proposition d'un référendum sur le rejet de la dynastie proposé par les libéraux laïques ; ou, enfin, la même tentative de l'ayatollah Khomeyni d'un référendum qui portait sur l'adoption d'un « gouvernement islamique ». Mais ce qui attire l'attention de Foucault c'est que le caractère non stratégique du mouvement, son côté irréductible à l'exercice du pouvoir politique, a permis aux gens de tous horizons de se rassembler, d'exprimer leur protestation et de devenir autres. C'est pourquoi il affirme: « la question est de savoir quelle forme prend cette volonté nue et massive qui, depuis longtemps, a dit non à son souverain, qui a fini par le désarmer. La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la ques-

tion est de savoir si elle le veut et si elle le doit » (FOUCAULT, 2001f, p.703-704).

À n'en pas douter, Foucault essaie de saisir ce qui était en train de se passer en Iran, et ses reportages en témoignent. En ce sens, le philosophe ne parle ni du passé ni du futur du soulèvement, mais problématise le complexe panorama iranien et souligne la singularité des événements. Ainsi, lorsqu'il parle de la volonté collective des iraniens, le philosophe se trouve fasciné par le rôle qu'y joue l'ayatollah Khomeyni. Il faudrait préciser, non pas que Foucault voit dans la personne de Khomeyni le leader de la révolution, encore moins qu'il considère que l'ayatollah représente une nouvelle organisation politique entièrement conformée par le clergé ; mais plutôt que le rôle de l'ayatollah a été celui de « chef mythique de la révolte en Iran », c'est-à-dire celui qui a donné à la volonté multiple et collective des iraniens une cible: le départ du shah. D'après Foucault l'ayatollah Khomeyni *n'est pas là* en Iran puisqu'il vit exilé depuis quinze ans, puis il *ne dit rien d'autre* que non au régime du shah, enfin il *n'est pas un homme politique*, il n'a pas l'intention de faire un parti ni beaucoup moins un gouvernement: « Khomeyni est le point de fixation d'une volonté collective »

(FOUCAULT, 2001i, p.716) dans la mesure où cette volonté massive consiste à rejeter le régime du shah et elle se propage à toutes les couches sociales, les mouvements politiques, les religieux, les étudiants, les libéraux, les ouvriers. En fin de compte, il s'agit ici d'une subjectivation collective, d'un mouvement capable de mettre en question la politique elle-même et sa sédimentation dans un régime monarchique. C'est à cet égard que le philosophe pose la question: « quelle place peut-on faire, dans les calculs de la politique, à un mouvement comme celui-là? À un mouvement traversé par le souffle d'une religion qui parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci » (FOUCAULT, 2001i, p.716).

Le chiisme une expérience spirituelle

Certes, il y a une singularité dans l'islam chiite qui attire l'attention de Foucault, et dans laquelle il trouve un élément mobilisateur pour le soulèvement du peuple iranien. En effet, dans le chiisme le philosophe repère une tradition ésotérique et mystique qui dépasse la pratique orthodoxe d'obéissance à la loi prônée par l'islam exotérique, et qui dans le soulèvement devient toute une force de subjectivation col-

lective. D'après le principe de l'imâmât, la mort de Mahomet met fin à la lignée des prophètes mais annonce aussi le commencement d'un nouveau cycle de douze imams ou guides spirituels et temporels de la communauté. Exerçant un pouvoir juste et légiférant, les onze premiers Imams sont morts tragiquement, mais le douzième, Mohamad, a disparu et son occultation donne tout le sens à la tradition mystique et ésotérique de la croyance. Les fidèles doivent attendre le retour de l'Imam caché qui fera régner sur la terre l'ordre vrai de l'Islam; mais les croyants, en attendant la parousie de cet Iman, eux, considèrent toute forme de gouvernement comme étant nécessairement imparfaite. C'est ainsi que le philosophe affirme: « le chiisme, en face des pouvoirs établis, arme ses fidèles d'une impatience continue. Il leur souffle une ardeur qui, d'un seul tenant, est politique et religieuse » (FOUCAULT, 2001d, p.686).

S'agissant de la doctrine du chiisme, de son enseignement et de son contenu ésotérique, Foucault y voit une portée assez particulière permettant aux croyants non seulement de se mettre en rapport avec une loi faite par la justice de Dieu, mais aussi d'utiliser les paroles, les exemples et même les martyrs des imams comme une

lumière pour délivrer le sens spirituel profond que la loi recèle et qui, pour eux, devient une promesse et garantie pour un changement radical de leurs conditions de vie. D'ailleurs, en ce qui concerne l'organisation du chiisme, il y a des traits très caractéristiques sous-jacents à la doctrine: l'absence de hiérarchie dans le clergé, l'indépendance des religieux entre eux, mais leur dépendance à l'égard de ceux qui les écoutent, l'importance de l'autorité spirituelle des religieux et leur rôle de guides des croyants.

Évidemment, Foucault est conscient que « le clergé chiite n'est pas une force révolutionnaire [...] les mollahs ne sont aucunement 'révolutionnaires' » (2001d, p.686) puisqu'ils encadrent la religion officielle depuis le XVIIe siècle et encore, pointe Foucault, le shah s'était entouré d'un groupe de mollahs. Or ceci n'empêche pas que le chiisme, en tant que religion comportant une charge ésotérique et mystique beaucoup plus profonde que son contenu exotérique, ne constitue une *force* spirituelle produisant des formes de vie, des modes de subjectivation irréductibles à l'exercice stratégique du pouvoir politique:

[la religion chiite] est
aujourd'hui ce qu'elle a

été plusieurs fois dans le passé; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires. Elle fait, de milliers de mécontentements, de haines, de misères, des désespoirs, une *force*. Elle en fait une force parce qu'elle est une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux (FOUCAULT, 2001d, p.688).

Subjectivation collective

Pourquoi peut-on parler de subjectivation collective lorsqu'il s'agit du soulèvement de sujets qui rendent manifeste leur volonté de rejet du shah en s'appuyant, en partie, sur la fonction de l'islam chiite comme forme de vie? Il est certain que l'on ne peut pas réduire la diversité des acteurs et l'intensité de leurs demandes à un seul acteur; encore moins affirmer que le désir

minoritaire de certains groupes se soit vu forcément éclipsé par la volonté majoritaire des religieux. Comme on l'a vu, dans la volonté collective des Iraniens, il faudrait voir l'expression hésitante et disparate d'une société tout en affirmant qu'il y a une volonté collective parfaitement unifiée: « cette volonté a quelque chose de déconcertant. Il s'agit toujours d'une même chose, d'une seule et très précise: le départ du shah. Mais cette chose unique, pour le peuple iranien, cela veut dire *tout*: la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l'islam, un autre mode vie, des nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie, etc. » (FOUCAULT, 2001i, p.715). À la limite, on peut dire que la multiplicité des demandes et le fait que celles-ci soient irrécupérables par un parti politique ayant un programme défini, nous suggère qu'il s'agissait là d'une seule demande et d'une seule lutte, à savoir celle d'un changement radical des formes de vie et des conditions d'existence, c'est-à-dire une lutte pour une forme autre de subjectivité.

Dans cette perspective, le rôle de l'islam chiite a été de véhiculer le mécontentement d'une partie de la population, d'être

la force et la forme d'expression de cette population, voire, dans un moment donné, d'être le lieu de regroupement de l'opposition au régime du shah (FOUCAULT, 2001g). D'ailleurs, on l'a vu, c'est dans le rapport des croyants avec la pratique ésotérique et mystique du chiisme que le philosophe repère une forme de subjectivation assez particulière, celle d'une spiritualité profonde. Cependant, lorsque Foucault parle de subjectivation collective en Iran, il ne se réfère pas qu'aux groupes religieux majoritaires, mais au peuple tout entier qui, en rendant *manifeste* sa volonté de départ du shah, a dû devenir autre, changer radicalement ses formes de vie, entretenir d'autre type de rapports interpersonnels, générer d'autres types d'identifications avec son histoire, produire d'autres savoirs et d'autres techniques de constitution de soi, en un mot: se réinventer lui-même.

Soulignons qu'il a fallu d'abord un changement dans les formes de subjectivation des iraniens pour que le régime royal du shah tombe. En Iran on assiste ainsi à une certaine inversion du schéma politique/éthique propre aux lectures de Foucault: il n'y a pas eu d'abord un changement dans le diagramme du pouvoir politique et après émergence d'un nouveau type de subjectivité, mais, au

contraire, une articulation entre l'éthique, la religion et la spiritualité qui complique et met en question la politique. Si l'on affirme la prééminence de la subjectivation éthique produite en Iran sur le pouvoir politique, c'est parce que l'on considère que l'exigence d'un changement radical de la subjectivité comporte toujours un point de décrochage dans les relations de pouvoir. Ainsi, la lutte des Iraniens pour une nouvelle forme de subjectivité se présente comme incompatible avec les luttes contre l'exploitation économique et contre la domination politique dans la mesure où la subjectivité ouvre elle-même une dimension irréductible aux rapports de force constituant le diagramme de pouvoir.

Foucault précisément considère la subjectivation comme l'aspect non réductible des événements en Iran, et même comme étant leur condition:

En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement : il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le

système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. (FOUCAULT, 2001j, p.748-749).

C'est dans la subjectivité qu'on peut trouver le lieu d'une résistance qui n'est plus antérieure aux relations de pouvoir, mais qui ouvre un écart entre éthique et politique, y alimente l'antagonisme. En Iran la subjectivité produite dans les événements émerge comme une interruption radicale du jeu politique et de son calcul stratégique, c'est-à-dire comme un mode d'existence spirituelle avec ses propres formes de spatialisation, de temporalisation et de savoirs autres qui sont incompatibles, voire opposés, à ceux de la modernité occidentale. De telle sorte que la subjectivité dont Foucault parle à propos de ces événements ne doit pas être attachée immédiatement au schéma du sujet moderne de la connaissance et du

droit; il s'agissait d'une subjectivité collective entièrement fondée une conscience spirituelle et qui, en tant que telle, reste hétérogène au diagramme des relations de pouvoir.

Certes, la singularité des événements en Iran réside dans le caractère subjectif des manifestations, mais en même temps cette singularité comporte un paradoxe : la subjectivation collective qui a fait basculer le régime du shah ne peut être comprise qu'à partir d'une expérience, celle de la spiritualité, laquelle renvoie directement à une conscience religieuse enracinée dans l'orthodoxie millénaire de l'islam chiite. Autrement dit, il semblerait que l'émergence d'une nouvelle forme de subjectivité en Iran ait été rendue possible par une spiritualité et, en tant que telle, cette nouvelle subjectivité serait compatible avec une forme identitaire préalable fixée par les textes sacrés et les lois de l'Islam. Or n'est-ce pas Foucault qui pose la désindividualisation, la désidentification et la dépersonnalisation comme une sorte de condition pour se subjectiver et devenir autre? En réalité, la contradiction n'est qu'apparente. Comme on l'a vu, en effet, le philosophe rappelle la distinction que fait le chiisme entre l'obéissance exotérique à la loi et la vie spirituelle

profonde. De sorte qu'il y a quelque chose dans l'enseignement du chiisme et dans son contenu ésotérique qui le rend irréductible à une pratique entièrement normée et fixée dans les textes et la loi. Et, en ce sens, l'expérience spirituelle promue par la pratique traditionnelle de la religion ne suppose pas un retour à une forme du passé, mais la promesse et la garantie d'un changement dans les formes de vie des Iraniens face à une modernisation qui se fonde sur un archaïsme:

Quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité; dans cette façon qu'ils ont eu de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'islam chiite (FOUCAULT, 2001j, p.749).

Ainsi, il est fondamental de maintenir cette distinction dans la mesure où elle permet d'entrevoir la dimension où opère la subjectivation en Iran: c'est une chose que la religion entendue comme le rapport externe à la loi, et cela en est une autre que le rapport à soi établi dans la religion. Et précisément c'est dans ce dernier aspect que le philosophe conçoit l'élaboration d'une éthique collective, c'est-à-dire dans la constitution d'un nouveau type de subjectivité et non dans la production d'un sujet assujéti par l'intériorisation d'une norme. De telle sorte, il ne faudrait pas voir la revendication d'une forme passée et religieuse de spiritualité comme constituant une objection majeure en parlant de subjectivation en Iran. S'il y a eu une revendication identitaire, celle-ci jouait plutôt le rôle d'un point d'appui ou de passage, étant un *principe de création* qui passe par l'affirmation stratégique de l'identité et qui finit forcément par une *relation de différenciation et d'innovation* avec soi-même et les autres.

Jusqu'ici on a essayé d'esquisser une lecture possible de la façon dont s'est produite une subjectivation collective qui a mis à l'écart la politique traditionnelle iranienne, voire qui a réussi à renverser un régime royal archaïque en produi-

sant une rupture radicale dans les conditions d'existence matérielle de presque toute une population. Or le mouvement par lequel cette transformation des formes de vie s'est produite est tout à fait subsidiaire d'un autre dont on a parlé précédemment lorsqu'on analysait la notion de « volonté collective » comme étant une grève de la politique. Ainsi et même si l'on veut mettre tout l'accent sur la portée éthique des événements en Iran, on aurait tort de réduire ces événements à l'idée d'une subjectivation collective. Mais alors, de quel type de politique parle Foucault quand il affirme qu'en Iran il y avait une « grève de la politique »? Il s'agit nécessairement d'une politique qui diffère d'une politique comme « calcul stratégique », mais cette nouvelle politique jouerait-elle un rôle antagoniste vis-à-vis du pouvoir?

III - Spiritualité politique: la spiritualité comme principe de création politique

Sans doute, parmi les affirmations de Foucault les plus contestées à propos des événements d'Iran, il est celle de « gouvernement islamique » et de « spiritualité politique ». En effet, en discutant avec les religieux, les étudiants, les intellectuels et d'autres acteurs des

événements intéressés aux problèmes de l'islam, le philosophe réalise que leur désir n'est ni une libéralisation accélérée sur place ni encore moins l'effectuation d'une « révolution », mais un « gouvernement islamique ». Foucault est tout à fait conscient de l'ambiguïté de l'expression, mais aussi de sa richesse conceptuelle à l'égard des événements qui se déroulaient. Le philosophe avait montré sa fascination par la lecture de Shariatmadari, pour qui le chiisme ne pouvait pas revendiquer l'exclusivité d'un pouvoir temporel, et pour qui le clergé devait garder une position critique à l'égard du pouvoir politique. En ce sens, il considère que par « gouvernement islamique » personne, en Iran, n'entend un régime politique encadré par le clergé tel que cela s'est produit avec l'arrivée des ayatollahs au gouvernement. D'ailleurs, pointe Foucault, par gouvernement islamique certains comprennent un « idéal » et une « utopie »: celles de revenir à ce que l'islam a pu être au temps du prophète, mais aussi d'avancer vers un point lumineux où la fidélité au Coran en tant que force créative se substitue à l'obéissance à la loi.

Spiritualité politique: noces ou rupture entre spiritualité et politique?

Cependant, Foucault tombe directement sur un autre sens possible de cette expression, à savoir celui d'une « spiritualité politique ». Pas d'abstractions, même pas d'idéaux, le « gouvernement islamique » est une notion très familière aux iraniens dans la mesure où ils en sont acteurs et c'est en son nom qu'ils risquent tout, voire leur vie hors de tout calcul stratégique. Ainsi:

il s'agit d'abord du mouvement qui tend à donner aux structures traditionnelles de la société islamique un rôle permanent dans la vie politique. Le gouvernement islamique, c'est ce qui permettra de maintenir en activité ces milliers de foyers politiques qui se sont allumés dans les mosquées et les communautés religieuses pour résister au régime du shah (FOUCAULT, 2001e, p.692-693).

Philippe Chevalier (2004) signale que la notion de « spiritualité politique » de Foucault peut être entendue comme une sorte de tentative pour nouer ensemble spi-

ritualité et politique: il y aurait des noces entre les deux dans la mesure où en Iran, d'après le philosophe, il n'y aurait pas de gouvernement des mollahs – quoique, comme on le sait, la suite des événements lui donnera tort –. Ainsi, Foucault examine comment la spiritualité propre de l'islam chiite en Iran s'est faite de plus en plus politique. La religion en Iran « a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain » (FOUCAULT, 2001j, p.746). Ainsi, le chiisme n'oppose pas au régime du shah le « poids de l'inertie » d'une orthodoxie assez restreinte, mais une incroyable capacité pour *politiser* des structures « indissociablement sociales et religieuses ».

D'ailleurs, c'est dans cette perspective que le philosophe analyse l'absence d'une structure hiérarchique et l'énorme charge ésotérique et mystique dans le chiisme comme étant des traits assez particuliers constituant le gouvernement islamique. Dès les premiers textes, le philosophe se montre captivé par la façon dont les différentes manifestations, célébrations et commémorations religieuses réveillent de plus en plus un ressenti collectif: le départ du

shah. Dans les mosquées, dans les rues, dans les bazars, avec des haut-parleurs, avec des magnétophones ou avec des cassettes, les mollahs et les fidèles exhortent tout le monde à remettre en question l'état actuel de l'Iran au point que Foucault n'hésite pas à titrer un article « La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes ». En somme, il y a dans l'agir le plus quotidien des iraniens une capacité à rendre politique des espaces et des expériences inattendues. Par exemple, le philosophe se montre fasciné par l'histoire d'un tremblement de terre qui a fini par détruire complètement une ville, et pour lequel une population a dû se réorganiser sous la conduite d'un religieux, et créer un autre emplacement. Affaire d'organisation? Peut-être, mais d'après Foucault c'est un bon exemple de la capacité de politisation des fidèles, laquelle peut facilement conduire à une innovation politique: « le tremblement de terre avait été une occasion de faire des structures religieuses non pas seulement le point d'encrage d'une résistance, mais le principe de création politique. Et c'est à cela qu'on songe lorsqu'on parle du gouvernement islamique » (FOUCAULT, 2001e, p.693).

Comme volonté politique la notion de gouvernement islamique

désignerait un principe de création politique, une « spiritualité politique », c'est-à-dire un mouvement qui rend politique des structures sociales et religieuses de la vie quotidienne des Iraniens. Ici on peut voir une sorte de lien entre la spiritualité de l'islam chiite et la force politique qu'elle entraînait en Iran. Or si la « spiritualité politique » dont parle Foucault ne signifiait pas les noces entre spiritualité et politique, mais une rupture radicale entre les deux comme le suggère Chevalier? En parlant du gouvernement islamique le philosophe décrit un mouvement inverse et réciproque à celui qu'on vient d'esquisser, il s'agirait d'un mouvement:

qui permettrait d'introduire dans la vie politique une dimension spirituelle: faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité, mais son réceptacle, son occasion, son ferment. Et c'est là qu'on croise une ombre qui hante toute la vie politique et religieuse d'Iran aujourd'hui (FOUCAULT, 2001j, p.693).

Remarquons la tournure de l'expression: « spiritualité politi-

que » et non politique spirituelle. La distinction est fondamentale dans la mesure où elle indique une irruption de la spiritualité dans la politique et, en tant que telle, cette spiritualité ne suppose pas une continuation du jeu stratégique de la politique, mais sa suspension inattendue. C'est pourquoi le philosophe se demande si cette volonté politique peut rester un principe d'opposition au pouvoir politique, ou si elle doit être comprise comme un principe de réconciliation entre la religion et l'Etat, une contradiction ou le seuil d'une nouveauté. À la limite, la question est d'établir le statut qu'on peut donner à la spiritualité en Iran: « quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme: une *spiritualité politique* » (FOUCAULT, 2001j, p.693).

Révolution et histoire

Il s'agit ici d'une spiritualité politique qui a réussi faire tomber le régime du shah et qui en même temps est devenue la force par laquelle s'est produit un changement dans les modes

d'existence des Iraniens. Cependant, l'expression est paradoxale dans la mesure où Foucault semble la définir dans une perspective incompatible avec l'usage courant de la politique. C'est une spiritualité qui se dit politique, mais qui s'éloigne radicalement des formes connues de l'organisation politique: elle n'a pas de parti, ni de représentant, encore moins d'idéologie; c'est une spiritualité qui constitue un mouvement « pour se dégager à la fois de la domination par l'extérieur et de la politique à l'intérieur » (FOUCAULT, 2001i, p.716). Une spiritualité qui ne cherche pas à céder la volonté collective qu'elle constitue au politique. À quelle politique se réfère donc cette spiritualité? En fait, si la spiritualité en Iran peut être dite politique, c'est parce qu'elle est d'abord une spiritualité collective, l'affaire de toute une population dans sa disparité.

Mais il ne suffit pas d'affirmer cela. Il faut encore ajouter que cette spiritualité capable de produire une subjectivation collective est politique dans la mesure où la subjectivation collective joue un rôle antagoniste dans le diagramme des relations de pouvoir, c'est-à-dire dans la politique elle-même en tant que rationalité pratique. D'après Foucault l'équivalent de cette spiri-

tualité dans l'action politique se retrouverait, non pas dans la révolution, mais dans le soulèvement. Il ne s'agit pas seulement là d'une distinction conceptuelle, mais de tout l'enjeu de la lecture par le philosophe des événements en Iran. Certes on reconnaît une certaine ambiguïté dans l'intitulé de ces événements: « révolution iranienne », « soulèvement iranien », « événements en Iran », mais ceci relève de l'usage qu'en fait Foucault et dont il fera une critique ponctuelle dans ses dernières interventions.

« Qu'est pour nous un mouvement révolutionnaire où l'on ne peut pas situer la lutte de classes, où on ne peut pas situer les contradictions internes à la société et où on ne peut pas non plus désigner une avant-garde? » (FOUCAULT, 2001j, p.744). C'est la question que se pose Foucault lorsqu'il entendait dire que l'Iran était le lieu d'une révolution. Le rapport de Foucault avec le marxisme est plutôt critique, notamment à l'égard de l'usage de la méthode dialectique et de la notion de contradiction qu'elle entraînait, et en Iran cette lecture du marxisme ne changera pas. En effet, une partie de l'analyse de l'idée de volonté collective consistait à mettre en évidence l'absence d'un grand affrontement social, d'une tension de lutte violente de

classes qui aurait abouti au départ du shah et à la prise du pouvoir politique par les armes. Certes, Foucault n'a pas l'intention de nier la complexité du panorama social iranien et encore moins d'ignorer les possibles contradictions de la société iranienne, mais il remarquait que la manière dont l'événement s'est produit ne témoignait pas de la soi-disant lutte de classes. Même si l'on fait attention au rôle joué par la religion, la lecture de l'événement se complexifie, car la religion n'a pas été une idéologie masquant les contradictions internes de la société iranienne, mais le « drame intemporel » dans lequel s'est déroulé la spécificité de l'événement, c'est-à-dire ce que les gens vivent dans une sorte de « théâtre » qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue leur expérience subjective. L'islam chiite en Iran pendant les événements n'a pas été l'opium du peuple, mais « l'esprit d'un monde sans esprit ».

Si en général une révolution « s'organise selon toute une économie intérieure au temps: des conditions, des promesses, des nécessités ; elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche » (FOUCAULT, 2001m, p.790), alors en Iran il n'y pas eu de révolution. Celle-ci appartient au régime de l'histoire et à l'encadrement causal des faits

dans une rationalité pratique, laquelle est susceptible d'être analysée dans les termes d'un calcul stratégique. Appeler révolution les événements d'Iran demeure une lecture simpliste qui cache la singularité d'une subjectivation collective qui a fait basculer tout un régime royal et qui, pour un instant, a constitué une volonté politique totalement hétérogène à l'égard du diagramme des relations de pouvoir en Iran. En fin de compte, la révolution relève d'une forme de temporalisation rationnelle et maîtrisable qui requiert en même temps une extension géographique repérable; « le 11 février 1979, la révolution a eu lieu en Iran » (FOUCAULT, 2001k, p.759) écrivait Foucault avec une certaine ironie dans un de ses derniers reportages sur l'événement pour le *Corriere della sera* en Italie.

Or on aurait tort de réduire la compréhension de la révolution chez Foucault à la critique qu'il fait de l'analyse marxiste de la révolution. Certes, en Iran le philosophe met en question l'existence d'une révolution dans les termes d'une lutte des classes qui, guidée par une avant-garde, aboutirait dans l'instauration d'un gouvernement révolutionnaire. Mais en même temps que le philosophe critique la lecture marxiste, il reconnaît l'irréductibilité de la notion de révolution au

domaine exclusive de l'analyse socio-politique du XVIIIe et du XIX siècles. En ce sens, la révolution relèverait d'une origine religieuse et spirituelle dont la pensée politique moderne aurait perdu la trace. En Iran, par exemple, la religion n'a pas été le vêtement idéologique de la révolution, mais son expression et sa dramaturgie : elle gère les promesses de l'au-delà, mais aussi la possibilité de transformation de ce monde-ci, elle comporte ses propres formes de temporalisation et spatialisation à partir desquelles les gens vivent et participent avec une certaine conscience dans l'événement de la révolution: « ce sont essentiellement des groupes religieux dissidents qui, à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, ont porté cette idée que, à l'intérieur même du monde d'ici-bas, quelque chose comme une Révolution était possible » (SASSINE; FOUCAULT, 2018, p.352).

Soulèvement, spiritualité et interruption de l'histoire

La spiritualité en Iran relevait ainsi d'une autre forme de temporalisation et de spatialisation qui échappaient à la grille d'analyse du marxisme et même aux formes de la connaissance typiquement occidentales. La problématique

qui se pose en parlant de révolution iranienne explique la difficulté de Foucault à trouver un mot adéquat pour exprimer la singularité politique iranienne: il en parle donc dans les termes d'« insurrection » et de « soulèvement ». « Ce qui échappe à l'histoire, c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. À la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des hommes, le *soulèvement* » (FOUCAULT, 2001m, p.790) affirmait le philosophe dans un écrit à propos de la mort de M. Clavel, et c'est avec ces mêmes mots qu'il qualifiait le soulèvement iranien: « il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, « réellement », préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir » (2001n, p.791).

Loin d'être une action rationnelle dont on peut établir les causes et les effets, le soulèvement est irréductible à une logique stratégique, c'est un événement intempestif dans lequel les hommes se heurtent du pouvoir et, face à lui, opèrent une transformation subjective radicale, au risque de leurs vies. Il y a quelque chose qu'aucune forme de pouvoir ne pourra jamais rendre impossible: le fait même du soulèvement: « la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs

ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent » (FOUCAULT, 2001n, p.791). Ici il n'y a pas de résistances qui opèrent à l'intérieur du diagramme de pouvoir; il ne s'agit pas du schéma pouvoir/résistance du modèle stratégique. L'hétérogénéité du soulèvement réside dans la force imprévisible de son effectuation et dans la capacité de transformation subjective qu'il comporte. Si un homme décide de ne plus obéir à un code ou à une loi au point de préférer la mort, ce n'est pas parce qu'il est complètement piégé par les relations de pouvoir, mais parce que celles-ci avec leurs technologies et dispositifs deviennent inopérantes, en raison de la rupture subjective impliquée dans le choix de l'homme qui se soulève.

En Iran, la spiritualité de l'islam chiite est la force qui donne l'influx au soulèvement et qui constitue l'imaginaire et l'agir de milliers de sujets manifestant dans les rues. À cet égard, l'analyse d'Henri Corbin (1964) sur le chiisme duodécimain et la possible lecture qu'en a fait Foucault sont très significatives pour comprendre la singularité du soulèvement. D'après Corbin la religion islamique ne se limite pas à une interprétation légaliste et judiciaire du texte

sacré. Cette pratique exotérique est enveloppée d'une pratique beaucoup plus complexe et vaste, source d'une constante rénovation pour les croyants, à savoir celle de l'ésotérisme. Ainsi, le chiisme se présente essentiellement comme étant l'ésotérisme de l'islam, c'est-à-dire comme une philosophie prophétique constituée sur une eschatologie qui dépasse l'interprétation littérale de la loi et sans laquelle l'islam ne serait qu'une religion positive, opaque et servile. Pour ce faire, l'ésotérisme chiite implique une prophétologie, une imâmologie et une gnoséologie profondément attachées à une réalité spirituelle irréductible à l'interprétation exégétique de la loi.

Il y a des sens cachés ou des sens spirituels provenant des Révélations divines, lesquels ne peuvent être transmis qu'à la façon d'une science qui est, selon Corbin, un « héritage spirituel ». Il en résulte l'existence des degrés de connaissance de l'ordre d'une épiphanie qui constituent une métahistoire – une histoire sans antériorité dans le ciel et qui fait de l'histoire une « hiérophistoire », une histoire sacrée – dans laquelle les croyants réalisent l'attente de la parousie de l'imam caché et qui est subsidiaire d'une eschatologie, d'un savoir sur la fin des temps. En fin de compte l'histoire, pour

ceux qui se soulevaient en Iran, ne consistait pas en l'observation, l'enregistrement et la critique de faits empiriques inscrits dans une continuité linéaire maîtrisable, et dont on pourrait établir des causes et des effets. Au contraire l'histoire pour les croyants résultait d'un mode de perception qui dépasse la matérialité des faits empiriques, et d'un mode de perception du suprasensible que conçoit la gnoséologie prophétique, étrangère à l'histoire empirique et à la connaissance scientifique occidentale.

D'après Foucault « les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent » (2001n, p.790). Le soulèvement iranien comporte une conscience religieuse inscrite dans une métahistoire, dans une série d'événements messianiques qui place l'événement hors du temps et de l'histoire tels qu'ils ont été conçus par la tradition judéo-chrétienne. Ni les savoirs, ni les techniques ou les pratiques liées au soulèvement ne trouvent leur correspondant respectif dans la philosophie, la théologie et le droit en Occident. À cet égard, il suffit de rappeler la valeur de la vérité dans l'eschatologie chiite: après la prophétie de Mahomet qui clôt le cycle des prophéties établissant les lois, commence un autre cycle de révélation qui

part des imams, celui de la révélation de la vérité intérieure de la prophétie, grâce auquel les croyants peuvent découvrir le sens spirituel caché dans la doctrine exotérique. Il s'agit ici d'un autre régime de vérité que celui d'occident, c'est une vérité polymorphe au risque de paraître ambiguë, voire contradictoire, dans la mesure où elle ne trouve aucune correspondance dans les principes logiques mis en œuvre pour accéder à la vérité empirique.

Précisément c'est dans ce caractère inachevé de la vérité que Foucault trouve la marque indiscutable du soulèvement iranien et surtout la possibilité permanente d'irruption de la subjectivité dans l'histoire telle que nous la concevons:

A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle (FOUCAULT, 2001n, p.793).

Affirmer que la subjectivité frac-

ture l'histoire grâce au soulèvement veut dire que cette subjectivité constitue une dimension antagoniste à l'égard du pouvoir politique. En Iran la subjectivation éthique n'a pas été le résultat du diagramme de relations de pouvoir, mais l'émergence d'une nouvelle modalité d'être sujet rendue possible par le chiisme en tant que force spirituelle. En ce sens, si le soulèvement iranien constitue un « déchirement », une « interruption » dans l'histoire et si l'« âme du soulèvement » consiste en un changement radical de la subjectivité, alors la figure du soulèvement entraîne une nouvelle politique que Foucault repère dans la notion de spiritualité politique. Il s'agirait d'une politique toujours pensée comme une irruption et une déchirure du temps. Une telle politique ne pourrait pas s'installer dans l'histoire, c'est-à-dire prendre une forme institutionnelle précise et élaborer un programme d'action, puisqu'elle est fondée sur la spiritualité: elle est toujours référée aux conditions selon lesquelles les individus se transforment et se produisent eux-mêmes pour avoir accès à la vérité. Ainsi cette spiritualité politique reste hétérogène au calcul stratégique d'un pouvoir politique traditionnel. En fin de compte, la spiritualité politique peut être conçue comme étant une

pratique collective qui exprime des volontés multiples et confuses, c'est-à-dire une politique insaisissable et non identifiable, une politique sans programme ni objectifs à long terme, une politique sans partis, lobbies, idéologies ou représentants.

Certes, l'idée de spiritualité politique et le modèle de soulèvement qu'elle entraîne nous ont permis d'esquisser quelques traits d'une politique autre que celle du pouvoir politique. Une spiritualité politique ainsi conçue comme la possibilité d'affirmation d'une volonté collective vise la transformation des conditions de vie selon un mode que les individus établissent eux-mêmes comme garantie d'une conversion radicale de leur subjectivité, et comme possibilité réelle de création de nouvelles formes de conduites et de rapports aux autres. Cependant, cette radicalité du soulèvement iranien en tant que subjectivation collective, et la force créatrice de la spiritualité comme principe d'innovation politique risquent toujours d'être intégrées aux stratégies globales du pouvoir politique, comme cela s'est passé dans l'Iran de 1979. Foucault est conscient que la singularité du soulèvement peut être cachée, voire récupérée par des théories globales qui expliqueraient l'événement le rapportant au schéma de la révolution, et c'est

dans ce sens qu'il considère que les soulèvements appartiennent à l'histoire:

Vint l'âge de la « révolution ». Depuis deux siècles, celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable: elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever (FOUCAULT, 2001n, p.791).

Après le soulèvement arrive le « grand jour de la révolution » avec son échiquier politique traditionnel: le mouvement par lequel des milliers d'hommes et de femmes se sont heurtés au régime royal du shah en se réclamant d'une spiritualité politique est bientôt annexé par la « stratégie du mouvement religieux », qui aboutit au « gouvernement sanglant d'un clergé intégriste »

qui commence à retenir, à torturer et à fusiller au nom de l'islam. Il semblerait, remarque Foucault, que le mouvement iranien a subi la « loi » des révolutions: dans tout désir de liberté, il y aurait toujours caché une tyrannie profonde. Si l'histoire n'est constituée que de causes et d'effets et si la révolution n'est qu'une tentative pour « rapatrier » le soulèvement à l'histoire, alors le soulèvement dans l'optique historique ne fait rien d'autre que préparer la terreur de la révolution à venir. Peu importe la violence et l'oppression du nouveau gouvernement si cette terreur se justifie d'emblée dans l'importance du soulèvement qui a précédé l'instauration de ce gouvernement: plus radical est un soulèvement plus catastrophique sera son résultat. C'est dans l'optique de cette critique de la révolution comme intégration stratégique du soulèvement que nous avons débuté cet article. La morale théorique chez Foucault est devenue pour nous une sorte d'impulsion analytique et de grille de lecture pour nous rapprocher du philosophe. Si le stratège, le révolutionnaire par exemple, est l'homme qui, concédant tout l'importance de l'histoire et de ses longues chaînes de raisonnements et de calculs stratégiques, justifie la violence, l'oppression et la mort (peu

importe qu'il s'agisse de dix ou de milliers d'hommes) au profit de la volonté générale du peuple, c'est-à-dire de la société dans son sens le plus abstrait, dans ces conditions la morale théorique de Foucault justifie le soulèvement : entièrement tactique il déchire l'histoire et interrompt le flux incessant du temps afin de mettre en évidence notre contingence constitutive et l'infinie capacité de transformation qu'il entraîne.

Éthique et politique antistratégiques

Après d'avoir établi quelques traits fondamentaux de la lecture de Foucault sur le soulèvement iranien, notamment les catégories de volonté collective et de spiritualité politique, il nous reste plus de questionnements que de certitudes quant à la possibilité de penser une subjectivation éthique collective qui, jouant un antagonisme face au diagramme de relations de pouvoir, fonde une politique autre que celle du pouvoir politique. Certainement, l'analyse de ces deux catégories a été accompagnée d'une brève reconstitution des événements au regard des textes écrits par Foucault, mais on n'a aucunement voulu reconstruire dans sa complexité ni l'évènement en soi ni

la totalité de l'analyse qu'en a fait le philosophe. On a plutôt privilégié dans un premier temps l'examen de la notion de volonté collective en relation avec la subjectivation collective et ceci dans le cadre d'une expérience qu'avec Foucault on qualifie d'éthique. Il s'agissait en somme de voir la revendication d'un changement dans les formes de vie des Iraniens comme étant l'émergence et la constitution d'une éthique collective conçue à partir d'un rapport à soi non individualisé. Selon nous cette expérience éthique et collective a été capable de produire une conversion, une transformation subjective radicale dans les formes de conduite et de rapport social. Dans un deuxième temps, nous avons voulu montrer comment cette subjectivation éthique collective a pu constituer une politique complètement hétérogène au pouvoir politique traditionnel. À propos de cette nouvelle politique caractérisée à partir de la notion de spiritualité politique et qui se problématise avec l'idée de volonté collective, on a esquissé sa relation avec l'expérience du soulèvement et avec les implications qu'elle entraîne au regard des autres formes de spatialisation, de temporalisation et de savoirs qui placent la subjectivation collective hors de la stratégie politique du diagramme des relations

de pouvoir.

Par ailleurs, on peut considérer la subjectivation collective produite en Iran comme une « éthique anti-stratégique » dans la mesure où cette expérience de changement radical dans les formes de vie des Iraniens a toujours comporté un caractère local et contingent. Certes, il y a un rapport à soi qui est objet de modification continue, mais il n'est pas considéré comme un point premier et ultime d'autofinalisation. Le rapport à soi et les processus d'individualisation et de personnalisation qu'il entraîne sont conçus comme la forme stratégique que prend une identité déterminée, c'est-à-dire comme des points d'appui ou de passage d'une expérience qui aboutirait forcément à une relation de différenciation et d'innovation avec les autres. En Iran cette relation de différenciation s'est donnée dans les termes d'un rapport à soi collectif, dans lequel le collectif cesse d'être entendu comme une sorte de centre qui lie les sujets dans une hiérarchie, pour devenir un élément de désindividualisation. D'ailleurs, ce rapport à soi collectif s'établit sur la base d'une eschatologie religieuse irréductible au fondement normatif de l'action et à l'obéissance externe à la loi exprimés dans les textes sacrés de l'islam chiite. Bien sûr, dans

cette expérience éthique, l'action trouve une normativité dans les contenus exotériques de la loi. Cependant, l'interprétation ésotérique de ces contenus exotériques vise à développer une vie spirituelle profonde qui surpasse le fondement normatif de la loi et qui ouvre la possibilité d'une action non réglée et inattendue. Enfin, c'est dans cette perspective qu'on doit concevoir le rôle de la vérité comme l'élément transversal et différenciateur de cette éthique antistratégique. La vérité pour laquelle les Iraniens se sont heurtés au pouvoir politique en risquant leurs vies, et grâce à laquelle il est possible de parler de subjectivation collective, est une vérité provenant des prophéties et d'une métahistoire sacrée, qui ne trouve aucune correspondance définitive avec les régimes de vérité en Occident. Ainsi, cette vérité autre des iraniens comporte des pratiques et des discours qui, grâce à leur polyvalence tactique, n'arrivent

jamais à constituer des grandes lignes de force dans une « configuration stratégique ».

Une telle éthique antistratégique joue un rôle, non de co-implication, mais d'antagonisme à l'égard du pouvoir politique du gouvernement des autres. Face à cette politique stratégique, la subjectivation éthique collective se constitue comme le point d'émergence d'une politique autre, d'une spiritualité politique. Celle-ci consisterait en une pratique collective qui exprime des volontés multiples et confuses, une politique non identifiable, sans programme ni objectifs à long terme, une politique sans partis ni représentants. En somme, une politique antistratégique serait une nouvelle politique chargée de transgresser les régimes de production de la vérité, en détachant le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie propres qu'on construit dans n'importe quel type de conformation sociale.

Referências

- BENSAÏD, D. "Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault". *Le site Daniel Bensaïd*. (Blogue d'internet), entre 2007 et 2009, disponible sur [<http://danielbensaid.org/Im-politiques-de-Foucault>]: visité le [14 novembre 2014].
- CORBIN, H. "Le shiisme et la philosophie prophétique". In: *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1964, p. 41-109.

- CHEVALIER, PH. "La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran". *Ceras*, Revue, projet n°281, juillet, 2004.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. "Préface". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.189, p.133-136, 2001a.
- FOUCAULT, M. "L'armée, quand la terre tremble". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.241, p.662-669, 2001b.
- FOUCAULT, M. "Le chah a cent ans de retard". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.243, p.679-683, 2001c.
- FOUCAULT, M. "Téhéran: la foi contre le chah". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.244, p.683-688, 2001d.
- FOUCAULT, M. "A quoi rêvent les iraniens? ". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.245, p.688-694, 2001e.
- FOUCAULT, M. "Un révolté à mains nues". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.248, p.701-704, 2001f.
- FOUCAULT, M. "Défi à l'opposition". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.249, p.704-706, 2001g.
- FOUCAULT, M. "Les reportages d'idées". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.250, p.706-707, 2001h.
- FOUCAULT, M. "Le chef mythique de l'Iran". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.253, p.713-716, 2001i.
- FOUCAULT, M. "L'esprit d'un monde sans esprit". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.259, p.743-755, 2001j.
- FOUCAULT, M. "Un poudrière appelée islam". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.261, p.759-761, 2001k.
- FOUCAULT, M. "Vivre autrement le temps". In: *Dits et écrits II*. Op.cit. n.268, p.789-790, 2001m.
- FOUCAULT, M. "Inutile de se soulever?". In: *Dits et écrits II*. Op.cit., n.269, p.790-798, 2001n.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.
- RAMBEAU, F. "La política espiritual", *Ciencia Política*, Bogotá, v.10, n. 19, p. 197-192, janvier-juin 2018.
- SASSINE, F.; FOUCAULT, M. "Entretien inédit avec Michel Foucault 1979". *Foucault Studies*. n.25, pp. 351-378, octobre 2018.

Recebido: 18/02/2019
Aprovado: 19/04/2019
Publicado: 13/05/2019

Cinismo e *Parresía*: Um Paralelo entre Foucault e Montaigne

[Cynicism and *Parresía*: A Parallel between Foucault and Montaigne]

Bruno Alonso*

Resumo: O período final do trabalho de Foucault no Collège de France pode ser interpretado, em parte, como resultado de uma intensa influência de Pierre Hadot no desenvolvimento do seu pensamento e por ser uma tentativa de reconquistar a sabedoria perdida dos filósofos helenistas e romanos. Ambos consideram Montaigne como um dos pioneiros, talvez o único filósofo moderno que tenha compreendido a extrema relevância dessa questão. Os *Ensaaios* criam uma base histórica concreta, pois estabelecem um diálogo íntimo com a tradição helenística e romana, produzindo assim algo único no contexto da literatura renascentista. O plano desta apresentação é explorar mais especificamente o cinismo e um dos princípios fundamentais dessa escola, a noção de *parresía* (fala franca), em uma tentativa de compreender como o modelo de vida cínico foi assimilado por Foucault e Montaigne. Ao se dedicar à temática do cuidado de si, Foucault revela seu desencanto com o obscurantismo da filosofia cristã e com a cegueira deixada como herança pelo mecanicismo da filosofia cartesiana. A maneira de reverter isso seria olhar para o passado e Montaigne seria o caminho certo a ser percorrido.

Palavras-chave: Foucault, Montaigne, ética, cinismo, cuidado de si.

Abstract: The final period of Foucault's work in the Collège de France can be interpreted, in part, as the result of an intense influence of Pierre Hadot in the development of his thought and as an attempt to regain the lost wisdom of the Hellenist and Roman philosophers. Both consider Montaigne as one of the pioneers, perhaps the only modern philosopher who has understood the extreme relevance of this question. The *Essays* create a concrete historical basis, for they establish an intimate dialogue with the Hellenistic and Roman tradition, thus producing something unique in the context of Renaissance literature. The plan of this essay is to explore more specifically cynicism and one of the fundamental principles of this school, the notion of *parresía* (frank speak), in an attempt to understand how the cynical example of life was assimilated by Foucault and Montaigne. By focusing on the subject of care of the self, Foucault reveals his disenchantment with the obscurantism of Christian philosophy and with the blindness inherited from the mechanicism of Cartesian philosophy. The way to reverse this would be to look back and Montaigne would be the right way to go.

Keywords: Foucault, Montaigne, Ethics, cynicism, care of the self.

*Doutorando em História da Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF). E-mail: brunoalonso@id.uff.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0534-2950>.

O início desta apresentação será dedicado a uma análise detalhada sobre o cinismo, da sua origem histórica e dos principais representantes dessa corrente filosófica do helenismo. Nossa referência fundamental é Diógenes Laércio, cuja obra riquíssima de anedotas, repletas de humor e narrativas inusitadas sobre as vidas dos filósofos antigos, possibilitará uma compreensão profunda sobre o verdadeiro sentido da filosofia cínica. Foucault recebe o cinismo como uma referência inigualável, a única filosofia que consolidou com perfeição o exemplo de como viver sob uma relação íntegra e direta com a verdade. Sua abordagem explora o caráter político do cinismo, em uma tentativa de retratar o cínico como o homem da *parresía*, o filósofo que enfrenta a conjuntura política com uma coragem avassaladora, sem preocupar-se com as retaliações e as consequências trágicas que lhe ameaçam. Em Montaigne o cinismo se insere dentro de uma perspectiva antropológica, pois o cinismo é repensado em uma correlação com o estilo de vida dos povos ameríndios do novo mundo. O enaltecimento da natureza e o desprezo pelas convenções humanas, é o fundamento teórico do cinismo que Montaigne

recebe e toma para si como um princípio filosófico vital. Mas o que há de semelhante entre Foucault e Montaigne? A suposição que tentaremos sustentar é que a noção de *parresía* e a sua respectiva raiz cínica se faz presente no pensamento de ambos filósofos. Foucault, em *Le courage de la vérité*, se predispõe a descobrir quais são os meios práticos e atitudes que conduzem a uma forma de vida totalmente subordinada ao comprometimento com a verdade. Em Montaigne encontramos exatamente isso, um exemplo preciso de como pôr em prática a *parresía*, que é algo que se reflete nas entrelinhas do texto dos *Ensaaios*, uma franqueza que atua como critério ético que norteia os rumos do seu pensamento. Foucault enxerga em Montaigne uma referência única na modernidade, o filósofo renascentista que realizou o nobre feito de reconquistar a essência perdida da filosofia helenística e romana, que fez renascer para a posteridade uma concepção pragmática da filosofia, voltada a uma ética e a uma estética da existência.

Em comparação com as demais escolas filosóficas do período helenístico, o cinismo talvez tenha sido a única filosofia não doutrinária¹. A imagem construída do

¹ Podemos mencionar alguns fatores que motivaram até certo ponto a marginalização do cinismo. Primeiro, em

pensador cínico é a de um homem completamente desprendido das coisas exteriores, vive perambulando pelas ruas, não possui posses e se contenta com o pouco que lhe é oferecido. Antístenes foi o pioneiro. Mas Diógenes é a figura central que encarnou com maior plenitude a essência do modo de vida cínico². O exemplo do rato que anda sem rumo, sem nada temer nem nada desejar, arrebatou Diógenes que enxergou nisso uma valiosa lição de vida. Diógenes não morava em lugar algum pois sua casa é o cosmos³. Sem pátria, cidadão do mundo, fazia tudo em praça pública, até mesmo as suas necessidades mais íntimas. Praticava exercícios, se colocava em situações extremas, como uma estratégia para se manter preparado para todas as adversidades do destino. Por isso deitava na areia quente para enfrentar o sol do verão e abraçava estátuas con-

geladas no inverno. O que mostra claramente a preocupação dos cínicos com a parte física. Exercícios mentais por si só não bastam, é necessário colocar o corpo à prova, como uma forma de *áske-sis* (exercício)⁴.

A filosofia cínica faz uma oposição radical entre aquilo que é natural (*physis*) e o que é convenção (*nomos*). O governo, as leis, a cultura e a arte: o cínico ignora todos esses artificios. Esse foi o ponto de cisão entre estoicos e cínicos, pois no estoicismo o poder de organização coletiva do homem passou a ser visto como algo natural que reflete a harmonia do cosmos. Esse radicalismo cínico fez dessa filosofia um movimento revolucionário, pois desde o início suas ideias floresceram no interior de Atenas, porém jamais sendo submissa à organização política dominante. Impossível não lembrar da clássica anedota, que

razão do próprio estilo de vida pregado pelos seus cofundadores, o desprezo pelas instituições e conseqüentemente a falta de compromisso com o estabelecimento de uma escola como parte da sociedade na qual viviam. Em segundo lugar, pela maneira como essa tradição foi recebida pelos filósofos que lhes sucederam, uma vez que o cinismo foi injustamente menosprezado e relegado a uma posição inferior das outras escolas.

² "(...) certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para as suas dificuldades. (...) servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o jejum ou para dormir, ou conversar; (...) no verão ele rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava estátuas cobertas de neve, querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades" (Diógenes Laértios, Livro VI, 22-23).

³ "Perguntaram-lhe o que ganhava com a filosofia, e a resposta foi: 'No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte'. Interrogado sobre sua pátria, respondeu: 'Sou um cidadão do mundo'" (Ibidem, 63).

⁴ "Diógenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e o espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo" (Ibidem, 70).

⁵ "Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: 'Pede-me o que quiseres!' Diógenes respondeu: 'Deixa-me o meu sol'" (Ibidem, 38).

põe frente a frente, o imperador macedônio e Diógenes o cínico⁵. O cinismo surgiu na Antiguidade tardia em uma época em que havia um enorme desencanto com a política, a democracia não mais existia e boa parte do mundo conhecido já tinha sido dominado pelo império de Alexandre.

Antístenes aprendeu a arte sofística com Górgias, um dos sofistas mais influentes da Atenas clássica⁶. Sócrates foi seu mestre e a figura principal que direcionou os primeiros rumos do que viria a ser o cinismo. Sócrates é visto como o pai não somente dos cínicos mas de todas as seitas filosóficas que se desenvolveram na época helenística. Vemos então uma mistura de retórica sofística com ascetismo socrático enquanto parte da formação intelectual daquele que veio a ser o precursor dos cínicos. Dois dados históricos imprescindíveis para a compreensão da origem dessa escola⁷. É curioso notar que desde muito cedo o cinismo gerou consequên-

cias que foram muito além das suas ambições⁸. O estoicismo durante muito tempo foi a filosofia predominante no seio do Império Romano desfrutando de um prestígio incomensurável em meio a cultura, a literatura e a política romana. Como poderia o cinismo ter gerado uma filosofia como essa e se tornado guia para senadores e imperadores do maior império do Ocidente? É impressionante constatar o alcance do estoicismo dentro do sistema político da Roma antiga e reconhecer que essa filosofia só veio a existir graças aos ensinamentos de Crates, um pensador cínico sem muita expressão e pouco reconhecido.

Em *Le courage de la vérité*, último curso, ministrado em 1984, poucos meses antes de falecer, Foucault elabora uma análise ampla sobre o conceito de *parresía* – “fala franca” ou “dizer verdadeiro” – e desenvolve um estudo a partir das primeiras fontes que remontam à Platão e aos cínicos. Denomina seu objeto de es-

⁶ Um dos diálogos platônicos leva o nome do sofista Górgias. Ao lado de Protágoras (que também figura em um diálogo de Platão), podemos considerá-los como alguns dos sofistas mais proeminentes da Atenas clássica. Platão alimentou uma forte polêmica contra os sofistas. Acusava-os de mercenários por cobrarem caro por suas aulas e de charlatões por sustentarem a crença de que um homem bem treinado na arte da retórica é capaz de discursar sobre qualquer coisa.

⁷ “Inicialmente Antístenes foi ouvinte do retor Górgias, exibindo por isso o estilo retórico em seus diálogos. (...) Antístenes andava diariamente quarenta estádios para ouvir Sócrates. De Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínica” (Diógenes Laértios, Livro VI, 1-2).

⁸ “Parece ainda que lhe podem ser atribuídas as origens do estoicismo mais viril. (...) Antístenes antecipou a impassibilidade de Diógenes, a moderação de Crates, a firmeza de Zênon, e estabeleceu os fundamentos da doutrina” (Ibidem, 14-15).

⁹ Foucault introduz a palavra “aleturgia” nas aulas de 23 e 30 de janeiro, ministradas no Collège de France, no ano de 1980. Essa palavra resulta de uma derivação do termo grego *alethourgés* que significa basicamente o ato

tudo como aleturgia, que pode ser definida como as formas de produção da verdade⁹. Para Foucault, os cínicos incorporam o preceito de vida não dissimulada de uma forma incomparável. Esta é a essência da *parresia*, a absoluta liberdade de ser verdadeiro consigo mesmo e com os outros, mesmo que isso represente enfrentar as ameaças daqueles que lhe cercam. O *parresiasta* se atém em obedecer à verdade, ser honesto com seus próprios pensamentos e revelar a verdade para o seu interlocutor, mesmo que isso signifique se expor ao risco de ser mal recebido ou até mesmo arriscar sua própria vida. A *parresía* se opõe, portanto, à retórica. O retórico, ao contrário, direciona seu discurso para produzir um efeito no seu interlocutor, previamente articulado, cujo conteúdo não possui comprometimento com a verdade.

O cinismo me parece portanto uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro. Como isso se manifesta? Estou falando por ora apenas do cinismo em sua forma antiga, como pode ser ates-

tado nos textos do período helenístico e romano, isto é, [em] Diógenes Laércio, [em] Dion Crisóstomo, até certo ponto [em] Epicteto, e também naqueles textos satíricos ou críticos escritos por Luciano no fim do século II ou pelo imperador Juliano em sua polêmica com os cínicos. Através desses textos, podemos ver que o cínico é constantemente caracterizado como o homem da *parresía*, o homem do dizer-a-verdade. Claro, o termo *parresía* não é reservado aos cínicos, não os designa constante e exclusivamente. Ele é encontrado designando outras formas de fala franca filosófica, de palavra livre e verídica. Lembrem-se por exemplo da maneira como Arriano, prefaciando as Conversações de Epicteto, diz que vai ser possível, lendo essas conversações, compreender o que é o pensamento e a *parresía* de Epicteto, isto é, o que ele pensava e a maneira como o exprimia livremente¹⁰.

pelo qual a verdade vem à tona.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, 2017. pp. 144-145.

Foucault considera a *parresía* como algo intrínseco e indissociável ao modo de vida cínico. A liberdade e o desprendimento do filósofo cínico lhe dão o poder de se expressar sem o menor pudor ou constrangimento. Mas o termo *parresía*, conforme atesta Foucault, não foi usado única e exclusivamente pelos cínicos, aparecendo, por exemplo, no prefácio das *Diatribes*, escrito por Arriano. Ele também se refere ao capítulo vinte e dois das *Diatribes*, passagem em que Epicteto tece alguns elogios à filosofia cínica. Epicteto define o cínico como *katáskopos*, ou seja, uma espécie de batedor, no sentido militar do termo, que explora o território inimigo e depois retorna trazendo boas novas, pintando a imagem do cínico como o “cão” errante que não se encaixa em nenhum sistema político, mas que é o único capaz de anunciar a mais pura verdade isento do temor e do medo. Os estoicos, assim como Epicteto, possuem uma dívida histórica com os cínicos, que foram os filósofos responsáveis por estabelecer os alicerces que deram origem a

sua doutrina, principalmente em relação ao ideal ascético de total indiferença pelos prazeres.

A análise histórica de Foucault sobre o conceito de *parresía* pode ser dividida em três categorias temáticas: enraizada na literatura da tragédia grega e no ideal político perseguido por Tucídides; uma segunda orientada pela perspectiva filosófica socrática e platônica; e, por último, o tema mais relevante para nossa discussão, o modo de vida cínico, enquanto o ápice do ensinamento de como viver como um legítimo *parresíasta*¹¹. Foucault identifica a presença do cinismo em diversos momentos históricos, indo desde o ascetismo cristão, passando pela arte moderna, até o anarquismo e outras manifestações contemporâneas. O cinismo foi, dessa forma, um fenômeno que extrapolou as suas raízes históricas e se tornou uma forma de pensamento autônoma, transhistórica, com uma existência que deixou uma marca definitiva na subjetividade do homem ocidental.

Foucault explica com precisão o alcance das práticas cínicas, pela

¹¹ “En efecto, el estudio de este fenómeno, que advino a propósito del cuidado de sí a primera vista con prioridad de lo éticoantropológico, revela en sus apariciones una filiación directa con el ámbito de lo político, que llevará en el curso de 1984 a establecer tres modalidades parresiásticas clásicas, una de carácter político que se ligará con la figura de Pericles bosquejada por Tucídides, pero ilustrada profusamente por la tragedia, otra de carácter filosófico vinculada con el ámbito socrático y una tercera asociada con el escándalo que ejemplifican los exponentes del cinismo” (MARSICO, Claudia. La noción de parrhesía en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático, 2017, pp. 49-50). A mística em torno do cinismo e o espanto provocado pelo radicalismo dessa filosofia deram a Foucault uma visão absolutamente pragmática da *parresía*, que não era simplesmente um ideal teórico-discursivo, mas um fundamento ético vital para o modo de vida cínico.

coragem de enfrentar situações extremas, que aos olhos do senso comum seriam encaradas como uma lástima impossível de ser suportada. O ato de pobreza voluntária dos filósofos cínicos nos inspira uma profunda perplexidade. Não se trata de uma aceitação da pobreza por circunstâncias contingentes ou por imposição do destino: “É uma pobreza inquieta, uma pobreza insatisfeita consigo mesma, que sempre se esforça por alcançar novos limites, até atingir o chão do absolutamente indispensável”¹². Os cínicos escolhem deliberadamente se colocar nessa condição, desprezando o dinheiro e todos os bens materiais¹³. Essa condição de extrema pobreza exigia também a aceitação da escravidão, cuja consequência era viver no limite da sobrevivência, em um estado de mendicância. Tão surpreendente é o fato desses filósofos enfrentarem tais desafios de forma positiva e conseguirem ser indiferentes ao sofrimento: “(...) a pobreza cínica afrontava algo que era mais grave ainda que a escravidão e que a mendicidade. Ela afrontava a

adoxía”¹⁴. A simplicidade dos cínicos é autêntica, ardorosa no desprezo pela glória (*adoxía*), iam ao encontro dos maiores infortúnios, porque queriam acima de tudo serem senhores de si mesmos. Desejar a fama é se entregar a outrem, submeter-se ao julgamento volátil de uma multidão indiscernível, que em última instância revela uma debilidade ulterior ao homem, um desejo mórbido que afasta o filósofo da busca pela excelência.

Só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta de acordo com os cínicos. Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza. É assim, claro, que os cínicos recusam o casamento, recusam a família, praticam, ou pretendem praticar, a união livre. Assim,

¹² FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, 2017, p. 227-228.

¹³ “O próprio Antístenes recebeu o nome de ‘cão puro e simples’, e foi o primeiro, como diz Dioclés, a dobrar o manto e a vestir somente essa roupa, e usar um bastão e uma sacola” (Diógenes Laértios, Livro VI, 13). Antístenes adotou um modo de vida de austeridade, usava um único manto como vestimenta, um bastão rudimentar para auxiliá-lo nas caminhadas e uma sacola para guardar apenas o necessário. O rigor ascético dos cínicos influenciou profundamente algumas ordens monásticas cristãs medievais, como, por exemplo, os franciscanos, que faziam voto de pobreza e levavam uma vida completamente desprendida de posses e riquezas.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade, 2017, p. 229.

os cínicos recusam todos os tabus e as convenções alimentares¹⁵.

A recusa pelas convenções e pelos artifícios das leis humanas é uma atitude que os cínicos levavam até as últimas consequências¹⁶. Nesse sentido, é importante constatar que a *parresía* precisa ser compreendida para além do aspecto meramente discursivo, possuindo um valor orgânico e substancial para o modo de vida cínico. A submissão irrestrita à natureza é o horizonte que guia a conduta dos cínicos, que enxergavam as imposições morais como artimanhas, normas cujo objetivo consiste em reprimir e aprisionar os impulsos mais elementares do homem. Costumes básicos da sociedade como o casamento e o modelo de família tradicional foram renegados por Diógenes de Sínope¹⁷. Os cínicos não eram nem um pouco

requintados no que diz respeito às práticas alimentares, ao ponto de provocarem uma enorme polêmica pela aceitação da antropofagia¹⁸. Tais práticas foram associadas ao estilo de vida dos ameríndios brasileiros, como veremos mais adiante ao tratar sobre Montaigne.

O ensaio de Montaigne no qual a presença da filosofia cínica aparece de forma mais impactante é o capítulo *Des cannibales* (I, 31). Texto que aborda um suposto relato de um europeu que visitou terras brasileiras e manteve um contato direto com a população nativa. O estilo de vida desses povos afetou drasticamente a concepção europeia sobre a natureza humana e mostrou como a civilização poderia seguir em uma outra direção, de uma maior harmonia e identificação com a natureza¹⁹. Assim como os cínicos que acreditavam que as leis

¹⁵ Ibidem, p. 232.

¹⁶ “Certa vez Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em conchas e jogou fora o copo que tirara da sacola dizendo: ‘Um menino me deu uma lição de simplicidade’. Ele jogou fora também sua bacia ao ver um menino que quebrara o prato comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão” (Diógenes Laértios, Livro VI, 37).

¹⁷ “Diógenes ridicularizava a nobreza de nascimento, a fama e similares, chamando-as de ornamento ostentatório do vício. A única organização política correta, dizia ele, é a universal. Defendia a comunidade das mulheres, e não reconhecia outro casamento além da união do homem que persuade com a mulher que se deixa persuadir. Consequentemente, os filhos devem ser também comuns” (Ibidem, 72).

¹⁸ “Diógenes nada via de estranho em roubar qualquer coisa de um templo ou em comer a carne de qualquer animal, nem via qualquer impiedade em comer a carne humana” (Diógenes Laértios, Livro VI, 73).

¹⁹ No Renascimento podemos observar um retorno ao ideal helenístico que compreendia a virtude como uma atitude de submissão do homem à grandeza da natureza: “Frente a uma natureza incompreensível e imprevisível, Montaigne não se posicionará como mestre ou possuidor, mas muito mais como protegido de reverência para com a Mãe Natureza; ele procura mais a consonância com ela do que seu conhecimento. O Renascimento retoma o saber antigo que prescreve subordinação à medida natural: a natureza é onde se cruzam liberdade e necessidade; e a perfeição da personalidade, ideal helenístico e renascentista da sabedoria, é a realização da ligação íntima e primordial entre homem e natureza” (AZAR, Celso. *Acerca do naturalismo de Montaigne*, 1994, p. 30).

e as convenções criadas pelo homem são, na realidade, subterfúgios que prejudicam a vida em comunidade e impedem a vivência da verdadeira virtude, os índios trouxeram um exemplo nítido de como o modo de vida cínico pode ser posto em prática. Ao entrar em contato com esses povos, os europeus descobriram uma realidade inteiramente nova, pequenas tribos que viviam em equilíbrio com a natureza, sem leis formais, poligâmicas e que possuíam o costume de praticar a antropofagia²⁰. O choque provocado pela descoberta do novo mundo fez com que os europeus duvidassem das suas crenças, principalmente da crença no ideal de que há uma natureza humana única. A própria concepção da natureza humana com base nos preceitos cristãos de superioridade da condição humana sobre os outros animais passou a ser questionada. Portanto, não seria nenhum absurdo afir-

mar que a idealização do mito do bom selvagem, impulsionada pela descoberta dos povos ameríndios, se fortaleceu ainda mais pela influência da filosofia cínica²¹.

[B] A natureza cria sempre leis melhores do que as nossas. Atestam-no a idade de ouro de que falam os poetas e o estado natural em que vemos viverem os povos que não conhecem leis artificiais²².

No ensaio *De l'expérience* (III, 13) Montaigne fala como um exímio cínico e defende a ideia de que as leis humanas, sem exceção, são equívocas e injustas. Critica a justiça francesa e aponta para a artificialidade das leis que mais complicam do que resolvem os problemas da sociedade. A complexidade da estrutura do modelo de Estado europeu leva a um abismo

²⁰ Montaigne critica o consenso comum dos seus contemporâneos, de menosprezar os povos recém descobertos e tratá-los como bárbaros por praticarem a antropofagia. Argumenta que em meio a guerra religiosa entre católicos e protestantes ocorreram diversos atos hediondos, muitos mais cruéis e violentos do que aqueles imputados aos ameríndios: “Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar os poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado” (Michel de Montaigne. *Essais*, III, 13, 1066B).

²¹ “Montaigne afirmará, em ‘De los caníbales’ (I, xxxi) y en ‘De los carruajes’ (III, vi), sus dos ensayos más influyentes en la conformación del mito del buen salvaje, que los excesos de la civilización debilitan la salud física y moral de los hombres. En ‘De los caníbales’, los europeos serán vistos como frutos cultivados ‘que hemos alterado con nuestras artes, desviándolos del orden común’, con el objetivo de adaptarlas ‘al placer de nuestro gusto corrompido.’ (I, xxxi, t. I, p. 268); y en ‘De los coches’, se presentará el contacto entre el mundo indígena y la degradada civilización europea como un ‘contagio’” (CASTANY, Bernat. *Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje*, 2015, p. 232).

²² Michel de Montaigne. *Essais*, III, 13, 1066B.

de formalismo e mediocridade. Vejam a simplicidade na qual viviam o homem na idade do ouro e os povos do novo mundo, diz Montaigne, exemplos que escancaram a fragilidade da nossa sociedade. Será que somos realmente tão bons como pensamos ou apenas não conseguimos enxergar nossos próprios defeitos? Não estaríamos distorcendo a realidade para tolamente convencer-nos de uma falsa superioridade? São questões deixadas por Montaigne que desafiaram a mentalidade colonialista do homem europeu e permaneceram como um desafio para os pretensos conquistadores.

A presença da influência cínica nos *Ensaio*s tem um sentido amplo e não se reduz apenas à analogia com os ameríndios brasileiros. Montaigne menciona Diógenes de Sínope em diversos ensaios e encontra nele o genuíno arquétipo do modo de vida cínico. A *parresía* cínica – como vemos também na interpretação de Foucault – não possui uma conotação estritamente verbal. A postura, as atitudes e o simples olhar para o mundo, já carregam consigo traços importantes que conferem a espontaneidade representativa da

*parresía*²³. Montaigne via nos cínicos um inestimável exemplo de como enfrentar a vida com moderação, um espelho para a verdadeira virtude, pelo desprezo pelos prazeres e o desapego pelos bens mundanos e materiais.

Os princípios socráticos tornaram-se a chave do modo de vida cínico. Estes princípios formaram também a base para o estoicismo. O ideal de ascensão à *apatheia* e à *autarkeia* surge a partir da figura de Sócrates, a principal personagem, responsável por deixar um importante legado para as escolas helenísticas como um todo. A *apatheia*, entendida como o estado de espírito de total insensibilidade de ânimo, e a *autarkeia*, que pode ser definida como a capacidade de governar a si mesmo. O propósito final dos cínicos e das demais escolas helenísticas é alcançar a *ataraxia*, isto é, o estado de imperturbabilidade da alma. Se os deleites e sofrimentos nascem do julgamento, consciente e interior, que fazemos sobre nossas representações, é missão da filosofia exercitar o espírito e aprimorá-lo na eterna luta contra as ilusões do mundo exterior. Diógenes de Sínope viveu em uma plenitude infinitamente maior do que o im-

²³ “[C] Diógenes, masturbando-se em público, lamentava perante a turba de que não pudesse dar gozo ao ventre, em o roçando. A quem lhe perguntava por que comia na rua e não buscava lugar mais apropriado, respondia: ‘é porque tenho fome na rua’. Hipárquia só foi admitida na companhia de Crátes sob a condição de seguir em tudo os usos e costumes da seita” (Ibidem, II, 12, 585C).

perador Alexandre, mais livre e poderoso, pois sua *eudaimonia* (felicidade) dependia única e exclusivamente de si mesmo²⁴.

A leitura de Foucault sobre a filosofia antiga possui nuances que lhe afastam da maneira como Hadot compreende essa tradição. Hadot argumenta que Foucault não leva em consideração um aspecto primordial: o propósito espiritual de se elevar à universalidade. Hadot leva a discussão para uma outra direção e enxerga na filosofia antiga um objetivo de superação da individualidade, em nome de uma realidade superior. Os exercícios espirituais são um caminho para libertar o “eu” e despertar a consciência para um sentimento de pertencimento à comunidade humana e cósmica. A crítica de Hadot à abordagem de Foucault sobre a filosofia antiga, se dirige principalmente ao desenvolvimento de uma preocupação excessiva com a relação do indivíduo consigo mesmo²⁵. Foucault teria, então, agido tendenciosamente na abordagem da te-

mática da cultura de si, ao estabelecer que a constituição de uma identidade individual é a finalidade da prática filosófica. A concepção de que há uma razão universal que rege o cosmos, e que o homem é um microcosmo inserido dentro de um macrocosmo, é um preceito fundamental para as escolas filosóficas da Antiguidade. Hadot argumenta que Foucault se deixou levar por uma tendência característica da filosofia moderna, de subestimar o aspecto místico e esotérico da filosofia antiga. Para Foucault as práticas de si devem ser produzidas e pensadas no âmbito das relações sociais, como uma afirmação soberana do indivíduo, livre de uma perspectiva transcendental²⁶. Em relação ao cinismo, em particular, é justamente no desprezo pelas convenções e na exaltação da natureza onde reside o único meio efetivo de aspirar à universalidade. Questão essa que Foucault leva em consideração ao investigar o cinismo, em *Le courage de la vérité*, mas sem explorar o cosmopolitismo e o na-

²⁴ “[A] Diógenes, em seu tonel, divertindo-se em seus botões em zombar das vaidades humanas, escarnecendo de Alexandre, encarando os homens como moscas ou bexigas cheias de vento” (Michel de Montaigne. *Essais*, I, 50, 303-304A).

²⁵ “(...) a descrição que M. Foucault realiza do que eu havia denominado ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está demasiadamente centrada sobre o ‘si’ ou, ao menos, sobre certa concepção do eu” (HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014, p. 292).

²⁶ “Compreendo bem o motivo pelo qual Foucault obliterou esses aspectos, que ele conhecia bem. Sua descrição das práticas de si (como, aliás, minha descrição dos exercícios espirituais) não é somente um estudo histórico, mas pretende implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama de ‘estética da existência’). Ora, segundo uma tendência quase geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão universal’ e de ‘natureza universal’ agora não têm mais muito sentido. Era então útil colocá-las entre parênteses” (HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014, 293).

turalismo dos cínicos como elementos cruciais para a compreensão da relevância política da prática da *parresía*.

Conforme revela Hadot em *O que é a filosofia antiga?*, a relação de Montaigne com a filosofia helenística não é um fato corriqueiro e de pouca importância:

No Renascimento assistir-se-á a uma renovação não somente das tendências doutrinárias, mas das atitudes concretas da filosofia antiga: o epicurismo, o estoicismo, o platonismo, o ceticismo. Nos Ensaios de Montaigne, por exemplo, vê-se o filósofo procurar praticar os diferentes modos de vida propostos pela filosofia antiga: “Meu ofício, minha arte, é viver”. Seu itinerário espiritual vai assim levá-lo do estoicismo de Sêneca ao probabilismo e Plutarco, passando pelo ceticismo, para terminar final e definitivamente no epicurismo²⁷.

Desde o início até o fim da composição dos *Ensaios* o helenismo foi uma valiosa fonte de inspi-

ração. Pierre Villey foi o autor responsável por introduzir a teoria de que a trajetória intelectual de Montaigne teve três grandes momentos. Um período inicial de dois anos que ficou conhecido como uma fase estoica, uma fase intermediária cética denominada como o momento da crise pirrônica, e, por fim, um período de maior proximidade com a filosofia epicurista que durou até o final da sua vida. Embora essa identificação com cada uma das escolas não seja absoluta, ainda assim permite assinalar características predominantes nas diferentes fases da vida do autor²⁸. Montaigne constrói diálogos constantes com os antigos. Sêneca e Plutarco, por exemplo, estavam entre seus autores prediletos. Esse cuidado especial com os helenistas e romanos tinha um sentido histórico bem determinado, uma vez que Montaigne viveu em um momento em que a filosofia escolástica ainda desfrutava de um enorme prestígio. É o que caracteriza o Renascimento enquanto um movimento histórico de transformação em relação ao mundo medieval: um movimento de ruptura com a filosofia cristã amplamente arraigada nos preceitos da filosofia aristotélica. Montaigne parece querer se

²⁷ Idem. *O que é a filosofia antiga?*, 2014, p. 369.

²⁸ Cf. VILLEY, Pierre. *Les essais de Montaigne*, 1932.

distanciar da teologia cristã e trilhar um novo rumo, enxergando a vida com a mesma vivacidade de um filósofo pagão, escrevendo como um legítimo poeta, um texto literário, sem a mínima ambição de chegar a alguma verdade absoluta.

Montaigne pinta a si mesmo na sua obra, expõe seus pensamentos ao exame crítico, sem nenhum tipo de fingimento ou dissimulação. No prefácio *Au lecteur* observamos claramente a proposta dos *Ensaio*s: uma espécie de autorretrato, uma pintura de si mesmo, retrato fiel e sem fingimento que revela todos os defeitos, vícios e traços da personalidade do seu autor²⁹. A escrita é então um exercício de preparação para a morte e os *Ensaio*s são o espelho de um filósofo que buscou de todas as formas desafiar o grande enigma que é a morte. Ao expor seus temores e revelar até mesmo seus pensamentos mais profundos, Montaigne busca ao longo da sua obra lançar um olhar minucioso sobre suas ideias, de modo que o exercí-

cio da *parresía* possui um propósito essencialmente pragmático, no sentido do aperfeiçoamento ético e intelectual.

A visão da filosofia como um contínuo exercício de aprimoramento ético do indivíduo tem uma significância excepcional para os filósofos helenistas e romanos. Depois das conquistas de Alexandre, o império foi dividido de tal forma que os cidadãos não podiam participar das decisões políticas na *pólis*. Esse sentimento de impotência e desencanto com a política instaurou um ambiente novo, muito distinto do sistema democrático ateniense que condenou Sócrates à morte. Platão criticou severamente a democracia e idealizou um novo modelo de Estado no diálogo *A República*, mas compreendia os valores éticos individuais como interdependentes do sistema político dominante. Esse movimento de emancipação do indivíduo que ocorre no contexto da filosofia helenística foi um dos fatores que atraiu e fascinou Montaigne e Foucault. O

²⁹ “[A] Eis aqui, leitor, um livro de boa-fé. Adverte-o ele de início que só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade. Tão ambiciosos objetivos estão acima de minhas forças. Voltei-o em particular a meus parentes e amigos e isso a fim de que, quando eu não for mais deste mundo (o que em breve acontecerá), possam nele encontrar alguns traços de meu caráter e de minhas ideias e assim conservem mais inteiro e vivo o conhecimento que de mim tiveram. Se houvesse almejado os favores do mundo, ter-me-ia enfeitado e me apresentaria sob uma forma mais cuidada, de modo a produzir melhor efeito. Prefiro, porém, que me vejam na minha simplicidade natural, sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto. Vivos se exibirão meus defeitos e todos me verão na minha ingenuidade física e moral, pelo menos enquanto permitir a conveniência. Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância” (Michel de Montaigne. *Essais*, *Au Lecteur*, 3A).

problema principal não está mais no clássico “conhece a ti mesmo” de Sócrates. Fundamental é não apenas conhecer a si mesmo, mas transformar a si mesmo³⁰. A filosofia para os pensadores helenistas e romanos consistia em práticas diárias e constantes de exercícios espirituais. De nada vale idealizar uma série de teorias mirabolantes se esse conhecimento não proporciona um efeito estritamente prático para a vida do filósofo³¹.

(...) o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura “moderna”. Porém, penso também que não podemos deixar de nos aperceber que este tema, no fundo, foi reconstituído – por fragmentos, por migalhas – em sucessivas ten-

tativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na Antiguidade helenística e romana. O tema do retorno a si nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana. Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo. Penso que seria necessário reler Montaigne nesta perspectiva, como uma tentativa de reconstituir uma estética e uma ética do eu³².

A linguagem cômica e espontânea dos *Ensaio*s guarda uma profunda semelhança com a ideia foucaultiana de uma *parresía* cí-

³⁰ “In ancient schools of thought philosophy was considered to be a way of life, a quest for wisdom, a way of being and ultimately a way of transforming the self. Spiritual exercises were a form of pedagogy designed to teach their practitioners the philosophical life that had both a moral and existential value. These exercises were aimed at nothing less than a transformation of one’s world view and personality by involving all aspects of one’s being, including intellect, imagination, sensibility and will. In the contemporary world, schools have frequently been seen as an appropriate location for the moral education of young people. Socrates provided a set of dialogical spiritual exercises that epitomised the injunction ‘know yourself!’ and provided a model for a relationship of the self to itself that constituted the basis of all spiritual exercise that is at the very centre of a total transformation of one’s being (see Davidson 1997). In this model, the process of dealing with a problem takes primacy over the solution (Hadot 1987). Foucault suggested re-instating care of the self, the maxim that ‘know yourself’ supplanted. This provides schools with an ancient philosophical basis or model, at once transformative, ethical, dialogic and pedagogical, which could both complement and correct certain emphases in Foucault’s later thinking about truth, subjectivity and care of the self” (BESLEY, Tina. Foucault, truth telling and Technologies of the self in schools, 2005, p; 87).

³¹ “Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a teoria da ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa” (HADOT, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga, 2014, p. 264).

³² FOUCAULT, Michel. *Heremênica do Sujeito*, 2006, p. 305.

nica. Foucault propõe uma leitura inovadora sobre Montaigne e enxerga nele o iniciador da retomada de um período áureo da filosofia, em que eram valorizados a *bios*, o cuidado de si, uma ética e uma estética da existência. O nome de Montaigne é mencionado por Foucault numa pequena parte de uma das aulas ministradas em 1982, que compõem a obra *L'Herméneutique du sujet*. Foucault aponta Montaigne como o pensador moderno que foi responsável por resgatar os valores ancestrais que se perderam durante os longos séculos de cristi-

anismo. O filósofo renascentista resgatou o brilho da Antiguidade, trouxe de volta o espírito prático dos romanos e a sofisticação teórica dos gregos. Nos *Ensaio*s encontramos a ideia de uma prática de si, uma preocupação com a natureza individual e vemos claramente o retorno ao cuidado com o corpo, outro tema obscuro, abandonado e omitido pela cristandade. Foucault recebe Montaigne como uma peça chave para os rumos da história da filosofia, o autor pioneiro, na era moderna, a conseguir recuperar a aura da filosofia helenística e romana.

Referências

- AZAR, Celso. *Acerca do naturalismo de Montaigne*. PUC-Rio: Revista O que nos faz pensar, pp 28-38, Vol. 6, Nº 8, 1994.
- CASTANY, Bernat. *Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje*. Universidad de Barcelona: Anales de Literatura Hispanoamericana, Vol. 44, pp. 221-251, 2015.
- BESLEY, Tina. *Foucault, truth telling and Technologies of the self in schools*. Journal of Educational Enquiry, Vol. 6, Nº 1, 2005.
- CARNEIRO, Alexandre. *Exercícios espirituais e parrhesia nos Ensaio*s de Montaigne. Curitiba: Rev. Filos. Aurora, Vol. 23, Nº 32, p. 113-129, 2011.
- CLÉMENT, Michelet. *Le Cynisme à la Renaissance: D'Erasmus à Montaigne*. Librairie Droz: Geneva, 2005.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Traduzido por Márcio Alves e Salma Tannus. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

- _____. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.
- FUIOREA, Mihai. *Michel Foucault and the Concept of Parrhesia*. *Annals of the University of Bucharest Philosophy Series*, Vol. LXIII, N° 2, pp. 95-110, 2014.
- GOULET-CAZE, Marie Odile. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: Vrin, 1986.
- GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Loque e Loraine Oliveira: 1ª edição, São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MARSICO, Claudia. *La noción de parrhesía em M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático*. *João Pessoa: Auklärung*, Vol. 4, N° 3, pp. 47-60, 2017.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1972.
- PEARSON, Joseph. *Michel Foucault Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- ROJAS, Maria. *Michel Foucault: la 'parrêsia', une éthique de la vérité*. Université Paris-Est, 2012.
- VILLEY, Pierre. *Les essais de Montaigne*. Paris: Editions Edgard Malfère, 1932.

Recebido: 19/02/2019

Aprovado: 21/04/2019

Publicado: 13/05/2019

A partir de onde fala Foucault?

[Where does Foucault speaks from?]

Otávio Ventura*

Resumo: Proponho neste trabalho uma reflexão sobre o lugar de fala de Michel Foucault, dado que ele mesmo negava a filosofia, as ciências sociais ou a história como seus territórios. Sugiro que tais negações podem estar ligadas à dissociação que Foucault fazia entre linguagem e verdade. Foucault entendia que a natureza infinita da linguagem apagaria qualquer sistema de referências. O simples ato de falar sobre as coisas franquearia, portanto, uma distância, que seria, em si mesma, ficção. O objetivo aqui é salientar uma maneira possível de compreender Foucault, não a partir de eventuais posicionamentos fixos, mas em seus incessantes e propositais deslocamentos.

Palavras-chave: Foucault, linguagem, verdade.

Abstract: This work proposes a reflection about Michel Foucault's place of speech, since he denied philosophy, social science or history as his territories. I suggest that such denials might be connected to the dissociation made by Foucault between language and truth. Foucault believed that the infinite nature of language would erase any system of reference. To speak about things would produce, therefore, a distance, which would be, itself, fiction. The goal here is to emphasize a possible way to understand Foucault, not from eventual fixed positionings, but in his incessant and purposeful shifts.

Keywords: Foucault, language, truth.

Introdução

Admirado e defendido por alguns, criticado e rejeitado por outros, muitas são as formas de recepção e reação ao pensamento de Michel Foucault, figura indubitavelmente polêmica que sabia combinar uma atitude particularmente provocadora com uma escrita enigmática e sedutora.

O estilo de Foucault parecia ser o de trilhar caminhos não meramente alternativos aos que se desenvolviam em sua época, mas muitas vezes diametralmente opostos, mesmo possuindo laços institucionais tão tradicionais quanto um título de doutorado pela *Université Paris-Sorbonne* ou uma cadeira de professor no *Collège de France*. De forma implí-

*Doutorando em Ciência Política pela Universidade de Brasília (UnB), e membro da carreira federal de planejamento e orçamento. E-mail: otavium@gmail.com. / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3243-4730>.

cita ou explícita, em maior ou menor grau, Foucault se esquivou¹, dentre outras formas de saber, das ciências humanas, da epistemologia, da historiografia, da fenomenologia, do humanismo e do estruturalismo.

Se Foucault diz que não fala a partir de nenhum desses lugares, então a partir de onde ele fala? Qual é o lugar e o estatuto de sua fala? Que forma de saber é essa? É uma nova forma de filosofia? De história? De ciência? Quais são as suas condições de possibilidade? Que poder é exercido a partir dela? Há vontade de verdade?

Este artigo nasceu para pensar sobre estas perguntas. Propõe-se aqui que antes de se aceitar ou rejeitar a obra de Foucault, talvez seja preciso refletir sobre qual é o estatuto de sua fala. Defende-se que as noções de *linguagem* e de *verdade* em Foucault talvez possam ajudar a esclarecer alguns aspectos sobre isso. E sugere-se, por fim, que essas noções talvez tenham inspirado em Foucault certas *práticas de si*.

Além desta breve introdução, o trabalho está organizado em outras três partes. A próxima seção defende a pertinência de se perguntar de onde fala Foucault. A seção seguinte apresenta uma

leitura possível sobre as noções de *linguagem* e de *verdade* em Foucault. A última seção conclui o trabalho explorando algumas práticas que Foucault faz de si mesmo, com ênfase em seus incessantes deslocamentos.

A pertinência de se perguntar de onde fala Foucault

Foucault falou sobre a loucura, a clínica, a ciência, a prisão, a sexualidade, o poder, o sujeito, e sobre muitos outros temas que coincidem em alguma medida com objetos comuns às ciências humanas. Além disso, empregou métodos que de certa maneira parecem guardar alguma similitude com o ofício dos historiadores. E situou suas análises de forma a valorizar ou rejeitar certas tradições filosóficas.

Tudo isso contribui para que Foucault seja, de forma mais ou menos automática, considerado como um cientista, como um historiador ou como um filósofo, ou como alguém que transita no interior dessas formas de saber, ainda que esteja situado em suas fronteiras. E boa parte da recepção da obra de Foucault parte dessas pressunções.

No trecho abaixo, Foucault ex-

¹Estes afastamentos estão justificados de forma fragmentada em grande parte de sua obra, mas uma síntese destas justificativas pode ser encontrada em Foucault (2014b).

pressa seu choque ao ser primeiramente comparado com o sociólogo canadense Erving Goffman, e em seguida criticado por não fazer sociologia à altura dele:

Uma coisa me chocou nos sumários que foram feitos dos meus livros nos Estados Unidos, em particular no que se escreveu sobre o livro que dediquei às prisões. Disseram que eu procurava fazer a mesma coisa que Erving Goffman em sua obra sobre os asilos, a mesma coisa, mas não tão bem. (FOUCAULT, 2006, p. 319)

O historiador italiano Carlo Ginzburg relata em entrevista um episódio onde ouviu de seu colega de profissão, o inglês Edward Thompson, a acusação de que Foucault seria um charlatão:

Lembro-me de estar uma vez num café de Paris conversando com E. P. Thompson e começamos a falar sobre Foucault. Foi quando Thompson disse algo que pensei ter ouvido errado: 'Foucault é

um charlatão!'. Pedi que repetisse, tal minha surpresa, e era isso mesmo. (GINZBURG, 1999)

Ginzburg afirma ainda que Foucault deveria ser tratado apenas como uma nota de rodapé a Nietzsche:

[...] diria que Foucault é um autor extremamente superestimado, pois em grande parte ele nada mais é do que uma nota de rodapé a Nietzsche. (GINZBURG, 1999)

Cientista-social-mediocre, historiador-charlatão, filósofo-nota-de-rodapé, essas são algumas imagens caricatas de Foucault que surgem a partir de certas críticas dirigidas a ele fundadas na premissa de que ele fracassou como alguém que supostamente tentava falar do interior das ciências humanas, da história ou da filosofia. No entanto, há críticas mais bem elaboradas.

No prefácio original² de *A história da loucura* (1961), Foucault afirma que não desejava escrever a história da linguagem psiquiátrica, mas arqueologia do silêncio

²Em 1972, Foucault escreveu um novo prefácio para *A história da Loucura*.

da loucura:

A linguagem da psiquiatria, que é o monólogo da razão sobre a loucura, só se pode estabelecer sobre tal silêncio. Minha intenção não era escrever a história dessa linguagem, mas, em vez disso, elaborar a arqueologia desse silêncio. (FOUCAULT, 1961, p. IV)

Aparentemente, Foucault não queria dar voz a essa linguagem da razão, a psiquiatria, mas sim ao silêncio da loucura. Jacques Derrida proferiu em 1963 uma conferência destinada a criticar este livro de Foucault. Um dos pontos levantados por Derrida se refere à suspeita de que talvez seja impossível que essa arqueologia de Foucault não fosse também uma obra de razão:

[...] a arqueologia, ainda que do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma 'obra'? (DERRIDA, 2009,

p. 49)

Em seguida, Derrida coloca a questão do lugar de fala de Foucault, perguntando-se qual seria o estatuto desta coisa chamada arqueologia:

[...] quais serão a fonte e o estatuto da linguagem dessa arqueologia, dessa linguagem que deve ser entendida por uma razão que não é a razão clássica? Qual é a responsabilidade histórica dessa lógica da arqueologia? Onde situá-la? (DERRIDA, 2009, p. 49)

Um pouco mais à frente na conferência, Derrida situa Foucault como alguém que quer escrever história a partir de um método estruturalista³:

Mas me pergunto se, quanto se trata de história (e Foucault quer escrever uma história), um estruturalismo estrito é possível [...]. (DERRIDA, 2009, p. 61)

³No prefácio de *A arqueologia do saber*, Foucault tenta esclarecer, talvez em uma resposta direta a Derrida, que o que ele fez em *A história da loucura* "não se trata de transferir para o domínio da história, e singularmente da história dos conhecimentos, um método estruturalista que foi testado em outros campos de análise." (FOUCAULT, 2008, p. 17).

O argumento de Derrida pode ser visto como uma forma de usar Foucault contra ele mesmo. Se Foucault procurou situar a linguagem da psiquiatria no lado da razão e se afastar dela ao escrever a arqueologia da loucura, Derrida tentou mostrar, ou pelo menos levantar dúvidas, sobre como essa arqueologia de Foucault não seria também uma obra de razão, tanto quanto a razão psiquiátrica denunciada por ele mesmo.

Jürgen Habermas usa uma estratégia parecida. Em seu *Discurso filosófico da modernidade* (2000), Habermas dedica dois capítulos exclusivamente a Foucault, um para descrever sua obra, outro para criticá-la. Um ponto de crítica elaborado por Habermas se refere à noção de poder-saber de Foucault, baseada na premissa, expressa em *A ordem do discurso* (2014) e transcrita abaixo, de que a norma dos discursos científicos não seria, como se acredita, a verdade, mas sim o poder, na forma de vontade de verdade:

[...] na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e liberta do poder, não pode reconhecer a vontade de ver-

dade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nos há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la. (FOUCAULT, 2014, p. 19)

Habermas, em uma operação semelhante à de Derrida, busca aplicar Foucault contra Foucault, chamando atenção para o fato de que se a premissa da vontade de verdade estivesse correta e fosse aplicada à obra de Foucault, então as pretensões de verdade de Foucault estariam comprometidas, assim como suas críticas às ciências humanas, pois teriam que ser consideradas não como verdade, mas como vontade de verdade:

Por outro lado, essa hipótese fundamental da teoria do poder e auto-referencial; se é correta, precisa destruir igualmente a base de verdade das pesquisas por ela inspiradas. Mas se a pretensão de verdade que o próprio Foucault vincula a sua genealogia do saber fosse, de fato, ilusória e se esgotasse nos efeitos que essa teoria poderia desencadear no círculo de seus

adeptos, então toda atividade de um desmascaramento crítico das ciências humanas perderia seu alcance. (HABERMAS, 2000, p. 391)

Habermas, em seguida, enquadra Foucault como alguém que quer praticar uma ciência:

[...] Foucault exerce a historiografia genealógica com a intenção séria de realizar urna ciência superior às falidas ciências humanas. (HABERMAS, 2000, p. 391)

Pierre Bourdieu também usa Foucault contra Foucault. Em um capítulo de *Meditações Pascalianas* (2001) dedicado aos fundamentos históricos da razão, Bourdieu retoma e critica tanto Habermas quanto Foucault, rejeitando ambos os projetos:

Não temos tampouco de escolher entre os dois termos da nova alternativa hoje simbolizada pelos nomes de Haber-

mas e Foucault, eles próprios sendo heróis epônimos de dois ‘movimentos’, ditos ‘moderno’ e ‘pós-moderno’ [...]. (BOURDIEU, 2001, p. 130)

Classificando Foucault como um pós-moderno, como já havia feito Habermas⁴, as severas críticas de Bourdieu descrevem Foucault como um filósofo que tenta fazer uma desconstrução que não lembra de desconstruir a si própria:

[...] ‘desconstrução’ que esquece de ‘desconstruir’ o ‘desconstrutor’. Em movimento incessante, apreendendo e inapreensível, o filósofo sem eira nem beira, atopus, pretende escapar, conforme a metáfora nietzschiana da dança, a qualquer localização, a qualquer ponto de vista fixo de espectador imóvel e a qualquer perspectiva objetivista, afirmando-se capaz de adotar, em face do texto submetido à ‘desconstrução’, um número infinito de pontos de vista inaces-

⁴Habermas afirma que as análises de Foucault seriam fundadas em uma “retórica pós-moderna” (HABERMAS, 2010, p. 395), situando-o próximo do pensamento de Lyotard, autor do polêmico *A condição pós-moderna* (2009). Foucault, por seu turno, não aceitava o rótulo de pós-moderno, até porque rejeitava como confusa e sem sentido a própria ideia de pós-modernidade, conforme relatou em 1983 em uma entrevista (FOUCAULT, 2005, pp. 322-323).

síveis tanto ao autor como ao crítico; sempre altaneiro e novidadeiro, apanhador inagarrável que apenas aparentemente renunciou ao sonho de transcendência, sonho no jogo de nunca se dar por achado, notadamente em relação às ciências sociais, que ele absorve para melhor desafiá-las, 'ultrapassá-las' e refutá-las, está sempre seguro de colocar em questão os questionamentos mais radicais e, quando não sobra mais nada para a filosofia, pronto a demonstrar que ninguém consegue desconstruir melhor a filosofia do que o próprio filósofo." (BOURDIEU, 2001, pp. 130-131)

Retomando os três exemplos, então, Derrida faz suas críticas situando Foucault como alguém que quer escrever história, Habermas faz suas críticas falando de um Foucault que quer fazer ciência, e Bourdieu fala de Foucault como alguém que pratica uma filosofia sem eira nem beira.

De certa maneira, parece razoável supor que as críticas desses autores, embora bem elaboradas, talvez reafirmem, em alguma medida, as imagens caricatas de

Foucault, aquelas do cientista-social-medíocre, do historiador-charlatão ou do filósofo-nota-de-rodapé, mesmo que algumas dessas críticas não deixem de problematizar a questão do lugar de fala de Foucault.

No entanto, assumir para Foucault um lugar de fala específico e criticá-lo como se ele falasse de tal lugar talvez seja uma operação arriscada. É relativamente claro que Foucault se relaciona com a filosofia, com as ciências humanas e com a história quase o tempo todo, o que muitas vezes pode sugerir uma filiação de Foucault a esta ou aquela disciplina, corrente, teoria ou área de conhecimento.

Mas o próprio Foucault não situa sua obra nem na filosofia, nem nas ciências humanas, nem na história. Em uma entrevista de 1975, Foucault fala sobre um lugar fora da filosofia:

Liberar-se a si mesmo da filosofia implica necessariamente uma similar falta de consideração. Não se pode sair dela ficando-se dentro dela, refinando-a tanto quanto possível, dando voltas ao redor dela com o próprio discurso. Não. Consegue-se isso, opondo-se a ela, com uma espécie de es-

panto e alegria, uma espécie de incompreensível crise de riso que no final se torna entendimento, ou que em todo caso, destrói. Sim, destrói antes de levar ao entendimento. (FOUCAULT, 1986, p. 4)

Em *As palavras e as coisas* (2010a), deixa clara a sua posição em relação às ciências do homem:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas

essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 2010a, p. 473)

E mesmo quando Foucault descreve sua arqueologia como uma prática histórico-filosófica, faz questão de frisar que isso nada tem a ver com filosofia da história ou história da filosofia:

[...] certa prática que se chamaria histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história e a história da filosofia [...] (FOUCAULT, 1990, p. 11)

De forma ainda mais direta, trechos de duas entrevistas concedidas por ele em 1978 e 1979 mostram o quanto ele foi taxativo ao se negar⁵ como filósofo, cientista social ou historiador:

Sou um experimentador, e não um teórico. Chamo de teórico aquele que constrói um sistema global, seja de dedução, seja de

⁵No início de sua carreira ele era menos restritivo em relação a esses rótulos, aceitando um ou outro, a depender de como eram definidos. Em uma entrevista de 1967 (FOUCAULT, 2014b), por exemplo, ele aceitou os rótulos de filósofo, historiador e etnólogo, mas apenas depois de definir o que eram essas coisas para ele. Com o passar dos anos, isso vai sumindo das entrevistas, até chegar na negação total de qualquer desses nomes.

análise, e o aplica de maneira uniforme a campos diferentes. Não é o meu caso. (FOUCAULT, 2010b, p. 290)

Não me considero um filósofo. O que faço não é nem uma maneira de fazer filosofia nem de sugerir aos outros que não o façam. (FOUCAULT, 2010b, p. 291)

Não sou um pesquisador em ciências sociais. (FOUCAULT, 2006, p. 319)

Não sou um artista e não sou um cientista. (FOUCAULT, 2006, p. 319)

Muito simplesmente, não sou historiador. (FOUCAULT, 2006, p. 321)

Com base nestas negações de Foucault, é razoável supor que o assumir como filósofo, cientista social ou historiador, e criticá-lo a partir dessas posições, é, no mínimo, problemático. Parece ser pertinente questionar a partir de onde fala Foucault, portanto.

Linguagem e verdade em Foucault

Há em Foucault uma profunda suspeita sobre a linguagem. Em uma conferência de 1975, Foucault atribui a Nietzsche, Freud e

Marx o mérito pela introdução de uma nova hermenêutica que interpreta não mais palavras ou coisas, mas que interpreta interpretações:

Isto já se observa em Marx, que não interpreta a história das relações de produção, mas interpreta uma relação que se dá já como uma interpretação, porque se oferece como natural. Inclusive Freud, não interpreta símbolos, mas interpretações. (FOUCAULT, 1997, p. 23)

Desta mesma forma Nietzsche apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. [...]. É também neste sentido no qual Nietzsche diz que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; não indicam um significado, impõem uma interpretação. (FOUCAULT, 1997, pp. 22-23)

A partir disso, Foucault alerta para o perigo da linguagem, já que os símbolos não devem mais ser tomados como meros significantes a serem interpretados:

O símbolo, ao adquirir esta nova função de encobrimento da interpretação, perdeu a sua simplicidade do significante [...]. (FOUCAULT, 1997, p. 24)

Os símbolos são interpretações que tratam de justificar-se, e não o inverso. (FOUCAULT, 1997, p. 24)

Seria preciso suspeitar da linguagem, portanto. E essa suspeita de Foucault sobre a linguagem não é apenas uma questão marginal que talvez ajude a explicar lateralmente o seu lugar de fala. Ao contrário, Foucault deu grande importância à linguagem em sua obra, relacionando-a inclusive ao tema próprio da razão:

[...] pela análise das próprias condições de nossa racionalidade, eu me questiono sobre nossa linguagem, minha linguagem, da qual analiso o modo sobre o qual ela pôde surgir. (FOUCAULT,

2014b, p. 34)

A linguagem é tema recorrente na obra de Foucault, desde os livros mais emblemáticos, até os pequenos textos menos badalados, inclusive, ou especialmente, em suas relações com a verdade. Algumas de suas referências à literatura e à pintura, em particular, são bastante esclarecedoras sobre como ele lida com as noções de linguagem e verdade.

Foucault inicia *As palavras e as coisas* (2010a) afirmando que esse livro havia nascido de um riso. Um riso dele mesmo sobre um texto de Borges. Em *O idioma analítico de John Wilkins* (2007a), Borges reflete sobre a arbitrariedade que reside em qualquer forma de taxonomia que se crie. Borges cita três taxonomias diferentes para ilustrar seu argumento. A primeira⁶ delas se refere às categorias criadas por John Wilkins para organizar os fonemas do idioma criado por ele. A segunda⁷, esta inclusive citada diretamente por Foucault (2010a, p. VIII), trata de uma certa enciclopédia chi-

⁶"Consideremos a oitava categoria, a das pedras. Wilkins as divide em comuns (sílex, cascalho, ardósia), de preço módico (mármore, âmbar, coral), preciosas (pérola, opala), transparentes (ametista, safira) e insolúveis (hulla, greda e arsênico). Quase tão alarmante quanto a oitava é a nona categoria. Esta nos revela que os metais podem ser imperfeitos (cinabre, azougue), artificiais (bronze, latão), recrementícios (limalha, ferrugem) e naturais (ouro, estanho, cobre)." (BORGES, 2007a, pp. 123-124)

⁷"Em suas remotas páginas está escrito que os animais se dividem em a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) amestrados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cachorros soltos, h) incluídos nessa classificação, i) que se agitam feito loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel finíssimo de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar o jarro, n) que de longe parecem moscas." (BORGES, 2007a, p. 124)

nesa chamada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*. E a terceira⁸ se refere às mil subdivisões utilizadas pelo Instituto Bibliográfico de Bruxelas para classificar o universo.

A partir destes três exemplos, Borges conclui que as classificações são arbitrárias e conjecturais pelo simples fato de que não sabemos o que é isso que se está tentando classificar⁹. Foucault arrisca o palpite de que o único lugar onde poderiam se avizinhar itens aparentemente tão incompatíveis quanto os mostrados por Borges seria o espaço próprio da linguagem:

[...] onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles se justapor, senão no não lugar da linguagem? (FOUCAULT, 2010a, p. X)

Questiona assim sobre o solo a partir do qual se pretende a co-

erência das classificações, esboçando certa suspeita sobre as relações entre *linguagem e verdade*:

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois correm como loucos e mesmo se acabam de quebrar a bilha, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que 'tábua', segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encaideamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? (FOUCAULT, 2010a, p. XIV)

⁸O Instituto Bibliográfico de Bruxelas também pratica o caos: parcelou o universo em mil subdivisões, das quais a 262 corresponde ao papa; a 268 às escolas dominicais; a 298, ao mormonismo, e a 294, ao bramanismo, budismo, xintoísmo e taoísmo. Não recusa as subdivisões heterogêneas, verbi gratia, a 179: 'Crueldade com os animais. Proteção dos animais. O duelo e o suicídio do ponto de vista moral. Vícios e defeitos variados. Virtudes e qualidades variadas.'" (BORGES, 2007a, p. 124)

⁹"[...] sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural. A razão é muito simples: não sabemos o que é o universo. [...] É possível ir mais longe; é possível suspeitar de que não haja universo no sentido orgânico, unificador, que tem essa ambiciosa palavra." (BORGES, 2007a, pp. 124-125)

As menções a Borges também aparecem em um texto publicado por Foucault em 1963 chamado *A linguagem ao Infinito* (2009). Aqui, a referência é *A biblioteca de Babel* (2007). Neste conto, Borges fala de um universo que seria organizado como uma biblioteca talvez infinita¹⁰. Nesta biblioteca, tudo o que pode ser escrito já foi escrito¹¹. E mesmo nessa infinidade de livros escritos, entretanto, algumas coisas seriam muito difíceis de ser encontradas, como as verdades¹² ou os disparates¹³.

Foucault estava atento ao mero acaso que seria encontrar qualquer coerência formal diante da infinitude da biblioteca:

Em *La bibliothèque de Babel*, tudo o que pode ser dito já foi dito: é possível encontrar ali todas

as linguagens concebidas, imaginadas, e mesmo as concebíveis, imagináveis; tudo foi pronunciado, mesmo o que não tem sentido, a tal ponto que a descoberta da mais fina coerência formal é um acaso altamente improvável, do qual muitas das existências, embora obstinadas, jamais receberam o favor. (FOUCAULT, 2009, pp. 57-58)

E afirma ainda que o espaço da linguagem funciona hoje como a biblioteca descrita por Borges:

Hoje, o espaço da linguagem não é definido pela Retórica, mas pela Biblioteca: pela sustentação ao infinito das linguagens fragmentares, substituindo à dupla cadeia

¹⁰“O universo (que outros chamam a Biblioteca) compõe-se de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no centro, cercados por balaustradas baixíssimas.” (BORGES, 2007, p. 69)

¹¹“Tudo: a história minuciosa do futuro, as autobiografias dos arcanjos, o catálogo fiel da Biblioteca, milhares e milhares de catálogos falsos, a demonstração da falácia desses catálogos, a demonstração da falácia do catálogo verdadeiro, o evangelho gnóstico de Basilides, o comentário desse evangelho, o comentário do comentário desse evangelho, o relato verídico de tua morte, a versão de cada livro em todas as línguas, as interpolações de cada livro em todos os livros; o tratado que Beda pôde escrever (e não escreveu) sobre a mitologia dos saxões, os livros perdidos de Tácito.” (BORGES, 2007, p. 73)

¹²“Sei de uma região montanhosa cujos bibliotecários repudiam o supersticioso e vão costume de procurar sentido nos livros e o equiparam ao de procurá-lo nos sonhos ou nas linhas caóticas da mão... Admitem que os inventores da escrita imitaram os vinte e cinco símbolos naturais, mas sustentam que essa aplicação é casual, e que os livros em si nada significam.” (BORGES, 2007, p. 72)

¹³“De fato, a Biblioteca inclui todas as estruturas verbais, todas as variantes que permitem os vinte e cinco símbolos ortográficos, porém nem um único disparate absoluto. Inútil observar que o melhor volume dos muitos hexágonos que administro intitula-se *Trovão Penteado*, e outro *A Câibra de Gesso* e outro *Axaxaxas mlö*. Essas proposições, à primeira vista incoerentes, sem dúvida são passíveis de uma justificativa criptográfica ou alegórica [...]” (BORGES, 2007, p. 77)

da retórica a linha simples, contínua, monótona de uma linguagem entregue a si mesma, devotada a ser infinita porque não pode mais se apoiar na palavra do infinito. (FOUCAULT, 2009, p. 58)

Curiosamente, no final de *A Biblioteca de Babel*, o bibliotecário que narra o conto de Borges revela sua suspeita de que talvez o homem vá sumir diante da infinitude da biblioteca¹⁴. Aqui é inevitável a comparação com a polêmica morte do homem, especulada por Foucault no fim de *As palavras e as coisas*:

O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (FOUCAULT, 2010a, p. 535)

É possível, então, arriscar dizer

que o livro *As palavras e as coisas* não apenas começa com Borges, mas que também termina com ele. Não somente por causa dessa coincidência da suspeita do fim do homem diante do infinito da linguagem, mas também por um detalhe aparentemente inocente e talvez cuidadosamente inserido por Foucault no fim deste livro. *O livro de areia* (BORGES, 2009) é um conto onde um bibliotecário aposentado fala de um vendedor que apareceu em sua casa para lhe oferecer um livro que possuía infinitas páginas¹⁵. Talvez inspirado por *O livro de areia*, Foucault termina *As Palavras e as coisas* assim:

[...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia. (FOUCAULT, 2010a, p. 535)

Como na *Biblioteca de Babel*, o infinito surge em *O livro de areia* para apagar os sistemas de referências.

¹⁴“A escrita metódica distrai-me da presente condição dos homens. A certeza de que tudo está escrito nos anula ou nos fantasmagoriza. [...] Talvez me enganem a velhice e o temor, mas suspeito que a espécie humana – a única – está por extinguir-se e que a Biblioteca perdurará: iluminada, solitária, infinita, perfeitamente imóvel, armada de volumes preciosos, inútil, incorruptível, secreta.” (BORGES, 2007, p. 78)

¹⁵ - Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma é a última. Não sei por que são numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número.

Depois, como se pensasse em voz alta:

- Se o espaço for infinito, estamos em qualquer ponto do espaço. Se o tempo for infinito, estamos em qualquer ponto do tempo.

Suas considerações irritaram-me.”

(BORGES, 2009, pp. 102-103)

Como se pode estar em um ponto do espaço ou do tempo se eles são infinitos? Como se pode ter lugar na linguagem se ela é infinita? As considerações que irritaram o bibliotecário aposentado de Borges parecem ser as mesmas que provocaram o riso de Foucault, mas que também o fizeram concordar com Borges, não só sobre o desvanecimento do homem, mas talvez sobre a impossibilidade de existir na infinitude da *linguagem* qualquer sistema de referências absoluto, inclusive, ou, especialmente, a *verdade*:

Assim, a impossibilidade de a linguagem dizer qualquer coisa sobre o real que não seja ficção constitui nos contos de Borges um enigma em torno do duplo caráter da linguagem no qual a *Biblioteca* e o *Livro de Areia* são duas partes complementares como o finito e o infinito, a permanência e o devir que o torna possível na sua impossibilidade. (MENEZES, 2008, p. 26)

Após ler *As palavras e as coisas*, René Magritte envia em 1966 uma carta a Foucault fazendo considerações sobre dois termos privilegiados por Foucault neste li-

vro, quais sejam, *similitude* e *semelhança*:

As ‘coisas’ não possuem entre si semelhanças, elas têm ou não têm similitudes. Só ao pensamento é dado ser semelhante. (MAGRITTE, 2014, p. 75)

Magritte anexa em sua carta algumas reproduções de quadros seus, incluindo aí *Les Deux mystères*, obra que faz parte da série de quadros conhecida como *Ceci n’est pas une pipe*. Foucault faz então uma análise sobre esse quadro e a publica em 1973 como *Isto não é um cachimbo* (2014a).

O quadro de Magritte parece ter feito Foucault refletir não apenas sobre o espaço infinito da linguagem e as suas arbitrariedades, algumas delas trazidas à tona por Borges, mas também sobre as diabruras que o mais simples emprego de similitudes é capaz de produzir:

[...] há dois cachimbos. Não seria necessário dizer, em vez disso: dois desenhos de um mesmo cachimbo? Ou ainda um cachimbo e seu desenho, ou ainda dois desenhos representando cada um deles um cachimbo, ou

ainda dois desenhos dos quais um representa um cachimbo, mas o outro não, ou ainda dois desenhos que nem um nem outro são ou representam cachimbos, ou ainda um desenho representando não um cachimbo, mas um outro desenho que, ele, representa um cachimbo [...]. (FOUCAULT, 2014a, pp. 16-17)

'Isso não é um cachimbo, mas o desenho de um cachimbo', 'Isto não é um cachimbo, mas uma frase dizendo que é um cachimbo', 'a frase: <Isso não é um cachimbo> não é um cachimbo'; 'na frase: <Isso não é um cachimbo>, <isto> não é um cachimbo: este quadro, esta frase escrita, este desenho de um cachimbo, tudo isso não é um cachimbo'. As negações se multiplicam, a voz se embrulha e engasga [...]. (FOUCAULT, 2014a, p. 36)

A confusão toda acontece apesar de, simplesmente, ou obviamente, não haver cachimbo algum:

Em nenhum lugar há ca-

chimbo. (FOUCAULT, 2014a, p. 34)

Ou seja, não há coisas. Só palavras e desenhos. Ou apenas desenhos. Desenhos de coisas e de palavras. Ou nem mesmo isso. Talvez haja apenas um mero jogo de similitudes:

Magritte liga os signos verbais e os elementos plásticos, mas sem se outorgar, previamente, uma isotopia; esquiva o fundo de discurso afirmativo, sobre o qual repousava tranquilamente a semelhança: e coloca em jogo puras similitudes e enunciados verbais não afirmativos, na instabilidade de um volume sem referência e de um espaço sem plano. (FOUCAULT, 2014a, pp. 71-72)

O resto é produto da semelhança, dada apenas ao pensamento, como já havia alertado Magritte a Foucault, que acaba concluindo que "pintar não é afirmar", expressão que usa para dar nome à seção de conclusão do seu artigo sobre a travessura de Magritte.

Mas se pintar não é afirmar, escrever o é? Em um texto publicado em 1963, chamado *Distância*,

Aspecto, Origem (2009a), Foucault analisa o estatuto da linguagem a partir da obra de Alain Robbe-Grillet, escritor e cineasta francês. Aqui, Foucault fala de uma distância que se abre quando se escreve:

[...] a simples experiência que consiste em pegar uma caneta e escrever franqueia [...] uma distância que não pertence nem ao mundo, nem ao inconsciente, nem ao olhar, nem à interioridade [...] (FOUCAULT, 2009a, p. 69)

Essa distância é precisamente o que Foucault chama de ficção. Para ele, ficção não é o que acontece quando as palavras estão distantes das coisas, quando não as descrevem em sua realidade, quando as faz parecer algo que não são. Ficção é, para Foucault, a própria descrição das coisas:

[...] o fictício é um afastamento próprio da linguagem - um afastamento que tem nela seu lugar, mas que também a expõe, dispersa, reparte, abre. Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas; mas a linguagem é

sua distância [...] (FOUCAULT, 2009a, p. 69)

Para deixar claro que sua noção de ficção não está associada ao irreal, Foucault simula uma aproximação com o pensamento surrealista, apenas para se afastar dele logo em seguida. Primeiro questiona se não seria o caso de a ficção corresponder àquelas experiências fora da realidade trazidas à tona por meio da linguagem do surrealismo:

Atravessando, de viés, a incerteza do sonho e da espera, da loucura e da vigília, a ficção não designa uma série de experiências às quais o surrealismo já havia emprestado sua linguagem? (FOUCAULT, 2009a, p. 68)

Em seguida, Foucault se afasta desta ideia, propondo que tais experiências de ficção seriam as experiências mesmas que vivenciamos, posicionadas em um solo que é uma ausência de solo:

Mas e se essas experiências, pelo contrário, pudessem ser mantidas onde estão, em sua superfície sem profundidade, nesse

volume impreciso de onde elas nos vêm, vibrando em torno do seu núcleo indetermiável, sobre seu solo que é uma ausência de solo? E se o sonho, a loucura, a noite não marcassem o posicionamento de nenhum limiar solene, mas traçassem e apagassem incessantemente os limites que a vigília e o discurso transpõem, quando eles vêm até nós e nos chegam já desdobrados? (FOUCAULT, 2009a, p. 68)

Foucault volta a falar em ficção em *O pensamento do exterior* (2009b), artigo sobre o escritor francês Maurice Blanchot publicado em 1966. Em um trecho confuso, Foucault tenta mostrar novamente a impossibilidade de que a linguagem não produza um afastamento entre o falado e o visível:

O fictício não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos. A ficção consiste, portanto, não em mostrar

o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível. (FOUCAULT, 2009b, p. 225)

Foucault também chama atenção para a diferença entre o ser da linguagem e o ser do cogito. A diferença fundamental é que o ser do cogito traz a certeza da existência do *Eu*, ao contrário do ser da linguagem, que apaga essa existência:

Ora, o que torna tão necessário pensar essa ficção – enquanto antigamente se tratava de pensar a verdade – é que o ‘eu falo’ funciona ao contrário do ‘eu penso’. Este conduzia de fato a certeza indubitável do *Eu* e de sua existência; aquele, pelo contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e dela só deixa aparecer o lugar vazio. (FOUCAULT, 2009b, p. 221)

O apagamento do *Eu* se dá pela natureza ilimitada da linguagem, sem qualquer restrição em relação à verdade, aos valores, aos sistemas representativos:

[...] nada pode limitá-la - nem aquele a quem ela se dirige, nem a verdade do que ela diz, nem os valores ou os sistemas representativos que ela utiliza; em suma, não é mais discurso e comunicação de um sentido, mas exposição da linguagem em seu ser bruto, pura exterioridade manifesta [...] (FOUCAULT, 2009b, p. 220)

Eis, portanto, uma possível leitura, ainda que não exaustiva, sobre as noções de *linguagem* e de *verdade* em Foucault. Uma linguagem infinita, que apaga os sistemas de referência, que não tem na verdade sua norma, que faz desvanecer o homem, que franqueia uma distância, que implica em ficção, não pela distância entre as palavras e as coisas, mas uma ficção que seria um afastamento próprio da linguagem.

Noções estas que talvez estejam presentes em toda a obra de Foucault, constituindo-se, possivelmente, sem prejuízo de outros, como um elemento de continui-

dade entre as suas diferentes fases¹⁶. No prefácio do segundo volume de *A história da sexualidade*, obra relacionada à sua última fase, Foucault sugere essa continuidade ao retomar objetos clássicos de seus primeiros livros e os relacionar a jogos de verdade:

"Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando se reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?" (FOUCAULT, 1998, p. 12)

Em uma entrevista de 1984, ano de sua morte, Foucault deixa claro que seu problema sempre teria sido a relação entre o sujeito e a verdade:

¹⁶Convencionalmente, a obra de Foucault é dividida em três fases. Inicialmente, ele estaria mais focado na formação dos discursos, dos objetos, dos conceitos, das estratégias, toda uma arqueologia do saber. Situam-se nessa fase os livros *A história da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1977), *As palavras e as coisas* (2010a) e *A arqueologia do saber* (2008). Em seguida, Foucault passa a examinar diferentes tipos de poder exercidos a partir dos saberes, como o poder disciplinar, o poder pastoral e o biopoder, uma genealogia do poder, portanto. Aqui se encaixariam o livro *Vigiar e Punir* (2014c) e o curso *Nascimento da Biopolítica* (2008a), dentre outras publicações. Por fim, há a análise das formas de subjetivação pelas quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos, onde estariam situados todos os volumes da série *A história da sexualidade*.

"Meu problema sempre foi, como dizia no início, o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade." (FOUCAULT, 2004, p. 274)

"Assim, fui levado a colocar o problema saber/poder, que é para mim não o problema fundamental, mas um instrumento que permite analisar, da maneira que me parece mais exata, o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade." (FOUCAULT, 2004, p. 274)

Por fim, é importante frisar que Foucault não parece ver problema algum em situar em sua própria obra a natureza fictícia da linguagem. Quando questionado sobre a verdade contida em suas análises, confessa, talvez um pouco sarcasticamente, que o que escreve não passa de ficção:

Pratico uma espécie de ficção histórica. De certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade. (FOUCAULT, 2006, p. 321)

[...] as pessoas que me leem, em particular

aquelas que apreciam o que faço, dizem-me, frequentemente, rindo: 'No fundo, você sabe bem que o que diz não passa de ficção.' E respondo sempre: 'Certamente, não se trata de questão que seja outra coisa senão ficções.' (FOUCAULT, 2010b, p. 292)

É possível especular que essas confissões talvez sejam provocações. No fundo, não seriam meras confissões. Seriam, também, e principalmente, acusações. A ficção é um afastamento próprio da linguagem. Não só da linguagem de Foucault, mas de toda linguagem. Seriam provocações que carregariam toda a essência de sua obra, portanto. E seriam, como quis Bourdieu, desconstruções que de forma alguma se esqueceram de desconstruir o próprio desconstrutor.

Conclusão

Até aqui, procurou-se levantar algumas dificuldades que surgem ao se assumir para Foucault um lugar fixo de fala, especialmente quando se leva em consideração as suas próprias noções de *linguagem* e de *verdade*. Nesta última seção, busca-se concluir o trabalho

mostrando como essas noções parecem ter inspirado em Foucault certas *práticas de si* que privilegiam o deslocamento.

Nos últimos anos de sua carreira, ao se voltar para o tema mais geral da ética em seus livros sobre a sexualidade, Foucault falava constantemente sobre uma ética da vida como obra de arte, sobre toda uma estética da existência:

Esta elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo certos cânones coletivos, estava ao centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral na Antiguidade [...] (FOUCAULT, 1984b, p. 2)

Em uma entrevista de 1978, Foucault revela como buscou praticar a si mesmo, experimentar a si mesmo, transformar a si mesmo, imprimindo, de certa forma, uma estética à sua obra e à sua existência:

Quando começo um livro, não somente não sei o que pensarei no final, mas não sei, claramente, que método empregarei. Cada um de meus livros é uma maneira de recortar um

objeto e de forjar um método de análise. (FOUCAULT, 2010b, p. 290)

Meu problema era de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados. (FOUCAULT, 2010b, p. 292)

Foucault fala em livros-experiência para posicionar seus próprios livros em oposição ao que seriam os livros-verdade ou os livros-demonstração:

Um livro sistemático que empregasse um método generalizável ou que desse demonstração de uma teoria traria ensinamentos. Meus livros não têm, exatamente, esse valor. São, antes, convites, gestos feitos em público. (FOUCAULT, 2010b, p. 295)

Eis o que é, para mim, um livro-experiência, em oposição a um livro-verdade e a um livro-

demonstração. (FOUCAULT, 2010b, p. 296)

E comenta sobre o estatuto da verdade nesses livros-experiência, que, como já era de se esperar, é inexistente, não na forma de uma ausência, mas na forma própria de uma norma:

Ora, essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois. (FOUCAULT, 2010b, p. 293)

Escrever para transformar a si mesmo, eis, portanto, uma prática de si adotada por Foucault. Mas há outras. Em *O que é a Crítica* (1990), por exemplo, Foucault fala também em escrever contra toda uma *política da verdade*:

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria

que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 5)

Outra prática de si, então, essa crítica como interrogação tanto da *verdade sobre seus efeitos de poder* quanto do *poder sobre seus discursos de verdade*. Em *O que é o Iluminismo* (1984), defende não uma analítica da verdade, mas uma analítica do presente:

‘O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?’. Não se trata de uma analítica da verdade, consistiria em algo que se poderia chamar de analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos [...] (FOUCAULT, 1984, p. 8)

[...] pode-se optar por

uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade, é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tenho tentado trabalhar. (FOUCAULT, 1984, p. 9)

Mais uma prática de si, portanto, a analítica do presente, essa *ontologia de nós mesmos*, uma *ontologia da atualidade*. Em uma entrevista de 1979, Foucault fala ainda em escrever para transformar o presente:

Procuo provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se tenho sucesso, essa interferência produzirá reais efeitos em nossa história presente. Minha esperança é que meus livros tomem a sua verdade uma vez escritos, e não antes. (FOUCAULT, 2006, p.

321)

[...] há dois anos, na França, houve agitação em várias prisões, os detentos se revoltaram. Em duas dessas prisões os prisioneiros liam meu livro. De suas celas, alguns detentos gritavam o texto de meu livro para seus companheiros. Sei que o que direi é pretensioso, mas é uma prova de verdade - de verdade política, tangível, uma verdade que começou uma vez escrito o livro. Espero que a verdade de meus livros esteja no futuro. (FOUCAULT, 2006, p. 322)

Escrever para transformar a si mesmo, escrever contra a política da verdade, escrever sobre o presente, e escrever para mudar a história do presente. Práticas de si que, isoladas, talvez não provocassem particularmente nenhum alarde, mas que, ao serem empregadas simultaneamente, como no caso de Foucault, tornam seu trabalho particularmente difícil de analisar, de sistematizar, de interpretar, de enquadrar. O deslocamento parece ser a regra. Nada que ele mesmo não nos tivesse alertado ainda em 1969, no prefácio de *A arqueologia do saber*:

Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo. (FOUCAULT, 2008, p. 20)

Nesta mesma época, em 1971, Foucault proferiu na Tunísia uma conferência sobre a pintura de Manet, na qual ele destacou, entre outros aspectos, a técnica por meio da qual Manet faz deslocar os lugares do pintor e do espectador no quadro *Un bar aux Folies-Bergère*:

[...] não é possível saber onde se encontrava o pintor para pintar o quadro como ele o fez, e onde nós deveríamos nos posicionar para ver um espetáculo como esse. E vocês veem que então, com essa última técnica, Manet faz agir a propriedade do quadro de não ser, de modo algum, um espaço de certa forma normativo, cuja representação nos fixa ou fixa ao espectador um ponto e um ponto único de onde olhar, o quadro aparece como um espaço à frente do qual e em relação ao

qual podemos nos deslocar [...]. (FOUCAULT, 2010, p. 283)

Tentava Foucault fazer algo assim em sua obra? Na já mencionada entrevista de 1978, ele sugere que sim:

Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais me interesse e em relação ao que já pensei. (FOUCAULT, 2010b, p. 289)

Não é trivial, portanto, posicionar-se em relação a Foucault, muito menos saber a partir de onde ele fala. Para ele, sistema de referências nenhum alcança a “vontade de verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 19) quando confrontado com a infinitude da linguagem. Saber nenhum, sujeito nenhum, poder nenhum. Diante dessa infinitude, resta para ele como possibilidade apenas a “coragem da verdade” (FOUCAULT, 2011), ou seja, viver a vida a partir de experiências de si mesmo. Foucault parece tentar fazer justamente isso ao se deslocar o tempo todo, e talvez nos convide também a fazer o mesmo.

Referências

- BORGES, Jorge Luis. *A biblioteca de Babel*. In: Ficções. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O idioma analítico de John Wilkins*. In: Outras Inquisições. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- _____. *O livro de areia*. In: O livro de areia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Os fundamentos históricos da razão*. In: Meditações pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, pp. 113-156.
- DERRIDA, Jacques. *Cogito e a história da loucura*. In: A escritura e a diferença. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Folie et Déraison*. Paris: Plon, 1961.
- _____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- _____. *O que é o Iluminismo?* Magazine Littéraire, nº 207, 1984, pp. 35-39. (Original de 1983, tradução para o português por wanderson flor do nascimento, disponível em <<http://michel-foucault.weebly.com/>>)
- _____. *Uma estética da existência*. Le Monde, 15 de julho de 1984b. (Tradução para o português por wanderson flor do nascimento, disponível em <<http://michel-foucault.weebly.com/>>)
- _____. *Além das fronteiras da filosofia*. Le Monde, 6 de setembro de 1986. (Original de 1975, tradução para o português por wanderson flor do nascimento, disponível em <<http://michel-foucault.weebly.com/>>)
- _____. *O que é a crítica?* Bulletin de la Société Française de Philosophie, Vol. 82, nº 2, 1990, pp. 35-63. (Original de 1978, tradução para o português por wanderson flor do nascimento, disponível em <<http://michel-foucault.weebly.com/>>)
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997. (Original de 1975)
- _____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. (Original de 1984)
- _____. *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 264-287. (Original de 1984)

- _____. *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp. 307-334. (Original de 1983)
- _____. *Foucault estuda a Razão de Estado*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 317-322. (Original de 1979)
- _____. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *A Linguagem ao Infinito*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp. 47-59. (Original de 1963)
- _____. *Distância, Aspecto, Origem*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a, pp. 60-74. (Original de 1963)
- _____. *O pensamento do exterior*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b, pp. 219-242. (Original de 1966)
- _____. *A pintura de Manet*. Visualidades. Vol. 8, n. 2, pp. 259-285, 2010. (Original de 1971, tradução para o português por Rodolfo Eduardo Scachetti)
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- _____. *Conversa com Michel Foucault*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). Ditos e Escritos (Vol. VI). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, pp. 289-347. (Original de 1978)
- _____. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. *Isso não é um cachimbo*. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.
- _____. *Que é o senhor, professor Foucault?* In: Ditos e Escritos (Vol. X). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, pp. 29-49.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2014c.
- GINZBURG, Carlo. *Descobertas de um espectador*. São Paulo: Folha, 1999. (Entrevista concedida a Maria Lúcia G. Pallares-Burke em 13/06/1999, disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs13069912.htm>>)
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

- MAGRITTE, René. *Duas cartas de René Magritte*. In: FOUCAULT, Michel. *Isso não é um cachimbo*. São Paulo: Paz e Terra, 2014, pp. 75-78.
- MENEZES, Antônio B. N. T. *Foucault, Borges e a experiência da linguagem*. Saberes. Vol. 1, n. 1, 2008.

Recebido: 18/02/2019
Aprovado: 15/04/2019
Publicado: 13/05/2019

Liberdade, Crítica e Política: A Coerência do Pensamento de Foucault a partir do seu Debate com Habermas

[Freedom, Criticism and Politics: The Coherence of Foucault's Thinking from his Debate with Habermas]

Elton Bernardo Bandeira de Melo*

Resumo: Em sua trajetória, Michel Foucault produziu uma obra tão original quanto controversa, o que torna desafiadora uma compreensão consistente do seu legado. Este trabalho busca construir uma leitura dos contornos mais amplos do projeto foucaultiano, considerando passagens de sua produção intelectual, desde seu prefácio à *Antropologia* de Kant até suas últimas entrevistas, e tomando como referência principal suas reações às críticas a ele endereçadas por Jürgen Habermas. Para tanto, serão observadas formulações foucaultianas quanto às relações entre sujeito, verdade e poder, assim como referências feitas pelo autor francês à Escola de Frankfurt. Tomando como pano de fundo as principais críticas dirigidas a sua obra, e as possíveis defesas que se lhe oferecem, sobretudo no que diz respeito às suas posições quanto à normatividade, à verdade, à liberdade e à crítica, parece ser possível posicionar-se pela coerência do pensamento de Michel Foucault, bem como pela fecundidade de seu legado para uma reflexão prática e situada sobre nós mesmos.

Palavras-chave: Foucault, Habermas, antropologia, normatividade, crítica, prática, coerência.

Abstract: In his trajectory, Michel Foucault has produced a work as original as controversial, which challenges a consistent comprehension of his legacy. This work seeks to construct a reading of the broader outlines of the Foucaultian project, considering passages of his intellectual production, from his preface to Kant's *Anthropology* until his final interviews, by taking as a major reference his responses to the criticisms addressed to him by Habermas. To do so, it must be seen the Foucaultian formulations regarding the relations among subject, truth, and power, as well as his references with respect to the School of Frankfurt. Taking as a background the main criticisms directed to his work, and to the possible defenses available to him, above all, with regards to his position on normativity, truth, freedom, and critique, it seems to be possible to claim for a coherence of Michel Foucault's writings, as well as for the fecundity of his legacy for a practical and situated reflection on ourselves.

Keywords: Foucault, Habermas, anthropology, normativity, criticism, practice, coherence.

*Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília. E-mail: elton.bandeira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6806-1481>.

1 - Introdução

Desde 1960-61, quando escreve o prefácio à *Antropologia de um ponto de vista pragmático (APP)*, de Immanuel Kant, até sua última entrevista em 1984, Michel Foucault manteve-se, ao mesmo tempo, inspirador e controverso, aclamado e criticado. Frequentemente são apropriados ou criticados apenas fragmentos de sua obra – abordagens, conceitos ou provocações – sendo mais escassa a literatura que busca uma compreensão ampla do legado foucaultiano. Este trabalho arrisca-se a identificar contornos de sua obra – sobretudo quanto a sua coerência, e à centralidade da liberdade, da crítica e da política em suas formulações –, tomando como pano de fundo as respostas de Foucault às críticas de um de seus mais célebres comentadores, Jürgen Habermas.

O debate com Habermas nunca se deu formalmente. Primeiramente, no início dos anos 80, por não chegarem a um acordo sobre o tema do debate. Em seguida, a morte precoce de Foucault impediu-os de levarem a cabo o encontro que se trava-ria em torno do texto de Kant “*Was ist Aufklärung?*” e que estava marcado para novembro de 1984. Segundo Didier Eribon (1996, p. 169–81), o “debate Ha-

bermas/Foucault é pois um artefato, fabricado pelo contexto intelectual americano”, visto que nem os ataques de Habermas a Foucault, nem a ausência de respostas do último às críticas recebidas sugerem o engajamento dos autores nessa empreitada. Mesmo assim, o diálogo entre esses autores, ainda que muitas vezes de forma indireta, bem como os debates que suscitou, tal como exposto no livro editado por Michael Kelly (1994a), “*Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*”, ajudam a compreender os fundamentos das críticas e defesas interpostas por ambos, permitindo ampliar a compreensão da obra foucaultiana.

Habermas, em sua análise da obra de Foucault, identifica que a pretensa objetividade das abordagens arqueológicas e genealógicas o conduzem a certo *presentismo, relativismo e parcialidade*. O pensador alemão argumenta que Foucault, ao reduzir os aspectos internos dos conceitos de *significado, de validade de verdade, e de valores*, enreda-se em aporias das quais não consegue senão se esquivar. Em dois capítulos de seu *O discurso filosófico da modernidade* – publicado em 1985, e, portanto, após a morte de Foucault – Habermas (2000a) acusa a historiografia genealógica de Foucault de incorrer no *criptonormativismo* –

uma tentativa mal sucedida de escapar aos transcendentais, e sobretudo, ao sujeito transcendental que acompanha a virada antropológica moderna (ERIBON, 1996, p. 178) – ao qual o próprio Foucault acusara as ciências humanas e suas pretensões de objetividade e de neutralidade axiológica.

A genealogia alcança um destino análogo àquele que Foucault lera nas mãos das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência presentista, relativista e cripto-normativa que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um *objetivismo irremediável*, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento

de uma extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um *subjetivismo irremediável*. [...] Foucault enreda-se em aporias tão logo deva explicar como deve ser entendido aquilo que o próprio historiador genealogista faz. A pretensa objetividade do conhecimento se vê, então, questionada (1) pelo *presentismo* involuntário de uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida; (2) pelo inevitável *relativismo* de uma análise referida ao presente e que só pode ser entendida como uma empresa prática dependente do contexto; e (3) pela *parcialidade* arbitrária de uma crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos. (HABERMAS, 2000a, p. 386–7).

Foucault (1978), de outro lado, acusa Habermas, Dilthey e outros filósofos contemporâneos de incorrerem numa análise crítica que limita a própria crítica ao não reconhecer plenamente a relação interna entre legitimação do conhecimento e dominação. Também os acusa de cederem à “chantagem” das *Luzes*, a qual exigiria adesão

ou recusa a seus princípios de racionalidade.

Tanto Foucault quanto os autores da Escola de Frankfurt fazem uma crítica da razão moderna, mas diferentemente dos últimos, Foucault propõe-se a olhar o presente para fazer perguntas à história orientadas aos “limites contemporâneos do necessário”, o que seria uma forma de crítica permanente de nós mesmos. Essa atitude, que Foucault relaciona às *Luzes*, concentra-se no presente e observa os pontos específicos onde mudanças, ainda que parciais, são necessárias e possíveis. Assim, recusa projetos globais ou radicais, seja de uma nova forma de pensar, ou de uma nova sociedade (FOUCAULT, 1984a, p. 46, 1990).

Neste artigo, buscarei identificar, primeiramente, elementos que permitem sustentar uma leitura coerente de diferentes passagens da trajetória intelectual percorrida por Michel Foucault, uma vez que as principais críticas dirigidas a ele em sentido contrário parecem dissipar-se à luz de seus últimos escritos. Com isso não quero dizer, porém, que as críticas endereçadas a ele careçam de fundamento, nem que não haja posições contraditórias ou paradoxais em seus posicionamentos. A partir dessa leitura, o legado foucaultiano pode mostrar-se útil e profícuo, desde que não se busque

nele respostas prontas, mas o feramental para o exercício de uma liberdade voltada à busca por respostas particulares à questão “o que podemos e devemos fazer de nós mesmos?”, quando colocada a cada uma das situações singulares suscitadas na contingência do tempo presente. Afinal, parece ter sido essa questão prática que orientou, em grande medida, as reflexões do próprio Foucault.

Após esta breve introdução, este texto está organizado de forma tal que, inicialmente, busco situar, não tanto o conteúdo da obra foucaultiana, mas aquilo que ele afirmou ter buscado em sua trajetória. Nesse percurso, a segunda seção é dedicada à *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, texto no qual Foucault já apresenta elementos que informarão o conjunto de sua obra. Avanço, na seção seguinte, para uma breve discussão sobre a *arqueologia* e a *genealogia* de Foucault, abordando adicionalmente suas concepções de *crítica* e de *práticas de si* – fundamentais para a leitura do legado foucaultiano aqui proposta.

Em seguida, na seção 4, resalto questões ligadas às relações entre sujeito, saber e poder em Foucault, e exploro sucintamente algumas relações entre seu pensamento e a tradição da Escola de Frankfurt, o que se faz importante para posicioná-lo no de-

bate com Jürgen Habermas. Na quinta seção, discuto sua normatividade e seus fundamentos ético-políticos. Passo a abordar, na seção 6, as principais controvérsias e críticas a ele dirigidas no âmbito de seu diálogo com Habermas, e, por fim, apresento as conclusões, pontuando elementos do pensamento foucaultiano que permitem vislumbrar sua coerência, sua riqueza prática e seus limites no que concerne à reflexão sobre nós mesmos e sobre nossa atitude no tempo presente.

2 - A Antropologia de Kant e as “falsas antropologias”

Na modernidade, a partir do século XIX, o homem coloca-se como sujeito e objeto do saber. Ele passa a ocupar o cerne da filosofia e constitui as chamadas ciências humanas apoiando-se na pergunta kantiana “o que é o homem?”. É a partir dessa leitura que Foucault desenvolve, em *As Palavras e as Coisas* (2007), uma crítica à tentativa de produzir um saber do homem que se coloca como objeto do saber. Em seu diagnóstico, Foucault rejeita as pretensas teorias do sujeito, assim como recusa uma teoria da história fundada na ideia de origem ou em uma leitura teleológica. Para ele, esse tipo de pensamento desvia da metafísica para

cair em uma filosofia transcendental não menos problemática. Ele busca, assim, afastar-se dessa filosofia, que na França se manifestava principalmente através da fenomenologia, do marxismo e do humanismo (FOUCAULT, 1984a, p. 58, 1994a).

De certa forma, o prefácio de Foucault à sua tradução para o francês do livro de Kant *Antropologia de um Ponto de vista Pragmático* (2011), complemento à sua tese de doutorado (*História da loucura*), escrito entre 1958 e 1960 e só publicado na França em 2008, é uma espécie de pré-história da questão *o que é o homem?* (HACKING, 2002). Nesse ponto, Foucault reconhece a centralidade da *Antropologia* no conjunto da obra de Kant, e uma relação “paradoxal” entre a *Antropologia* e a *Crítica*.

[P]or um lado a *Crítica* anuncia a *Antropologia* e lhe dá lugar no interior de uma filosofia empírica [...]. Por outro lado, a *Antropologia* retoma, como se fora evidente, as grandes articulações da *Crítica*, e, no entanto, [...] a *Crítica* não tem valor de fundamento para a *Antropologia* [...]. (FOUCAULT, 2011, p. 77–8).

Isso quer dizer que a *Antropologia* estará duplamente submetida à *Crítica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a *Crítica* manifesta. (FOUCAULT, 2011, p. 106).

Ora, esse aspecto insuperável diz respeito à finitude¹, ao lugar que se torna vazio com a ausência de Deus e da metafísica, que posiciona o Eu enquanto *limite* e unidade de *síntese*. O Eu surge e se fixa no campo da experiência “como o fundo irreduzível de um pensamento que só pode operar esta figura da experiência uma vez constituída: neste Eu o sujeito fará reconhecimento de seu passado e síntese de sua identidade”. O Eu, tanto na *Crítica*, quanto na *Antropologia* “jamais pode ser objeto,

mas somente forma da síntese” (FOUCAULT, 2011, p. 58–9).

Assim, a *Antropologia* não define o homem, ela aponta o que o homem pode e deve fazer de si mesmo para que exerça o domínio de si, para que pratique sua liberdade enquanto pertencente ao domínio do universal concreto, no qual sujeito de direito, determinado pelas regras jurídicas e submetido a elas, ou seja, enquanto “cidadão do mundo”. Ressalta-se o fato de que a *Antropologia* não aspira um sentido universal, nem a criação de uma moralidade possível, visto que ambos já existem no homem, e manifestam-se no exercício de sua liberdade (FOUCAULT, 2011, p. 33;77; HAHN, 2010, p. 166). Também é nessa esteira que Foucault vê a *Antropologia* renunciar a ideia de cosmologia em favor de uma cosmopolítica.

[A] ideia de uma perspectiva cosmológica que comandasse, de antemão

¹Foucault (2007) observa que a finitude das coisas e do ser humano na filosofia clássica, inclusive em Descartes, é tida como limite, como um obstáculo ao conhecimento, visto que “conjugado com a ideia de perfeição divina”. “Isso porque o limite do conhecimento é ainda concebido como erro e metafisicamente atribuído como privação. Por sua vez, há transparência absoluta entre o sujeito que pensa e seu pensamento”. Para Foucault, a *Crítica* de Kant opera como uma “dobradiça” entre as *épistémès*, onde surge um *sujeito* fora do espaço da Representação Clássica, fazendo desaparecer “a transparência entre ser e representação em todos os domínios”. Em Kant, o *Cogito* passa a ser “instrumento dos conceitos do entendimento” (CANDIOTTO, 2009).

Apesar de finito, ele não pode ser objetivado empiricamente; ele é condição formal da experiência, mas não se encontra submetido à sua contingência. A finitude do sujeito kantiano é pensada de dentro da filosofia, na medida em que ele não está exposto à precariedade da empiricidade. Destituído de intuição intelectual, resta ao sujeito finito a intuição sensível; esta concerne à faculdade da sensibilidade, atributo do sujeito transcendental (CANDIOTTO, 2009).

e de longe, geografia e antropologia, servindo de unidade de referência para o saber da natureza e para o conhecimento do homem, deverá dissipar-se para ceder lugar a uma ideia cosmopolítica, que tem valor programático e na qual o mundo aparece antes como cidade a ser construída do que como cosmos já dado (FOUCAULT, 2011, p. 28).

As prescrições da *Antropologia* – e nisso consiste seu caráter pragmático – buscam ser úteis para uso na sociedade. Ela ensina o homem a reconhecer, em sua própria cultura, a escola do mundo, onde “estão em causa pretensões e astúcias, intenções dúbias e dissimulações, esforços inconfessados pelo domínio, compromissos entre paciências” (FOUCAULT, 2011, p. 38). Para Foucault, ela encontra-se em um movimento no qual natureza e liberdade estão imbricados em um uso, em uma “prática, ao mesmo tempo imediata e imperativa de uma cultura inteiramente dada” (FOUCAULT, 2011, p. 45–7). Ou seja, “o homem nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo” (FOUCAULT, 2011, p. 48). A *Antropologia* “não poderia

deixar de ser ao mesmo tempo reductora e normativa, reductora porque não aceita do homem aquilo que ele sabe de si mesmo pelo “*Selbstgefühl*” [sentimento de si]”, normativa, pois é, por excelência, a ciência do normal, o conhecimento de uma saúde, de uma animação do corpo desenvolvendo-se conforme um justo funcionamento (FOUCAULT, 2011, p. 102–3).

Foucault opõe à *Antropologia* o surgimento de uma “falsa antropologia”: aquela que apoiada na pergunta “o que é o homem?” acaba explorando esse duplo empírico-transcendental. Para Foucault, Kant mostrara a distinção entre empírico e transcendental, e, na medida em que o sujeito não é empírico, não pode se dar à experiência (MACHADO, 1981, p. 139–42). Mas essa lição foi esquecida desde início do século XIX, levando à filosofia ao seu “sono antropológico” (FOUCAULT, 2007, p. 470–4).

[É] preciso recusar todas essas “antropologias filosóficas” que se oferecem como acesso natural ao fundamental; e todas essas filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem.

Aqui e ali está em jogo uma “ilusão” que, desde Kant, é própria à filosofia ocidental.” (FOUCAULT, 2011, p. 108).

É possível reconhecer na interpretação foucaultiana da *Antropologia*, e na própria obra kantiana, uma série de marcas que orientam o pensamento de Foucault: rejeição à dupla empírico-transcendental; orientação prático-empírica; reconhecimento do caráter situado do homem no seu tempo e em sua história; reconhecimento tanto de agência quanto de determinações “histórico-culturais” nos indivíduos, os quais são tidos como “forma da síntese”. Nesse sentido, há elementos para concordar com Diogo Sardinha (2011) quando ele assume que Foucault não apenas não rejeita a *Antropologia*, mas faz dela um dos principais motores de toda a sua obra, operando, fundamentalmente, a substituição do “homem” por “nós mesmos”. Ademais, ele confere centralidade a uma *liberdade do possível* em seus estudos e escritos, sobretudo em seus últimos trabalhos, e acentua as questões “o que fazemos” e “o que temos feito”, em relação à questão “o que devemos fazer?”.

Por outro lado, a interpretação de Foucault acerca do estatuto da *Antropologia* na obra de Kant não

deixa de provocar inquietações, isto porque ele parece deslocar seu foco da analítica da verdade – a qual prepara o terreno para a elaboração da arqueologia foucaultiana – para a ontologia do presente, marcadamente em seus últimos escritos.

Foucault tem provocado muitos debates e até a hipótese de que ele teria mudado de posição, induzido pelas críticas feitas por Habermas e alguns pensadores americanos à sua noção de poder. [...] No contexto da filosofia kantiana - tal como foi interpretada pelo jovem Foucault -, na elaboração de uma ontologia do presente, a Antropologia pragmática não ocuparia necessariamente uma posição central? Na *Lógica*, Kant distingue um conceito escolástico – *Schulbegriff* – e um conceito cósmico – *Weltbegriff* – da filosofia, ora, esta distinção é correlata a uma outra, analisada por Foucault, entre perfeição escolástica e perfeição popular. A contraposição entre a analítica da verdade e a ontologia do presente não poderia ser vista como uma

retomada dessas distinções kantianas? E uma “ontologia de nós mesmos” seria, em perspectiva kantiana, uma pergunta pelo significado da *Aufklärung*, da Revolução Francesa, mas estaria também essencialmente vinculada à questão *Was ist der Mensch?* (TERRA, 1997)

Embora este texto não objetive responder a questões tais como as formuladas acima por Ricardo Terra, convém sublinhar nelas certa constância das questões suscitadas pela *Antropologia* ao longo da obra foucaultiana, ponto que pode favorecer uma compreensão do autor francês, mas que compreensivamente escapa às formulações de Habermas, dado que o filósofo alemão não conheceu o prefácio de Foucault à *Antropologia* de Kant.

3 - Arqueologia e Genealogia

Abertas as vias para a crítica das falsas antropologias, Foucault passa a trabalhar em seu projeto arqueológico, cujo objetivo seria libertar a história, e mais precisamente a história do pensamento, “de sua sujeição transcendental”, “de sua dominação fenomenológica”, dos laços que desde o século

XIX ligaram-na à problemática da origem e da subjetividade. Além disso, ela se orienta pela oposição: i) a “um pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem, e permite evitar a análise da prática”; ii) a “todas as ideologias humanistas”; e, enfim, iii) ao “status do sujeito” (FOUCAULT, 1986, p. 229–32). A *arqueologia* não trata exatamente de estudar a história das ideias, de como elas evoluem, mas de tentar discernir como um ou outro objeto pode emergir como possível objeto de saber (FOUCAULT, 1994a, p. 121).

A arqueologia tematiza as formações discursivas, buscando explicitar suas condições de possibilidade, e tomando os enunciados como unidades elementares do discurso. Interessa-lhe, não “os discursos possíveis, discursos para os quais se estabelecem princípios de verdade ou de validade a serem realizados; ela estuda os discursos reais, que foram efetivamente pronunciados e que se apresentam como uma materialidade.”(MACHADO, 1981, p. 160). Uma vez que a arqueologia aborda positivamente no nível do saber, não concede privilégios para o saber especificamente científico. Com isso, o projeto arqueológico foucaultiano afasta-se da epistemologia, da gramática

e da lógica, assim como afasta-se das filosofias orientadas por um dever-ser dos discursos (MACHADO, 1981).

Com sua *arqueologia*, Foucault evita fazer referência a um sujeito que é transcendental, assim, ele retira o homem de sua função usual de *a priori*, e passa a analisar a história das *positividades*, vista assim como “condição de realidade para enunciados” (FOUCAULT, 1984a, p. 59; 1986, p. 146). Foucault busca, com isso, “isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem” (FOUCAULT, 1986, p. 146). Além disso, a arqueologia faz aparecerem relações entre o dizível e o visível – como diria Deleuze (1988) –, entre as formações discursivas e domínios não discursivos: instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos. (FOUCAULT, 1986, p. 186).

Segundo Foucault, é possível se compreender a arqueologia como “a metodologia apropriada de análise de discursividades locais”, ela está voltada à superfície dos discursos, ao cruzamento de séries de enunciados heterogêneas que tornam possíveis construções que em outros extratos históricos seriam indizíveis. A arque-

ologia estuda os discursos numa perspectiva que não é epistemológica (no horizonte da verdade), que não busca explicitar os critérios de cientificidade aplicáveis ao julgamento de um conhecimento.

Já a genealogia pode ser entendida como a união entre saber erudito e memórias locais, a partir da qual é possível fixar um saber histórico das lutas discursivas (FOUCAULT, 1994b, p. 22–4). Ela complementa a arqueologia ao acrescentar uma norma que explica a aparição de certos discursos, o poder. Subjacentes aos discursos verificam-se estratégias de poder – ainda que sem estrategistas. Ao levar em conta os circuitos de poder, a genealogia não se restringe à dimensão local e permite uma analítica ampliada de construções macro-históricas (e.g. dispositivos penais, racionalidade liberal de governo). Foucault busca, assim, fazer o uso tático dessa união de saberes no presente, para que “os saberes sujeitados sejam então liberados para serem trazidos a jogo” (FOUCAULT, 1994b, p. 22–4).

Assim, a genealogia foucaultiana pretende acolher as reivindicações de atenção dos saberes locais, descontínuos, desqualificados, deslegitimados, contra as de um corpo de teoria unitário que os filtraria, os hierarquizaria, e os ordenaria em nome de algum sa-

ber verdadeiro e de alguma ideia arbitrária do que constitui uma ciência e seus objetos. Com isso ela busca promover a insurreição de saberes que se opõem, não tanto aos conteúdos, métodos ou conceitos dos saberes científicos, mas a seus efeitos centralizadores de poder ligados à instituição e ao discurso científico. Noutras palavras, busca emancipar saberes históricos de uma sujeição, liberá-los, isto é, torna-los capazes de se opor e lutar contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal, científico. Ela teria como base a reativação de saberes locais – de saberes menores na concepção de Deleuze – em oposição a hierarquização científica dos saberes e seus efeitos intrínsecos de poder (FOUCAULT, 1994b, p. 23–5).

É com base nessa perspectiva do projeto genealógico, não como crítica, mas como tática, que Habermas questiona a neutralidade axiológica das análises foucaultianas, cobrando-lhe um critério para justificar a disposição para essa luta, e derivando daí o fundamento para a imputação de criptonormatividade do projeto de Foucault.

[...] [S]e se trata somente de mobilizar o contrapoder, as lutas e confrontações astuciosas, coloca-se

a questão de saber por que devemos resistir, em princípio, ao poder onipresente que circula nas veias e artérias do corpo da sociedade moderna, em vez de nos juntarmos a ele. Os instrumentos de luta da genealogia do saber seriam, então, supérfluos. Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar?: “Porque a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e conhecimento, e por que devemos nos opor a ele”. (FRASER, 1981. *Apud* HABERMAS, 2000b, p. 397).

Segundo Jana Sawicki (1994, p. 350–3), Foucault escreveu a partir da perspectiva de um futuro historiador, para desfamiliarizar as

práticas e as categorias do presente, para fazê-las parecer menos evidentes e necessárias. Ele teria procurado, assim, libertar um espaço para a resistência a elas, na medida em que estavam ligadas à dominação, e para a invenção de novas formas de racionalidade e experiência. Segundo Michael Kelly (1994b, p. 384), Foucault buscou compreender como as formas de racionalidade na, e através da modernidade – ou seja, do presente – tornaram-se problematizadas. Nessa leitura, a genealogia da modernidade é ferramenta para a crítica do presente como objeto, contexto e fundamento da reflexão filosófica. Thomas McCarthy (1994, p. 261), por sua vez, afirma que a genealogia é “crítica prática”, guiada por interesses nas “possíveis transgressões” e transformações de restrições ditas universais e necessárias. Adotando uma atitude experimental, ela testa recorrentemente os “limites da necessidade contemporânea” para determinar “o que não é, ou o que não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”. Em todo o caso, não resta claro como essas posições poderiam suprir as lacunas levantadas por Habermas e Fraser.

Por fim, convém destacar que, para a genealogia importa conhecer quais são os efeitos de poder

que circulam entre as declarações científicas, o que as constituíram, como elas eram, seu regime de poder, e como e porque em certos momentos esse regime sofre uma modificação global (FOUCAULT, 1984a, p. 55). O caráter desordenado e fragmentário da genealogia foucaultiana pode ser visto como um cuidado para que elas não fossem colonizadas, anexadas unificadas em um corpo de saber teórico científico. Por isso, Foucault não parece ter tido nenhuma intenção de prover um terreno sólido e homogêneo teoricamente para essas genealogias dispersas, para descer sobre eles do alto com algum tipo de prestígio teórico que os unisse (FOUCAULT, 1984a, p. 26).

Para Foucault, a arqueologia e a genealogia constituem uma metodologia coerente para o estudo das práticas, sendo aquilo que permite a conversão da atitude filosófica crítica (ontologia de nós mesmos) em trabalho (FOUCAULT, 1984a, p. 50). Essa posição, contudo, só parece ser esclarecida à luz de seus escritos posteriores, a partir do momento em que Foucault passa a discorrer sobre sua concepção do que seria a crítica, inspirada em uma interpretação dos textos de Kant sobre *Aufklärung* e Revolução.

4 - Crítica: Luzes, Revolução e *Aufklärung*

Em 1978, Foucault proferiu uma conferência intitulada “*Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*” (1990), onde mostrou pela primeira vez sua identificação com um conceito de *crítica* que perdurou até seus trabalhos finais. Ali, ele voltou-se para o exame do surgimento, no ocidente, de “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir”, e também de “uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também” que ele denominou “atitude crítica”.

O texto oferece um esboço da história das formas de resistência a um novo tipo de poder (inserido na noção de *governamentalidade*). A crítica, então seria, para Foucault, “a arte de não ser governado de tal maneira”. Ela foi dirigida primeiramente contra as escrituras bíblicas e suas interpretações, e em seguida, às leis aplicadas por monarcas, patriarcas, educadores ou magistrados. Mas o foco da crítica seria, essencialmente, o conjunto das relações que conectam entre si: o poder, a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 1990, p. 39; SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 287–9).

Em outros termos, Foucault

afirma que “a crítica é a arte da *in-servidão voluntária*, aquela da indocilidade refletida” que visa um “*desassujeitamento* no interior de uma política da verdade”. Ele aponta a aproximação entre essa definição e aquilo a que Kant remetera em seu texto sobre o *Aufklärung*, a coragem de saber (*Sapere Aude!*). Segundo Foucault, o que Kant entendera por crítica se aproxima de um saber até onde se pode saber, autonomamente. Para Foucault, a partir do século XIX, houve um deslocamento do *Aufklärung* no sentido da crítica (na acepção kantiana) – decorrente da ciência positivista, de um Estado que se colocava como razão da história e da racionalização da economia e da sociedade, e de uma ciência do Estado (FOUCAULT, 1990).

A questão do *Aufklärung*, qual seja, “as relações do poder, da verdade e do sujeito” é possivelmente o principal problema filosófico da modernidade, e é também o foco da prática histórico-filosófica da Escola de Frankfurt, com a qual Foucault fraternizou. Para abordá-la, entretanto, Foucault, diferentemente do método da teoria crítica, propusera uma *arqueologia*, entendida como análise do ciclo de positividade e do nexos saber-poder que permite entender a aceitabilidade de um sistema (psiquiátrico, penal, da sexualidade etc.); uma *genealogia*

que tentara restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de seus múltiplos elementos determinantes; e uma análise das estratégias que presidem as interações entre sujeitos (FOUCAULT, 1990; SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 292).

A partir dessa leitura, Foucault procurou desviar de uma perspectiva da legitimação (do conhecimento ou da dominação), e pensou o poder como indissociável do saber, como relação num campo de interações e estratégias. Isso possibilitaria tornar os efeitos das relações de poder frágeis e provisórios, passíveis de serem invertidos ou desfeitos a partir precisamente da decisão de não ser governado. Ao final de seu texto de 1978, Foucault sugere que seria o caso de percorrer a via que teria deslocado o *Aufklärung* (enquanto atitude crítica) para a questão da crítica (saber até onde se pode saber), mas agora em sentido inverso. Isso implicaria em posicionar a relação entre conhecimento e dominação justamente “a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, essa vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da menoridade” (FOUCAULT, 1990). Em uma entrevista em 1981, ele complementa:

[u]ma crítica não é uma questão de dizer que as coisas não estão corretas como estão. É uma questão de apontar para os tipos de pressupostos, os tipos de modos de pensamento familiares, incontestáveis e não considerados, nos quais as práticas que aceitamos repousam. [...] O pensamento existe independentemente de sistemas e estruturas do discurso. É algo que muitas vezes está escondido, mas que sempre anima o comportamento do cotidiano. Há sempre um pouco de pensamento, mesmo nas instituições mais estúpidas; mesmo em hábitos silenciosos. A crítica é uma questão de iluminar esse pensamento e tentar mudá-lo. [...] Praticar a crítica é uma questão de tornar difíceis os gestos fáceis. Nessas circunstâncias, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para qualquer transformação. Uma transformação que permanece dentro do mesmo modo de pensamento, uma transformação que é apenas uma maneira de ajus-

tar o mesmo pensamento aproximando-o da realidade das coisas pode ser meramente uma transformação superficial (FOUCAULT, 1998a, p. 154-5).

Em "*Kant on Enlightenment and revolution*"² (FOUCAULT, 1994c), Foucault reflete, a partir do texto de Kant "*Was ist Aufklärung?*", sobre o modo particular da reflexão filosófica kantiana em relação ao presente, bem como sobre a tentativa dele dar significado filosófico (teleológico) à reação contemporânea frente à Revolução Francesa. Foucault em 1983 perguntara-se se um dos papéis do pensamento filosófico desde aquele texto de Kant não seria incumbir a filosofia de descrever a natureza do presente e de "nós mesmos no presente", não como uma caracterização do que somos, mas buscando compreender porque e como "aquilo-que-é" – sobretudo o que é naturalizado, *taken for granted* – pode deixar de sê-lo (FOUCAULT, 1994a, p. 126).

A pergunta remetida no texto de Kant interroga o presente, do qual ele é parte, sobre o que produz sentidos para uma reflexão

filosófica situada no agora. Para Foucault, essa questão inaugura uma filosofia que problematiza sua própria contemporaneidade "como um evento cujo significado, valor, particularidade filosófica é sua tarefa trazer e na qual tem que encontrar a sua própria *razão de ser* e os fundamentos do que diz" (FOUCAULT, 1994c, p. 140). Para Foucault, essa forma de problematizar o presente ao qual se pertence, e ao mesmo tempo o filósofo deste presente em relação àquilo que ele possui para situar-se, é o que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade.

Qual é o meu presente?
Qual o significado desse presente? E o que estou fazendo quando falo deste presente? Isso, parece-me, é o que significa esse novo questionamento da modernidade. (FOUCAULT, 1994c, p. 141).

Assim, o *Aufklärung* consistiria em um período no qual se busca responder a essas novas questões, e no qual se formula "o próprio *motto*, as próprias descobertas", um período que "diz o que tem

²Texto extraído da primeira aula de Foucault no curso de 1983 do Collège de France, revisado pelo autor e publicado em 'Um cours inédit', *Magazine littéraire* nº 207, Paris, May 1984, pp. 35 – 39. Republicado com o título "The Art of Telling the Truth" no livro *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, editado por Michael Kelly (1994).

a fazer, tanto em relação à história geral do pensamento, quanto em relação ao presente e às formas de conhecimento, ignorância e ilusão nas quais é capaz de reconhecer sua situação histórica.” (FOUCAULT, 1994c, p. 142).

Em 1798, Kant responde a uma questão que esteve presente em toda discussão filosófica alemã desde 1794. A questão era “O que é a Revolução?”. Em resposta, Kant vê no entusiasmo causado pela Revolução Francesa, um sinal de disposição moral da humanidade. Ela se manifestaria de duas formas, primeiramente, na disposição das pessoas de se concederem um sistema político que lhe agradassem; e, em segundo lugar, uma disposição de constituição política, de acordo com a moral e com a lei, que evitasse a guerra. Segundo Foucault, Kant percebera, portanto, uma relação entre a Revolução e o *Aufklärung*, sendo a primeira uma continuação e culminação do processo iniciado pela segunda (FOUCAULT, 1994c, p. 146).

Para Foucault, as duas questões kantianas sobre o presente “O que é *Aufklärung*?” e “O que é a Revolução?” continuaram sendo as duas questões-chave da filosofia moderna. Elas foram levadas adi-

ante a partir de duas correntes críticas distintas legadas por Kant. A primeira, voltada para as condições de possibilidade de um saber verdadeiro, que se estende desde o século XIX, chamada de analítica da verdade. A segunda, interessada nas perguntas “o que é o nosso presente?” e “qual é o campo de possíveis experiências do presente?”, chamada *ontologia de nós mesmos*. É nessa última corrente que Foucault enxerga de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, e, por fim, a si mesmo (FOUCAULT, 1994c, p. 147–8).

O ensaio de Kant acabou por exemplificar, para Foucault, uma maneira de fazer filosofia que poderia servir como modelo para seus próprios esforços. [...] Sua leitura de Kant sugere um lema bastante diferente do “*Sapere Aude!*” para a modernidade das *Luzes*. Para Foucault a modernidade tornou-se uma tentativa de encontrar a coragem para criar a si próprio (SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 303).

No texto “*What is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?)*”³, Foucault (1984b) busca explorar as conexões entre o texto kantiano de 1784 e, de um lado, suas reflexões sobre a teleologia e a histó-

³Texto baseado em um manuscrito escrito por Foucault em francês e não publicado, editado por ele e Paul Rabinow e publicado no livro *Foucault Reader* (1984).

ria da humanidade, de outro, suas três *Críticas*, cujos papéis seriam definir as condições sob as quais é legítimo o uso da razão para determinar o que pode ser sabido, o que pode ser feito e o que pode ser esperado. Nesse artigo, a hipótese de Foucault é que o texto sobre o *Aufklärung* se encontra no cruzamento entre as reflexões críticas e históricas de Kant, e sua novidade consistiu em apontar para reflexões sobre o “hoje” enquanto ponto de inflexão da história que motiva uma tarefa filosófica particular. É nesse sentido que Foucault enxerga ali um ponto de partida para uma atitude da modernidade. Também é sob essa lente que se torna possível traçar um paralelo entre Kant e Baudelaire. Segundo o último, o homem moderno não sai em busca de descobrir ele mesmo, seus segredos e sua verdade oculta, ele é o homem que tenta inventar-se, produzir-se a si mesmo. A modernidade, assim, seria esse *ethos*, essa atitude de reativação permanente da crítica da sua era histórica (FOUCAULT, 1984b, p. 42).

Foucault rejeitou a ideia de modernidade como adesão a qualquer tipo de doutrina – como o humanismo –, assim como rejeitou o que chamou de “chantagem” das *Luzes*, a respeito da qual seria necessário se posicionar “a favor” ou “contrário”. Para ele, a

atitude da modernidade encerra uma questão crítica: identificar naquilo que nos é dado como universal, necessário e obrigatório, o lugar ocupado pelo que quer que seja singular, contingente, e produto de restrições arbitrárias. Assim, a crítica consistiria em analisar e refletir sobre os limites da prática que assume a forma de transgressão. Isso implica que ela não será mais praticada na busca de estruturas formais com valor universal, mas sim como uma investigação histórica sobre os eventos que nos levam a constituir a nós mesmos e a reconhecermos-nos como sujeitos do que estamos fazendo, pensando e dizendo (FOUCAULT, 1984b, p. 46).

Nesse sentido, essa crítica não é transcendental, e seu objetivo não é tornar possível a metafísica: é genealógica em seu design e arqueológica em seu método. Arqueológico - e não transcendental - no sentido de que não procurará identificar as estruturas universais de todo conhecimento ou de todas as possíveis ações morais, mas buscará tratar os casos de discurso que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos assim muitos eventos históricos.

E esta crítica será genealógica no sentido de que não deduzirá da forma do que somos o que é impossível para nós fazer e conhecer; mas separará, da contingência que nos fez o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazer ou pensar (FOUCAULT, 1984b, p. 46).

Foucault defende que essa atitude histórico-crítica deve rejeitar partir de qualquer *teoria do sujeito* – tal como na fenomenologia ou no existencialismo (FOUCAULT, 1997, p. 289). Assim como deve ser experimental, no sentido de testar a realidade contemporânea para compreender os pontos onde a mudança é possível e desejável, e para determinar a forma pela qual essa mudança deve ser feita. Para Foucault, isso implica em se afastar de todos os projetos que postulam ser globais ou radicais, pois isso poderia fazer retornar perigosas tradições.

Prefiro as transformações muito específicas que provaram ser possível nos últimos vinte anos em um certo número de áreas que dizem respeito a nossas formas de ser e pensar,

relações com autoridade, relações entre os sexos, a maneira como nós percebemos insanidade ou doença; prefiro mesmo essas transformações parciais que foram feitas na correlação de histórico análise e a atitude prática, aos programas para um novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo de o século XX. (FOUCAULT, 1984a, p. 55).

De fato, Foucault recusou utopias em favor de transformações específicas, e direcionou sua atenção a investigações que possuíssem sempre um caráter local, historicamente situado, contingente, específico, o que coaduna sua posição acerca do papel do intelectual e sua aversão às “teorias totalitárias” e às soluções globais aplicadas a problemas específicos. Ele é contra qualquer totalização – o que seria a uma só vez abstrato e limitante – e buscou problemas abertos, tão concretos quanto gerais, problemas que se aproximassem da política por baixo e que dissecassem a sociedade na diagonal, problemas que fossem ao mesmo tempo constituintes de nossa história e constituídos pela história, abordados como problemas contem-

porâneos (FOUCAULT, 1984a, p. 46–7, 1984c, p. 376). Assim, tanto sua *arqueologia* quanto sua *genealogia* orientaram-se para discursividades e saberes locais, em oposição e luta contra a coerção do discurso científico teórico, unitário e formal, conforme norma epistemológica, e teorias fundadas na verdade (BERNSTEIN, 1994, p. 228; FOUCAULT, 1980, p. 80–5, 1994b; KELLY, 1994b, p. 380).

Talvez um dos mais importantes *insights* de Foucault seja sua insistência em que os compromissos e imperativos teóricos de alguém sejam motivados por imperativos práticos específicos. Ele escreveu na perspectiva de um intelectual específico, envolvido em intervenções específicas. Ele estava constantemente preparado para mudar as estratégias e questionar suas posições anteriores (SAWICKI, 1994, p. 359).

Em suma, Foucault caracterizou o *ethos* filosófico apropriado à *ontologia crítica de nós mesmos* como um teste histórico-prático dos limites concretos que podemos ultrapassar, como um trabalho paciente que dá forma a nossa von-

tade impaciente de sermos livres (FOUCAULT, 1984b, p. 47–50). Em uma entrevista concedida em 1983, ele reforçou que o aspecto prático do seu *ethos* consiste, não em aplicar ideias, mas em testá-las e modificá-las. “A chave para a atitude pessoal poética do filósofo é não ficar absorvido em suas ideias, mas em sua filosofia-como-vida, em sua vida filosófica” (FOUCAULT, 1984c, p. 374).

5 - Relações entre o Saber, o Poder e o Sujeito

Foucault investigou ao longo de sua carreira, fundamentalmente, as relações entre saber, poder e sujeito. Em suas últimas obras, conferências e entrevistas, ele descreveu com maior clareza sua obra a partir de uma centralidade do sujeito e sua verdade – que não é a verdade-norma da epistemologia –, sendo as conexões entre saber e poder analisadas na medida em que nele incidem (FOUCAULT, 1997, 1998b). Em um ensaio escrito em 1982, ele afirma:

[m]eu objetivo, [...] tem sido criar uma história dos diferentes modos pelos quais, na nossa cultura, os seres humanos são feitos sujeitos. O meu trabalho abordou três modos de

objetivação que transformam seres humanos em sujeitos. O primeiro é o modo de investigação que tenta dar-se o *status* de ciência; [n]a segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito a partir do que chamo de "práticas de divisão". [...]. Exemplos são o louco e o são, o doente e o saudável, o dividido por dentro ou dividido dos outros. [...]. Finalmente, procurei estudar [...] a forma como um ser humano transforma a si mesmo em sujeito. Por exemplo, escolhi o domínio da sexualidade: como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de "sexualidade". Assim, não é poder, mas o sujeito que é o tema geral da minha pesquisa.". (FOUCAULT, 1983, p. 777-8).

Mais especificamente, a investigação foucaultiana endereçou as questões "como é que o ser humano colocou a si mesmo como objeto de saber possível?" e "a que preço os sujeitos podem falar a verdade sobre si mesmos?". Sua genealogia consiste, assim, em três domínios que só podem ser entendidos um em relação ao ou-

tro, não de forma independente:

- a) uma ontologia de nós mesmos em relação à verdade que nos constitui como sujeitos de saber (problema da verdade);
- b) uma ontologia de nós mesmos em relação ao campo de poder que nos constitui a nós mesmos como sujeitos que agem sobre os outros; e
- c) uma ontologia histórica em relação à ética pela qual nós nos constituímos enquanto agentes morais (problema da conduta individual) (FOUCAULT, 1984d, p. 351).

Ainda segundo o autor, em *As Palavras e as Coisas* (2007), ele buscou entender a que preço pode ser problematizada e analisada a verdade do sujeito que fala, trabalha e vive; em *História da Loucura*, investigou como pode ser dita a verdade do louco. O mesmo tipo de questão foi aplicado aos doentes em *O Nascimento da Clínica*, aos delinquentes em *Vigiar e Punir* e aos sujeitos que sentem prazer sexual, em *A História da Sexualidade*. (FOUCAULT, 1994a, p. 120-2, 1998b, p. 243).

Essas sínteses são coerentes com seus textos acerca do *Aufklärung*, na medida em que, em oposição a uma *governamentalização* que sujeita os indivíduos aos mecanismos de saber-poder, a atitude crítica (local) postulada por

ele seria "o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e interrogar o poder em relação ao seu discurso de verdade", ou, "trabalhar sobre si mesmo e responder ao próprio tempo" (BERNSTEIN, 1994, p. 232; FOUCAULT, 1990; SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 289). Aqui, cabe lembrar que, em Foucault, a noção de governo deve ser entendida no sentido amplo, como "técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Governo dos filhos, governo das almas ou das consciências, governo de uma casa, de um Estado ou de si mesmo" (FOUCAULT, 2008a, p. 532). E, assim, a crítica – enquanto arte de não se deixar governar de certo modo – encerra um exercício de liberdade.

6 - Considerações em relação a Habermas e à Escola de Frankfurt

O projeto de Foucault pode ser visto como uma investigação histórica sobre os custos de uma razão que busca a verdade sobre si, sobre os custos de constituirmos a nós mesmos como sujeitos em situações necessariamente singulares. No âmbito desse projeto, de cuja complexidade ele tem consciência, Foucault afirma

ter trazido à tona apenas alguns problemas específicos: "como se pode dizer a verdade do sujeito doente?", "qual é o preço de se analisar e de se problematizar o sujeito que fala, que trabalha e que vive, que sente prazer sexual, que pode ser julgado delinquente?" (FOUCAULT, 1994a, p. 120–1). Seu modo de enxergar o sujeito e suas verdades, radicado em uma historicidade e em articulação com a aliança "profana" entre Kant e Nietzsche, permitiu investigar como os seres humanos aplicam diferentes formas de racionalidade sobre si mesmos. Nesse ponto, seu interesse não difere do de Habermas, qual seja, "criticar as transformações históricas das formas da racionalidade moderna" (KELLY, 1994b).

Um dos afastamentos fundamentais de Foucault em relação à tradição da teoria crítica diz respeito à sua recusa da existência de uma única razão dominante (instrumental) à qual deveria ser superada por uma forma de razão mais adequada (FOUCAULT, 1994a, p. 118; MCCARTHY, 1994, p. 251).

Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade consiste realmente em uma razão. [...] Posso ver múltiplas transformações, mas não consigo ver

porque devemos chamar essa transformação de um colapso de razão. Outras formas de racionalidade são criadas o tempo todo (FOUCAULT, 1994a, p. 125).

Thomas McCarthy (1994, p. 244-50) discute as muitas aproximações e afastamentos entre o pensamento de Foucault e o da Escola de Frankfurt, e aponta que ambos estão muito perto no mapa das opções teóricas contemporâneas. Para ele, o pensamento de Foucault complementa o *mains-tream* da Escola de Frankfurt ao deslocar-se do nível dos conceitos e princípios mais gerais para perseguir “singularidades transformáveis”, variáveis e contingentes. A análise histórica da ascensão e função de “sistemas práticos” complementam a reflexão mais global sobre a racionalização. O ponto, para McCarthy, não é escolher entre Teoria Crítica e Genealogia, mas combiná-las. Para ele,

o implacável escrutínio de Foucault das imposições, restrições e hierarquias que figuram nas práticas racionais desafiam os teóricos críticos para irem além do que foram na des-transcendentalização de

suas concepções-chaves da razão, verdade e liberdade (MCCARTHY, 1994, p. 273).

Para Michael Kelly, Habermas e Foucault estão de acordo quanto à modernidade ser crítica em relação ao seu próprio presente e quanto a ela dever permanentemente criar suas próprias normas. O desacordo entre eles surge no tocante à validade e às formas de justificar essa normatividade, ou se a validade dessa normatividade é tão local quanto o contexto no qual emerge e para o qual o olhar crítico está orientado (KELLY, 1994b, p. 383).

A despeito dessa posição, não resta claro o quanto Foucault, ao alinhar-se à mesma corrente filosófica da Escola de Frankfurt quanto às preocupações com a *ontologia de nós mesmos*, considera-se próximo a Habermas. Segundo Didier Eribon, é Foucault o autor da linhas abaixo, que opõem Habermas e a Escola de Frankfurt:

Entre as duas guerras, a Escola de Frankfurt inquietou a filosofia de instituição, operando um deslocamento das categorias para problemas políticos contemporâneos. Ontem e anteontem, tinha-se a

impressão de que o processo de Habermas era inverso: deslocar tudo o que acontece fora da área universitária no campo político, cultural, social para um discurso estabelecido (ERIBON, 1996, p. 171).

Segundo Eribon, apesar das inúmeras diferenças entre o pensamento de Foucault e o da Escola de Frankfurt, o primeiro reconheceu a que a última “apresentou um ‘problema fundamental’, o dos ‘efeitos de poder, ligados ao exercício de uma racionalidade’ que se forjou, histórica e geograficamente, no Ocidente, a partir do século XVI.” (ERIBON, 1996, p. 175). Entretanto, os ataques de Habermas a Foucault minaram as possibilidades de um debate fecundo entre os dois filósofos. Ao associar Foucault ora a uma crítica da razão radical anarquizante, irracionalista, ora ao conservadorismo de inspiração nietzschiana que se evidenciaria na recusa ao engajamento em projetos de modernização social, não capitalistas, Habermas parece ter provocado um profundo desinteresse em Foucault em rebater as críticas habermasianas.

Ademais, o projeto de Foucault, em vários sentidos era justamente o de combater posições defendidas por Habermas, sobretudo

quanto à busca por normas universais, por constantes antropológicas. Foucault acusara Habermas de se distanciar da Escola de Frankfurt ao buscar um projeto universalizante de crítica racional da racionalidade, ao invés de buscar identificar uma forma de racionalidade dominante e fazê-la aparecer como uma dentre outras formas que buscam se equivaler à razão. De fato, parece haver uma profunda divergência entre a postura dos autores frente às questões da normatividade e da universalidade de suas propostas.

Na verdade, são escolhas filosóficas fundamentalmente diferentes, atitudes irreconciliáveis que estão em jogo. É bastante significativo que Foucault descreva em termos de “atitude”, de “*ethos* filosófico”, de “vida filosófica” a postura de quem pretende realizar análise histórica e crítica “daquilo que somos hoje”, “dos limites que nos são impostos” e da sua “ultrapassagem possível”. [...] Há fortes chances de que esse *ethos* foucaultiano, composto de impaciência diante da realidade que nos constrange e de meticulosidade no trabalho que

visa a minar seu pedestal de evidência, era portador de uma força progressista e emancipadora, pelo menos igual a todas essas dissertações filosóficas sobre normas, regras universais, o “sujeito” etc., de que Habermas – infelizmente – forneceu o modelo a muitos ensaístas franceses (ERIBON, 1996, p. 178).

7 - Ética e Normatividade

Em sua última entrevista Foucault afirma: “busca por uma forma de moralidade aceitável para todos, no sentido de que todos deveriam se submeter a ela, atinge-me como uma catástrofe” (FOUCAULT, 1998b, p. 254). De fato, Foucault, ao longo de toda sua carreira, rejeitou o perigo das verdades universais, das teorias globais, e das prescrições normativas, às quais associara as técnicas de *normalização* e os *dispositivos disciplinares* e de *sujeição*. Segundo Bernstein, numa entrevista em 1983, Foucault disse que seu ponto “não é que tudo seja ruim, mas que tudo é perigoso, o que não é exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então sempre temos algo a fazer.” Isso seria aplicável

a todo o trabalho arqueológico-genealógico, visto que suas problemáticas “destinam-se a especificar a mudança de constelação de perigos” (BERNSTEIN, 1994, p. 226–7). Consonantemente, Foucault não apenas concorda que a função crítica da filosofia é evitar os riscos do poder, como também afirma que ela deriva da injunção socrática “Cuida de si!”, ou, em outras palavras, “Faça da liberdade seus alicerces, pelo domínio de si mesmo.” (FOUCAULT, 1997, p. 300).

Isso, contudo, não é suficiente para fundamentar seus posicionamentos políticos: em favor da insurreição dos saberes subjugados, e em oposição às manifestações de dominação e repressão. Conforme aponta Bernstein, pelo mundo há saberes sujeitados de todos os tipos: fundamentalismos, fanatismos e terrorismos que têm seu próprio senso do que são os perigos a serem confrontados. Perigo não é algo desprovido de valor. Há de se esclarecer o porquê do perigo. Nesse ponto, Foucault não deixa claro porque alguém deveria favorecer certas formas de resistências locais frente a outras, nem porque alguém deveria escolher um lado ou outro numa resistência ou revolta localizada. E até mesmo grandes admiradores de Foucault, como Dreyfus e Rabinow, concordam que ele ficou de-

vendo um critério para justificar porque certos perigos são piores que outros. (BERNSTEIN, 1994, p. 229). A questão dos fundamentos para justificação das causas pelas quais se vale à pena lutar, interligada com a justificação do método de luta – e daí emergem as relações entre o método arqueológico-genealógico o saber, a verdade, a ciência e a própria razão – também é, ao meu ver, o ponto principal das críticas de Nancy Fraser (1994) e Axel Honneth (1994) a Foucault.

Para tentar esclarecer como Foucault se relaciona a essas questões, convém destacar que para ele, “a liberdade, é a condição ontológica da ética. Mas ética é a forma que a liberdade assume quando é informada pela reflexão” (FOUCAULT, 1997, p. 284). Assim, a liberdade, no sentido político, é uma condição necessária para a ética. Um escravo não tem ética, assim como não tem ética o escravo de si, de seu próprio apetite, como no caso do tirano, escravo de suas próprias ambições. Isso faz com que a ética implique no exercício de uma certa dominação de si. Ele deixa claro que seus ideais se alinham à diversidade de estilos de existência, bem

como à minimização das situações de dominação (FOUCAULT, 1997, p. 299, 1998b, p. 253). Isso permitiria a ampliação de jogos estratégicos (de poder) e as práticas de liberdade (FOUCAULT, 1997, p. 298–300). Ele, contudo, não prescreve uma moral, mas apenas uma ética fundada na prática refletida da liberdade. Para Foucault, “o risco de dominação ocorre apenas quando alguém se torna escravo de seus próprios desejos.” (FOUCAULT, 1997, p. 288).

Dessa forma, para Foucault, o saber⁴ preveniria contra o abuso de poder (FOUCAULT, 1997, p. 288). Foucault cita os gregos, para quem a ética assume a forma de um *ethos* que pode ser observado no cuidado de si, e que também implica relações complexas com os outros, enquanto uma forma de cuidado dos outros. (FOUCAULT, 1997, p. 286). Mas, embora se perceba um postulado moral nesse comportamento do homem livre grego associado ao cuidado de si, e, por decorrência, ao cuidado com o outro, não se pode depreender que Foucault avance em prescrições para além da máxima socrática já citada (FOUCAULT, 1998b, p. 249).

Quando arguido quanto a uma

⁴No sentido de saber: tomar conta de si; conhecer-se ontologicamente; do que se é capaz; o que significa ser cidadão; dominar sua própria casa – *oikos*; o que não deve temer; o que se pode razoavelmente esperar; o que não lhe diz respeito; e finalmente, não temer a morte. [Ethics p. 288]

busca de consensualidade como princípio regulatório da ação, Foucault mostra-se reticente. Ele assume a possibilidade de seu uso como princípio crítico, “uma ideia crítica para manter em todos os momentos: perguntar a si mesmo qual proporção de não-consensualidade está implícita em tal relação de poder, e se esse grau de dissenso é necessário ou não”. Contudo, enquanto princípio moral, o máximo que ele se permite afirmar é que “talvez não se deva ser em favor da consensualidade, mas se deve ser contra a não-consensualidade.”(FOUCAULT, 1984c). Similar hesitação se percebe em seu posicionamento acerca dos processos de liberação, ou da categoria “ideologia” (FOUCAULT, 1984a). Ele afirma ser necessário cautela com os processos de liberação, uma vez que poderiam remeter à ideia de que há uma natureza humana que deve ser emancipada, ou uma origem à qual seria possível se reconectar. Segundo ele, é preferível enfatizar as práticas de liberdade, que não decorrem diretamente de práticas de liberação. Os processos de liberação devem se orientar pela produção de práticas de liberdade. A definição das práticas de liberdade, contudo, consis-

tem em um problema ético. (FOUCAULT, 1997, p. 284). Vê-se, mais uma vez, a dificuldade de extrair, do pensamento foucaultiano, uma régua moral que possa ser amplamente aplicada. Mas isso não quer dizer que ele não a tenha para si.

Ian Hacking (2002, p. 118–20) argumenta que, em alemão, o termo “*sitte*”, utilizado por Kant em contraste ao termo “*moral*” usado por Nietzsche, é usualmente traduzido como “ética”, mas também contempla práticas e costumes, justamente o que interessava a Foucault. Segundo Hacking, para Kant tanto uma posição ética, quanto uma moral, devem ser construídas a partir da razão privada, cujo fundamento é a ideia de liberdade. Mas esta última encontra-se fora do domínio do saber, sendo “incognoscível”. Isso significa que não há nada a dizer sobre a liberdade, exceto que ela é o espaço onde construímos nossa ética e nossas vidas. Hacking prossegue: “aqueles que criticam Foucault por não nos dar uma posição a partir da qual devemos nos firmar podem começar sua crítica com Kant”. Com efeito, se assumirmos que Kant concebe uma lei moral universal, ainda assim ele não aponta seu conteúdo⁵. Sobre esse ponto, Fou-

⁵ Assim poderia ser interpretado o fundamento da máxima kantiana: “Age sempre segundo um princípio tal que possas querer ao mesmo tempo que ele seja uma lei universal” (KANT, 2007, p. 59).

cault observa em seu prefácio à *Antropologia*, que Kant incorreu num tipo específico de normatividade, o de pressupor que há um certo *normal* do homem livre, uma *normalidade* no exercício da liberdade. A essa normatividade, Foucault também adere quando, por exemplo, associa o tirano àquele que não cuida de si, pressupondo um normal ético no qual o cuidado de si e a vontade de dominar os outros seria incompatível (FOUCAULT, 1997, p. 288).

James Schmidt e Thomas E. Wartenberg (1994), assim como Ian Hacking (2002), aproximam Kant e Foucault no que diz respeito a uma ética baseada no princípio de uma liberdade que permanece “necessariamente fora do domínio do saber humano”. Para eles, contudo, Kant estava preocupado em construir uma norma para avaliar as máximas de ação que emergem de nossa inexplicável e inegável liberdade. E, é nesse ponto que ele se coloca a questão dos “tipos de acordos possíveis entre indivíduos livres e capazes de raciocinar [imperativo categórico]”. Kant uniu a “máxima do pensamento livre de pré-julgamentos” (“pensar por você mesmo”) à “máxima do pensamento ampliado” (“pensar do ponto de vista de todos os outros”). Dessa forma, pensar por si mesmo “envolveria a liberta-

ção de interesses contingentes e heterônomos e atentaria para a construção de um tribunal aceitável para todos os seres livres e pensantes”. Foucault parece concordar com Kant no que tange à natureza da moral, mas aliando a isso o seu historicismo, rejeita a ideia de uma lei moral nos termos kantianos. Segundo seus comentadores, “este é o passo que Foucault, como bom nietzscheano que era, não estava disposto a tomar” (SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 306–7).

8 - As críticas a Foucault e suas defesas

Inúmeras críticas são dirigidas à obra de Foucault, mas não menos são os que buscam neutralizá-las ou atenuá-las. No âmbito da bibliografia consultada para a elaboração deste texto, centrada no debate entre Foucault e Habermas, as críticas a Foucault vêm de autores como Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Jana Sawicki e Richard Bernstein, dentre outros, e dizem respeito a contradições, aporias, posições paradoxais, fragilidade de sua base empírica, pretensão de neutralidade axiológica, conceitos e categorias problemáticos, falta de fundamentação para seus posicionamentos políticos normativos. Para

os fins deste trabalho, contudo, são centrais as críticas que o próprio Habermas lhe dirigiu: *cripto-normativismo, presentismo, relativismo e parcialidade* (HABERMAS, 2000c).

Não seria possível discutir detidamente cada uma dessas críticas, e fazê-lo não estaria alinhado ao objetivo deste texto. Cumpre salientar, entretanto, alguns pontos que servem à defesa de que há coerência nos fragmentos analisados até aqui do pensamento e da obra de Foucault, bem como para justificar certas apropriações do legado de Foucault no pensamento social. Primeiramente, compreendendo que as aporias, contradições e paradoxos, em boa medida, derivam da retórica foucaultiana, da fragmentação intencional de sua genealogia, e do próprio amadurecimento do autor, que no decorrer de sua carreira parece ter arrefecido seu estilo disruptivo, prestando-se a esclarecer – e, há quem diga, reformular – passagens controversas de seus primeiros textos.

Richard Bernstein (1994) sugere que Foucault aplicava a retórica tal como Nietzsche, para incitar seus leitores e sua plateia a “ouvir diferentes reinvenções”. Nesse sentido ele teria sido bem-sucedido. Primeiramente quebrou a lógica da filosofia moderna tradicional, obce-

cada com questões epistemológicas e bases normativas, ao passo em que conseguiu mostrar ambiguidades ocultas na construção de conceitos como sujeito, liberdade e verdade, bem como o papel que desempenham nas práticas sociais. (BERNSTEIN, 1994, p. 222–4). Bernstein enfatiza o fato de que a retórica disruptiva e a crítica genealógica de Foucault pressupõem e desafiam um horizonte ético-político no leitor, pois apenas implicitamente afirmam uma posição ético-política valorativa.

A retórica foucaultiana, ademais, é fértil em fomentar novas pesquisas e efetiva em revelar o lado obscuro dos constrangimentos “humanos” práticos que moldam nossas vidas e nossos corpos, bem como em mostrar como as práticas discursivas excluem, marginalizam e limitam-nos. (BERNSTEIN, 1994, p. 225–9). O próprio Foucault sugeriu que fizera o uso da retórica em seus primeiros livros para ofuscar o problema da subjetividade nas suas relações intrínsecas com a verdade e o poder (FOUCAULT, 1998b, p. 243). A consequência dessa retórica é a existência de vazios em meio a seus argumentos, esquivas e contradições entre falas e excertos de sua obra, onde se podem enxergar aporias.

Conquanto não tenha sido possível evitar o que Habermas cha-

mou de “contradições performáticas”, que se materializam, por exemplo, na forma como Foucault descreve o sujeito e a verdade (ora como desinteressantes e problemáticos, ora como centrais para o seu trabalho) nas diferentes fases de sua trajetória, pode-se argumentar que essas contradições perdem força frente a seus esclarecimentos tardios, que explicam o porquê de seus deslocamentos à luz de uma coerência maior, qual seja, a primazia dos efeitos práticos de seus discursos.

Ao problematizar o sujeito que diz a verdade de si, por exemplo, Foucault se esquivava de proclamar sua verdade. Sua noção de efeitos de verdade, enquanto produtos de discursos que em si não são verdadeiros ou falsos, não implica que ele rejeite a existência de verdades. E não seria demasiado ousado afirmar que ele não desvia da busca de uma certa verdade – intrínseca à historiografia crítica. Ademais, quando ele se opõe à polêmica, por exemplo, um dos motivos que alega que é porque ela se oporia à verdade (FOUCAULT, 1984, p. 382). A respeito dessa delicada relação com a verdade, ele comenta:

O que estou tentando fazer é escrever a história das relações entre pensamento e verdade; a histó-

ria do pensamento como tal é pensada sobre a verdade. Todos aqueles que dizem que, para mim, a verdade não existe são simplistas (FOUCAULT, 1998c, p. 257).

Quanto à concepção de ser humano, Foucault é acusado, e pode-se ver que há fundamento na acusação, de anular a agência do indivíduo que seria apenas um “corpo dócil” perpassado por uma rede de poder. Uma leitura mais ampla, entretanto, mostra que Foucault não pretendeu negar a capacidade de agência dos indivíduos. Conforme entende Jana Sawicki (1994, p. 335), “o sujeito de Foucault nem é inteiramente autônomo nem escravizado, nem é o fundador dos discursos e práticas que constituem sua experiência, nem determinado por eles”. O próprio Foucault reforça essa posição, por exemplo, em seus textos sobre o exercício de si, práticas de liberdade e estratégias individuais voluntárias e intencionais (MC-CARTHY, 1994).

Em relação à liberdade, para Foucault, ela é o fundamento ético que se encontra fora do domínio do cognoscível, sendo essencialmente pessoal, contingente e situado local e historicamente. Ela se manifesta no exercício de suas escolhas políticas e impulsiona sua

crítica. Adicionalmente, convém lembrar seu argumento de que a crítica deveria ser um instrumento de luta, para pessoas que se engajam em prol de mudança nas relações de poder, donde se depreende a crítica como uma prática – sempre local e essencialmente política – que deve ser justificada em contextos específicos (KELLY, 1994b; RABINOW, 1984, p. 6). Ora, para Foucault a resistência é uma atitude crítica inseparável do poder. Poder implica em resistência, que, por sua vez, implica em liberdade. Assim, diferentemente do que Habermas poderia supor, a liberdade não enfraquece as relações de poder (KELLY, 1994b, p. 382). A liberdade pode assim ser entendida como valor basilar, e não *críptico*, do pensamento foucaultiano, e seu posicionamento frente a ela é firme e coerente: contrário às relações de dominação e favorável aos diferentes modos de existir, aos jogos estratégicos e às práticas de si. Mas ela não deve ser vista como algo absoluto, que se tem plenamente ou não tem. Pois, até os escravos, na medida em que podem resistir e reverter suas situações de dominação, possuem alguma liberdade. Isso posto, parece haver elementos suficientes para rejeitar que ele adira a uma espécie de *criptonormativismo*, algo que não fora imputado ao próprio Kant.

Quando defende o domínio de si, as práticas de liberdade, os jogos de estratégia, Foucault o faz de forma universal. Entretanto ele não acompanha Kant no passo que este último dá no sentido de buscar uma norma para a moral. Ele age politicamente na contingência, sem a necessidade de conceber uma lei universal para os comportamentos, ou uma sociedade ideal (RABINOW, 1984, p. 5). Contudo, parece pouco razoável derivar daí que ele abra qualquer espaço para que seja chamado de *parcial*.

Ademais, Michael Kelly argumenta com propriedade que o “presentismo” de Foucault não implica “relativismo”, se isso for considerado uma negação *a priori* de universais. Foucault pode rejeitar a ideia habermasiana de que precisamos preservar os valores *universais* do Iluminismo, pois para ele, é a atitude crítica do *Aufklärung* (a questão da historicidade do pensamento sobre o *universal*) que agora deve ser mantida. Suas análises são “contra a ideia de necessidades universais na existência humana”. Segundo Kelly, a razão para que ele constantemente desafie os *universais*, pode ser dada por Gilles Deleuze: é que eles não explicam nada e porque também são históricos; eles mesmos devem ser explicados. Para Deleuze, no âm-

bito de instituições ou sistemas sociais (dispositivos), os universais são coordenadas ou variáveis. Assim, o que Foucault rejeita especificamente sobre os *universais* é seu *status* a-histórico, enquanto ele reconhece *universais* interpretados na moda deleuziana, como variáveis dentro da história. (KELLY, 1994b, p. 386).

Mas Foucault não incorre em *relativismo*, pois existem critérios na crítica local para fazer julgamentos sobre diferentes *universais* (como variáveis históricas) e formas diferentes de racionalidade. Os critérios são internos ao quadro histórico da modernidade. Por exemplo, em *Vigiar e Punir* (1987), quando descreve e avalia cenas de julgamentos e torturas penais do final do século XVIII, elas tendem a inspirar indignação no leitor, mas Foucault não está simplesmente tentando fazer com que nos sintamos indignados, nem está tentando ser neutro. Nenhum dos julgamentos avaliativos de Foucault, diretos ou não, pressupõe *universais* ou um aumento do poder social trans-histórico (KELLY, 1994b, p. 386–7). Ainda segundo Michael Kelly, quanto mais as diferentes posições de Foucault e Habermas sobre a questão dos *universais* são esclarecidas, menos elas diferem:

Foucault diz que os uni-

versais são variáveis que devem ser criticadas constantemente, enquanto Habermas os chama de acordos (*stand-ins*), que são revisáveis. [...] Habermas persegue essas estratégias porque acredita que as normas universais são necessárias para a crítica em todas as práticas discursivas e concretas modernas, ao passo que os foucaultianos praticam a crítica com sucesso com os universais como variáveis (KELLY, 1994b, p. 389).

A esse respeito, cabe mencionar que em sua analítica da *governamentalidade*, mais especificamente quanto ao governo de populações, em sua análise das práticas estatais, a rejeição foucaultiana à análise dos *universais* das teorias de Estado possui certa similaridade com os alertas de Max Weber quanto aos perigos de reificação dos conceitos de entidades coletivas, tais como o Estado, a nação, a família ou o exército (FOUCAULT, 2008b, p. 4; WEBER, 2000, p. 9). Essa observação corrobora as de Michael Kelly, sobretudo quando sabido que a crítica habermasiana à abordagem de Foucault quanto aos *universais* fora anterior à publicação de suas genealogias das racionalidades de governo esta-

tais.

9 - Conclusões

Foucault, desde seu prefácio à *Antropologia* de Kant, mostrou grande proximidade àquilo que ela representara: um conhecimento prático empírico do homem analisado em sua finitude, que rejeita a pergunta “o que é o homem?” e sua dobra empírico-transcendental; um conhecimento que busca ser útil no mundo, sem recorrer a uma norma valorativa *a priori*; um conhecimento orientado sobretudo à questão prática, que na versão foucaultiana assume a forma “o que podemos e devemos fazer de nós mesmos?” no nosso tempo e em nosso horizonte ético-político. Ele adentrara a década de 60 já orientado contra as *teorias do sujeito*, contra a hermenêutica, contra as utopias e soluções globais, e assim manteve-se ao longo de toda sua trajetória. Sob esse prisma, e considerando toda sua explicação acerca da forma como articulou as etapas de seu trabalho à questão do sujeito – que produz saber sobre si, que exerce poder sobre o outro e que cria a si mesmo como sujeito – é possível, com base no que foi exposto acima, defender que seu projeto, analisado em suas diversas fases, e em seu contorno geral,

se manteve coerente.

O debate entre Habermas e Foucault aponta muito mais afinidades entre seus objetivos e fundamentos filosóficos do se poderia supor à primeira vista, e as desavenças cumprem o papel de iluminar as diferenças, sutis e significativas, entre as duas escolas de pensamento. Curiosamente, ao tempo que Habermas acusa Foucault de, em uma suposta pretensão de plena objetividade historiográfica, buscar uma comunicação transparente, Foucault aponta em Habermas uma tentativa de dissolver as relações de poder em uma utopia de comunicação perfeita. Soa razoável, portanto, a conclusão de Michael Kelly no sentido de que ambos compartilham o projeto de uma crítica moderna, cujo desafio maior é lidar com sua autorreferencialidade (KELLY, 1994b, p. 391). Se a crítica de Foucault estaria inevitavelmente ligada a uma norma que ele buscara ocultar, posto que se trataria de uma escolha arbitrária, não teria Habermas incorrido nas mesmas aporias de que acusa Foucault, ao buscar fundamentar suas normas em uma racionalidade igualmente contingente e situada de onde ele busca derivar universais?

Nesse ponto, Foucault toma o exercício de si, como prática de liberdade, para fundamentar sua

ética ao tempo em que rejeita qualquer norma universalizante. Ademais, Foucault não concordou com a teoria crítica no sentido de que haveria uma razão a ser superada. Muito menos esteve interessado em uma norma ideal de conduta, em um modelo de sociedade ou em uma teoria global para fenômenos do presente. Pelo contrário, ele se opôs energeticamente a tudo isso e a tudo o que a isso se assemelhasse. Assim, não é de se estranhar que as categorias foucaultianas se mostrem pouco úteis para essas finalidades. Em posição diametralmente oposta, Habermas parece buscar dissolver os riscos de uma imposição valorativa particular a partir de uma ética fundada na ação comunicativa, mas, por outro lado, sustenta-a como norma racional aplicável a toda comunidade.

Nesse sentido, Habermas, Honneth e Fraser mostram certa propriedade quanto ao fato de alguns dos conceitos de Foucault serem problemáticos e de que seu pensamento não constitui um terreno seguro para a construção de uma organização social, para uma teoria de justiça, ou do Estado. Uma vez que o objetivo de Foucault era totalmente outro, possivelmente suas ferramentas de análise não serão as mais potentes para ques-

tões concernentes às interpretações sociais globais, às formas de ordenamento jurídico, à norma para emancipação de grupos sociais, etc. Isso não significa, entretanto, que seus conceitos e métodos não possam ser apropriados com sucesso em diversos contextos práticos locais, sobretudo no que se refere à produção de resistências e insurgências em situações de dominação e opressão.

Por fim, a filosofia de Foucault remete-nos a um exercício profundo reflexão sobre todas as formas de pensar que estão naturalizadas em nosso presente, e cuja história deveríamos investigar para alargar nossa visão quanto ao que podemos e devemos fazer de nós mesmos, no nosso tempo, em nosso local, a partir de um horizonte ético-político que compete a cada um construir, assentando-se nas práticas de si. Além do mais, parece evidente que o cerne do legado de Michel Foucault é sua orientação prática e empírica engajada, vocacionada para testar limites – inclusive os próprios limites do pensável, do dizível e praticável –, enfim, para lutar contra o que quer que afronte a liberdade de exercitarmos aquilo que queremos fazer de nós mesmos e para nós mesmos, aqui e agora.

Referências

- BERNSTEIN, R. Foucault: Critique as a Philosophic Ethos. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate / edited by Michael Kelly*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994. p. 211–241.
- CANDIOTTO, C. Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da Razão Pura em As Palavras e as Coisas. *Kant e-prints. Campinas*, 2. v. 4, n. 1, p. 16, jun. 2009.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FOUCAULT, M. Polemics, Politics, and Problemizations. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 381–90.
- FOUCAULT, M. *Power/knowledge. Selected interviews & other writings. 1972 - 1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- FOUCAULT, M. The Subject and Power. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Eds.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 208–226.
- FOUCAULT, M. Truth and Power. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984a. p. 51–76.
- FOUCAULT, M. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984b. p. 32–50.
- FOUCAULT, M. Politics and Ethics: An Interview. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984c. p. 373–80.
- FOUCAULT, M. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984d.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de philosophie*, v. 82, n. 2, p. pp 35-63, 1990.
- FOUCAULT, M. Critical Theory / Intellectual History. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*

- / edited by Michael Kelly. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994a. p. 109–138.
- FOUCAULT, M. Two Lectures. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate* / edited by Michael Kelly. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994b. p. 17–46.
- FOUCAULT, M. The Art of Telling the Truth. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate* / edited by Michael Kelly. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994c. p. 139–148.
- FOUCAULT, M. The Ethics of the concern of the self as a practice of freedom. In: RABINOW, P. (Ed.). *Ethics*. New York: The New Press, 1997. p. 281–301.
- FOUCAULT, M. Practicing Criticism. In: KRITZMAN, L. D. (Ed.). *Michel Foucault: politics philosophy culture interviews and other writings 1977-1984*. New York: Pantheon Books, 1998a. p. 152–161.
- FOUCAULT, M. The Return of Morality. In: KRITZMAN, L. D. (Ed.). *Michel Foucault: Politics philosophy culture interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1998b. p. 242–254.
- FOUCAULT, M. The Concern for Truth. In: KRITZMAN, L. D. (Ed.). *Michel Foucault: politics philosophy culture interviews and other writings 1977-1984*. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1998c. p. 255–270.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FRASER, N. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International*, v. 1, p. 283, 1981.
- FRASER, N. Michel Foucault: A “Young Conservative”? In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate* / edited by Michael Kelly. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994. p. 185–210.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

- HABERMAS, J. Aporias de uma teoria do poder. In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b. p. 373–410.
- HABERMAS, J. Aporias de uma teoria do poder. In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000c. p. 373–410.
- HACKING, I. Self-Improvement. In: *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. v. 2p. 115–120.
- HAHN, A. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- HONNETH, A. Foucault's Theory of Society: A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate / edited by Michael Kelly*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994. p. 157–184.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KELLY, M. (ED.). *Critique and Power Recasting the Foucault / Habermas Debate*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994a.
- KELLY, M. Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique. In: *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate / edited by Michael Kelly*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994b. p. 365–400.
- MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- MCCARTHY, T. The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate / edited by Michael Kelly*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994. p. 243–282.
- RABINOW, P. Introduction. In: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 3–30.
- SARDINHA, D. Kant, Foucault, e a Antropologia pragmática. *Kant e-prints*, v. 6, n. 2, p. 43–58, 2011.
- SAWICKI, J. Foucault and Feminism: A Critical Reappraisal. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate / edited by Michael Kelly*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994. p. 347–364.
- SCHMIDT, J.; WARTENBERG, T. E. Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*

*/ edited by Michael Kelly. Cambridge, Massachussets and London:
The MIT Press, 1994.*

TERRA, R. R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 15, 1997.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva vol.1*. Brasília: Editora UnB, 2000.

Recebido: 15/02/2019

Aprovado: 19/04/2019

Publicado: 13/05/2019

Sobre o 'Colocar em Questão' na Filosofia de Foucault: Relação entre Transcendental, Historicidade e Experiência

[On the 'Putting into Question' in Foucault's Philosophy: Relation between Transcendental, Historicity and Experience]

Jefferson Martins Cassiano*

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre o 'colocar em questão' na filosofia de Foucault. Nesse sentido, a interpretação a Kant feita por Foucault auxilia a entender como seu pensamento 'coloca em questão' uma pergunta que forneça um referencial de pesquisa. Para tanto, faz-se necessário apresentar as bases da filosofia de Kant e a maneira como Foucault as interpreta. Com isso, pode-se entender melhor as pontuações feitas por Béatrice Han e elaborar um argumento sobre o 'colocar em questão' na filosofia de Foucault. Assim, a questão kantiana: "o que é o Homem?" se encontra transformada pela questão de Foucault: "quem somos nós?" .

Palavras-chave: Foucault; Kant; Transcendental; Historicidade; Experiência

Abstract: This article proposes a reflection on the 'put into question' in Foucault's philosophy. In that perspective, Foucault's interpretation of Kant contributes to understand how to 'put into question' an issue may provide a referential to research. Therefore, it is essential to present the basis of Kant's philosophy and the way Foucault interprets them. Hence, it is possible to understand better the notes written by Béatrice Han and elaborate an argument about to 'put into question' in Foucault's thought. Thus, the Kantian question: "what is Man?" is transformed by the question of Foucault: "who are we?" .

Keywords: Foucault; Kant; Transcendental; Historicity; Experience

Em uma de suas últimas entrevistas, Foucault afirma que o interesse de sua pesquisa "foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos. Meu trabalho [Foucault]

lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos" , de modo que "não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa" (FOUCAULT, 1994,

*Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Filosofia pela UnB, e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: jeffmarcas@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9853-6599>.

IV, p.223)¹. Em três décadas dedicadas ao estudo (1954-84), Foucault perseguiu seu interesse por diferentes maneiras de pesquisar, seja investigando vários domínios de saber (psiquiatria, economia, linguística); seja forjando seu próprio instrumental conceitual (*épistémè*, dispositivo, biopoder); seja confrontando as racionalizações excessivas no governo de nossas práticas sociais (enclausuramento da loucura, marginalização da delinquência, repressão da sexualidade).

Certamente, para a (pretensão de) realização de seus objetivos, Foucault manteve certo número de questões com as quais teve que lidar durante seu percurso filosófico. Duas dessas questões foram recuperadas por Foucault da filosofia de Kant; e assim podem ser definidas: o pensamento crítico e o diagnóstico do presente. Ao pensamento kantiano está claramente reservado dois momentos de destaque no estudo foucaultiano. O primeiro momento pode ser definido pela produção da *Thèse Complémentaire* ao doutoramento de Foucault (1961), publicada postumamente, e pelo destaque dado a Kant na obra *Les mots et les choses* (1966). Nesse primeiro momento, Foucault dedica

uma grande importância à antropologia kantiana e seus desdobramentos, atribuídos como o limiar (arqueológico) de nossa época. O segundo momento se refere à fase final da produção intelectual de Foucault, principalmente com uma espécie de texto-testemunho, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), no qual o autor comenta o opúsculo de Kant de 1784, *Beantwortung der frage: was ist Aufklärung?* Nesse segundo momento de interpretação a Kant, Foucault exorta a maneira de filosofar que se ocupa com o tempo presente. Com isso, a atenção inicial à antropologia kantiana se encontra reformulada por uma reflexão sobre a atitude crítica com relação ao acontecimento da atualidade.

Conhecido o itinerário filosófico, eis que, então, tem-se a importância do tema sobre o 'colocar em questão' na filosofia de Foucault. Pode-se dizer que o primeiro momento da pesquisa de Foucault pretende 'colocar em questão' uma suspeita sobre as ilustres questões kantianas: O que posso saber? O que devo fazer? O que cabe esperar? Como observa Foucault, o próprio Kant condiciona estas questões a custa de uma *ultima ratio*: o que é o Homem? Não obstante, torna-se interessante notar que desta suspeita

¹ Quando presente, os algarismos romanos I, II, III, IV se referem ao volume/tomo da coletânea Dits & Écrits.

manifestada por Foucault, parece haver um acolhimento, e tão logo uma apropriação do autor, no que diz respeito ao problema que a filosofia kantiana se propõe a elucidar. Isso significa dizer que a filosofia de Kant 'coloca em questão' uma pesquisa precisamente orientada: quais são as condições de possibilidade da experiência em geral? Segundo Foucault, esta questão kantiana sobre as condições de possibilidade desloca todo o eixo investigativo do saber moderno, promovendo novas bases para a prática filosófica.

Para Béatrice Han, a filosofia de Foucault se propõe a examinar tais condições de possibilidade, porém de um modo histórico. Esta é uma afirmação perspicaz da autora (e não menos controversa) de grande interesse ao propósito deste texto, uma vez que aponta para o fato de como 'colocar em questão' pode ser fundamental para compor um plano de pesquisa, visto que, de fato, há uma ocupação de Foucault com as 'condições de possibilidade' em sua filosofia. Ao analisar a interpretação de Han, pode-se compreender que Foucault manobra com a questão sobre as condições de possibilidade kantianas (acima elencadas) sintetizada na questão: 'o que é o Homem?', não apenas tentando inseri-la *a fórceps* em um positivismo, mas procurando

criticá-la como um acontecimento do atual. O objetivo deste texto é refletir sobre o modo de 'colocar em questão' uma pergunta que forneça um referencial de pesquisa. Para tanto, o argumento se desenvolve em quatro segmentos: o primeiro, expõe as bases da filosofia de Kant; o segundo, apresenta as maneiras como Foucault lhes interpreta. O terceiro, comenta as pontuações feitas por Han; e o quarto, elabora um argumento sobre como 'colocar em questão' a filosofia de Foucault.

O triedro da filosofia de Kant

Utilizando uma figura foucaultiana que ilustra a configuração do saber na *épistémè* moderna (FOUCAULT, 1966, capítulo X), pretendo designar com a ideia de um triedro da filosofia de Kant as bases que formam o fundamento e caracterizam o pensamento kantiano. Nesse sentido, destacam-se três temas reconhecidos e debatidos por Foucault em seus textos e obras, a saber: razão crítica, filosofia transcendental e o Esclarecimento [*Aufklärung*].

A razão crítica (ou pensamento crítico) é, sem dúvida, um dos maiores legados da filosofia de Kant, com grande influência na filosofia posterior, como no caso da teoria crítica da Escola de Frank-

furt. Inclusive o próprio Foucault se identifica ligado a esta tradição do pensamento kantiano. Já no primeiro parágrafo da sua genial obra, *Crítica da Razão Pura* (1787), Kant assim estabelece as condições para uma razão crítica:

A razão humana, num determinado domínio de seus conhecimentos, possuiu o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas por sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KANT, 2001, p.29).

Ainda no prefácio da mencionada obra, Kant registra a situação que o pensamento de seu tempo parece lhe reservar. Primeiro, o dogmatismo, com suas mil metafísicas para além dos limites da experiência. A seguir, o ceticismo, com suas suspeitas incessantes conduzindo ao relativismo da aparência. Por fim, o indiferentismo, que tentar evitar a ambos (dogmatismo e ceticismo), porém acaba por ser uma atitude antinatural, uma vez que quer privar a razão de sua própria natureza de questionar o conhecimento humano.

Para Kant, tal situação da filosofia lhe parece insuficiente e inconveniente diante do prestígio e progresso que goza a ciência newtoniana. A saída proposta por Kant é tornar a razão um tribunal, no qual ela atue ao mesmo tempo como juiz e como réu: “esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*” (KANT, 2001, p.31). Assim, Kant delega à razão crítica uma tarefa que “assegure as pretensões legítimas [da razão] e, em contrapartida, possa condenar-lhes todas as presunções infundadas” (*ibidem*).

Para tanto, é conhecida a revolução copernicana evocada por Kant (2001, p.44), de modo que, ao invés de buscar modos metafísicos de determinar o objeto em si, a razão crítica deve averiguar as condições de possibilidade que tal objeto possui para um sujeito cognoscente, a fim de definir a legitimidade e o limite da razão tanto no campo teórico quanto no prático. A diferença promovida por Kant em relação à concepção escolástica se deve à substituição da razão como instrumento de contemplação divina, para uma aceção ativa, isto é, a razão crítica é uma atividade de um sujeito racional. Contudo, importa observar que esta atividade deve ser entendida como propedêutica. Kant elogia a lógica por manter seu caráter limitado, que, ao mesmo

tempo, autoriza e obriga a determinar para si mesma os limites de seu conhecimento. Do mesmo modo que o conhecimento da lógica prepara o pensamento científico, também deve a crítica da razão preparar os limites que tornam seu uso legítimo. É nesse sentido que Kant propõe seu método à crítica, de modo “a poder abranger totalmente o campo dos conhecimentos que lhe pertencem (...) porquanto apenas se refere a princípios e limites de seu uso, que são determinados pela própria crítica”, concluindo com a advertência de “nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência” (KANT, 2001, p.50). Portanto, com relação à razão crítica, Kant afirma que “podemos considerar [a crítica] uma propedêutica do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites” (KANT, 2001, p.79).

A propedêutica da razão crítica é necessária para a realização da filosofia (ou idealismo) transcendental (KANT, 1987, p.64). Kant assim define o termo transcendental: “chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, do que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um

sistema de conceitos desse gênero deveria denominar-se filosofia transcendental” (KANT, 2001, p.79). O aspecto transcendental qualifica um tipo de conhecimento que não concerne aos objetos, mas às formas e aos conceitos puros *a priori* e à aplicação que fazem aos objetos. Trata-se de um estudo de fundamentação e, conseqüentemente, de objeção à metafísica dogmática, na medida em que somente visa justificativas para o próprio conhecimento.

Kant considera que a “filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios (...) [estabelecer] todas as partes que constituem esse edifício” (KANT, 2001, p.80). Importante notar, nesse caso, a relevância do termo ciência aplicado à filosofia transcendental. Na tradição do idealismo alemão ao qual se filia Kant, normalmente se reserva o termo crítica para o exame das condições de possibilidade, seja de um campo de conhecimento, seja de um objeto em geral. O termo doutrina avalia a capacidade de produzir conhecimento, ensiná-lo e informá-lo. Já o termo ciência designa uma pretensão de que o próprio conhecimento seja capaz de prover sua autofundamentação, ou seja, sem recorrer aos ar-

tifícios e sortilégios para além de suas condições de possibilidade. Daí a advertência de Kant para a crítica da razão, segundo a qual “a esta ciência não se deverá dar o nome de doutrina, antes o de crítica da razão pura e sua utilidade (...) será apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já uma grande conquista” (KANT, 2001, p.79).

A noção de ciência aplicada à filosofia transcendental qualifica um saber sistemático, o qual Kant chama de arquitetônica. Isso significa que, para ser considerada como ciência, a filosofia transcendental deve estar sistematizada em um conjunto organizado (*organon*) segundo conformidade a fins estabelecidos por regras universalmente válidas. Nesse sentido, a filosofia transcendental, em vista das pretensões de Kant, se outorga o direito de declarar um ultimato: “todos os metafísicos estão, solenemente e em conformidade com a lei, suspensos de suas funções até que tenham respondido de modo satisfatório: como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?” (KANT, 1987, p.42). Cabe à filosofia transcendental, então, determiná-los; tarefa que a conduz imputar-se questões que coincidem com o campo das condições de possibilidade. Ao final de a

Crítica da razão pura, Kant define as questões que a razão está autorizada e obrigada a tentar responder por seu próprio esforço; trata-se das três celebres questões kantianas: “todo o interesse da minha razão (tanto especulativa quanto prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (KANT, 2001, p.651). Não obstante, em seus cursos sobre lógica, Kant estabelece uma quarta e derradeira questão que sistematiza qual o fim para as três questões anteriores; tal questão é: ‘o que é o Homem?’. Enfim, a filosofia transcendental não pode evadir-se do esforço de tentar responder as questões que a própria razão humana se autoriza e obriga a ‘colocar em questão’.

A partir da propedêutica da razão crítica e da arquitetônica dos princípios da filosofia transcendental, o pensamento de Kant se permite fazer interrogações acerca das condições de possibilidades do saber, do dever e do julgar (KANT, 1987, p.78), estudados respectivamente em cada uma das obras *Crítica* de Kant. Estas interrogações somente se apresentam possíveis em conformidade a fins, para o qual Kant assevera o próprio Homem. Nesse sentido, a última obra preparada por Kant para publicação, *An-*

tropologia em sentido pragmático (1798), se ocupa precisamente com a questão: 'o que é o Homem?'. Não se trata, porém, de realizar uma observação sobre o que é o Homem na natureza, uma vez que Kant dirige seu estudo sobre o que o Homem pode e deve fazer de si mesmo (KANT, 1991, p.07). Ora, pode-se dizer que para Kant a filosofia transcendental, ao 'colocar em questão' a reflexão sobre o Homem de seu próprio tempo, denomina-se Esclarecimento [*Aufklärung*]. É em uma breve resposta ao jornal alemão *Berlinischen Monatsschrift*, em 1784, que esse tema se destaca. Mais do que uma época de calendário, Kant estabelece o Esclarecimento como um programa cultural de autorrealização do próprio Homem.

Dois aspectos do Esclarecimento são apresentados por Kant. O primeiro aspecto afirma que a "libertação da superstição chama-se Esclarecimento", de modo que, todavia, "vê-se logo que o Esclarecimento na verdade *in thesis* é fácil, *in hypotesi*, porém, é uma coisa difícil e lentamente realizável" (KANT, 2012, p.149). Esta é a definição de Esclarecimento seguida pela teoria crítica de Adorno e Horkheimer (1985). O segundo aspecto apresentado por Kant diz que "Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade,

da qual ele próprio é culpado", sendo essa menoridade "a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo", cuja causa é a "falta de decisão e de coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem" (KANT, 2013, p.63). *Sapere aude!* Ouse saber! exorta o lema kantiano do Esclarecimento. O autor declara que "para este Esclarecimento, porém, nada mais se exige senão a liberdade", que tenha conformidade a fins do "uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens" (*Idem*, p.65).

Dessa forma, se o uso público da razão representa a saída do homem de seu estado tutelado, pelo qual ele próprio é responsável, então o Esclarecimento representa, enquanto uso público da razão, o resultado manifesto na história da razão crítica e da filosofia transcendental, pois para Kant "nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem de submeter-se", uma vez que, "a razão só concebe [justificativa] a quem pode sustentar o seu livre e público exame" (KANT, 2001, p.31). Logo, a publicidade da razão diz respeito à emancipação do Homem em todos os seus direitos, sua condição capaz e a plena consciência de si. Em certa medida, a última obra preparada por Kant, *Antropologia em sentido*

pragmático, aponta para o estágio final do processo de emancipação social do Esclarecimento: o cidadão do mundo (PEREZ, 2010) representa e determina a tarefa de uma filosofia transcendental: possibilitar fazer uso público de sua razão em todas as questões.

Pode-se dizer, enfim, que a razão crítica, a filosofia transcendental e o Esclarecimento formam as bases pelas quais o potencial do pensamento kantiano pode se desenvolver. Reconhecer esse triângulo que fundamenta as bases da filosofia kantiana favorece a compreensão do que seja, talvez, a própria função de filosofar. Tal função que vincula e veicula pelo pensamento de Kant passa inevitavelmente pelo modo que o filósofo consegue ‘colocar em questão’ uma pergunta que permita estabelecer um referencial de pesquisa. Enfim, destaca-se que esses três temas abordados manifestam o interesse de Foucault pela filosofia kantiana²; com isso, importa observar a relevância empenhada por Foucault, na interpretação a Kant, seja justamente refletir sobre o que a filosofia transcendental consegue ‘colocar em questão’.

Interpretações e apropriações de Foucault a Kant

Como mencionado, o pensamento foucaultiano reserva dois momentos de destaque à filosofia de Kant. Vale advertir que somente no caso da *Thèse Complémentaire* (1961) Foucault realiza uma exegese do texto kantiano; algo que, no entanto, não inibe que Foucault expresse seu ponto de vista. Nos demais textos dedicados ao exame da filosofia kantiana, o autor francês parece atuar de forma mais autônoma, sem se deter em um comprometimento de fornecer uma detalhada explicação sobre a filosofia de Kant. Em tal sentido, Foucault se apropria de termos kantianos em favor de seu próprio pensamento. Nesse caso, pode-se dizer que Foucault pretende ‘colocar em questão’ o próprio empenho da filosofia kantiana. Por essa razão, parece adequado proceder com dois momentos de análise: primeiro, o momento voltado para as interpretações de Foucault a Kant; e a seguir, o momento dedicado às apropriações dos termos kantianos que Foucault incorpora à sua filosofia.

A primeira interpretação de relevância feita por Foucault a Kant aparece em uma longa introdução, seguida pela tradução para o idioma

² Sobre esse tema, sugiro o opúsculo de Frédéric Gros e Jorge Dávila, Michel Foucault lector de Kant, 1998.

oma francês publicada em 1964 da obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Contudo, na publicação editorial da tradução, Foucault retira a introdução apresentada como *Thèse Complémentaire*, substituindo-a por uma 'notícia histórica' (FOUCAULT, 1994, I, p.288-93)³. Pode-se dizer que em sua *Thèse Complémentaire* Foucault procede por três tipos de comentários: comentários de contextualização acerca das diversas versões recebidas pela *Antropologia em sentido pragmático*; comentários exegéticos que apresentam os principais conceitos e temas tratados por Kant; e comentários críticos que buscam estabelecer uma relação entre a fase *Crítica* e a obra da *Antropologia*. Oportunamente, é este último tipo de comentário que importa verificar.

O argumento Foucault parte da ideia de que a antropologia kantiana funciona como passagem da propedêutica crítica à realização da filosofia transcendental. Para o filósofo francês, a filosofia transcendental é atingida pela questão: 'o que é o Homem?' (FOUCAULT, 2008, p.22). A leitura de Foucault busca na fase *Crítica* o limite do campo investigação da obra *Antropologia*, cujo pres-

suposto adotado é de que existe um fundamento estrutural entre a fase *Crítica* e a *Antropologia* (FOUCAULT, 2008, p.15). É preciso, no entanto, advertir que Foucault constrói grande parte de seu argumento tomando por referência o auxílio do *Manual do curso de lógica geral* e do *Opus Postumum*, textos compilados a partir de anotações de colaboradores e sem a revisão de Kant, algo que pode enfraquecer seu argumento⁴.

Foucault acena para o paradoxo do pensamento kantiano, pois a proposta propedêutica da fase *Crítica* prepara a vinda de uma *Antropologia*; porém, a *Antropologia* tem que se submeter à *Crítica* (FOUCAULT, 2008, p.22). Isso significa que toda a antropologia kantiana pressupõe a razão crítica, enquanto exame dos limites, mas é a filosofia transcendental que, por seu caráter sistemático de ciência, lhe confere um princípio organizador. Tal princípio organizador já não é mais condição de possibilidade *a priori* (determinado pela razão pura); o princípio deve estar enraizado na empiricidade: este princípio, segundo Foucault, é a finitude (*Idem*, p.28). Por isso, comenta Foucault: "a antropologia encontrar-se-á dupla-

³ Foucault jamais volta a mencionar a *Thèse Complémentaire*, que só foi publicada postumamente.

⁴ A esse respeito, vale mencionar que *Thèse Complémentaire* traz uma valiosa apresentação do que foi a recepção da antropologia kantiana na França; não obstante, na ocasião de sua arguição, as dificuldades desse projeto foram acusadas pela banca examinadora, sugerindo a não publicação da obra, tal como a encontramos hoje.

mente submetida à *Crítica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e aos domínios da experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às formas primeiras e não ultrapassáveis que a *Crítica* manifesta” (*Idem*, p.32).

Ao buscar uma relação entre a *Crítica* e a *Antropologia*, Foucault ‘coloca em questão’ o dilema kantiano: como responder se a filosofia transcendental pode fundamentar e justificar a finitude, sem recorrer a uma filosofia do Absoluto? Foucault retoma a *Crítica da razão pura* para expor a ilusão transcendental, segundo a qual a razão se sente naturalmente atraída por ideias transcendentais (Deus, alma, mundo, liberdade). Segundo Kraemer, “a ilusão [transcendental] consiste em tomar como coisas reais o que são apenas ideias da razão, daí a necessidade da [razão] crítica para indicar os limites em que seu uso é legítimo” (KRAEMER, 2008, p.102). Logo, a ilusão transcendental reside em considerar a mesma forma de conhecimento dos postulados das ideias da razão como se fossem experiências.

Ao final da *Thèse Complémentaire*, Foucault assinala uma ilusão antropológica que acomete a filosofia pós-kantiana, proveniente da exigência conflitante de uma razão crítica (exame dos limites

da experiência) e a arquitetônica de uma filosofia transcendental (princípios *a priori* da experiência). Nesse caso, a finitude do Homem deve ser requisitada para fundar-se em si mesma a base legítima de conhecimento, para não violar as normas da razão crítica. Ademais, a finitude também não pode ser desprezada, como em geral faz a metafísica, das condições de possibilidade constituintes da existência humana (FOUCAULT, 2008, p.33). A resultante dessa ilusão antropológica é a aplicação da finitude retroagindo sobre si mesma. Foucault encerra sua *Thèse Complémentaire* afirmando a necessidade de se recusar todas as antropologias filosóficas modernas (diga-se, o humanismo), nas quais o ponto de partida e o horizonte concreto são definidos pela ilusão antropológica acerca de ‘o que é o Homem’. Com isso, as ciências do Homem já estariam contaminadas pela incapacidade de exercer sobre a ilusão das antropologias filosóficas um pensamento verdadeiramente crítico.

Ao contrário do ostracismo de décadas recebida pela *Thèse Complémentaire*, a obra de 1966, *Les mots et les choses*, alçou o nome de Foucault aos *best-sellers* e aos círculos de debates, muito em razão do *frisson* causado pela polémica suspeita da morte do Homem e da mudança de paradig-

mas (CUSSET, 2008, p.35). Como visto, na tradução *Anthropologie du point du vie pragmatique* (1964), Foucault faz constar uma 'notícia histórica', a qual se encerra com a seguinte nota: "as relações do pensamento crítico e da reflexão antropológica serão estudados em uma obra ulterior" (FOUCAULT, 1994, I, p.293, nota). Ora, *Les mots et les choses* é a obra subsequente publicada por Foucault, e guarda interessantes relações com o desfecho da *Thèse Complémentaire*, como sugere Miller: "Era sua não publicada *Thèse Complémentaire* sobre a *Antropologia* de Kant, a semente da qual surgirá finalmente *Les mots et les choses*" (MILLER, 1995, p.186).

Não obstante, *Les mots et les choses* traz significativos acréscimos em relação a *Thèse Complémentaire*. Um deles diz respeito ao domínio de investigação; o objeto de interesse de Foucault não é o conhecimento pragmático, mas o *saber*. Por isso, ainda que Kant desempenhe um papel fundamental nas análises de Foucault, é o conceito de *épistémè* o tema central da obra. Outra novidade se refere ao nível da análise; em vez de enfatizar a relação entre *Crítica-Antropologia*, o autor destaca a relação denominada empírico-transcendental. Além disso, a ilusão antropológica que encerra a *Thèse Complémentaire* ocupa posi-

ção semelhante em *Les mots et les choses*, agora designada como sono antropológico. Enfim, a filosofia de Kant ocupa um lugar estratégico na arqueologia foucaultiana, pois a antropologia kantiana serve de base sobre a qual se desenvolve o que o pensador francês chama de analítica da finitude.

Em *Les mots et les choses*, as referências a Kant aparecem no sétimo e no nono capítulos. No sétimo capítulo (*Ideologia e Crítica; as sínteses objetivas*), Foucault trata de uma questão fundamental para sua pesquisa arqueológica, a saber, os *modos de objetivação*. Segundo o autor, a obra *Crítica* de Kant apresenta o modelo que define os modos de conhecer da *épistémè* moderna (FOUCAULT, 1966, p.253-56). A obra *Crítica* interroga os fundamentos e os limites do conhecimento, remetendo às próprias condições de possibilidade que tornam o conhecimento possível, isto é, o sujeito cognoscente. Foucault assinala uma analogia entre Destutt de Tracy e Kant, a saber, a emergência da função das sínteses objetivas nos modos de conhecer. Descartadas as ideias inatas, é preciso reconhecer que o conhecimento é um processo adquirido e limitado; trata-se, então, de assegurar como as sínteses objetivas são possíveis. Para Foucault, em função das sínteses objetivas faz-se ne-

cessária a filosofia transcendental. Por isso, há uma necessidade no pensamento moderno de “fundar as sínteses [objetivas] no espaço da representação e pela obrigação correlativa, simultânea, mas logo dividida contra si mesma” a fim de poder “abrir o campo transcendental da subjetividade e constituir inversamente, para além dos objetos, esses ‘quase-transcendentais’ que são a Vida, o Trabalho e a Linguagem” (FOUCAULT, 1966, p.252). Logo, o pensamento moderno está tecido com as ideias da filosofia transcendental kantiana; nas palavras de Foucault:

Põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado na experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina em sua relação com um objeto = x todas as condições de experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese [objetiva] possível entre as representações (FOUCAULT, 1966, p.256; Cf. KANT, 2001, p.171).

Pode-se dizer que esse comentário de Foucault reproduz a ideia central da dedução transcendental kantiana, a qual pode ser assim formulada: para uma filosofia transcendental, as condições de possibilidade do objeto devem ser as mesmas e simultâneas com as condições de possibilidade da experiência (KANT, 2001, p.151). Para Foucault, nessa asserção reside a questão com a qual se ocupa a filosofia moderna, desde a fenomenologia e o existencialismo, até o positivismo e o estruturalismo. A conclusão é que a partir de Kant, os problemas da filosofia são os de responder positivamente como “os domínios empíricos se ligam às reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia tanto quanto de redução da filosofia ou de contra-filosofia” (FOUCAULT, 1966, p.261).

Ora, uma vez reconhecida a *épistémè* moderna como o momento de formulação da filosofia transcendental, em *Les mots et les choses*, nono capítulo (*analítica da finitude; sono antropológico*), Foucault examina também suas consequências. O ponto de partida para a análise foucaultiana é a constatação de que “todo o campo do pensamento ocidental (...) vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana, e em oposição a

ela (mas em uma oposição correlativa) uma perpétua tentação de construir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem” (FOUCAULT, 1966, p.328). Analítica da finitude significa que “o homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”, visto que “o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constitui um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*” (FOUCAULT, 1966, p.329; Cf. no mesmo sentido, p.355).

A analítica da finitude concerne à relação empírico-transcendental, e nesse ponto a antropologia kantiana aparece como a base para o exame de Foucault. Trata-se de identificar a atribuição ao Homem como sujeito que conhece e objeto de seu conhecimento, o que Foucault chama de pensamento do Mesmo, isto é, a repetição da positividade (saber instituído) no domínio transcendental (condições de possibilidade).

Pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da fini-

tude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo (FOUCAULT, 1966, p.326).

Essa afirmação significa que a busca pela resposta à questão: ‘o que é o Homem?’ se vê tomada pela confusão pendular entre a positividade do saber (vigente e instituído como tal) e a investigação fundamental (suas condições de possibilidade). Ora, se por um lado Foucault constata que “a Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento moderno desde Kant até nós” (FOUCAULT, 1966, p.353); por outro lado, as consequências são que “nessa Dobra [empírico-transcendental] a filosofia adormeceu de um novo sono, não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia” (FOUCAULT, 1966, p.352).

Percebe-se que a ilusão antropológica evocada na *Thèse Complémentaire* ressurgiu com o tema do sono antropológico. Contudo, a diferença reside no fato de Foucault não se limitar a uma análise interna ao pensamento de Kant,

pois agora situa-o como o limiar da *épistémè* moderna, de modo a examiná-lo em relação às outras formas de saber (biologia, economia, filologia). Nesse ponto, pode-se dizer que Foucault apresenta um diagnóstico quando reconhece que o pensamento moderno reserva em uma antropologia, ao menos silenciosamente, que lhe reserva o limite de direito de todo o conhecimento (FOUCAULT, 1966, p.261). Tem-se, então, um perigo ao ‘antropologizar’ o pensamento, isto é, conceber ao Homem o fim último de todas as questões: “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber” (FOUCAULT, 1966, p.359). Este perigo vislumbrado por Foucault é um sinal característico em obras posteriores a *Les mots et les choses*, o qual poder-se-ia chamar de uma ‘vontade de saber’ como legitimadora de práticas e técnicas de saber-poder. Tal vontade de saber pode conduzir a um pernicioso processo de normalização, no qual as relações de poder do saber científico do Homem reduzem a potência do ser humano, sobretudo no que diz respeito ao cuidado ético. Enfim, se Foucault identifica uma relação entre a filosofia transcendental e a antropologia kantiana em *Les mots et les choses*, é preciso dizer que o próprio pensamento foucaultiano se nutre do legado de Kant, e

em certa medida, se apropria das questões colocadas pela filosofia transcendental e a antropologia kantiana.

Enfim, considerando as apropriações dos termos kantianos que Foucault incorpora à sua filosofia, *Les mots et les choses* não reserva apenas críticas à antropologia kantiana. O tema central da obra, a *épistémè*, se configura sobre as condições históricas de possibilidade para o espaço do saber (FOUCAULT, 1966, p.13). Em um ponto de vista mais radical, poder-se-ia dizer que *Les mots et les choses* vem ‘colocar em questão’ a própria questão kantiana: ‘o que posso saber?’, porém por meio de outra maneira de indagar: mas como o saber se torna possível? Nesse caso, Foucault indiscutivelmente rejeita a subjetividade como uma instância doadora de sentido, e também evita fazer uma epistemologia da verdade, isto é, avaliar as normas e justificativas de um domínio de saber. Em seu lugar apresenta as práticas discursivas que podem produzir o sentido que se atribui ao sujeito (FOUCAULT, 1994, I, p.789-821). Trata-se de realizar uma arqueologia do saber, a qual Foucault assim define: “empresa na qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas” (FOUCAULT, 1969, p.25).

Na fase arqueológica do pensa-

mento foucaultiano é flagrante o esforço do autor para distinguir a idade clássica (séculos XVII-XVIII) da era moderna (séculos XIX-XX). Basicamente, *épistémè* é um conceito forjado para esta finalidade. No entanto, Foucault atenta que a noção geral da *épistémè* não deve ser confundida com uma maneira de dividir a história, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) ou uma teoria sobre a racionalidade ocidental (FOUCAULT, 1994, I, p.676). *Épistémè* remete antes a um espaço de dispersão no qual se formam regularidades discursivas. Importa observar que o conceito de *épistémè* envolve em si mesmo um modo de inquirir sobre as condições de possibilidade. Certamente, nisso há uma influência da filosofia de Kant, mas que se deve ao modo de 'colocar em questão' uma interrogação filosófica. Nesse caso, também deve-se destacar a influência de Lacan para a *démarche* (linha de raciocínio) foucaultiana, uma vez que se trata de estudar como as formas de saber estão ordenadas na linguagem, e assim evitar recorrer aos universais antropocêntricos. Assim como na teoria lacaniana do inconsciente, também a *épistémè* está estruturada como linguagem (LACAN, 1973, p.23). Logo, Foucault se distancia de Kant na medida em que não faz da consciência-de-si a condição de

possibilidade do saber; tal condição se deve às práticas discursivas (FOUCAULT, 1969, p.236-40).

As condições de possibilidade epistêmicas são definidas a partir dos *modos de objetivação*. Pode-se dizer que em *Les mots et les choses*, Foucault trabalha com três modos de objetivação conjuntamente: a empiricidade, a positividade e a historicidade. Isso significa que o autor retira as condições de possibilidade epistêmica desses três domínios da objetivação. As empiricidades abordadas ao longo de *Les mots et les choses* são a vida, o trabalho e a linguagem; pode-se dizer que tais empiricidades representam as necessidades do ser humano enquanto ser vivente, produtor e falante, ou ainda, apontam para as dimensões do biológico, do socioeconômico e do simbólico. Como diz Foucault: "um homem é tanto aquele que vive, fala e trabalha, quanto aquele que conhece a vida, a linguagem e o trabalho, enfim aquele que pode ser conhecido à medida que vive, fala e trabalha" (FOUCAULT, 1994, I, p.501). Nesse sentido, as empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem atuam como *condições de possibilidade de experiência* com as quais o ser humano se mantém dependente, como as necessidades do corpo, as relações de produção e os meios de comunicação. Sendo condi-

ções de possibilidade de experiência, as empiricidades se referem às diversas práticas e discursos que transformam historicamente os modos do homem se relacionar consigo mesmo (vida), com seu meio (trabalho) e com o outro (linguagem). Trata-se de condições nas quais certas experiências humanas possibilitam determinados objetos de saber (por exemplo, ‘patologias’ como a “delinquência”, “homossexualidade”, “loucura”) definidos por uma percepção cultural que tende a ser entendida como predisposição natural.

As transformações no domínio das empiricidades ocorrem na medida em que surge uma nova positividade do saber. De certo modo, a positividade é o que torna possível as práticas discursivas (ciência, filosofia, arte, política) ingressarem em um regime de verdade⁵. Quando um discurso pode ser classificado como verdadeiro ou falso, o discurso sobre certo objeto ou experiência, se ‘positiva’, recebe um *status* que o caracteriza e o autoriza. Segundo Foucault, o saber “em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de

possibilidade de um debate ou de um problema, ela é a portadora da historicidade do saber” (FOUCAULT, 1966, p.89). Nesse sentido, pode-se dizer que a positividade estabelece as *condições de possibilidade de exercício* do saber, visto que implica na disputa pelo próprio ‘direito’ de exercer o saber (FOUCAULT, 2012, p.10-2). Para Foucault, a positividade “define um espaço limitado de comunicação” no qual os “jogos de influências podem ser exercidos de um autor a outro, ou o domínio das polêmicas explícitas” (FOUCAULT, 1969, p.166-67)⁶. Em *Les mots et les choses*, o autor apresenta três regimes da positividade; um referente à *épistémè* clássica, e dois à *épistémè* moderna. As positividades do saber clássico são: história natural, análise das riquezas e gramática geral; as positividades do saber moderno são: biologia, economia e filologia; sendo que estas fundam as ciências humanas: psicologia, sociologia e análise literária. Segundo Foucault, “essas formas de positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) definem um campo em que (...) desempenha o papel do que se poderia chamar de *a priori* histórico” (FOUCAULT, 1969,

⁵ O termo “regime de verdade” é característico dos textos da fase genealógica de Foucault (anos 1970-80); porém, pode-se dizer que esta noção já está presente na referência à positividade.

⁶ Citação levemente alterada.

p.167).

Há ainda a historicidade, a qual Foucault reserva o termo *a priori* histórico. Talvez este seja o modo de objetivação que melhor caracteriza a noção de *épistémè*, e, no limite, pode-se dizer que ele determina o objeto de análise da arqueologia foucaultiana. Em seus primeiros trabalhos, Foucault emprega o termo *a priori* concreto e a partir de *Les mots et les choses* passa a designar com maior precisão, o *a priori* histórico como *condição de possibilidade de existência*. Como pontua Foucault, “esse *a priori* [histórico] é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem (...) e define as condições em que se pode sustentar um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 1969, p.171). Segundo esta afirmação, o *a priori* histórico ‘autoriza e governa’ as condições de possibilidade da experiência (empiricidades) e do saber (positividade). A ideia de um *a priori* constituinte das experiências de um saber possível remete diretamente a Kant, algo que Foucault reconhece e se esclarece a respeito:

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que

não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados (...) *a priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas (...) A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão (...) do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho (...) Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam (...) O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão tem-

poral; ele próprio é um conjunto transformável (FOUCAULT, 1969, p.167-68).

Nesta longa explanação, Foucault apresenta seu posicionamento em relação à filosofia transcendental kantiana, pontuando a diferença entre o aspecto formal e o existencial da noção de *a priori*. Da perspectiva dada por Foucault, enquanto o *a priori* formal kantiano se vincula ao sujeito transcendental que, por conseguinte, se encerra em uma ideia de subjetividade universal (razão pura), o *a priori* foucaultiano está condicionado à historicidade das contingências epistêmicas, manifestada em um projeto de descrição dos acontecimentos discursivos em suas singularidades (FOUCAULT, 1969, p.39). Isso se revela na afirmação de Foucault: “uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano (...) pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente”, cuja conclusão dessa sentença é conhecida “o homem é uma invenção que a recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo (...) então se pode apostar que o homem se desvaneceria como, na orla do mar, um rosto de

areia” (FOUCAULT, 1966, p.398; Cf. no mesmo sentido p.319).

Enfim, têm-se dois momentos dedicados a Kant: a interpretação da filosofia kantiana (empírico-transcendental; sono antropológico) e a apropriação de termos kantianos à sua própria filosofia (condições de possibilidade *a priori*). À questão kantiana: ‘o que é o Homem?’ a arqueologia contrapõe críticas ao discurso antropocêntrico. Com isso, percebe-se uma a estratégia de Foucault para desenvolver sua filosofia, a saber, ‘colocar em questão’ a pergunta que orienta uma reflexão filosófica. Resta saber como esse ‘colocar em questão’ contribui para o exercício de um pensamento crítico.

As objeções de Béatrice Han: Foucault colocado em questão

A fim de cumprir o propósito sobre o ‘colocar em questão’ na filosofia foucaultiana, parece ser necessário que neste artigo conste, mesmo que brevemente, os apontamentos e controversas trazidas por Han, devido à importância que seu comentário suscita. Nesse sentido, talvez o ponto mais relevante a ser observado seja a leitura que a comentadora faz da obra do filósofo francês, indagando se a filosofia de Foucault apresenta

a devida coerência. Isso faz com que Han procure determinar qual é a questão central do pensamento foucaultiano. Se por um lado isso pode parecer uma tarefa ingrata, por outro lado tal esforço não merece ser menos apreciável. Por isso, divido a análise em dois momentos: primeiro, os apontamentos de Han sobre a filosofia de Foucault e a seguir as controvérsias suscitadas por tal maneira de interpretar.

Béatrice Han [agora Han-Pile] é uma comentadora com grande experiência nos estudos sobre Foucault. Seu principal trabalho é sua tese de doutorado, *L'ontologie manquée de Foucault: entre l'historique et le transcendantal* (1998), que recebeu uma revisão para a publicação em idioma inglês, *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical* (2002). A introdução da obra já oferece uma perspectiva do argumentado elaborado pela comentadora. Seguindo a padronizada divisão da pesquisa de Foucault, a fase da arqueologia do saber, a genealogia política das relações de poder, e o chamado 'último Foucault' sobre a subjetividade ética, Han se pergunta se há uma questão central que pode "restituir à obra de Foucault a coerência de um projeto único?" (HAN, 1998, p.07). Se há "como afirmar que ela [a filoso-

fia de Foucault] trata sempre do 'mesmo problema'" , a hipótese lançada por Han é de que "se o projeto foucaultiano é coerente, deve ser possível articulá-lo em torno de um tema único e central, aos quais os outros poderiam ser subordinados" (HAN, 1998, p.08).

A questão trazida por Han figura nos últimos anos de reflexão de Foucault, nos quais se percebe o interesse do autor em unificar um tema para sua pesquisa. Contudo, Han rejeita o 'olhar retrospectivo' que Foucault faz de sua obra, ou seja, a indicação do próprio autor em como ser lido ou estudado, e procura um tema que se sustente ao longo de toda a pesquisa foucaultiana. O tema encontrado por Han é o que ela define como o *a priori* histórico. Segundo Han, esta questão se faz presente desde os primeiros textos de Foucault, e diz respeito às condições de possibilidade da experiência possível. Para a comentadora, esta questão corresponde à introdução feita por Foucault de um termo paradoxal, o *a priori* histórico. Trata-se, para Han, de um "projeto [filosofia de Foucault] de encontrar a questão das condições de possibilidade do conhecimento uma resposta válida, sob a forma dessa renovação do tema transcendental que constitui a noção de *a priori* histórico" (HAN, 1998, p.14). No limite, pode-se di-

zer que o *a priori* histórico representa uma tentativa de Foucault de ‘historicizar’ o transcendental, para assim poder fundar as condições de possibilidades do saber na contingência histórica. Nas palavras de Han, Foucault estabelece “a hipótese de um *a priori* totalmente dado na história, que se transforma com ela, e que de alguma maneira se encontra mais além na definição das condições de possibilidade, elas mesmas variáveis, do qual o conhecimento de uma época pode e deve formar a si mesmo” (HAN, 1998, p.12).

A partir de uma pesquisa orientada pelo *a priori* histórico, Han considera que uma parte crucial do projeto de Foucault se torna o problema de prover uma formulação coerente do *a priori* histórico da experiência. Porém, devido à confusão paradoxal do *a priori* histórico, Han avalia que o pensamento de Foucault acaba por ficar preso na tensão empírico-transcendental que ele mesmo critica. Na leitura proposta por Han, a fase genealógica de Foucault procura redefinir o *a priori* histórico a partir de noções como ‘domínio de objetos’ e ‘regimes de verdade’ (HAN, 1998, p.17-8). Devido à tensão entre o transcendental e o histórico (HAN, 1998, p.21), e a necessidade de uma resposta a essa questão, Han alega que Foucault teve que reintrodu-

zir a noção de um sujeito constitutivo de si em seus modos de subjetivação. No chamado ‘último Foucault’, o *a priori* histórico se manifesta sob a forma de noções como ‘problematizações’ e ‘jogos de verdade’, algo que, para Han, indicam a derradeira tentativa de o filósofo francês restabelecer o tema transcendental na empiricidade histórica. Tal argumento conduz Han a afirmar que:

Seguindo esta lógica retrospectiva, o percurso foucaultiano pode então se decifrar em seu conjunto como a passagem da interrogação arqueológica sobre condições as quais um sujeito pode dizer a verdade à ideia genealógica segundo a qual a verdade é em si mesma a condição de possibilidade maior da constituição de si como sujeito (HAN, 1998, p.22).

Acerca da tensão histórico-transcendental desencadeado pelo *a priori* histórico foucaultiano, a resposta encontrada por Han é que o projeto de Foucault falha ao tentar ‘historicizar’ o transcendental, ou seja, não pode oferecer formas de constituição da subjetividade apenas expondo

condições de possibilidades empíricas. Portanto, não somente a filosofia de Foucault se apresenta incoerente em relação à questão central alegada por Han, como não supera a irreduzibilidade do campo transcendental com o domínio empírico da história.

A despeito das diversas tentativas constituídas pelas noções de 'épistémè', de 'arquivo', de 'regime discursivo', de 'jogos de verdade' ou ainda de 'problematização', Foucault não conseguiu dar uma versão satisfatória do antigo *a priori* histórico husserliano (...) chocou-se de maneira recorrente com diferentes figuras dos duplos antropológicos outrora analisados. A cada vez reavivado pelos choques sucessivos, a tensão entre o histórico e o *a priori* acabou por usar o belo e corajoso projeto de "historicizar" o transcendental, enquanto não sem certa ironia, o arqueólogo reencontrou, ao fim de seu percurso, o problema que inicialmente lhe havia servido como alvo a rebater, quer dizer, aquele do sujeito: ainda que sempre desejasse remarcar e

multiplicar as tomadas de posições historicizantes, Foucault reencontra uma última vez a perspectiva transcendental através do tema de uma autoconstituição livre e autônoma do sujeito por si mesmo (HAN, 1998, p.320).

Vale ainda destacar que parte da argumentação de Han se apoia sobre a leitura da *Thèse Complémentaire*, a qual serve como prova do interesse de Foucault pela filosofia transcendental (HAN, 2003). Segundo a interpretação de Han sobre a *Thèse Complémentaire*, Foucault critica Kant por ter confundido a questão da filosofia transcendental. Por um lado, a fase *Crítica* fundamenta o Homem nas condições de possibilidade da experiência no domínio transcendental (para Foucault, o universal); por outro lado, a obra *Antropologia* de Kant determina o Homem pelas condições de possibilidade da experiência no domínio empírico (para Foucault, a finitude).

Não obstante, em *Les mots et les choses*, Foucault recaí na mesma confusão que procura criticar. Han retoma esse assunto no texto, *The 'death of man': Foucault and the anti-humanism* (HAN, 2010), no qual explora dois sentidos que o termo Homem pode assumir.

Um primeiro sentido é arqueológico, com o qual Foucault se refere ao Homem como acontecimento epistêmico, ou seja, seu aparecimento no domínio do saber a partir do final do século XVIII. Um segundo sentido é existencial, com o qual Foucault se refere ao Homem como indivíduo ‘governado’ pelo seu corpo, seu trabalho e sua linguagem. Embora Han reconheça que esta distinção é meramente formal, afirma que ela pode auxiliar no entendimento sobre qual referência se aplica o sentido do termo Homem. O primeiro sentido proposto se direciona à noção de *a priori* histórico; o segundo sentido mencionado se dirige às empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem. Para Han, “como sugerido (...) a prática da arqueologia em *Les mots et les choses* talvez seja melhor caracterizada como uma forma de ‘história transcendental’” (HAN, 2005, p.600).

Enfim, a interpretação que Han faz da filosofia de Foucault assume o *a priori* histórico como uma versão revisada e não-subjetiva do transcendental: “então, o problema é saber se, nessa retomada da questão crítica e nessa reformulação historicizante do tema transcendental, Foucault realmente obtém êxito ao evitar as ‘ilusões antropológicas’ denunciadas pelo *Com-*

mentaire [Thèse Complémentaire]” (HAN, 1998, p.07).

A leitura realizada por Han, pode-se dizer, parece ser bastante perspicaz, e com isso auxilia a melhor compreender qual o sentido sobre o ‘colocar em questão’ no pensamento de Foucault. Não obstante, a ideia de interpretar a pesquisa do filósofo francês sob a perspectiva do *a priori* histórico e sua tentativa falha (como sugere o título de sua obra) de ‘historizar’ o transcendental não deixa de suscitar controversas. É preciso informar que Han apresenta uma leitura que acompanha o trabalho de Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1985). Esta obra analisa a filosofia de Foucault com várias referências às questões da fenomenologia, sobretudo a de Heidegger. Entretanto, o referencial utilizado por Han para comparar a obra de Foucault é a filosofia transcendental de Husserl, mais do que Kant. Assim como os apontamentos, as controversas também têm seu valor; por isso, observa-se três comentários acerca do trabalho de Han.

Em sua análise, Colin Koopman (2010) chama a atenção para os estudos que interpretam Foucault por meio de ‘lentes fenomenológicas’ (LEBRUN, 1992); no caso de Han, Koopman afirma que ela faz uma interpretação do

método arqueológico em termos de uma fenomenologia histórico-transcendental. No entanto, a ideia de Han encontra duas dificuldades: a primeira é indexar Foucault à tradição da fenomenologia francesa; de fato, autores como Bachelard, Cavailles, Canguilhem são citados por Foucault como precursores de seu trabalho, porém tantos outros parecem ser ainda mais influentes. A segunda dificuldade é encontrar em Foucault traços da experiência vivida (*vécu*), tarefa fundamental para a fenomenologia existencial.

O comentário de Marc Kelli (2004) assinala a interessante estratégia adotada por Han de descrever as mudanças do *a priori* histórico feitas por Foucault ao longo de seu percurso filosófico. Contudo, uma vez que Han admite o *a priori* histórico como guia de seu estudo, Kelli observa que há uma tendência da autora em interpretar 'três fases arqueológicas' da pesquisa foucaultiana. Para Kelli, "na medida em que Han não acha o tema central que ela procura, ela não toma isso como um sinal de que há algo de errado com sua tese, mas antes que há alguma coisa de errado com Foucault" (KELLI, 2004, p.06).

Por fim, Gary Gutting (2003) aponta para a insistência de Han em ver conexões entre a arqueologia e a fenomenologia, sobretudo

a de Husserl. A ideia de que Foucault quer 'historicizar' o transcendental parece estranha a Gutting. Exemplo disso aparece na obra de Foucault *Surveiller et punir* (1975), a qual Han descreve como um trabalho puramente empírico que tenta evitar o tema transcendental. Porém, essa objeção tem força somente se admitido que a genealogia necessita de uma fundamentação estritamente filosófica, e isso quer dizer, feita por filósofos. Segundo Gutting, isso se deve ao fato de Han manter por alguma razão a convicção de que a filosofia transcendental é um projeto filosoficamente inevitável. A própria premissa colocada por Han é, nesse sentido, duvidosa; conceber que um projeto filosófico para ser coerente necessariamente tem que ter um tema único e central que possa subordinar todas as outras questões parece ser, no mínimo, uma perspectiva controversa. Para Gutting (2003), "Han simplesmente assume que Foucault deve ter um projeto transcendental em mente".

O que é o Homem... que nós mesmos somos?: sobre o 'colocar em questão'

A despeito das convicções de Han, sua tese auxilia a apreender o sentido do 'colocar em questão' na fi-

losofia de Foucault. Seus apontamentos têm como ponto positivo captar as imprecisões de Foucault e direcionar objeções que então surgem quando se interpreta a filosofia do filósofo francês a partir de certa perspectiva. Não obstante, a controversa que esse procedimento pode criar indica os perigos de reduzir todo o pensamento foucaultiano, como quer Han, a um paradigma ou sistema filosófico, no seu caso a fenomenologia. Com isso, corre-se o risco de desprezar ganhos teóricos e conceituais que indiscutivelmente a filosofia de Foucault produz. Portanto, primeiramente cabe apresentar um contraponto à interpretação de Han; na sequência, propõe-se elaborar um argumento sobre como ‘colocar em questão’ na filosofia de Foucault; por fim, segue-se algumas considerações.

Considero que as análises de Han buscam seu fundamento principalmente devido à fase arqueológica de Foucault. Embora Han não mencione os modos de objetivação da *épistémè*, nela, como já visto, Foucault desenvolve três condições de possibilidades: de experiência na empiricidade, de exercício na positividade e de existência no *a priori* histórico. Han trabalha indistintamente com estes modos de objetivação. Talvez nesse ponto falte uma observação mais atenta

e de grande importância para o pensamento foucaultiano, a saber, o que tais modos de objetivação vêm discutir. A comentadora se esforça para extrair do *a priori* histórico uma filosofia transcendental; contudo, nesse processo sacrifica (pois não discute) a orientação feita por Foucault de que a arqueologia visa desfazer as sujeições do discurso antropocêntrico. Dessa forma, o *a priori* histórico, embora não recuse servir de condição de possibilidade para o surgimento de tal discurso, permite a Foucault buscar as implicações de um ‘jeito próprio de questionar’ que o autor reconhece em Kant sua forma mais arrematada.

Para Foucault, as implicações de um discurso sobre universais antropocêntricos não são verdades absolutas de qualquer razão humana; daí a incursão do autor nas tecnologias de biopoder, tanto disciplinar quanto biopolítico, para entender de que forma tais discursos circulam, como são apropriados e distribuídos, quais estratégias e táticas possuem, especialmente nas relações sociais institucionalizadas. Enquanto Han entende Foucault preso na reformulação do *a priori* histórico, nota-se que o arqueólogo francês não faz das condições de possibilidade a *ultima ratio* de seu pensamento. Foucault procura compreender como os discursos se le-

gitimam e se exercem em subjetividades concretas: o louco, o delinquente, o homossexual. Em nenhum desses casos, Foucault recorre à ideia de um sujeito soberano doador de sentido que unifique a todos e a todos possa representar. De acordo com O'Leary (2008, p.12): “não se trata de buscar o *a priori* kantiano, mas o *a priori* histórico; e não toda experiência possível, mas a experiência historicamente singular” . Não se trata, portanto, de um sujeito transcendental que sustenta as condições de possibilidade da experiência; antes, é a experiência que explica a emergência histórica de tipos singulares de subjetividade. As condições de possibilidade apresentam em sua história, em seu *a priori* histórico, relações de poder produzidas simultaneamente. Como diz Foucault (1975, p.224): “as ‘Luzes’ que descobriram a liberdade inventaram também as disciplinas” . Nesse sentido, o autor não reformula a questão transcendental das condições de possibilidade como defende Han, uma vez que a genealogia foucaultiana já assume que o Homem da modernidade não pode ser pensado na ausência da malha institucional que o captura.

Essa articulação entre o discurso antropocêntrico e as tecnologias de biopoder recebe uma importância do autor que se mantém

constante em quase toda sua filosofia, na medida em que Foucault mobiliza diferentes métodos, instrumentos conceituais, campos de pesquisas. Enfim, se como alega Han há alguma falha ou falta (*manquêe*) na filosofia de Foucault, não parece ser por postular uma historicidade do transcendental, considerando que a pesquisa foucaultiana não atende a premissa de tema único e central estabelecido pela comentadora. De fato, não se nega que a questão da filosofia transcendental possa ser encontrada nos estudos de Foucault; o que se recusa é o olhar reducionista. A leitura de Han segue deliberadamente o lema da fenomenologia, ‘voltar às coisas mesmas’, algo que a arqueogenealogia de Foucault certamente contesta.

Como apresentado no ‘triedro kantiano’, razão crítica, filosofia transcendental e Esclarecimento [*Aufklärung*] podem ser entendidos como base da reflexão de Kant. Ainda, a filosofia transcendental não se restringe a prover garantias às condições de possibilidade da razão humana; para Kant, sua filosofia se outorga o direito de colocar questões que devem ser respondidas, seja como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?; seja a derradeira questão: o que é o Homem? Ora, o pensamento de Foucault manifesta seu interesse por tais temas kantianos;

contudo o autor progride para um estágio em que extrapola, mas não ignora, as condições de possibilidade da experiência em favor de certas singularidades históricas. Pode-se dizer que a filosofia de Foucault procura entender, por vários meios, não apenas o que torna a questão do Homem possível; procura também entender *por quais razões* esta questão se torna a mais necessária.

Portanto, a tese de Han serve de exemplo para melhor entender o sentido do ‘colocar em questão’ na filosofia de Foucault. Ao contrário do que pensa a comentadora, não parece ser o caso que as tensões trazidas por Foucault entre Crítica-Antropologia, entre empírico-transcendental, se resolvam em si mesmos. No pensamento foucaultiano está em questão justamente o ‘colocar em questão’. Não é que tais tensões simplesmente devem ficar sem respostas; trata-se, porém, de observar que tais tensões devem pertencer à outra questão: quem somos nós atualmente?

Como visto, os primeiros trabalhos do filósofo francês se dedicam a analisar criticamente as implicações trazidas pelo sono antropológico. Porém, em seus últimos anos de pesquisa, Foucault afirma, talvez até de modo surpreendente, que seu pensamento pertence à tradição de Kant. Essa declaração

se deve ao fato de Foucault diferenciar dois modos de ‘colocar em questão’ que encontram em Kant seu expoente. Segundo Foucault, “Kant colocou, fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições de possibilidade em que o conhecimento verdadeiro é possível” de modo que “é essa forma de filosofia que vamos encontrar agora na filosofia, digamos, analítica anglo-saxã” (FOUCAULT, 2008, p.21). Prossegue o autor: “mas existe, no interior da filosofia moderna e contemporânea, outro tipo de questão, outro modo de interrogação categórica: a que vemos nascer justamente na questão da *Aufklärung*”; trata-se de “uma tradição que coloca a questão de: o que é atualidade? qual o campo atual de nossas experiências possíveis?”. A resposta de Foucault é de que “tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, ontologia de nós mesmos”. Logo, Foucault conclui que “é essa forma de filosofia [ontologia de nós mesmos] que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso” (FOUCAULT, 2008, p.22).

O que importa observar dessa afirmação é o fato de que, se Foucault se refere à ‘dois Kant’, isso

se deve justamente ao modo de 'colocar em questão'. Isso significa reconhecer o que pode-se chamar de um kantismo de Foucault a partir da potencialidade de 'colocar em questão'. Se por um lado Kant questiona o conhecimento verdadeiro, isto é, a razão; por outro lado também questiona o presente, ou seja, a história. Ora, razão e história encontram sua articulação no que Kant denomina *Aufklärung*. Em uma espécie de texto-testemunho, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984), Foucault declara que "não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontado com esta mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama a *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje?" (FOUCAULT, 1994, IV, p.562). Para Foucault, "Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *ausgang*, uma 'saída', uma 'solução'", de modo que "a questão se refere puramente à atualidade (...) ele [Kant] busca uma diferença: qual a diferença que se introduz hoje em relação à ontem?" (FOUCAULT, 1994, IV, p.564). Pode-se perceber que enquanto Kant articula razão e história, Foucault atrela o acontecimento à atualidade, e com isso propõe uma ra-

dicalidade maior do que há em Kant, na medida em que busca a diferença do acontecimento a partir do que ele tem de atual. Portanto, é no domínio da historicidade, o qual Han chama de *a priori* histórico, e não do transcendental, que Foucault busca as condições de possibilidade da atitude de 'colocar em questão' o acontecimento da atualidade: quem somos nós?

A noção de historicidade é constante na pesquisa de Foucault, tanto que muitas de suas obras são intituladas história (da loucura, da sexualidade) ou nascimento (da clínica, da prisão, da biopolítica). Trata-se, porém, de uma concepção específica de história proposta por Foucault que não seja sustentada por uma noção de verdade absoluta ou por universais antropocêntricos (FOUCAULT, 1969, introdução). Na medida em que Foucault prepara suas obras para colocar questões de pertinências históricas, ao invés de problemas metafísicos, percebe-se um claro e manifesto movimento feito pelo autor para se afastar da filosofia da história (sobretudo hegeliana) e suas concepções contínuas, progressistas e totalizantes que postulam uma visão de mundo acerca de uma época. Como sugere Han, há certa relação de apropriação da filosofia transcendental kantiana por Foucault, mas parece questionável di-

zer que a intenção do arqueólogo francês seja reviver o projeto de uma fenomenologia transcendental⁷. Importa considerar, por essa razão, que a historicidade é a própria condição de possibilidade de ‘colocar em questão’; a historicidade em Foucault é, dessa maneira, a história das práticas e experiências que constituem a subjetividade do Homem ocidental.

Para tanto, o filósofo francês se apoia em um conceito que desenvolve na fase final de sua pesquisa, a saber, o *si mesmo* (*soi*), presente em termos como práticas de si, técnicas de si. Mais do que pronome reflexivo, o *si mesmo* (*soi*) foucaultiano designa uma *experiência*, uma relação de si mesmo constitutiva da subjetividade. Nesse sentido, Foucault reconhece que em suas pesquisas genealógicas e arqueológicas lhe incomodou a pouca importância atribuída à subjetividade (FOUCAULT, 1994, IV, p.697). Realizar uma história da subjetividade significa recusar a ideia de uma subjetividade universal dotada de verdades absolutas da razão. Segundo Foucault, a *Aufklärung* enfatiza “um tipo de interrogação filosófica que problematiza [coloca em questão] simultaneamente a

relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio [subjetividade]” a partir da “reativação permanente de uma atitude [crítica]: ou seja, um *ethos* filosófico que seria possível caracterizar como [atitude] crítica permanente de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 1994, IV, p.571). Atitude crítica e *ethos* filosófico (*Aufklärung*) são palavras-chave para compreender a apropriação por parte de Foucault de termos kantianos, e ao mesmo tempo, entender a transformação dessas palavras-chave em conceitos foucaultiano. Como diz Foucault:

Um *ethos* filosófico consiste em uma [atitude] crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, por meio de uma ontologia histórica de nós mesmos (...) a crítica [kantiana] é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica

⁷ Segundo Foucault, o pensamento fenomenológico de Edmund Husserl (especialmente em sua obra inacabada *Krisis der europäischen wissenschaften*, 1936) representa o projeto do desenvolvimento universal da razão ocidental a partir da positividade das ciências e a radicalidade da filosofia. Nesse sentido, *Les mots et les choses* pode ser entendida como uma leitura “anti-Krisis” husserliana. Cf. FOUCAULT, 1994, IV, p.767.

deve ser revertida em uma questão positiva (...) trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (FOUCAULT, 1994, IV, p.574).

Percebe-se que Foucault trata como função da *Aufklärung*, acontecimento atual de um *ethos* filosófico, efetuar uma atitude crítica, que não seja restrita aos discursos antropocêntricos da verdade absoluta, mas que se oriente a interpretar as relações entre o saber, o poder e a experiência de si mesmo (*soi*), tanto que Foucault atribui como tarefa da filosofia realizar uma crítica da razão política (FOUCAULT, 1994, IV, p.134). Logo, Foucault é categórico ao esclarecer como se relaciona a função da atitude crítica com seu pensamento: “Nesse sentido, essa [atitude] crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método” (FOUCAULT, 1994, IV, p.574).

Ora, como já visto em *Les mots et les choses*, Foucault confere a Kant a ‘inauguração’ da *épistémè* moderna, devido aos mo-

dos de objetivação; na mesma medida, expõe a confusão empírico-transcendental que gera o sono antropológico da modernidade. Esta constatação não se apaga ou se contradiz com o fato de Foucault retomar a *Aufklärung* kantiana; não se trata de refazer a interpretação a Kant, mas antes de recuperar para sua filosofia o pensamento crítico.

Pode-se sem dúvida dizer que ele [pensamento crítico] nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de um modo ainda bem enigmático, o discurso metafísico e os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica (FOUCAULT, 1994, I, p.239).

O pensamento crítico foucaultiano pode ser definido por ‘colocar em questão’ a interrogação antropológica: o que é o Homem? Para responder tal pergunta, a filosofia transcendental kantiana recorre à subjetividade universal e aos ideais da razão

(FOUCAULT, 1994, IV, p.411). Parece ser equivocado afirmar que Foucault mantém a pretensão de responder esta pergunta simplesmente substituindo os princípios de Kant por conceitos como historicidade (*a priori* histórico) e experiência de si mesmo (*soi*). Nos estudos de Foucault, esses conceitos têm a função de preparar e conduzir o pensamento crítico a uma nova questão filosófica que, como quer Foucault, ultrapasse o limite que ainda lhe serve de condição de possibilidade. A questão: ‘o que é o Homem?’... pode ter seu sentido transformado quando se completa em: ...‘que nós mesmos somos?’. Como observa Frédéric Gros, este é um tipo de interrogação presente nos trabalhos de Foucault: “quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (História da loucura), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (Vigiar e punir)” (GROS, 1995, p.178).

Por essa razão, entende-se a insistência de Foucault em afirmar uma ontologia de nós mesmo: “é preciso concebê-la como atitude, um *ethos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem

possível” (FOUCAULT, 1994, IV, p.577). Portanto, não se considera apenas a historicidade do Homem em seu conteúdo epistêmico, isto é, as condições de possibilidade de experiência, como estabelecido pela filosofia transcendental kantiana. Trata-se, antes, de um pensamento crítico sobre o Homem como forma de questão.

À guisa de conclusão, a hipótese sustentada por Han de reduzir as pesquisas de Foucault à pretensão de ‘historicizar o transcendental’ parece em alguns pontos equivocada, sobretudo quando considera que a historicidade desempenha apenas a função transcendental. Certamente, há dificuldades quando considerado que Foucault pretende responder a questão: ‘o que é o Homem?’ a partir de um *a priori* histórico, empírico e contingente. No entanto, a interpretação da filosofia de Foucault pode ser feita de outras maneiras, as quais privilegiem temas como as sujeições antropocêntricas, as tecnologias de poder ou a ontologia de nós mesmos. A partir desse ponto, encontra-se maior facilidade, e também familiaridade, para compreender de que modo a questão sobre ‘o que é o Homem?’ permite ‘colocar em questão’ uma nova pergunta de pesquisa. Han acerta quando relaciona a filosofia transcendental que define as condições de possibili-

dade de experiência com aspectos da filosofia de Foucault, sobretudo se observado o conceito de *épistémè*. Mesmo assim, ela parece desconsiderar a preocupação de Foucault com os modos de objetivação/subjetivação que servem de *background* (plano de fundo) constante em suas obras. Han lê o *a priori* transcendental a sério, isto é, universal e categórico, e encontra inconsistências na noção foucaultiana de história por lidar com contingências e acontecimentos. Entretanto, a comentarista não discute a historicidade como possibilidade de questionamentos, algo que se encontra por toda a filosofia de Foucault ao se analisar as práticas discursivas, práticas de sujeição e práticas de si mesmo. As objeções de Han acerca da falta de coerência na obra de Foucault parece se confundir com uma exigência de fidelidade temática. De fato, o pensamento do filósofo francês não prima por teorias, mas por questões (problematizações como diz Foucault), e como observa Judith Revel, é possível extrair de obra foucaultiana uma coerência transversal ao inquirir o que pode produzir existências irreduzíveis à linearidade e à normatividade da ordem estabelecida (REVEL, 2004, p.84).

Sem dúvida, a influência de Kant é marcante na obra de Fou-

cault, seja direta ou indiretamente. Se a filosofia transcendental kantiana define tanto as condições de possibilidade quanto se outorga o direito de 'colocar em questão' a própria orientação filosófica, então o pensamento de Foucault acolhe na íntegra esse legado. Não se nega que Foucault procura investigar na história as condições de possibilidade do que nos tornamos no presente. Contudo, o mais importante é discernir que isso somente faz sentido à medida que tais condições de possibilidade podem ser 'colocadas em questão'. A questão: 'o que é o Homem?' se apresenta inquerida de várias maneiras ao longo do percurso de Foucault, na medida em que serve como orientação para se pensar tipos de subjetividades: o homem-louco, o homem-delinquente, homem-infame. Nesse sentido, quando ao fim de *Les mots et les choses* Foucault anuncia a suspeita da morte do Homem, não pretende repetir Nietzsche e apresentar sua superação, *Übermensch* o além-do-Homem; o que faz Foucault é justamente problematizar, 'colocar em questão' a pergunta pelo 'o que é o Homem?'. Se a questão do Homem assinala o fim da filosofia, então o fim do Homem pode ser o começo no qual é de novo possível pensar (FOUCAULT, 1966, p.353).

Enfim, há no pensamento de

Foucault todo um desenvolvimento de interpretações, apropriações e questionamentos da filosofia kantiana; e talvez, justamente por isso, o pensador francês foi capaz de construir um modo de pesquisar e refletir evidentemente próprio que o qualifica como um dos principais nomes da história recente da humanidade. Se por um lado Foucault aceita a questão da filosofia transcendental, via antropologia kantiana: ‘o que é o Homem?’, por outro lado, recusa qualquer resposta que admita nessa questão a necessidade de formular filosofias do sujeito.

É próprio da filosofia de Foucault transformar a questão sobre ‘o que é o Homem?’, em um referencial para a sua questão filosófica: ‘o que acontece com quem é o Homem atualmente?’, e com isso, fazer da filosofia um diagnóstico do presente (FOUCAULT, 1994, I, p.606).

Para a filosofia, o campo da reflexão humana por excelência, e para o filósofo que se vê enlaçado pelo trabalho interpretativo de textos, é de fundamental importância saber elaborar a maneira de ‘colocar em questão’ um referencial de pesquisa.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.
- CUSSET, F. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- _____. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- _____. *Dits & Écrits*. volumes/tomos I, II, III, IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1982-83*. Paris: Éditions Gallimard; Éditions du Seuil, 2008.
- _____. “Thèse Complémentaire pour le doctorat”. *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008. Disponível em: <https://michel-foucault.com/links/kant.pdf>. Acesso em: Dez/2017.

- _____. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France*. 22^a ed.. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Editora Loyola, 2012.
- GROS, F. "Foucault e a questão de quem somos nós?" . *Tempo Social*, Universidade de São Paulo, n° 1-2, vol. 07, pp.175-178, 1995.
- GROS, F.; DÁVILA, J. *Michel Foucault: lector de Kant*. Merida: Universidad de los Andes, 1998.
- GUTTING, G. "Review of Béatrice Han's Foucault's Critical Project". *Notre Dame Philosophical Reviews*, May 2003. Disponível em: _____ . Acessado em: Dez/2017.
- HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: Entre l'historique et le transcendantal*. Collection Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Milon, 1998.
- _____. "Is early Foucault a historian? History history and the Analytic of finitude" . *Sage Journal, Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, n° 5-6, pp.585-608, 2005.
- _____. *Reply to Gary Gutting's review of Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Disponível em: _____ . Acesso em: Dez/2017.
- HAN [PILE], B. "Death of man: Foucault and the anti-humanism" . In: O'LEARY, T.; FALZON, C. *Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp.119-41, 2010.
- KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura* (que queira se apresentar como ciência). Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden; António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. "Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento [Aufklärung]". In: *Textos seletos*. Trad. Danilo Marcondes. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- KELLY, M. "Review of Béatrice Han's Foucault's Critical Project" . *Foucault Studies*, n° 01, pp.92-97, 2004.
- KOOPMAN, C. "Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages" . *Foucault Studies*, n° 08, pp.100-121, 2010.

- KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo. 288 fls. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008.
- LACAN, J. *Le Séminaire livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- LEBRUN, G. “Notes on phenomenology in Les mots et les choses” . In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.20-35, 1992.
- MILLER, J. *La passion de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello, 1995.
- O’LEARY, T. “Foucault experience literature” . *Foucault Studies*, n° 05, pp.05-25, 2008.
- PEREZ, D. O. “O significado de natureza humana em Kant” . *Kant e-Prints*, série 02, vol. 05, n° 01, pp.75-87, 2010.
- REVEL, J. “O pensamento vertical: uma ética da problematização” . In: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Editora Parábola, pp.65-87, 2004.

Recebido: 10/01/2019
Aprovado: 26/04/2019
Publicado: 13/05/2019

A Arqueologia do Saber: Sobre os "Sistemas de Formação" e os "Sujeitos Falantes" do Século XXI

[The *Archeology of Knowledge*: On the "Systems of Formation" and the "Speaking Subjects" of the 21st Century]

Itamar Soares Veiga*

Resumo: Este estudo aprofunda o texto da *Arqueologia do saber* com o objetivo de estabelecer uma aproximação entre esta obra de Foucault e os sujeitos falantes no século XXI. Este aprofundamento é realizado em duas etapas. Em primeiro lugar, alguns conceitos da arqueologia são destacados, como o de estratégias e o de sistema de formação das práticas discursivas. Em segundo lugar, os sistemas de formação são abordados enquanto sistemas de dispersão e aproximados com as práticas comunicativas atuais. A análise acompanha o texto de Foucault juntamente com alguns principais interpretes e acrescenta, por fim, um diálogo com as posições de Byung-Chul Han a respeito de um panóptico digital aperspectivístico. A conclusão reforça que o conceito de sistema de formação de práticas discursivas se constitui um recurso importante para interpretar o mundo atual.

Palavras-chave: arqueologia, sistema de formação, estratégias, unidades de discurso.

Abstract: This study deepens the text of *Archeology of knowledge* with the aim of establishing an approximation between this work of Foucault and the speaking subjects in the 21st century. This deepening is done in two stages. In the first place, some concepts of archeology are highlighted, such as that of strategies and the system of formation of discursive practices. Secondly, systems of formation are approached as dispersion systems and approximated with current communicative practices. The analysis accompanies Foucault's text jointly with some leading interpreters and adds, finally, a dialogue with Byung-Chul Han's positions on an aperspectivistic digital panopticon. The conclusion reinforces that the concept of the system of formation of discursive practices constitutes an important resource to interpret the present world.

Keywords: archeology, system of formation, strategies, units of discourse.

*Professor do curso de filosofia e do Programa de Pós-graduação da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4275-0486>.

Uma das formas de aproximar a reflexão de Foucault aos dias atuais é percorrer as suas obras, incluindo todos os seus cursos, e estabelecer analogias com as relações de poder e de saber existentes na atualidade. Isto parece evidente, mas não é algo simples de ser realizado. Parte da explicação desta dificuldade reside na escolha de um eixo geral suficientemente profundo para dar conta das diferentes vias de análise de Foucault, suas fases e temas. E, no outro lado de uma possível analogia, estão os diferentes cenários atuais com suas específicas complexidades. Isto justifica delimitar um escopo factível com condições de contribuir para a pesquisa sobre este autor.

Nesta delimitação, este artigo trabalha com a seguinte hipótese geral: a leitura do texto de *Arqueologia do saber* provê um recurso para a interpretação da realidade atual. Este recurso é alcançado por meio de uma apropriação das *performances* enunciativas provenientes das unidades de discurso, as quais contêm sistemas de formação das práticas discursivas, sistemas de dispersão e, também, funções enunciativas. Estas funções enunciativas revelam domínios de saber dentro da efetividade do mundo. A explicitação desta efetividade manifesta as positivities que são as condições

das próprias funções enunciativas. Neste conjunto, o sistema de formação das práticas discursivas é aprofundado para interpretar a época atual. Isto implica considerar a possibilidade da mediação tecnológica entre os sujeitos em suas práticas discursivas. Assim, na expressão “época atual”, nós queremos referir o século XXI e a situação das relações humanas imersas em conexões digitais e mídias, o que é exemplificado pelo uso de redes sociais. Isto significa que, dentro do escopo desta hipótese, o “sujeito falante” da *Arqueologia do saber* deverá ser “projetado” em um novo âmbito: o âmbito da “prática discursiva” no uso disseminado da informática.

A hipótese acima será orientada pelo aprofundamento desta pergunta: os sistemas de formação das práticas discursivas, mencionados na *Arqueologia do saber*, podem ser reinterpretados dentro das práticas de comunicação da sociedade atual? Este questionamento se baseia na relação entre os sistemas de formação das práticas discursivas e o surgimento do discurso. Esta relação é desenvolvida ao longo de *A arqueologia do saber* e cotejada nas duas partes deste artigo. O aprofundamento da hipótese já referida contará com a contribuição intérpretes de Foucault com destaque

ao autor contemporâneo Byung-Chul Han, filósofo de origem coreana radicado na Alemanha.

A primeira seção apresentará o propósito e o limite da arqueologia, referente ao livro de 1969, direcionando a leitura ao escopo da hipótese acima. A segunda seção procurará mostrar como os "sistemas de formação" podem constituir uma base para ação de sujeitos em pleno século XXI. Para alcançar este intento, algumas características dos "sistemas de formação" serão ressaltadas. Finalmente a conclusão deve tentar responder a condutora enunciada mais acima.

As unidades discursivas e as positivities

Os objetivos de *A arqueologia do saber* focam o discurso e o aprofundam para encontrar não somente as bases a partir das quais se pode investigar o discurso, mas, também, identificar os elementos concretos que estão associados. Estes elementos são denominados de "fatos do discurso" (FOUCAULT, 2008, p.29) ou "acontecimentos do discurso" (FOUCAULT, 2008, p.30). Estas expressões indicam objetos de estudos que não se resumem a um âmbito interno do discurso, mas sim estabelecem vínculos entre

discurso e mundo concreto. Neste sentido a análise do discurso ocasiona uma série de problemas ao investigador, ou conforme Dreyfus e Rabinow, ao "arqueólogo". Uma das formas de apresentar os problemas referentes aos vínculos entre discurso e mundo concreto é através da interpretação da transição entre arqueologia e genealogia, ambas compreendidas como fases da reflexão de Foucault.

Algumas considerações podem ser feitas sobre os problemas que o "arqueólogo" encontra para lidar com o discurso sem perder a associação com os elementos concretos do mundo. Tais problemas podem ser mostrados por meio de diferentes abordagens: (a) sobre a possibilidade de um ponto de partida mais adequado à análise; (b) sobre os conceitos internos da própria arqueologia, em função dos quais o arqueólogo parece "estar ao mesmo tempo dentro e fora dos discursos que analisa, compartilhando o seu sentido, ao mesmo tempo em que os coloca entre parênteses" (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.118). Esta abordagem (b) não será a principal deste artigo.

Sobre abordagem (a), Foucault afirma, especificamente no texto de *A Arqueologia do saber*, que duas alternativas não devem se constituir o ponto de partida da investigação do arqueólogo: a fe-

nomenologia e a hermenêutica. Mas, é importante ressaltar que este livro de 1969, apresenta uma distinção fundamental com relação às rupturas entre as *epistemes* e a valorização das ciências como o “lugar específico da verdade” (MACHADO, 1982, p.184). Isto era realizado anteriormente na proposta de *As palavras e as coisas* de 1966. Agora, a *Arqueologia do saber* busca “articular o acontecimento discursivo com o acontecimento não discursivo, as formações discursivas com as formações não discursivas” (MACHADO, 1982, p.166). Por isto, através da exploração das descontinuidades históricas ela “privilegia em sua análise não mais a ciência, mas o saber” (MACHADO, 1982, p.184). Pois: “Ao nível do saber é possível estabelecer uma pluralidade de rupturas [...], uma incompatibilidade histórica entre discursos que entretanto conservam, cada um, sua positividade” (MACHADO, 1982, p.184-185). Resta descobrir porque um discurso acontece e o outro não. E, o ponto de partida não pode ser a fenomenologia e a hermenêutica, porque a compreensão de ambas, em suas variações contemporâneas, mostra “problemas metodológicos”. O eixo desta abordagem carrega a necessidade de aproximar a análise do ser humano com análise do mundo vivo, perscrutar uma his-

tória viva. Neste sentido, Foucault acompanha os desenvolvimentos iniciais das ciências humanas para se deter em como a análise do homem carece sempre de se suprir de uma base segura, de um fundamento, principalmente, após Descartes e após Kant. Mas, no século XIX, autores como Marx e Nietzsche se tornam referências de mudança: a entrada em um mundo histórico e vivo, vinculado a finitude. Entretanto, ambos os autores são reinterpretados: Marx é antropologizado e Nietzsche tem a sua concepção de método, a genealogia, distorcida. Vejamos:

Para tornar válido este tema que opõe à “imobilidade” das estruturas, a seu sistema “fechado”, à sua necessária “sincronia”, a abertura viva da história, é preciso, evidentemente, contestar nas próprias análises históricas o uso da descontinuidade, a definição dos níveis e dos limites, a descrição das séries específicas, a revelação de todo o jogo das diferenças. Somos, então, levados a antropologizar Marx, a fazer dele um historiador das totalidades e a reencontrar nele o propósito do humanismo; somos levados a interpretar

Nietzsche nos termos da filosofia transcendental e a rebaixar sua genealogia no plano de uma pesquisa do originário; finalmente, somos levados a deixar de lado, como se jamais tivesse aflorado, todo este campo de problemas metodológicos que a história nova propõe hoje (FOUCAULT, 2008, p.15).

A busca de uma totalidade que sustente as análises sobre o homem provoca o uso inadequado dos dois autores mencionados que fizeram “a abertura viva da história”: uma inadequação sob a forma da antropologização e uma inadequação sob a forma da procura de uma origem ou de um pensamento profundo que estaria oculto. Estas inadequações refletem a busca de sustentação da concepção do homem como sujeito do conhecimento e do homem como objeto de estudo. Mas, a complexidade desta busca por totalidade, não pode prescindir da finitude. Esta problematização pode ser vista no seguinte comentário:

Antes daquela disposição, que é a moderna, o homem, como objeto de saber, não existia (renascen-

tistas e clássicos); e diante da nova disposição dos saberes (época contemporânea) ele poderá desaparecer. Após o ocaso do infinito divino como fundamento da verdade na Representação clássica, torna-se empresa infrutífera erigir o homem finito como seu substituto. Ao contrário das filosofias modernas do sujeito, que elevam a finitude empírica do homem ao *status* de sujeito constituinte dos conhecimentos, a arqueologia de Michel Foucault apresenta-o constituído entre positivities; seu ser está rodeado por sua inexistência no passado e sua dispersão no porvir. Privilegia-se a arqueologia dos domínios empíricos da biologia, da filologia e da economia política para mostrar que o homem emerge pela primeira vez como objeto de conhecimento entre esses saberes empíricos, e não no lugar que normalmente se pensa, que é o da finitude no sentido filosófico (CANDIOTO, 2010, p.21).

A arqueologia de Foucault deve

ter os instrumentos necessários para compreender o homem “constituído de positivities” e em uma “dispersão”. Neste sentido, a arqueologia volta-se para diferentes “domínios empíricos” (biologia, filologia, economia política) que são “saberes”. As funções enunciativas possuem condições que não são a fomentação do que vem a ser enunciado, vem a ser linguagem como “o súbito aparecimento de uma frase” (FOUCAULT, 2008, p.128). E, nem é uma liberdade prévia que permitisse “o labor do ser humano ou uma abertura transcendental” (FOUCAULT, 2008, p.128). As condições, que permitem que as funções enunciativas sejam efetuadas, podem ser descritas como positivities. A positividade é “o nível enunciativo”, o que “está no limite da linguagem” (FOUCAULT, 2008, p.127). Este “nível enunciativo” possui suas peculiaridades: “Ele define a modalidade de seu aparecimento: antes sua periferia que sua organização interna, antes sua superfície que seu conteúdo” (FOUCAULT, 2008, p.127). E, finalmente: “Isso prova, também, que é inútil procurar, além das análises estruturais, formais, ou interpretativas da linguagem, um domínio finalmente liberto de qualquer positividade” (FOUCAULT, 2008, p.128). Esta positividade

está nas funções enunciativas do século XXI e se torna parte do que permanece na transição para a temática do poder da arqueologia à genealogia. Veremos isto ao final desta seção.

A arqueologia deve dar conta da sua própria posição de análise, aquela que assume diante destes “saberes empíricos” e interpositividades (“entre positivities”). Esta posição e, o respectivo ponto de partida, deve ser diferente daqueles das inadequações antes referidas. A importância da escolha deste ponto de partida, adequado ao trabalho de análise nas ciências do homem, pode ser explicitada por um trecho de Dreyfus e Rabinow:

[...] Ao evitar a pesquisa da origem com sentido, a partir da qual o homem pudesse ter uma compreensão total e assim se apropriar novamente de sua positividade historicamente dispersa a partir de seu interior, o discurso arqueológico abandona a busca de uma origem que, ao produzir história, elide, constantemente, o estudo histórico, recuando em direção ao passado ou indo ao encontro do futuro. Como afirma Foucault, nas pri-

meiras páginas de *A arqueologia do saber*, o discurso arqueológico deve evitar as duas negativas paralelas da importância ontológica do discurso verdadeiro, que caracterizam as ciências do homem – aquela que pensa que a história é o trabalho das implicações de um mundo original que é sua origem inacessível, mas que não pode nunca ser explicitamente formulado, e a opinião correlata dos pensadores que afirmam haver uma realidade não linguística, seja o esclarecimento de práticas pré-linguísticas (como nos primeiros trabalhos de Heidegger), seja a percepção silenciosa (como em Merleau Ponty). Para o arqueólogo, não há sentido profundo, não há “origem escondida” na história ou fora dela, de modo que a tentativa hermenêutica de encontrar um fundamento anterior, por trás ou além da história, enquanto se situa na história, pode ser rejeitada como mais um imperativo humanístico inacabável. Uma vez que não tem sentido sério e não exige

uma verdade séria, o discurso arqueólogo é anistórico. O arqueólogo descobriu um discurso que não é vida, cujo tempo não é o tempo da história e considera rigorosamente seus progressos, conflitos e declínio (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.128).

O discurso do arqueólogo trata da história, mas não é um discurso histórico, (ele é “anistórico”). Este discurso do arqueólogo se mostra descolado do mundo: “um discurso que não é vida” e esta caracterização é um problema arqueologia. O problema resulta da preocupação com as unidades discursivas, o que é assim descrito pelos dois autores: “... estar ao mesmo tempo dentro e fora dos discursos que analisa, compartilhando seu sentido, ao mesmo tempo em que os coloca entre parênteses, é a condição inelutável do arqueólogo” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.118).

O foco da análise no discurso deve abranger tanto “os domínios empíricos” quanto uma história viva. Para dar conta desta complexa junção, Foucault elabora seus próprios conceitos sendo que um deles é o conceito de “estratégia”. Este será fio condutor nas análises que se seguem, Foucault o apresenta com as se-

guintes palavras:

Discursos, como a economia, a medicina, a gramática, a ciência dos seres vivos, dão lugar a certas organizações de conceitos, a certos reagrupamentos de objetos, a certos tipos de enunciação, que formam, segundo seu grau de coerência, de rigor e de estabilidade, temas ou teorias: [...] Qualquer que seja seu nível formal, chamaremos, convencionalmente, de "estratégias" esses temas e essas teorias. O problema é saber como se distribuem na história (FOUCAULT, 2008, p.71).

Estas "estratégias" são compostas por "temas ou teorias" e se constituem de unidades de discursos que possuem um sistema de formação de regras. Os sistemas de formação serão tratados especificamente na próxima seção. Neste momento apenas destacamos que as unidades de discursos permitem uma organização específica "dos conceitos" e configuram graus de "rigor", de "coerência" etc. nas suas articulações enquanto discursos.

Na sequência da passagem citada mais acima Foucault apre-

senta exemplos que mostram estas unidades de discurso configuradas em "temas" e "teorias", por exemplo, o tema da "língua originária" na gramática do século XVIII, a teoria do "parentesco entre todas as línguas" (FOUCAULT, 2008, p.71) no século XIX e a teoria econômica dos fisiocratas. Mas, nas unidades de discurso o importante não é uma discussão sobre as suas "contradições" internas, e sim porque elas podem "reivindicar um domínio" dentro da realidade e, de fato reivindicam, por meio de peculiares "acontecimentos discursivos". A peculiaridade destes acontecimentos remete ao modo de como estas unidades de discurso se relacionam com o tempo, o espaço e com as instituições. As palavras de Foucault são as seguintes:

E eu mesmo, de minha parte, nada farei senão isso: certamente tomarei por marco inicial unidades inteiramente formadas (como a Psicopatologia, ou a medicina, ou a economia política); mas não me colocarei no interior dessas unidades duvidosas para estudar-lhes a configuração interna ou as secretas contradições. Não me apoiarei nelas senão o tempo necessário

para me perguntar que unidades formam; com que direito podem reivindicar um domínio que as especifique no espaço e uma continuidade que as individualize no tempo; segundo que leis elas se formam; sobre o pano de fundo de que acontecimentos discursivos elas se recortam; e se, finalmente, não são, em sua individualidade aceita e quase institucional, o efeito de superfície de unidades mais consistentes (FOUCAULT, 2008, p.29).

O foco é, então, o estudo dos problemas suscitados por estas unidades de discurso. Os problemas são expressos por meios das diversas perguntas que o autor apresenta. As perguntas mostram que o enfoque sobre as unidades de discurso não pode ser sustentado apenas por uma “quase evidência”. Uma “quase evidência” que se explicitaria se as unidades de discurso fossem parte de um conhecimento que, em princípio, não precisaria ser esclarecido. A “quase evidência” se torna, portanto, um apelo a obviedade, fornecendo uma reação neutra frente à demanda de um aprofundamento da função exercida pela unidade de dis-

curso. Função esta que extrapolaria o âmbito discursivo e atingiria o mundo concreto dos domínios empíricos. Neste sentido, Foucault apresenta as seguintes questões que devem ser colocadas às unidades de discurso:

Seria bem possível, por exemplo, que as noções de "influência" ou de "evolução" originassem uma crítica que as colocasse - por um tempo mais ou menos longo - fora de uso. Mas a "obra", o "livro", ou ainda estas unidades como a "ciência" ou a "literatura", será preciso sempre dispensá-las? Será preciso tomá-las por ilusões, construções sem legitimidade, resultados mal alcançados? Será preciso desistir de se buscar qualquer apoio nelas, mesmo provisoriamente, e de lhes dar uma definição? Trata-se, de fato, de arrancá-las de sua quase-evidência, de liberar os problemas que colocam; reconhecer que não são o lugar tranquilo a partir do qual outras questões podem ser levantadas (sobre sua estrutura, sua coerência, sua sistematicidade, suas transfor-

mações), mas que colocam por si mesmas todo um feixe de questões (Que são? Como defini-las ou limitá-las? A que tipos distintos de leis podem obedecer? De que articulações são suscetíveis? A que subconjuntos podem dar lugar? Que fenômenos específicos fazem aparecer no campo do discurso?) (FOUCAULT, 2008, p.28-29).

Um ponto de apoio cumpre o papel de bastidor em toda exposição é a história. Ela é compreendida como “uma continuidade” que individualiza uma unidade de discurso. Mediante uma posição crítica frente à história, tomando-a como o plano em que se inserem as unidades de discurso, está a tarefa de encontrar o registro da continuidade por meio da análise dos acontecimentos discursivos. Estes acontecimentos, e os seus registros, pertencem ao mundo empírico. Isto significa que eles atingem ao mundo real das relações entre homens e instituições, explicando a tarefa da arqueologia apresentada claramente na introdução:

Denunciaremos um atentado contra os direitos im-

prescritíveis da história e contra o fundamento de toda historicidade possível. Mas não devemos nos enganar: o que tanto se lamenta não é o desaparecimento da história, e sim a supressão desta forma de história que era em segredo, mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito; o que se lamenta é o devir que deveria fornecer à soberania da consciência um abrigo mais seguro, menos exposto que os mitos, os sistemas de parentesco, as línguas, a sexualidade ou o desejo; o que se lamenta é a possibilidade de reanimar pelo projeto o trabalho do sentido ou o movimento da totalização, o jogo das determinações materiais, das regras de prática, dos sistemas inconscientes, das relações rigorosas mas não refletidas, das correlações que escapam a qualquer experiência vivida; o que se lamenta é o uso ideológico da história, pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar (FOUCAULT, 2008, p.16).

Entre os vários problemas enfrentados pela arqueologia está o do uso “ideológico” da história. Este problema pode ser considerado centralizador em comparação aos demais problemas: a supressão da “atividade sintética do sujeito”, o “devir” e “a soberania da consciência” em um “abrigo mais seguro” e as “relações rigorosas, mas não refletidas”, que escapam da “experiência vivida”. Um possível uso não ideológico da história deveria, então, conduzir o processo de aprofundamento de cada um destes problemas e acompanhar as suas trajetórias.

Mas, percebe-se que todos os problemas antes mencionados atingem não somente a discussão da história e da sua continuidade. Eles, em geral, ampliam o âmbito das condições de ocorrência dos próprios acontecimentos discursivos. Esta ampliação desafia a proposta da arqueologia, pois a coloca sob a necessidade de ir além do discurso e de se aproximar mais dos domínios empíricos. Estes movimentos conduzem a própria arqueologia ao seu limite.

Uma síntese deste desafio representado pela condução para além dos acontecimentos discursivos pode ser compreendida nesta passagem: “[...] a análise meramente discursiva da arqueologia não responde por que alguns sa-

beres vêm a se tornar ciências, porque certas positivities poderão ser qualificadas como disciplinas científicas e outras não?” (CANDIOTO, 2010, p.49). Uma resposta é afirmar que o desafio mesmo é impulsionador da passagem da arqueologia à genealogia. Tratar de assumir um outro centro: o poder. Assim, a partir da década de 70, a problemática do poder se torna o centro: “Essa é uma das razões que levou Foucault a introduzir a problemática do poder para entender como os saberes num determinado momento e numa cultura específica são reconhecidos como verdadeiros e como outros são desqualificados como falsos” (CANDIOTO, 2010, p.50). Esta necessidade de investigar porque algumas positivities são consideradas científicas e outras não, mostrou que era preciso ir além das unidades de discurso e da análise do discurso.

Aqui o tema das positivities retorna dentro de uma tensão entre a análise do discurso e o poder. As positivities mostram antes “a periferia que sua organização interna” e antes a “sua superfície que seu conteúdo” (FOUCAULT, 2008, p.128). Compreendidas como condições das funções enunciativas, as positivities conduzem a uma discussão sobre o poder. Esta discussão revela elementos que estão aquém

e além do discurso. Justamente, porque as positividades tratam da “periferia” e da “superfície” e não prioritariamente do “conteúdo”. Mas, neste novo âmbito, o poder se mostra ambíguo: ele se exerce pelo discurso, na afirmação de direitos aos indivíduos. E, ele se exerce enquanto biopoder: mediante as “disciplinas, uma anátomo-política do corpo humano” (CASTRO, 2016, p.57) e, como “uma biopolítica da população, do corpo espécie” (CASTRO, 2016, p.58). Mas, ainda assim, as funções enunciativas atuais em suas respectivas positividades (tornadas agora mais complexas), possuem a possibilidade de um aprofundamento, seja a respeito das estratégias que incluem os sistemas de formação das práticas discursivas, seja sobre o biopoder. Este último expresso conforme a época, no século XXI, por meio da tecnologia digital.

Esta seção procurou mostrar as principais características da arqueologia em Foucault, estabelecendo não somente uma explicitação de seus propósitos, mas também o seu limite. Os propósitos se vinculam ao estudo da continuidade das unidades de discursos nos diferentes saberes dentro do tempo, isto é, na história. E, o limite da arqueologia se encontra na distinção entre disciplinas, resultando em uma valoriza-

ção histórica diferenciada, explicar esta diferenciação se torna um problema. A conclusão parcial é: o limite depende da explicitação de fatores para além dos conteúdos do discurso (positividades) e que, por causa disto, alcançam o tema do poder. Na segunda seção vamos explorar os sistemas de formação de regras das práticas discursivas, ou seja, dentro do escopo da arqueologia, para encontrar recursos a uma análise da época atual.

Os sistemas de formação das práticas discursivas e a época atual

Esta seção investigará quais os recursos da arqueologia que podem ser utilizados para uma análise dos cenários atuais, abordando os “domínios empíricos” das relações de poder. O texto da *Arqueologia do saber* possui centralidade no discurso e nas unidades de conhecimentos, mas isto não impede um enfoque nas instâncias singulares dos sujeitos falantes e suas vidas na sociedade. Para tanto, será necessário nos apoiarmos em alguns conceitos já mencionados na seção anterior, mais especificamente no conceito de estratégia e no conceito de “sistema de formação de regras”. O primeiro é caracterizado por possuir temas e teorias dentro de uma coerência

interna às unidades de discurso; o segundo deverá estabelecer um vínculo entre o texto da *Arqueologia do saber* e a época atual.

Inicialmente, retomemos o propósito da arqueologia e o seu mote: na primeira seção vimos que o mote é a história. Ele funciona com um pano de fundo, no qual se destaca o tema do “discurso”. Tal destaque pode ser percebido no uso freqüente das expressões: “unidades de discurso”, “enunciação”, “temas” e “teorias”. Mas, o foco no discurso possui certos parâmetros: não se deve fazer uma análise do discurso a partir da subjetividade, a qual Foucault denomina “pensamento”. É preciso ampliar o foco até os “domínios empíricos” e verificar o porquê da enunciação acontecer ou não, ou seja, verificar as exclusões:

A análise do pensamento é sempre alegórica em relação ao discurso que utiliza. Sua questão, infalivelmente, é: o que se dizia no que estava dito? A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existên-

cia, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (FOUCAULT, 2008, p.31)

Conforme a passagem acima, o discurso pode ser transpassado em função de: (a) uma “análise do pensamento” ou (b) uma “análise do campo discursivo”. Em relação a última, ela é “orientada de forma inteiramente diferente” e Foucault faz uma crítica da busca da “conversa silenciosa de um outro discurso”. Ele procura singularizar a situação e expor a estratégia da unidade de discurso quando ocorre uma enunciação. A

estratégia nem sempre está manifesta na enunciação. Mas, a estratégia compõe as “condições de sua existência”, dos “limites”, das correlações e das exclusões. Portanto, ela implica uma história e uma concretude viva do mundo. A exposição mais detalhada das estratégias se torna a tarefa mais importante, inclusive no propósito de aproximar o texto da *Arqueologia do saber* com a nossa época atual.

As estratégias são uma forma de nomear um conjunto de temas e teorias. Assim, para que a estratégia seja identificada é preciso que ocorra uma “regularidade”. Esta regularidade aponta na direção dos “sistemas de formação”. A respeito disso, no primeiro item do primeiro capítulo (item denominado de “As unidades do discurso”), Foucault assinala qual seria a atitude mais pertinente do investigador frente a tais “regularidades”. Elas são compreendidas como “continuidade do discurso”:

É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida. É preciso estar pronto para acolher cada

momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas

(FOUCAULT, 2008, p.29).

Estas indicações do trabalho do arqueólogo a respeito da “análise do campo discursivo” visam circunscrever um determinado discurso e esclarecer qual seria “estratégia”, vinculado ao mesmo. O deixar “em suspenso” das “formas prévias de continuidade”, abre a possibilidade de aprofundamento sobre a concatenação interna das teorias e dos temas nos processos de aceitação ou de exclusão constantes no mundo histórico, ou seja, acontecem diversas relações entre homens e instituições. Por isto, as concatenações dos diferentes discursos em suas unidades são acompanhadas pelo arqueólogo dentro dos “domínios empíricos”. Isto exige, por si só, uma ultrapassagem do meramente dito ou do meramente enunciado na direção do âmbito dos “fatos do discurso”. E, este acesso aos “fatos do discurso” significa compreender uma determinada estratégia. É preciso estar atento à “regularidade” existente no “campo discursivo”. É preciso buscar definir o seu “sistema de formação” e, somente este conjunto de procedimentos ou de precauções, permitirá uma resposta aos seguintes questionamentos:

Será por um determi-

nismo que as encadeia, as torna inevitáveis, as chama exatamente a seu lugar, umas após outras, e, de fato, como as soluções sucessivas de um único e mesmo problema? Ou por encontros aleatórios entre idéias de origem diversa, influências, descobertas, climas especulativos, modelos teóricos que a paciência ou o gênio dos indivíduos disporia em conjuntos mais ou menos bem constituídos? A menos que seja possível encontrar entre elas uma regularidade e que sejamos capazes de definir o sistema comum de sua formação (Foucault, 2008, p.71-72).

A suspensão das “formas prévias de continuidade” requer o aprofundamento exposto pelo conceito de estratégia. Este conceito se vincula ainda com outros conceitos como o de “formação discursiva” e, por sua vez, este remete a um “sistema de formação”: “Uma formação discursiva será individualizada se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam” (FOUCAULT, 2008, p.76).

A caracterização precisa do sistema de formação implica uma dinâmica que o insere em um jogo

de relações. Este jogo de relações é efetivado no mundo histórico e possui cenários específicos diversos. Há uma tensão que afasta a consideração meramente lingüística. Neste sentido, a possibilidade mesma de aproximar a proposta de Foucault com os tempos atuais, precisa reter um elemento dinâmico. Este elemento dinâmico pode ser representado pelo conceito de “sistema de formação”. Pois, quando se esclarece este conceito, verificamos esta potencialidade. Foucault prepara o caminho de um esclarecimento deste conceito, indicando as respectivas características:

Esses sistemas de formação não devem ser tomados como blocos de imobilidade, formas estáticas que se imporiam do exterior ao discurso e definiriam, de uma vez por todas, seus caracteres e possibilidades. Não são coações que teriam sua origem nos pensamentos dos homens, ou no jogo de suas representações; mas não são, tampouco, determinações que, formadas no nível das instituições ou das relações sociais ou da economia, viriam transcrever-se, à força, na superfície dos discursos.

Esses sistemas - já insistimos nisso - residem no próprio discurso; ou antes (já que não se trata de sua interioridade e do que ela pode conter, mas de sua existência específica e de suas condições) em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal. Por sistema de formação é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática (FOUCAULT, 2008, p.82-83).

Uma adaptação aos tempos atuais pode assumir as posições mais recentes frente ao trabalho crítico de Foucault. Neste sentido, não é

razoável ignorar o passo dado pela posição de Deleuze, considerando a passagem da sociedade disciplinar a uma sociedade de controle (DELEUZE, 2013, p.224). Entretanto, é possível ir além, incluindo a análise mais recente dos softwares preditivos de “aprendizado de máquina” (MACKENZIE, 2017). No entanto, todos estes aportes adquirem uma articulação possível com a interpretação de Byung-Chul Han, filósofo sul-coreano radicado na Alemanha.

Referindo-se a Foucault, Han faz o seguinte diagnóstico: “A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. [...]. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho” (HAN, 2017a, p.23). Na sociedade de desempenho se modificaram as relações de poder e cada indivíduo assumiu para si a tarefa dinâmica de uma autoexploração. Esta autoexploração combina com o capitalismo tardio pós-industrial, pois mantém o indivíduo em uma azáfama:

O sujeito de desempenho está livre da instância de domínio exterior que o obrigue ao trabalho e o explore. Está submetido apenas a si pró-

prio. Mas a suspensão da instância de domínio externa não elimina a estrutura de coação. Ela, antes, unifica liberdade e coação. O sujeito de desempenho acaba entregando-se à coação livre a fim de maximizar seu desempenho. Assim ele explora a si mesmo. Ele é o explorador e ao mesmo tempo o explorado, o algoz e a vítima, o senhor e o escravo. O sistema capitalista mudou o registro da exploração estranha para a exploração própria, a fim de acelerar o processo (HAN, 2017a, p.105).

A unificação entre “liberdade e coação” gera a possibilidade de uma “coação livre”, a qual acontece no sujeito consigo mesmo. Hoje, em plena sociedade de desempenho, as práticas discursivas manifestam os diferentes modos desta “coação livre” como autoexploração. Nas práticas discursivas atuais, um estudo das manifestações discursivas deve levar em conta os efeitos da mídia em redes. E, dentro deste contexto, não é suficiente partir do ponto de que a sociedade seja do tipo “disciplinar” ou, ainda, de “controle”. Embora, ambas as formas ainda existam: a disciplina

converge para a autodisciplina e o controle converge para uma forma não explícita (vejam-se os exemplos recentes de espionagem e coleta de dados ou de padrões para a orientação do comportamento eleitoral de políticos). Diante disto, as práticas discursivas atuais são redefinidas em um mundo perpassado pela comunicação digital. E, conseqüentemente, as práticas discursivas repousariam sobre um sistema de formação de regras amplamente flexível e maleável. Neste último aspecto, reencontramos esta flexibilidade e maleabilidade em alguns aspectos centrais do o texto da *Arqueologia do saber* tal como será demonstrado a seguir.

Ao tratar das “escolhas teóricas”, dentro da explicação dos “sistemas de formação”, Foucault menciona “um campo de práticas não discursivas”, ao qual chega abordar no ponto em que ele denomina as “*posições possíveis do desejo em relação ao discurso*” (FOUCAULT, 2008, p.75, itálicos do autor). Estas “*posições possíveis*” abrem a alternativa de aproximar o “sistema de formação”, mencionado em uma passagem anterior, com as práticas discursivas. Neste caso, “as práticas discursivas” podem ser compreendidas como similares as ações do sujeito narcisista do século XXI. Tal suposição se torna plau-

sível assim:

Finalmente, essa instância se caracteriza pelas *posições possíveis do desejo em relação do discurso*: este, na verdade, pode ser o local de uma encenação fantasmática, elemento de simbolização, forma do proibido, instrumento de satisfação derivada (essa possibilidade de estar relacionado com o desejo não é apenas o fato do exercício poético, romanesco ou imaginário do discurso: os discursos sobre a riqueza, linguagem, natureza, loucura, vida e morte, e muitos outros talvez, que são muito mais abstratos, podem ocupar, em relação ao desejo, relações bem determinadas). De qualquer modo, a análise dessa instância deve mostrar que nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não discursivas são extrínsecos à sua unidade, à sua caracterização, e às leis de sua formação. Não são elementos perturbadores que, superpondo-se à sua forma pura, neutra, in-

temporal e silenciosa, a reprimiriam e fariam falar em seu lugar um discurso mascarado, mas sim elementos formadores (FOUCAULT, 2008, p.75, *itálicos do autor*).

Os vários tipos de discurso, sobre a “riqueza, linguagem, natureza, loucura, vida e morte e muitos outros” assinalam uma “relação do discurso com o desejo”. Esta relação faz parte dos “elementos formadores”, não propriamente de uma repressão ou de uma usurpação mediante o uso de um “discurso mascarado”. Mas, existem ligações entre os elementos perturbadores, compondo um “sistema de formação” das práticas discursivas. Hoje o sujeito está imerso nas redes digitais de comunicação e, por isto, os “sistemas de formação” das práticas discursivas e das unidades de discurso devem se apresentar mais flexíveis. Pois, elas incorporam inúmeros elementos heterogêneos, por exemplo, podemos seguir na aproximação:

Vimos que - e, sem dúvida, não há necessidade de voltarmos ao assunto -, quando se fala de um sistema de formação, não se compreende somente a

justaposição, a coexistência ou a interação de elementos heterogêneos (instituições, técnicas, grupos sociais, organizações perceptivas, relações entre discursos diversos), mas seu relacionamento - sob uma forma bem determinada - estabelecido pela prática discursiva (FOUCAULT, 2008, p.80-81).

Alguns elementos heterogêneos podem ser antevistos, também, na análise de Byung-Chul Han sobre a sociedade atual. A interpretação deste visa o indivíduo integrante de uma sociedade pós-disciplinar e de controle não explícito ou controle virtual. Entretanto, igualmente como Foucault, a base geradora das práticas discursivas está voltada aos domínios empíricos.

Han cria o conceito de “sociedade do desempenho” e, neste sentido, o sistema de formação das práticas discursivas se vincula às demandas individuais dentro de uma “sociedade de desempenho”. Este tipo de sociedade delega as tarefas da disciplina, e do controle, ao próprio indivíduo, colocando em destaque uma exploração, ou melhor, autoexploração. Na sociedade do desempenho, a coação é encontrada sob a forma paradoxal de uma “coação livre”, o que signi-

fica que cada indivíduo deve *administrar* a si mesmo, carregando consigo o seu próprio campo de trabalho.

Em uma outra obra de 2012¹, cujo título é *Sociedade da transparência*, Han retoma o tema do panóptico. Nesta retomada, as práticas dos indivíduos são balizadas em uma flexibilidade ampla. A flexibilidade pode ser compreendida como um efeito propiciado pelos sistemas digitais de informação. As novas diretrizes do panóptico são as de que cada um possui a tarefa de mostrar as suas competências, administrar os seus perfis, e se responsabilizar por ser “produtivo”.

Estas diretrizes rompem a barreira da disciplina, porque prescindem de uma ordem ou de comando externos. Elas rompem a barreira do controle explícito, porque o exercício da vigilância através da coleta e análise dos dados é demasiadamente complexo e é necessário um conhecimento técnico empreendê-lo (ASSANGE et al. 2013, ASSANGE, 2015). Estes elementos transformam a concepção panóptico exposta na genealogia do poder de *Vigiar e punir* em um novo panóptico “digital”, assim apresentado:

[...] no momento, não vivemos o final do panóptico, mas o começo de um novo tipo de panóptico: *aperspectivístico*. O panóptico digital do século XXI é *aperspectivístico* na medida em que não é mais vigiado por um centro, não é mais supervisionado pela onipotência do olhar despótico. A distinção entre centro e periferia, essencial para o panóptico de Bentham, desapareceu totalmente. O panóptico digital surge agora totalmente desprovido de qualquer ótica *perspectivística*, e isso é que constitui seu fator de eficiência. A permeabilidade transparente *aperspectivística* é muito mais eficiente do que supervisão *perspectivística*, visto que é possível ser iluminado e tornado transparente a partir de todos os lugares, por cada um (HAN, 2017b, p.105-106, *itálicos do autor*).

Se compreendermos o “sistema de formação” das práticas discursivas como integrado em uma

¹ Publicado em alemão em 2012: *Transparenzgesellschaft*, e traduzido para o português em 2017 (*Sociedade da transparência*), indicado no texto, a partir de agora, com a data 2017b.

“sociedade do desempenho”, então o esforço desenvolvido pela arqueologia é estendido até os seus limites. Isto representaria uma intensificação dos “sistemas de formação” de forma a abranger, também, as práticas discursivas na era digital (ou na era do “panóptico digital”). Com esta intensificação, a arqueologia poderia ser abordada no que diz respeito, especificamente, aos “sistemas de dispersão”, constantes no texto da obra (FOUCAULT, 2008, p.43). Os “sistemas de dispersão” são destacados, inclusive, por H. Dreyfus e P. Rabinow. Primeiramente, eles mostram o confronto dos “sistemas de dispersão” com a análise mais convencional baseada no “pensamento” e na subjetividade:

[...] Na arqueologia, essa recuperação do impensado pelo pensamento se transforma na recuperação de um sistema não consciente de regras por uma teoria explícita. Assim, não são mais as condições das formas e dos conteúdos da consciência, mas das formas e dos conteúdos do discurso sério que são buscadas. Porém, a estrutura é a mesma: as “totalidades significantes” foram sim-

plesmente substituídas pelos “sistemas de dispersão” e as regras transcendentais pelas regras de transformação (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.126).

A crítica das “regras transcendentais” e o destaque das “regras de transformação” mostram as mudanças no processo de compreensão das condições das ocorrências de práticas discursivas. Elas não são “condições de possibilidade”, ou seja, não são transcendentais, mas, são analisadas como “condições de ocorrência”. Valoriza-se a efetividade contida nas ocorrências descritas ora como “acontecimentos discursivos”, ora como “fatos do discurso” (termos foucaultianos). O importante é perguntar sobre estas “condições de ” ocorrências na época atual. Uma interpretação que abre esta possibilidade é que:

[...] As práticas discursivas sérias, conforme vimos, são apresentadas como a condição de sua própria ocorrência. Conjuntos de práticas discursivas aparecem para revelar certas regularidades. Obviamente, as regras que

descrevem estas regularidades não se apresentam como condições de possibilidade desses conjuntos, já que essas regras não definem o espaço total no qual todos os atos discursivos sérios poderiam ocorrer. Elas são, assim, claramente diferenciadas das regras transcendentais de Kant e dos filósofos críticos. Porém, são apresentadas como condições de ocorrência dos enunciados, de modo que, uma vez que o arqueólogo define regras que descrevem uma formação discursiva, particular, ele descobre que os atos discursivos efetivamente produzidos e considerados sérios são os únicos que a época permitia (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.124).

A compreensão das regras descritoras de uma “regularidade” desloca a possibilidade de que as suas condições sejam condições de possibilidade e, se tornem “condições de ocorrência”. Isto se deve porque as regras “não definem o espaço total” da ocorrência dos “atos discursivos”. E, os “acontecimentos discursivos” ou “fatos do discurso” se manifestam nas “práticas discursivas

sérias” que possuem as condições de “sua própria ocorrência”. Cabe ao arqueólogo definir estas regras em compatibilidade com as a respectiva época que ele está analisando, para, assim, conseguir alcançar as condições em “sua própria ocorrência”.

Na época em que vivemos, no fluxo digital de informações, a compreensão dos sistemas de formação, sob a forma de “sistemas de dispersão”, faz com que as regras não tenham um sentido definido. Por isto, o sistema de formação é esvaziado de uma possível ingenuidade que lhe requisitaria um sentido. Inusitadamente, o não ter sentido se torna o modo mais adequado para estabelecer um sistema de autoexploração. E, também, inclui o tema das motivações das “convicções dos sujeitos falantes”. Uma complexa articulação destas convicções e as práticas discursivas, compatível com a era digital, pode ser encontrada neste comentário de Dreyfus e Rabinow:

[...] o impensado dos sujeitos falantes é recuperado na teoria da arqueologia que, como análise do fenomenólogo sobre a tese da atitude natural, termina por negar a inteligibilidade da tese que tenta explicar. As práticas dis-

cursivas, analisadas pelo arqueólogo, são motivadas pela convicção dos sujeitos falantes de que ajudam a explicitar os pensamentos implícitos daqueles que possuem tais verdades. A análise, contudo, substitui essa convicção “ingênua” por um conjunto de regras sem sentido como sua condição de ocorrência (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.125).

Os “sujeitos falantes” da era digital estão comprometidos com as condições de ocorrência e com as regras (sem um sentido definido previamente) das suas respectivas práticas. Isto faz com que o sistema de formação, ao qual estão submetidos, seja flexível e de difícil compreensão por parte destes mesmos sujeitos. A intensa comunicação entre os sujeitos falantes (ou habitantes digitais) faz com que panóptico do século XXI não privilegie o isolamento, mas sim a transparência e a exposição pessoal. Tal exposição integra, enquanto conteúdo importante, as práticas discursivas. Han descreve este novo panóptico da seguinte forma:

A sociedade do controle atual apresenta uma es-

trutura panóptica bastante específica. Contrariamente à população carcerária, que não tem comunicação mútua, os habitantes digitais estão ligados em rede e têm uma intensiva comunicação entre si. O que assegura a transparência não é o isolamento, mas a hipercomunicação. A especificidade do panóptico digital é sobretudo o fato de que seus frequentadores colaboram ativamente e de forma pessoal em sua edificação e manutenção, expondo-se e desnudando-se a si mesmos, expondo-se ao mercado panóptico. O expor pornográfico e controle panóptico misturam-se entre si; o que alimenta o exibicionismo e o voyeurismo é a rede enquanto panóptico digital. Nesse sentido, a sociedade de controle chega a sua consumação ali onde o sujeito dessa sociedade não se desnuda por coerção externa, mas a partir de uma necessidade gerada por si mesmo; onde, portanto, o medo de renunciar à sua esfera privada e íntima dá lugar à ne-

cessidade de seu expor à vista sem qualquer pudor (HAN, 2017b, p.108-109).

A interpretação acima da sociedade atual pode ser dividida em dois elementos principais: (a) uma descrição do sujeito na sociedade de desempenho, o qual realizaria as referidas práticas discursivas. Nela se enquadrariam as motivações da “convicção dos sujeitos falantes” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p.125); e (b) uma síntese dos aspectos principais da própria sociedade de desempenho. Sobre (a) e (b) podemos explicitar as suas características nas duas passagens abaixo de Byung-Chul Han.

Primeiramente sobre os sujeitos falantes atuais (a):

O sujeito de desempenho da modernidade tardia não se submete a nenhum trabalho compulsório. Suas máximas não são obediência, lei e cumprimento do dever, mas liberdade e boa vontade. Do trabalho, espera acima de tudo alcançar prazer. Tampouco se trata de seguir o chamado de um outro. Ao contrário, ele ouve a si mesmo. Assim, ele se desvincula da negativi-

dade das ordens do outro. Mas essa liberdade do outro não só lhe proporciona emancipação e libertação. A dialética misteriosa da liberdade transforma essa liberdade em novas condições (HAN, 2017a, p.83).

Em segundo lugar, sobre a própria sociedade de desempenho (b). Um trecho que favorece uma transposição do conceito de sistema de formação das práticas discursivas:

Na sociedade do trabalho e do desempenho de hoje, que apresenta traços de uma sociedade coativa, cada um carrega consigo um campo, um campo de trabalho. A característica específica desse campo de trabalho é que cada um é ao mesmo tempo detento e guarda, vítima e algoz, senhor e escravo. Nós exploramos anos mesmos. O que explora é ao mesmo tempo o explorado. Já não se pode distinguir entre algoz e vítima. Nós nos otimizamos rumo à morte, para melhor poder funcionar. Funcionar melhor é interpretado fatalmente como melhoramento do si-mesmo (HAN, 2017a,

p.115).

As diretrizes da sociedade do desempenho (simultaneamente: guarda e algoz, explorador e explorado, melhoramento de si mesmo etc.) combinam com as práticas dos sujeitos falantes – ou digitadores (por causa do uso dos dedos nos celulares). Combinam com a prática de não se submeter a trabalho compulsório, de ouvir somente a si mesmo, desvincular-se da negatividade etc. Assim, os sistemas de formação de regras, encontram uma forma intensificada, pois eles se tornam sistemas de dispersões que constituem o cenário de fundo às manifestações das convicções das singularidades individuais destes “habitantes digitais”. Todos integrando o novo panóptico *aperspectivístico*. Esta nova forma de panóptico faz com que surja um novo paradigma na análise do poder conforme estas palavras de Han:

Hoje uma nova mudança de paradigma se realiza. O panóptico digital não é uma sociedade disciplinar biopolítica, mas sim uma sociedade da transparência psicopolítica. E, no lugar do biopoder, entra o *psicopoder*. A psico-

política está em posição para, com ajuda da vigilância digital, ler e controlar pensamentos. A vigilância digital toma o lugar da ótica inconfiável, ineficiente e perspectivista do Big Brother. Ela é eficiente porque ela é *aperspectivista*. A biopolítica não permite nenhum acesso sutil à *psyche* de pessoas. O psicopoder, em contrapartida, está em condições de intervir nos processos psicológicos (HAN, 2018, p.130-131).

O “psicopoder” faz a efetividade do poder alcance, também, a *psique* dos sujeitos, pois por meios de coleta de datas e modelagem, como aquela que é feita pelos *softwares* de *machine learning*, consegue, em alguma medida, “ler e controlar pensamentos”. Entretanto, a troca de informações digitais entre os sujeitos falantes, ou “habitantes digitais”, representa ainda uma forma de realização das “práticas discursivas”.

Esta aproximação entre Foucault e Han, no que diz respeito à *Arqueologia do saber*, tem aqui um ponto favorável. O aprofundamento de ainda outros pontos possíveis necessitaria de ulteriores desenvolvimentos que ultrapassariam as dimensões de um só

artigo.

Esta segunda seção procurou mostrar uma aproximação entre os sistemas de formação de regras e alguns aspectos da dinâmica da sociedade atual. Esta aproximação pode ser compreendida como um sistema de formação de regras discursivas intensificado. A sua caracterização apresenta as determinações pertinentes a uma sociedade de desempenho, o que significa ir além de uma concepção de sociedade disciplinar e de uma sociedade de controle (explícito).

Considerações finais

Esta análise do texto da *Arqueologia do saber* abordou na primeira seção os propósitos e limites deste livro e a segunda seção procurou aprofundar o conceito de sistema de formação das práticas discursivas. Estas duas seções procuraram uma resposta para o questionamento principal, o qual perguntava se os sistemas de formação das práticas discursivas, mencionados na *Arqueologia do saber*, poderiam ser reinterpretados dentro das práticas de comunicação da sociedade atual. A hipótese, que cada uma das duas seções procurou sustentar foi a de que o texto da *Arqueologia do saber* pode sim ser reinterpretado e, além disso, contribui com recur-

sos teóricos para a interpretação da realidade atual.

A conclusão da primeira seção mostrou os seguintes resultados: a arqueologia possui o propósito de estudar a continuidade nas unidades de discursos, nos diferentes saberes dentro do tempo, tendo como pano de fundo a história. Neste caso, a história não é compreendida como historiografia, mas como história viva ou concreta. O limite da arqueologia encontra-se na dificuldade de explicar a distinção entre as disciplinas num plano histórico, por que o privilégio de algumas e exclusão de outras? Finalmente, a primeira seção sugere que a explicitação do limite aponta para o tema do poder, isto é, não apenas para dentro do âmbito das unidades do discurso.

A segunda seção realizou uma análise com o objetivo de aproximar o texto da *Arqueologia do saber* com época atual. A época atual foi caracterizada como dinâmica e flexível, em que os sujeitos falantes são integrantes de mundo de comunicação digital. A aproximação da arqueologia, com o século XXI, foi realizada por meio do conceito de “sistema de formação” das regras discursivas. E a conclusão desta seção é a de que o “sistema de formação de regras” pode ser o ponto de aproximação desde que ele assuma uma forma

intensificada. Esta forma intensificada foi identificada quando o “sistema de formação” favorece a sua característica de ser um “sistema de dispersão”.

Finalmente, a resposta para ao nosso questionamento principal é que a *Arqueologia do saber* pode contribuir para uma interpretação da realidade e da sociedade atual

por meio do conceito de “sistema de formação” das práticas discursivas, desde que este sistema seja compreendido de forma intensificada. Esta resposta aponta para a necessidade de retomar ainda outros conceitos de Foucault para dar conta de uma fugidia realidade construída pela tecnologia no mundo atual.

Referências

- ASSANGE, J et al. *Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet*. Tradutora: Cristina Yamagami. 1ª edição, São Paulo, Boitempo, 2013.
- _____. 2014 – *Quando o Google encontrou o Wikileaks*. Tradutora: Cristina Yamagami. 1ª edição, São Paulo, Boitempo, 2015.
- CANDIOTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. 1ª edição, Belo Horizonte e Curitiba, Editora Autêntica e Champagnat, 2010.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradutora: Ingrid Müller Xavier. 2ª edição. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2016.
- DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Tradutor: Peter Pál Pelbart. 3ª edição, São Paulo, Editora 34, 2013.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica, para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradutores Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antonio Cavalcanti, 2ª edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2013.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradutor: Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª edição, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.
- HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*. Tradutor: Enio Paulo Giachini, 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2017a.
- _____. *Sociedade da transparência*. Tradutor: Enio Paulo Giachini, 1ª edição, Petrópolis, Vozes, 2017b.
- _____. *No exame: perspectivas do digital*. Tradutor: Lucas Machado. 1ª edição, Petrópolis: Vozes, 2018.

MACKENZIE, A. *Machine learners: archaeology of a data practice*. 1ª ed., Cambridge, MIT Press, 2017.

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982.

Recebido: 20/02/2019

Aprovado: 03/05/2019

Publicado: 13/05/2019

Por uma Ontologia Crítica do Imaginário

[Towards a Critical Ontology of The Imaginary]

Victor Galdino Alves de Souza*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a ideia geral de uma *ontologia crítica do imaginário* como uma herança e uma apropriação crítica da obra de Michel Foucault. Começaremos pelo que Foucault tinha a nos dizer explicitamente sobre imagem, imaginação e imaginário em seu primeiro texto publicado, uma introdução à tradução francesa de *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger. Em seguida, será apresentado o conceito de *partilha do imaginário*, inspirado no trabalho de Jacques Rancière, de modo a definir o que há na ordem do imaginário que pode demandar uma ontologia crítica em termos foucaultianos e quais são as características mais gerais desse tipo de ordem. Conceitos de outros autores também serão usados para caracterizar os problemas políticos e éticos que surgem a partir da organização social do imaginário. Por último, veremos como pode se dar um encontro crítico entre as teses do ensaio introdutório de Foucault, as preocupações que marcam a dimensão ética de seu trabalho em geral e os problemas relativos ao governo do imaginário em nossa sociedade.

Palavras-chave: Identidade, imagem, imaginação, imaginário social, poder.

Abstract: The aim of this paper is to introduce the general idea of a critical ontology of the imaginary as an inheritance and a critical appropriation of Michel Foucault's work. The first part of this paper will explore what Foucault explicitly wrote about images, imagination and the imaginary in his first published text, an introduction to the French translation of Ludwig Binswanger's *Traum und Existenz*. After that, the concept of a partition of the imaginary – inspired by Jacques Rancière's work – will be introduced to delimit what, in the order of the imaginary, demands a critical ontology (in Foucauldian terms) and what are the most general features of this kind of order. Concepts developed by other authors will also be used to define the ethical and political issues that emerge from the social organization of the imaginary. At last, we will see how a critical encounter can take place between the theses presented in Foucault's introductory essay, the concerns that characterize the ethical dimension of his work in general and the issues regarding the government of the imaginary in our society.

Keywords: Identity, image, imagination, social imaginary, power.

*Professor Substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor, mestre e graduado em Filosofia pela UFRJ. E-mail: altgaldinovictor@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>.

A ontologia crítica de nós mesmos não deve ser considerada como uma teoria, uma doutrina ou mesmo um corpo permanente de saberes que se acumulam; devemos concebê-la como uma atitude, um éthos, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos é [...] a análise histórica dos limites impostos a nós e um teste de seu possível atravessamento

(Michel Foucault, *O que é o Iluminismo?*)

I

No início da década de 1950, Michel Foucault foi convidado para participar de um projeto de tradução do livro *Traum und Existenz*, de Ludwig Binswanger, psiquiatra suíço fundador da *Daseinanalyse*. A presença de uma terminologia heideggeriana exigia alguém familiar com a obra do filósofo alemão, que, em grande parte, ainda não havia sido traduzida para o francês na época. Além de suas contribuições para a tradução, Foucault também escreveu um longo ensaio introdutório ao texto de Binswanger. É por ele que este artigo começa, ainda que não seja um consenso que ele contenha algo de relevante para o que chamamos de “pensamento de Foucault” ou “filosofia de Foucault” em termos de uma unidade e de uma continuidade autorais.

Em um primeiro momento, a introdução de Foucault parece total-

mente convencional. Aparentemente uma exegese do trabalho de Binswanger, ela oferece o tipo de “comentário” que Foucault posteriormente se esforçaria para rejeitar. Assim como seu único outro trabalho publicado nesse período, o livro *Doença Mental e Personalidade*, o ensaio conclui com uma nota antiquada e quase-marxista de otimismo sobre “história objetiva” e a “tarefa ética” do “homem real”. (MILLER, 1993, p. 76, tradução nossa)

De fato, “a periodização padrão da obra de Foucault começa em 1961 com *História da Loucura*, procedendo a uma definição de períodos de “arqueologia” e “genealogia”, seguidos por um último período [...] que lida com as “práticas de si” ou “ética” (SMITH, 2011, p. 94, tradução nossa). O interesse de Foucault

na *Daseinanalyse* “[...] é geralmente visto como o que Alan Sheridan chamou de ‘queima de largada’, uma pré-história juvenil do real Foucault, sem qualquer pertinência filosófica no que diz respeito ao seu trabalho posterior” (SMITH, 2011, p. 92, tradução nossa).

Não há qualquer pretensão neste artigo de emitir um juízo sobre essa questão. O ensaio de Foucault interessa aqui na medida que nos oferece explicitamente uma série de elaborações teóricas e uma *postura* envolvendo imaginação, imagem e imaginário – uma postura de movimentação filosófica constante que é alimentada pela crítica do presente. Se ao menos essa postura podemos encontrar ao longo do restante de sua obra, o mesmo pode muito bem não ser o caso para outros elementos de seu ensaio. De todo modo, ainda que suas afirmações teóricas tenham sido abandonadas em conjunto com o interesse na obra de Binswanger¹, elas ainda podem nos oferecer um material interessante para um diálogo com Foucault. Mantendo a suspensão do juízo, pode-

mos mesmo pensar esse lado do diálogo como consistindo de duas versões de Foucault, sem qualquer tentativa de submeter ambas a uma unidade autoral mais forte: assim, teríamos o Foucault “juvenil”, com seu interesse na *Daseinanalyse* e seu fascínio pelo poder divinatório do sonho e pela radicalidade da liberdade imaginativa (como veremos adiante nos comentários sobre o ensaio introdutório); e o que clama por uma *ontologia crítica de nós mesmos* e por práticas de *desprendimento de si* diante dos mais sofisticados mecanismos de poder que nos governam em nosso cotidiano desperto. É nesse encontro que poderemos pensar a pertinência de uma *ontologia crítica do imaginário* como parte de um conjunto mais amplo de práticas filosóficas, levando os recursos teóricos que Foucault nos deixou para outros lugares imprevisíveis ou pouco explorados pelo mesmo (ao menos quando consideramos o que há de explícito em seus textos).

Para isso, após algumas considerações e exposições sobre o ensaio introdutório de Foucault, veremos o modo como uma *ordem*

¹ Perguntado em entrevista sobre seu ensaio introdutório ao texto de Binswanger, Foucault responde (1994b, p. 58, tradução nossa): “A leitura disso que era chamado “análise existencial” ou “psiquiatria fenomenológica” foi importante para mim durante o tempo que trabalhei em hospitais psiquiátricos e procurava por qualquer coisa diferente dos esquemas tradicionais da observação psiquiátrica, qualquer contrapeso a eles”. Apesar de mencionar explicitamente o tipo de análise proposto por Binswanger como alvo desse interesse temporário, Foucault não faz o mesmo sobre suas considerações sobre sonho ou imaginário, ainda que tais assuntos estivessem presentes na pergunta que lhe foi dirigida.

ou *partilha do imaginário* exerce em uma sociedade um conjunto de funções semelhantes às mencionadas na aula publicada como *A ordem do discurso* (FOUCAULT, p. 8-9, 1996): controle, seleção, organização e redistribuição tendo em vista a conjuração dos “poderes e perigos”, o domínio do “acontecimento aleatório” e a esquivo da “pesada e temível materialidade” no âmbito imaginário. Os problemas envolvendo esse tipo de organização ou governo do imaginário permitirão uma articulação crítica entre sua tese sobre a liberdade imaginativa e o *télos* ético de sua obra, de modo a podermos pensar *com*, *a partir de* e também *contra* Foucault. Assim, o objetivo primário deste texto não é oferecer uma sequência de comentários sobre a obra foucaultiana com o intuito de transmitir conhecimentos ou possibilidades interpretativas, mas permitir um encontro que também não deixa de lado um *espírito foucaultiano* – eu poderia dizer que a pretensão aqui, em última instância, é acolher/herdar criticamente algo do trabalho de Foucault em um outro trabalho orientado primariamente (e *explicitamente*) por preocupações com a imagem e o imaginário.

Dito isso, gostaria de resumir o percurso deste texto da seguinte maneira: i) analisar o que Fou-

cault teve a dizer sobre imagem, imaginário e imaginação em seu primeiro texto publicado; ii) apresentar a organização e o governo de um imaginário social de uma perspectiva foucaultiana, mas tomando como referência alguns autores que se dedicam explicitamente ao tratamento filosófico de questões envolvendo esse imaginário; iii) apresentar uma crítica ao modo como Foucault caracteriza a imagem no ensaio sobre Binswanger e uma alternativa adequada para a proposta de uma *ontologia crítica do imaginário*. Vamos ao primeiro momento.

II

O texto de Binswanger oferece a Foucault, antes de qualquer coisa, o problema de como a significação onírica e a hermenêutica do sonho podem se desdobrar em direção a uma compreensão de estruturas existenciais presentes no *Menschsein, o ser-do-homem* (1994a, p. 68). Esse problema demanda a caracterização do sonho como uma experiência imaginária que não deve ser pensada como inferior ou nula em termos de legitimidade ou realidade – pelo contrário, ele seria uma experiência originária em que o próprio sentido da existência é revelado (1994a, p. 113). A tese que Foucault extrai

a partir do que há de implícito no texto de Binswanger é a de que, ao contrário de nosso mundo cotidiano, que já se encontra pronto quando nos tornamos capazes de apreendê-lo, o mundo onírico seria a pura movimentação de uma imaginação em sua liberdade radical, um ato contínuo de *constituição* de mundo que nos permitiria ver algo sobre nosso destino, sobre o que *realmente* somos, assim como acreditavam antigas tradições religiosas/místicas.

Sua tese é surpreendentemente simples: o sonho é o “nascimento do mundo... a origem da própria existência”. Portanto, o sonho deve ser abordado não como um sintoma psicológico a ser analisado, mas como uma chave enigmática para a solução do mistério do ser – assim como defendiam André Breton e os surrealistas desde a década de 1920. (MILLER, 1994, p. 77, tradução nossa)

Tratar o sonho como sintoma teria sido parte do movimento freudiano de restauração de seu sentido em *A Interpretação dos Sonhos*, quando ele passa a ser lido como o sentido do inconsciente e não

mais rejeitado como um *nonsense* da consciência (p. 69, 1994a). Apesar desse avanço, Foucault critica a hermenêutica freudiana por reduzir o sonho a uma “função semântica”:

Nada mais. A imagem é esgotada na multiplicidade de significados. Sua estrutura morfológica, o espaço em que ela se desdobra, o ritmo temporal de seu desenvolvimento, enfim, o mundo que ela carrega consigo; nada disso conta se não for como alusão ao significado. (FOUCAULT, 1994a, p. 70, tradução nossa)

O acorrentamento da imagem a um significado elimina aquilo que há de imaginário na imagem e que a distingue adequadamente de um item linguístico – como diria Foucault sobre a pintura em *As palavras e as coisas* (1999, p. 12): “por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz [...]”. A partir dessa exclusão, segundo Foucault, fica obscura a própria relação que se forma entre uma imagem e um significado específicos. E os poderes próprios da imagem – assim como as leis e as estruturas próprias do imaginário – são deixados de lado, en-

quanto o sonho é inserido em uma ordem que não lhe é plenamente adequada. É essa demanda pela análise de uma dimensão imaginária autônoma – de um *espaço* próprio para a imagem e para a imaginação – que gostaria de atender ao longo deste texto, especialmente no que diz respeito aos elementos estruturais que afetam os destinos possíveis dos recursos imaginários.

Seguindo o comentário de Foucault, apesar desse problema fundamental da interpretação de sonhos concebida por Freud, a imagem retorna enquanto algo irreduzível ao significado em outros contextos teóricos/analíticos de sua trajetória: em primeiro lugar, quando Freud precisa explicar por que um significado se esconderia em uma imagem e não diretamente nas palavras; em segundo, quando surge a questão da prioridade da fantasia na satisfação do desejo. Assim, a relação entre

imagem e significado passa a assumir um caráter de necessidade, e a imagem adquire uma diferença significativa que a permite ser o refúgio do significado que não se quer expressar abertamente e em todo seu peso. Ainda assim, Foucault afirma (1994a, p. 73, tradução nossa): “A psicanálise nunca teve sucesso em fazer com que as imagens falassem”². Podemos entender esse falar como uma atividade razoavelmente autônoma, cujo valor não reside exclusivamente em carregar uma proposição traiçoeira, em ser o veículo do que realmente queremos capturar. No interior da hermenêutica freudiana, o sonho sempre remete a algo outro, consistindo de “fragmentos de pensamentos despertos, traduções simbólicas e verbalizações implícitas” (FOUCAULT, 1994a, p. 80, tradução nossa)³. Na leitura foucaultiana, Freud foi bem-sucedido ao restituir alguma validade para

²Por outro lado, Foucault afirma que a fenomenologia de Husserl “teve sucesso em fazer as imagens falarem; mas não deu a ninguém a possibilidade de entender sua linguagem” (1994a, p. 79, tradução nossa). O compromisso com uma significação que precede as expressões concretas (incluindo palavras e imagens) supostamente tornaria a fenomenologia imune à ancoragem da imagem na palavra. Porém, Foucault lamenta que ela nunca tenha se desenvolvido enquanto uma teoria da expressão. Como veremos na última seção deste artigo, Foucault aparentemente tinha planos envolvendo algum tipo de teoria da expressão que nunca se realizaram.

³Podemos ver aqui algo bem próximo do modo como Foucault caracterizava a relação entre um trabalho arqueológico e o discurso em *Arqueologia do Saber* (1969, p. 182, tradução nossa): “A arqueologia não tenta definir pensamentos, representações, imagens, temas e assombrações que estejam escondidos ou que sejam revelados nos discursos; mas sim os discursos eles mesmos, esses discursos como práticas que obedecem certas regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de alguma outra coisa, como um elemento que deve ser transparente, mas que frequentemente demanda um atravessamento de sua opacidade inconveniente, de tal modo a podermos alcançar finalmente a profundidade do essencial onde ela é mantida reservada; ela se preocupa com o discurso em seu próprio volume, como um monumento. Não é uma disciplina interpretativa: ela não busca um outro discurso melhor e oculto. Ela se recusa a ser “alegórica”. Em ambos os casos, a restituição ontológica depende de uma concessão de autonomia: de um ser próprio que não é o de um obstáculo ou de um degrau para uma outra coisa que realmente nos importa.

o sonho e torná-lo algo valioso para a compreensão da subjetividade humana, mas essa restituição não teria sido plena ou suficiente – o que, no contexto do ensaio aqui comentado, significa que ele não recuperou seu “privilégio enquanto uma forma específica de experiência” (FOUCAULT, 1994a, p. 80, tradução nossa).

Ao contrário de Freud, Binswanger teria retomado uma “tradição esquecida” que Foucault faz remontar ao mundo greco-romano (1994a, p. 81, tradução nossa):

Ele reencontrou a ideia de que o valor significativo do sonho não pode mais ser medido pelas análises psicológicas realizadas a partir dele. A experiência onírica, ao contrário, possui um conteúdo que é mais rico de acordo com sua irreduzibilidade às determinações psicológicas em que tentamos inseri-lo.

Além dessa tradição, Binswanger também teria recuperado e se vinculado a uma outra: a de uma teologia cristã que pensava o sonho como uma “experiência de uma verdade transcendente”, uma “expressão dessa liberdade

humana sempre precária que pode ser influenciada sem ser determinada, iluminada sem poder ser constrangida, advertida sem ser reduzida à evidência” (FOUCAULT, 1994a, p. 83, tradução nossa). É importante notar aqui que esses compromissos são estabelecidos por Foucault sem nenhum tipo de reivindicação sobre a intenção do autor; o vínculo com essas tradições é algo que ele julga estar implícito na obra de Binswanger, no sentido de uma herança que, de alguma forma, encontrou seu caminho até ali. Trata-se de algo que independe da vontade conscientemente orientada de um autor. De todo modo, é especialmente a partir dessa herança cristã que a relação entre liberdade e transcendência na existência humana é articulada por Foucault.

O mundo do sonho, que Foucault associa ao *ídios kosmos* de Heráclito de Éfeso, manifesta-se como uma experiência solitária e de pertencimento – o mundo que experimentamos e no qual nos encontramos enquanto sonhamos é propriamente nosso. Talvez “pertencimento” não seja a palavra mais apropriada, pois, eventualmente, Foucault comenta positivamente a noção de equivalência entre sonho e sujeito do sonho. A hermenêutica freudiana, em sua busca por significa-

dos ocultos na imagem, precisa de um sujeito do sonho que vai ao encontro dessa imagem, como uma personagem inserida em um mundo distinto de si. Ao contrário desse sujeito-personagem, o sujeito-mundo experimenta a si mesmo no sonho em toda sua dimensão: “No sonho, tudo diz ‘eu’, mesmo os objetos e os animais, mesmo o espaço vazio, mesmo as coisas distantes e estranhas que povoam a fantasmagoria” (FOUCAULT, 1994a, p. 100, tradução nossa). O sonho que também é sujeito “[...] é o mundo na aurora de sua primeira explosão, quando ainda é apenas existência em si e não o universo da objetividade” (FOUCAULT, 1994a, p. 100, tradução nossa). Novamente, esse é o único mundo que é *propriamente nosso*. Daí a importância de uma análise do sonho para fazer o próprio sentido da existência humana se manifestar, algo que teria sido esquecido a partir do advento da psicologia e da psicologização do sonho. Aqui, Foucault parece se

apoiar em uma evidência que ele julga ser recorrente em obras literárias e místicas⁴. Assim, querendo Binswanger ou não, o valor mais fundamental de sua obra estaria na retomada dessas antigas verdades sobre o poder místico-existencial do sonho.

Falando em tradições esquecidas, o discurso de Foucault no ensaio se assemelha significativamente ao de uma outra que, por muito tempo, esteve isolada do mundo ocidental: a escola Iluminacionista na filosofia islâmica, iniciada pelo dervixe persa Xaabe Aldim Surauardi no século XII. A ausência de traduções para o latim fez com que essa escola tivesse sua influência restrita basicamente ao Irã. No entanto, no século passado, Henry Corbin, professor de Estudos Islâmicos na *École Pratique des Hautes Études*, traduziu textos de Surauardi e de outros iluminacionistas para o francês, cunhando o termo “mundo imaginal” (“monde imaginal” / “mundus imaginalis”) para tra-

⁴ Para confirmar a legitimidade das teses sobre o sonho que ele encontra em Binswanger, Foucault recorre a trechos de textos literários de Théophile de Viau, Ferrier de la Martinière, Tristan L’Hermite, Isaac de Benserade, Shakespeare, Cyrano de Bergerac, Victor Hugo e Arnaud. Além deles, Foucault também mobiliza afirmações de caráter místico/religioso feitas por Crisipo de Solos, Jâmblico de Cálcis, Franz von Baader, Célestin de Mirbel e outros. No entanto, como ele mesmo afirma: “[...] o tema das dimensões originais da experiência do sonho não é apenas inscrito nas tradições populares, místicas ou literárias. Ele pode ser facilmente decifrado também em textos cartesianos e pós-cartesianos” (FOUCAULT, 1994a, p. 82, tradução nossa). Vemos então uma apresentação do problema do sonho profético em Spinoza como um “ponto de convergência entre uma tradição mística e um método racionalista” (FOUCAULT, 1994a, p. 82, tradução nossa). É importante lembrar aqui que Foucault não defende uma filosofia do sonho mas uma antropologia. A filosofia parece manifestar alguma utilidade para entendermos as relações entre sonho, destino, existência e liberdade apenas quando confirma o que já dizem (e disseram por muito tempo) outros discursos. Lembro também aqui a citação de Miller feita anteriormente sobre como o ensaio aqui analisado concorda com as afirmações de surrealistas como Breton.

duzir o nome dado a um mundo intermediário (intermundo) e ontologicamente autônomo de imagens entre o sensível e o inteligível⁵: *'alâm al-mithâl*. A criação de uma nova palavra se justificava pela carga semântica negativa amplamente associada aos termos “imaginativo” e “imaginário”, cuja função tem sido já há tanto tempo a de retirar a realidade ou validade de certas experiências ou coisas/eventos, especialmente através de uma oposição pressuposta entre real e imaginário.

Enquanto encontramos em outras filosofias e sistemas uma desconfiança acerca da Imagem, uma degradação de tudo aquilo que pertence propriamente à Imaginação, o *mundus imaginalis* é sua exaltação, pois, na ausência desse elo, o esquema dos mundos fica desarti-

culado. (CORBIN, 1989, ix, tradução nossa)

A articulação entre mundos é análoga à articulação entre as faculdades ou poderes da alma humana: sem imagem e imaginação, não há pensamento ou conhecimento. Embora essa segunda articulação esteja presente em Aristóteles e alguns de seus herdeiros islâmicos, o iluminacionismo retira a imagem da alma e a insere em um mundo próprio, onde imagens se encontram *em suspensão* como se estivessem em um espelho⁶. A falta de tangibilidade não resulta em falta de realidade ou mesmo de *materialidade* (no mesmo sentido que Foucault a atribui ao discurso). Além disso, toda e qualquer experiência religiosa ou manifestação sobrenatural depende desse mundo; é através da imaginação e deste intermundo *imaginal* que encontramos tudo o que pode aparecer

⁵No entanto, ainda nos tempos atuais, Surauardi permanece praticamente um desconhecido fora de sua terra natal, o que pode ser verificado a partir do fato de que a vasta maioria dos trabalhos sobre filosofia islâmica continua vendo Averróis – ou no máximo ibne Caldune – como o ponto terminal da história intelectual do Islã, ignorando completamente a escola da Ishrâq e todos os outros iluminacionistas (ou Ishrâqīs) que sucederam Surauardi. Além disso, esse erro é repetido pela maioria dos atuais estudiosos árabes, paquistaneses e indianos, muitos dos quais se apoiam primariamente em trabalhos de orientalistas modernos para conhecer a história da filosofia islâmica, não tendo ciência da importância da escola da Ishrâq, possivelmente pelo fato de que essa forma de saber encontrou seu lar primariamente na Pérsia, onde tem se mantido até os dias atuais” (NASR, 1964, p. 55-6, tradução nossa).

⁶“Nós já ensinamos que é impossível para as imagens serem impressas materialmente nos olhos; assim como é impossível que elas sejam impressas em algum lugar do cérebro. A verdade é que formas vistas em espelhos, assim como formas imaginativas, não são impressas materialmente, nem no espelho e nem na imaginação. Não, elas são “corpos em suspensão”, independentes de um substrato (com o qual elas seriam misturadas assim como a cor preta se mistura com o objeto preto). Elas certamente possuem lugares em que aparecem, lugares epifânicos (mahazir), mas elas não são contidas materialmente neles. Certamente, o espelho é o lugar de aparição das formas vistas nele, mas as formas elas mesmas estão “em suspensão” ali; elas nem são como coisas materiais em um lugar que fica no espaço, nem como acidentes em seus substratos” (SUHRAWARDĪ, 1989, p. 127, tradução nossa).

de maneira intangível para nós (para nossa alma): formas arquetípicas das coisas que existem⁷, visões proféticas e revelações, epifanias e outras aparições, anjos e demônios, os djinns, sonhos, coisas tidas como impossíveis, as almas das pessoas que morreram, certos eventos sobrenaturais descritos nos textos sagrados⁸, as manifestações de Deus, dentre outras coisas. Segundo Corbin, dependem do mundo imaginal (1989, p. 87, tradução nossa):

[...] a validade dos recitais visionários que percebem e relacionam “eventos no Céu”, a validade dos sonhos, das hierofanias e dos rituais simbólicos, a realidade dos *lugares* constituídos por meditação intensa, a realidade de visões imaginativas inspiradas, das relações cosmogônicas, das teogonias, a autenticidade do *significado* espiritual decifrado de acordo com dados ima-

ginativos de revelações proféticas, e por aí vai.

Curiosamente, o que só podemos encontrar nesse mundo é precisamente aquilo que poderia ser classificado como fantasioso ou fictício por pessoas não-islâmicas.

No Iluminacionismo, a promoção ontológica da imagem caminha ao lado da preservação da autenticidade e do valor das formas imaginárias de experiência – precisamente o que Foucault enxerga de positivo nas implicações do trabalho de Binswanger em termos de análise dos sonhos. A própria *filosofia da iluminação* de Surauardi nasce de um sonho em que ele estabelece um diálogo com Aristóteles sobre sua dificuldade com certos problemas epistemológicos; se o seu trabalho não deixa nada a desejar – em termos de rigor, consistência e outros critérios pertinentes à certa racionalidade – quando comparado ao dos mais racionalistas dos teólogos e filósofos medievais (cristãos ou islâmicos), ele faz isso sem

⁷ As Imagens arquetípicas são como as platônicas no sentido de que correspondem a tipos de entidades particulares que encontramos em nosso cotidiano, mas elas não são propriamente inteligíveis e nem o acesso a todas elas é desejável. Segundo Surauardi em *Filosofia da Iluminação*: “Essas Imagens e Formas autônomas não são as platônicas, pois estas são feitas de uma luz pura e imutável, enquanto algumas das Formas das quais falamos aqui são escuras – são as que atormentam os condenados. Estas são monstruosas, repulsivas e a vista delas causa sofrimentos na alma, enquanto as outras são luminosas e sua doçura pode ser sentida pelos abençoados – essas são as Formas belas e resplandecentes” (SUHRAWARDĪ, 1989, p. 129, tradução nossa).

⁸ Menciono alguns deles conforme o inventário feito por Muhsin Fayz Kashani (1989, p. 177-8, tradução nossa): aparições do arcanjo Gabriel, os interrogatórios feitos às pessoas que acabam de morrer, interações entre espíritos, o retorno de Jesus para enfrentar o falso messias, assim como outras ressurreições de pessoas específicas. Daí o fato do mundo imaginal também ser chamado “Terra da Ressurreição”.

medo de afirmar o valor filosófico do sonho. Os iluminacionistas combinavam práticas ascéticas e teóricas, usando visões proféticas como recursos para a construção de seus sistemas filosóficos⁹. E isso não era feito no sentido de uma busca nas imagens por representações verdadeiras ou proposições escondidas. Imagens eram vividas em seu mundo próprio. Um diálogo com os mortos, uma aparição angelical, a voz de Deus – essas coisas são experimentadas em seu caráter propriamente imaginário, sem que se busque algo por trás ou uma tradução que esgote a imagem, algo que sequer seria possível quando entra em cena a inefabilidade da experiência mística.

Podemos então pensar a demanda foucaultiana mais geral pelo imaginário na imagem como uma demanda pelo *imaginal*. Que uma imagem deva ser entendida sempre como representação ou alusão a alguma coisa e não como algo a ser experimentado em si é algo que converge com a história de desconfiança sobre a relação entre imagem e realidade. Essa desconfiança parece se fundamen-

tar em três possibilidades: i) a imagem pode apresentar o irreal como uma fantasia, ii) distorcer o real como uma ilusão de ótica ou iii) representá-lo imperfeitamente como um retrato. Ainda nas filosofias gregas como as de Platão, Aristóteles ou dos estoicos, o *phantasma* é algo passível de verdade (ou falsidade) – há um papel a ser desempenhado por ele na aquisição de conhecimento, como uma escada a ser posteriormente descartada. Mas não podemos realmente confiar nele enquanto representação. Eventualmente, especialmente a partir da Revolução Científica, as duas outras possibilidades aparecem não mais como poderes, mas como *natureza*. Esse reducionismo insere a imagem em um jogo em que ela está sempre fracassando de alguma maneira. Ela se torna totalmente incapaz de oferecer a segurança epistemológica que certas filosofias buscam – e buscaram por muito tempo na metafísica e na investigação acerca das estruturas que seguram o mundo no lugar, sem ser abalado por seus próprios devires.

Há várias histórias que não cabem aqui e que podemos contar

⁹ Como afirma Seyyed Nasr na introdução de *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (2006, p. 1, tradução nossa): “No atual clima cultural do Ocidente, assim como em outras partes do planeta afetadas pelo modernismo e pelo pós-modernismo, filosofia e profecia são vistas como duas coisas bem diferentes, e, aos olhos de muitas pessoas, como abordagens opostas para o entendimento da natureza do real. Mas esse não foi o caso para diversas civilizações tradicionais que precederam o advento do mundo moderno [...] É desnecessário dizer que, por “profecia”, não queremos dizer previsão do futuro, mas o ato de trazer uma mensagem de ordens superiores ou mais profundas da realidade para uma coletividade humana particular”.

sobre o destino da imagem e do *phantasma* na filosofia ocidental. Mas é interessante notar, como fez Julian Reid, que algumas delas podem apresentar pontos de encontro com os momentos articulados pela pesquisa genealógica de Foucault:

Normalmente, não atribuímos ao liberalismo uma teoria e uma prática da imaginação. De fato, ele parece acolher uma profunda suspeita voltada às imagens, da mesma forma que seus antepassados genealógicos, os antigos arquitetos do cuidado de si, expressavam seu medo de imagens e seu desprezo pelos perigos que uma imaginação extenuada poderia e era dita trazer ao sujeito em questão. Novamente, essas são as características que reaparecem na era moderna, quando a imaginação é diagnosticada como a principal causa da loucura. Esse desprezo pela imaginação é também levado às últimas consequências no modo como o liberalismo aborda as técnicas de poder. O que Foucault descreveu no início de *Vigiar*

e *Punir*, quando descreveu a execução de Damiens, foi precisamente uma forma de espetáculo, ou seja, uma forma imagética como modalidade do poder que seria gradualmente exorcizada do arsenal do liberalismo. Em certo nível, o liberalismo parece abominar o espetáculo. No entanto, isso não enfraquece seu investimento na própria imaginação como fonte de seu poder. (REID, 2018, p. 197, tradução nossa)

Em geral, reduzir os poderes e funções da imagem e da imaginação também é fazer o mesmo do imaginário. Este não deve ser pensado apenas em sua dimensão de irrealidade e ilusionismo, mas como algo fundamental na produção de mundo – um imaginário pode ser pensado como uma espécie de diagrama, como veremos na seção seguinte. Também devemos lembrar que imagens são objetos com os quais nos identificamos e que toda identidade é oferecida a partir de um imaginário, como veremos na seção final. E podemos sempre repensar a própria função pictórica da imagem para além de um fracasso inevitável, adotando uma ontologia que respeita/legitima aquilo

que se constitui imaginariamente (*imaginalmente*). Nessa direção, o livro *Imaginal Politics* da filósofa Chiara Bottici é um exemplo de apropriação do conceito de *imaginal* para pensar a primazia da imagem frente à linguagem e ao pensamento argumentativo, considerando o “excedente de sentido que nem sempre pode ser traduzido por descrições linguísticas”, e a possibilidade da interpretação de uma imagem fazer desaparecer sua “multiplicidade plena de sentidos” (BOTTICI, 2014, p. 6, tradução nossa), um ponto semelhante ao de Foucault em sua crítica à hermenêutica freudiana. A ênfase na imagem e em sua anterioridade torna o conceito de *imaginal* especialmente interessante para Bottici pois permite falar de algo que precede a própria distinção entre real e fictício e do ambiente em que essa precedência da imagem pode ocorrer.

Esse movimento teórico coincide apenas parcialmente com a crítica foucaultiana sobre o esvaziamento ontológico do imaginário que resulta da redução da imagem ao significado que ela pode expressar. A demanda pelo *imaginal* mencionada se apresenta parcialmente devido ao fato de que Foucault defende a promoção ontológica da imagem para que esta se apresente, em última instância, como uma realidade pro-

blemática: “A imagem constitui um ardid da consciência que serve para que não imaginemos mais; o momento de desencorajamento no trabalho árduo do imaginar” (FOUCAULT, 1994a, p. 115, tradução nossa). A experiência *imaginal* cuja autenticidade é restituída não é a que envolve um repouso na imagem, mas sua superação ou mesmo destruição, pois é na imagem que podemos sempre nos *alienar*. Se imagem e imaginário ganham em termos de realidade, o exercício da imaginação não precisa mais ser reduzido à produção de irrealdade ou falsidade. A partir disso, Foucault pode encontrar nesse exercício aquilo que mais se aproxima ao sujeito do sonho em sua liberdade radical e em seu movimento permanente de constituição de mundo – e é precisamente aqui que a imagem se torna um obstáculo ou um problema. Dito isso, é importante notar que são vários os procedimentos críticos que podemos empregar para recuperar aquilo que certas tradições abandonaram, silenciaram ou excluíram, e a apropriação aqui pretendida do trabalho de Foucault é apenas parcial. O problema da associação entre imagem e alienação será abordado na última seção. Por ora, vamos à questão da organização dos imaginários em uma sociedade e de como essa organi-

zação pode demandar uma variação ou uma ampliação da ontologia crítica do presente e do que somos proposta por Foucault.

III

Há um ponto de convergência entre o Iluminacionismo e o ensaio de Foucault que interessa especialmente aqui: a questão da estrutura e da espacialidade próprias do imaginário. O trabalho dos iluminacionistas consiste parcialmente em uma produção cartográfica: se devemos *ativamente* navegar por esse mundo imaginal, é preciso saber onde se pisa, para onde se vai, o que se pode encontrar – e também o que deve ser evitado. Não é o puro caos de uma fantasia descontrolada, mas um mundo com suas próprias leis e estruturas. O *espaço em que se desdobra* a imagem, para usar as palavras de Foucault, não é qualquer espaço e nem qualquer coisa pode simplesmente ocorrer nele em conformidade a um desejo, ainda que ele guarde uma liberdade de movimentação maior que o mundo sensível, o universo da objetividade. Embora a experiência imaginária específica que é o sonho seja marcada por uma liberdade radical, a pergunta pela estrutura e pela espacialidade do mundo imaginal dificilmente

pode ser encarada em um texto foucaultiano como desvinculada de qualquer consideração sobre poder e governo. Por isso a importância de *deixar a imagem falar*: se não lhe concedemos uma voz própria e apropriada, tudo que lhe diz respeito pode ser facilmente descartado como irreal/irracional e remetido a um certo caos, pois irrealdade e irracionalidade são excluídas de qualquer ordem, organização, *governo*.

A cartografia imaginal dos iluminacionistas é uma das muitas produções de mapas que podemos chamar de “místicas”, dedicadas a fornecer os recursos adequados de navegação e orientação para quem deseja explorar lugares que não são os que nossa geografia do mundo sensível mostra e descreve. A experiência mística no mundo imaginal depende de uma série de práticas ascéticas a serem combinadas com os saberes de uma ontologia própria, pois este mundo é: “[...] é um mundo material [...] que é *outro* [...] Seu plano inferior faz fronteira com a superfície convexa da Esfera das Esferas, a superfície que define as direções espaciais. Ele mesmo não está em uma dimensão ou direção de nosso espaço [...]” (AHSÁ’Ī, 1989, p. 191, tradução nossa). A superfície mencionada é o último ponto espacial do mundo empiricamente observável, o mundo da

filosofia natural, cujo limite é a última esfera celeste das antigas cosmologias (aquela que move todas as outras e explica o movimento dos corpos celestes). Para além desse ponto, nossas referências se tornam quase inúteis – quase, pois ainda podemos usá-las metaforicamente dentro de certo limite. Pensar o imaginário a partir de uma cartografia própria permite levar adiante a restituição da realidade imaginal ao mesmo tempo em que nos convida a pensar diferenças significativas no interior de um mundo de imagens. As diferentes localizações de diferentes imaginários podem ser pensadas a partir de uma diferença nas imagens específicas que nelas habitam e em sua organização. Podemos dizer que o mundo do sonho de Foucault está inserido nesse *kosmos* mais amplo, e, embora tenha sido a parte que mais lhe interessou no início de sua carreira filosófica, suas imagens são idiossincráticas e sua conexão com a condução e o governo da vida des-

perta permanece misteriosa¹⁰.

São outras as imagens e as funções imaginárias que interessam aqui. Assim, gostaria de deixar os sonhos de lado e introduzir o conceito de *partilha do imaginário*, para poder falar, antes de tudo, da organização de imagens em uma sociedade como algo que temos em comum mas que não é radicalmente nosso como no mundo onírico de Foucault. A *partilha do sensível* como pensada por J. Rancière é a estética primeira que fixa um “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2009, p. 15) a partir da organização do que é visível/invisível e audível/inaudível em uma sociedade. Da mesma forma que a *partilha do sensível* serve para reforçar uma ordenação mais geral da sociedade, alimentando todo tipo de rigidez e narrativa sobre destino, a *partilha do imaginário* funcionaria como complemento:

¹⁰ Talvez esse enclausuramento do mundo onírico se deva à tentativa de distanciamento da hermenêutica freudiana: é a partir de experiências inaugurais no mundo desperto que um inconsciente pode ser formado com uma gramática própria. Como posteriormente diria a fórmula lacaniana expressa de variadas maneiras em seus seminários, o inconsciente é estruturado como linguagem, e essa estrutura vem de fora. Não parece que esse vínculo mais genérico entre inconsciente e o mundo da vida desperta leve necessariamente ao reducionismo patologizante do sonho que Foucault denuncia na análise freudiana. De todo modo, é esse distanciamento e o enclausuramento do ídios kosmos heraclítico que levam a interpretação do sonho para longe dos mecanismos de poder vigentes no mundo compartilhado. Não é algo muito diferente de algumas elaborações feitas por Foucault sobre expressões artísticas e seu potencial político – só que se trata aqui de um potencial existencial do sonho cujo caminho se encontra desimpedido no interior de seu mundo. Foucault claramente se inspira nas antigas práticas de divinação em seu tratamento do sonho, mas isso não significa que não podemos situar essas mesmas práticas e seus resultados em um contexto maior em que a presença de relações de poder não necessariamente significa uma determinação completa e inescapável – assim como sequer é o caso em boa parte de nossas vidas fora do sonho.

ela organiza as “obviedades” e “fatos evidentes” sobre o que é possível, real ou impossível – não no sentido das modalidades lógicas, físicas ou metafísicas, mas no sentido de uma modalidade propriamente imaginária. Se o poder é um “conjunto de ações sobre ações possíveis” e opera sobre um “campo de possibilidades” (FOUCAULT, 1994b, p. 237), esse campo se manifesta para nós a partir da partilha de nosso imaginário social, daquilo que nos mostra um mundo em sua *unidade e coesão* – e o que significa para nós enquanto uma sociedade estar *nesse* mundo. Ou seja, o modo como uma sociedade se representa a si mesma (se imagina a si mesma) depende também de uma organização do possível.

Ambas partilhas possuem a função em nosso mundo atual de produzir e realizar a manutenção de um senso de realidade e um realismo que nos ancora e nos mantém em *ordem* (em uma ordem específica). Apesar de toda pretensão de objetividade ou neutralidade que marca os enunciados realistas, especialmente os que afirmam que *este mundo* é o único que funciona para nós, e que devemos entender e assimilar seus limites, sua função é mais a de (re)produzir performativamente a realidade que descrevê-la cientificamente ou empiricamente.

Essa performatividade age especialmente sobre o nosso imaginário, fazendo-nos ancorar e aprisionar de maneira rígida as imagens do real e do possível. Ou seja, tais enunciados não nos *dizem* o que é o real, mas *fazem* o real – a dimensão performativa da linguagem é sua dimensão produtiva. E o esgotamento imaginário largamente provocado pelo governo neoliberal do mundo transforma a possibilidade que vivemos na única que dispomos – como diria o slogan de Thatcher, *não há alternativas*. Ou podemos pensar em outro slogan comumente atribuído a Fredric Jameson e Slavoj Žižek:

[...] é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer com “realismo capitalista”: o senso amplamente disseminado de que não apenas o capitalismo é o único sistema econômico e político viável, mas também de que é atualmente impossível sequer *imaginar* uma alternativa coerente para ele. (FISHER, 2009, p. 2, tradução nossa)

Na organização dos imaginários em um território, há um centro

de convergência e sobreposição, como um centro de uma cidade ou uma capital de um estado, uma espécie de núcleo duro de imagens que alimentam e sustentam o realismo. É ali que encontramos as imagens que têm um peso e uma densidade maiores, pois são afetadas por uma *gravidade social* maior. Elas nos mostram o mundo não como representações que de alguma maneira guardam uma relação de objetividade com uma realidade ontologicamente independente de nós. A realidade como a imaginamos não é o conjunto de tudo aquilo que verificamos empiricamente a partir de uma posição científica – também não é o que nos mostra a *imagem científica* do mundo, para usarmos aqui um conceito de Sellars (1991). E essas imagens do real nos mostram o mundo a partir de uma formação cuja eficiência é fundamental para a manutenção da ordem e da *legitimidade* da ordem. Afinal, desde o Velho Testamento e das desventuras de Moisés conduzindo as condutas do povo hebreu, sabemos que não se institui uma norma qualquer pela sua mera afirmação (e nem mesmo pela violência física). Os mandamentos divinos precisam ser tomados como legítimos, e essa é uma das funções mais importantes de um imaginário: sustentação.

Nossas instituições simples-

mente não ficam de pé sem que as imaginemos coletivamente como legítimas partes constituintes de nosso mundo, e sem que poupemos os agentes institucionais de recorrer à mais bruta violência física toda vez que precisarem reforçar seu poder sobre nós. Como nos lembra Castoriadis (1991, p. 156, tradução nossa): “O exército mais poderoso do mundo não pode lhe proteger se não for leal a você – e o fundamento último dessa lealdade é a crença imaginária em sua legitimidade imaginária”. O imaginário é a cola que segura as coisas no lugar – é o que providencia *unidade e coesão interna* (e o discurso nos lembra a todo momento que essa cola não pode ceder). Da mesma forma que a imagem (ou as imagens) que somos – nossa identidade – é aquilo que nos oferece uma totalidade passível de identificação, uma sociedade também emprega recursos imagéticos para produzir e manter identidades sociais que nos mostram o que e como é fazer parte dela, orientando nosso senso de pertencimento e possibilitando aproximações que transcendem as coordenadas do “mundo sensível”, como quando nos consideramos parte de uma mesma forma de vida compartilhada por pessoas geograficamente distantes. Como afirma Bottici (2014, p. 90-91, tra-

dução nossa):

Comunidades não podem existir a não ser como seres imaginais. O que um sujeito dado vê reunido na praça pública (a *ágora*) é um conjunto de corpos, e não (ainda) uma *pólis*. Para perceber uma *pólis*, algo que unifica todos esses corpos espalhados, é preciso uma (re)apresentação pictórica que inclua todos eles. Isso pode ser fornecido pela imagem da própria *ágora* ou pelas muralhas ao redor da cidade, como frequentemente era o caso na antiguidade, ou por outra imagem de um território comum; de todo modo, ela deve ser veiculada através de certa imagem que define fronteiras.

Há inúmeras formas de imaginarmos uma comunidade: através de metáforas, como no caso do corpo coletivo; metonímias, como os retratos dos governantes; ou sínodos, como quando usamos uma parte para significar seu todo (a muralha que significa o todo de uma comunidade, por exemplo). No entanto, uma comunidade não é *uma* comunidade antes

que seja reunida e unificada em uma (re)apresentação pictórica.

E, apesar do papel incontornável e fundamental que as imagens e os imaginários possuem em nossas vidas, há uma forma de racionalização da política que nos censura a todo momento que violamos os limites dados da racionalidade em direção a isso que é classificado como “irreal”. O próprio campo progressista das sociedades ocidentais parece fadado ao realismo que sustenta o mundo que lhe perturba quando leva o ideal iluminista da purificação da política ao ponto do mais puro negacionismo. Foucault diria que há uma convergência nisso: a hegemonia liberal veste uma máscara de racionalidade que parece ter convencido seus opositores, que buscam derrotá-la através dessa mesma racionalidade – enfrentam apenas a máscara no fim das contas. “É somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável” (FOUCAULT, 1988, p. 83), diz Foucault no primeiro volume de *História da Sexualidade*, logo após comentar a inventividade de nossas sociedades quanto à quantidade, à variedade e à sutileza de seus mecanismos de poder. Podemos entender essa passagem como uma confirmação de que “Acima de tudo, o que distingue o liberalismo é a escala, a profundidade e o poder de sua

imaginação” (REID, 2018, p. 196, tradução nossa), e não o poder de sua razão. Ou seja, a máscara de racionalidade esconderia um compromisso fundamental com uma criatividade livre dos limites que nos são colocados, e os poderes imaginários são mantidos em segredo de nós, que acabamos rejeitando como irracionais recursos fundamentais para a construção de outra forma de vida. Se há um perigo no imaginário, se devemos nos proteger dele, é para proteger os que gerenciam as máquinas governamentais e vestem a máscara liberal.

Mas, para além de tentarmos interpretar esse trecho na direção de uma filosofia do imaginário, podemos *imaginar* que tipos de mecanismos de poder podem estar ali ocultos sob essa máscara e que não são explorados por Foucault. O que sugiro aqui é que a partilha do imaginário é um desses empreendimentos que visam nos esgotar criativamente ao mesmo tempo em que os recursos da governamentalidade estão sempre sendo renovados, revisados, testados etc. Ou melhor, que a partilha que orienta e governa os imaginários e as imagens de *nossa* presente sociedade funciona assim – pois cada mundo deve ter sua ordem do imaginário, mas nem toda normatividade atinge os graus de violência, exclusividade

e desigualdade que presenciamos em nosso mundo. Como afirma Bottici em seu comentário sobre *A Instituição Imaginária da Sociedade* de Castoriadis:

A lógica e a ontologia herdadas têm tentado desde sempre acobertar essa identidade fundamental entre sociedade e história por um motivo fundamental: toda sociedade precisa se apresentar como um dado, como já instituída, não podendo reconhecer seu próprio ser como algo que está sempre se instituindo, pois isso significaria aceitar a possibilidade do puro caos, da ordem social estar perpetuamente na beira do abismo. (BOTTICI, 2014, p. 46, tradução nossa)

Poderíamos pensar que toda sociedade apresenta alguma máscara no momento de sua apresentação imaginária para seus membros – e isso não significa necessariamente algo negativo. Seria um erro esquecer todos os poderes de uma máscara. Por outro lado, talvez Reid tenha razão e o que há de próprio na máscara liberal seja o racionalismo avesso à ima-

gem e ao imaginário que esconde o investimento em recursos imaginais desse modo de governo. O abismo que herdamos de uma modernidade iluminada é o próprio mundo imaginal – dali só pode vir loucura, erro, ilusão e outros inimigos da razão que são justamente *imaginários*. Além disso, é preciso considerar que a máscara é ela mesma uma imagem. O maior trunfo dos que nos governam é nos induzir a uma equivalência entre sua máscara-imagem e uma representação realista, objetiva, neutra e exclusiva. Mesmo quando sabemos que há outras formas de vida por aí, até mesmo no interior do mesmo território nacional que habitamos, temos a dificuldade de imaginar que nós que aqui estamos podemos efetivamente viver de outras formas – sejam elas as formas já existentes ou outras que ainda devemos inventar. Não poderia sugerir aqui que devêssemos promover qualquer tipo de assimilação ou imitação de outras formas de vida em nosso horizonte político e ético. Cada forma de vida envolve uma *herança* em sua multiplicidade e heterogeneidade, e não herdamos crenças, costumes ou instituições de maneira isolada, mas como partes de um *mundo*. E não há como assimilar um mundo sem sua história.

Por outro lado, olhar para as

formas de vida presentes no planeta que, ao menos parcialmente, podem nos mostrar algo de politicamente desejável por não terem se constituído enquanto “sociedades modernas”, não precisa significar qualquer tipo de nostalgia ou desejo de retorno. Nosso imaginário tende à linearidade quando o assunto é tempo e/ou história em sua dimensão política. O retrocesso só existe a partir de um imaginário temporal linearizado, em que a alternativa para a marcha do progresso que nos leva ao possível e provável colapso do planeta é dar a volta e andar na direção oposta, em direção ao temido *estado de natureza*. Manter essa linearidade imaginária nos torna reféns de uma flecha do tempo que mira um futuro significativamente (formalmente) distinto do presente e nunca atinge o alvo, ao mesmo tempo em que não podemos olhar para trás pois há uma espécie de distopia no passado. Como no comando angelical dado a Ló durante a destruição de Sodoma e Gomorra, o imperativo que nos move para longe de formas de vida imaginadas como moralmente inferiores é acompanhado por uma condição fundamental: *não olhar para trás*. Formatar certo passado em um imaginário social como uma imagem distópica nos aprisiona a um pre-

sente infinito, como o presente do realismo capitalista de Fisher: já não conseguimos imaginar coerentemente um mundo futuro significativamente distinto do que temos agora, e também não podemos olhar para outros mundos que já se foram. No interior dessa partilha do imaginário, nossa criatividade política fica restrita às recombinações permitidas pelas fronteiras imaginais que fazem parte de nosso mundo atual.

Por outro lado, a utopia não nos oferece nada para além de imagens paradisíacas. As imagens utópicas são como os discursos cuja densidade e poder são reduzidos ao mesmo tempo em que sua livre circulação é autorizada. São imagens que pouco perturbam nossa hegemonia, pois a diluição de seu poder é uma forma de controle e uma condição *sine qua non* para sua entrada na ordem dominante. Não é raro encontrar um entendimento sobre a utopia que a coloca como uma espécie de ideal regulador kantiano: sua função é nos orientar, oferecer um norte, e não se tornar realidade. Nós devemos sempre caminhar em direção a esse mundo sem nunca podermos realmente viver nele. É curioso que se pense que esse entendimento pode nos salvar da ineficácia da imagem utópica, como se o que perturbasse o uso de utopias fosse apenas a ausência de nossa

consciência acerca de sua impossibilidade. De que nos pode servir a eleição de um programa político que não pode ser realizado até o fim? De que nos serve decidir pela idealidade de um mundo que nunca habitaremos?

Longe de preservar algo de positivo na utopia, o que esse entendimento faz é reintroduzir o realismo no meio do otimismo sonhador, transformando o reformismo que não atravessa as fronteiras de nosso imaginário como o caminhar inspirado em direção ao impossível – quando não passa de um andar em círculos, pois a própria estrada em direção ao utópico é quimérica (FOUCAULT, 1999, XIII). De todo modo, não penso que devemos nos ocupar demais com imagens diluídas, paradisíacas, de algo *bom demais para ser verdade*. Essas imagens se encontram destituídas de sua “pesada e temível materialidade”, mais do que quaisquer outras, embora o processo de mascaramento nos desvie do reconhecimento dessa materialidade e de todas as suas implicações nas imagens em geral – o que nos coloca nessa situação de ingenuidade política em que não entendemos o que significa a livre circulação da utopia. O bom recurso imaginal é aquele que carrega poder suficiente para a mobilização de nossas demandas políticas. As imagens que habitam a

torre de marfim de nossa cidade devem descer ou serem deixadas de lado como ferramentas políticas, embora ainda possam servir de consolação, como afirma Foucault (1999, XIII).

Já no caso da distopia, não temos o oposto – não há simetria entre essas duas formas imaginais. Distopias não apenas podem como são realizadas. As ocasionais epidemias de obras literárias, cinematográficas etc. sobre mundos distópicos normalmente acompanham esse sentimento perturbador e angustiante de que estamos nos aproximando daquilo que tememos politicamente na superfície consciente de nossas vidas – são medos orientados por nossa identidade, e não ameaças a ela que parecem vir de um *fora* radical que perturba os fundamentos do que somos. Essas distopias são extrapolações do presente, e não alternativas radicais como o estado de natureza imaginado como um passado ao qual não desejamos retornar – e é importante aqui não confundir esse tipo específico de distopia com representações pós-apocalípticas que nos apresentam mundos “civilizados” em ruínas e pessoas agindo como *se tudo fosse permitido*. Nas distopias possíveis e realizáveis, aquilo que mal nos permitem no presente frequentemente se torna definitivamente

interditado pelos mais variados mecanismos de poder. É a vitória final do mais perverso e inconsequente biopoder, *uma bota pisando no rosto humano pela eternidade*. Apesar disso, essas imagens nos convidam ainda a pensar o que pode haver de resistência e heroísmo nesses mundos, ainda que as chances de vitória sejam quase nulas. E a vitória nesses cenários distópicos da ficção usualmente envolve um retorno ao mesmo tipo de organização social que possibilitou, em primeiro lugar, o surgimento da distopia – uma organização que é precisamente a nossa do presente. A distopia enquanto extrapolação do presente nos mostra um mundo que já temos como possibilidade próxima – se temos um problema com essa possibilidade, deveríamos também reconhecer que o nosso problema é a nossa forma de vida atual.

Já nas distopias impossíveis, o que temos é uma imagem tão indesejável que sua própria inteligibilidade se encontra em risco. É através delas que as fronteiras de um imaginário social podem ser definidas. É interessante notar como há uma dificuldade de descrever detalhadamente um mundo onde certos fundamentos de nossa forma de vida simplesmente não estão presentes. Temos um vocabulário limitado, pouco

criativo e superficial para ao menos expressar nosso profundo desgosto por esse tipo de imagem: falamos em fim do mundo ou da civilização, da destruição dos pilares da sociedade, da corrupção de todos os valores. A imagem distópica que extrapola o presente facilmente se torna um produto a ser consumido de maneira massiva – a imagem que mostra algo fundamentalmente diferente é a que sequer queremos ter por perto. É preciso uma dose considerável de violência imaginária para que algumas imagens sejam destinadas ao subterrâneo proibido da cidade, aos seus porões mais sombrios, ou mesmo às prisões localizadas para além de suas fronteiras¹¹. São elas que devem

assombrar uma hegemonia de maneira mais intensa. É esse procedimento de interdição que torna possível um *retorno do recalçado*. Não é por acaso que a ordem do discurso não se resume à exclusão, assim como o poder não se reduz à lei de interdição, ainda que a conduta de nossas condutas não se dê sem o mascaramento que remove do campo visual que compartilhamos socialmente os mecanismos mais sutis de governo. Mesmo assim, é nesse “fora” mais radical que residem os poderes mais ameaçadores. É aí que encontramos a possibilidade de salvação onde a hegemonia enxerga apenas o perigo.

IV

¹¹ A rejeição, o silenciamento e a repressão de imagens são violências imaginárias que se tornaram familiares a nós através da psicanálise freudiana. É uma violência que não se distingue da construção de fronteiras nacionais que servem para deixar algo de fora e definir o que está dentro – identidades nacionais funcionam como identidades individuais. Em ambos os casos, há um acobertamento das implicações desses atos e do seu caráter violento. Mas há outros modos de violência imaginária que envolvem atos imaginários que são eles mesmos explicitamente representados como violentos. Podemos usar o exemplo dos Piaroa, que habitam regiões próximas do Rio Orinoco na Venezuela e Colômbia: [...] embora o povo Piaroa seja famoso por seu pacifismo – assassinatos são inimagináveis, pois há um pressuposto de que qualquer pessoa que mate outro ser humano será instantaneamente consumida por poluição, sofrendo uma morte horrível –, ele habita um cosmos que vive uma guerra invisível, em que feiticeiros estão ocupados afastando os ataques de deuses predatórios e insanos. Todas as mortes são causadas por assassinato espiritual e devem ser vingadas pelo massacre mágico de comunidades (distantes, desconhecidas) inteiras” (GRAEBER, 2004, p. 27, tradução nossa). Ou seja, embora as “relações internas” sejam pacíficas, as relações externas são extremamente violentas – incluindo as relações com outros povos. Parte dessa violência é imaginária no sentido de que é voltada contra entidades que habitam o imaginário social dos Piaroa, uma violência que é de responsabilidade dos xamãs. A partir da análise desse tipo de violência em várias sociedades consideradas igualitárias e/ou pacíficas, o antropólogo David Graeber conclui que (2004, p. 25-6, tradução nossa): “Em sociedades igualitárias, que tendem a colocar uma ênfase enorme na criação e na manutenção de consensos comunitários, isso frequentemente parece causar uma formação reativa igualmente elaborada, um mundo noturno habitado por monstros, bruxos e outras criaturas horríveis. E são as sociedades mais pacíficas que são as mais assombradas, em suas construções imaginárias do cosmos, por espectros constantes de uma guerra perpétua. Os mundos invisíveis ao redor delas são literalmente campos de batalha”. Essa forma curiosa de violência que os Piaroa empregam para afastar o que assombra e ameaça seu modo de vida não é mascarada para os xamãs envolvidos com ela – se eles tratam os membros de sua própria comunidade pacificamente, isso não se aplica aos seres que eles combatem em suas batalhas espirituais. Por isso não caberia dizer aqui que esses xamãs são inteiramente pacíficos porque eles combatem coisas que não existem para nós. Quando eles se engajam nessas batalhas, sua disposição é violenta, ainda que possamos afirmar que eles não eles não estejam assassinando ninguém – não podemos extrair sua inocência disso.

Entretanto, imagens também representam perigos terríveis para nós. E aqui retornamos ao ensaio introdutório de Foucault e ao problema da alienação na imagem. A preocupação manifesta no texto é dupla: com formas patológicas que aprisionam a imaginação enquanto ato ou processo, e com a restrição da liberdade do sujeito desperto. Certas formas de alucinação e fantasia mórbida deixariam a imaginação paralisada na imagem:

O menor esforço da imaginação cessa [...] A dimensão do imaginário entrou em colapso; no paciente, resta apenas a capacidade de ter imagens, imagens que se tornam ainda mais fortes, ainda mais consistentes quanto mais a imaginação iconoclasta é alienada nelas. A compreensão do fantasma não pode se dar, portanto, em termos de uma imaginação que se desdobra, mas apenas em termos de uma supressão da imaginação; é a libertação do imaginário que se encontra enclausurado na imagem que deveria ser o alvo da psicoterapia. (FOUCAULT, 1994a, p. 72, tradução nossa)

Esse confinamento não é um problema cuja pertinência reside apenas no campo de uma psicoterapia qualquer, da mesma forma que a questão do sonho não é apenas a de sua interpretação na prática clínica. Podemos dizer que a alienação em geral seria, segundo Foucault, o movimento contrário ao da liberdade imaginativa – e aqui vemos como o preço da restituição da dignidade do imaginário e da imaginação é uma nova condenação da imagem.

O sonho aparece como paradigma dessa liberdade imaginativa, pois ele não é uma “rapsódia de imagens” – apenas cristalizamos o movimento imaginário do sonho nelas como uma “[...] maneira de fazer a consciência desperta recuperar seus momentos oníricos” (FOUCAULT, 1994a, p. 117, tradução nossa). A inteligibilidade do sonho acaba dependendo de sua formatação em termos de uma quase-presença na/da imagem, que agora pode nos oferecer um *objeto* representado como se fosse um retrato, por mais que seja impreciso enquanto tal. Entre a imagem-do-sonho e o sonho, há a mesma distância que separa imagem e imaginação, que separa “uma quase-presença em um mundo já constituído e uma presença originária de um mundo que está sendo constituído” (FOU-

CAULT, 1994a, p. 117, tradução nossa). Há sempre aqui o risco da alienação, que consiste precisamente no repouso, no engessamento e no aprisionamento na imagem. O próprio mérito do trabalho de Binswanger teria sido manifestar esse risco e o desafio posto por ele:

O que ele trouxe à luz, no que diz respeito aos sonhos, é o momento fundamental em que o movimento da existência descobre o ponto decisivo da divisão entre as imagens nas quais ela se aliena em uma subjetividade patológica e as expressões nas quais ela realiza a si mesma na história objetiva. O imaginário é o ambiente – o “elemento” – dessa decisão. (FOUCAULT, 1994a, p. 119, tradução nossa)

Deixando de lado a questão desse realizar “a si mesma na história objetiva”, gostaria de pensar essa

decisão contra a alienação na imagem e em como ela pode ser articulada com o *télos* ético do trabalho de Foucault e com a demanda por um *desprender-se de si* (se *déprendre de soi-même*)¹², como anunciada no prefácio do segundo volume de História da Sexualidade (1984, p. 14). Essa demanda é semelhante à afirmação da errância como finalidade do ato de conhecer: “[...] de que valeria a obstinação pelo conhecimento se ela resultasse apenas em acúmulo de conhecimento, e não [...] na errância daquele que conhece?” (FOUCAULT, 1984, p. 14, tradução nossa). “Desprendimento” e “errância” podem ser pensados como termos de um vocabulário mais amplo empregado por Foucault e que reúne variadas expressões de movimento opostas às expressões de repouso. Não é finalidade deste trabalho reunir todas as instâncias desse privilégio concedido por Foucault à movimentação, mas há nele algo fundamental para o que se segue, que é o modo como a relação entre imagem e imaginação se complica a partir de sua inserção nessa dinâ-

¹² Há quem prefira traduzir o verbo em questão por “libertar”, ou mesmo por outras opções menos usuais como “desmontar” (“disassemble”). Se o termo “desprendimento” e o verbo “desprender” podem remeter a algo mais estoico no sentido de um afastamento emocional das coisas do mundo, ou mesmo a uma ausência de envolvimento com algo, como coloca Paul Rabinow (1997, XXXVIII), isso não parece trazer qualquer problema relevante para o uso feito por Foucault, que envolve não um mundo, mas um si – este é o “objeto” do qual nos desprendemos. De fato, não deveríamos ter qualquer apego especial pelo que somos enquanto uma imagem estática; deveríamos poder deixar essa imagem para trás sem que isso nos afetasse emocionalmente de qualquer maneira significativa, como sugere o verbo “*déprendre*”. *Desprender-se de si* demanda um distanciamento que não nos isola do mundo, mas que nos lança em direção a ele.

mica binária e opositiva – ainda que o problema não seja essa dinâmica por si mesma.

Enquanto imagem ou constelação de imagens, a identidade também pode se cristalizar e se tornar o ponto fixo e imutável a partir do qual nos movimentamos em um mundo, não importando onde essa movimentação nos leve. Podemos encontrar essa relação entre movimento e repouso na crítica feita por Foucault a certos usos das identidades sexuais, na entrevista *Sexo, poder e a política da identidade* (1994b, p. 739, tradução nossa):

Bem, se a identidade for nada além de um jogo, e se for apenas um procedimento para promover relações – relações sociais e de prazer sexual que criarão novas amizades –, então ela é útil. Mas, se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, e se as pessoas pensam que devem “desvendar” sua “identidade própria”, e que essa identidade deve se tornar lei, princípio ou código de sua existência; se a questão que elas se colocam perpetuamente é “Será que isso se conforma à minha identidade?”, en-

tão, penso eu, elas retornarão a uma ética muito próxima da velha virilidade heterossexual [...] Mas as relações que devemos ter com nós mesmos não são de identidade, mas de diferenciação, criação e inovação. Ser a mesma coisa é algo bastante tedioso.

Já em *Sobre a amizade como modo de viver*, a questão da homossexualidade é apresentada por Foucault como algo que não deve remeter a perguntas como *Quem sou eu?* ou *Qual o segredo de meu desejo?*, mas sim “Quais as relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?” (FOUCAULT, 1994b, p. 163, tradução nossa).

No ensaio sobre Binswanger, o que se apresenta a Foucault como podendo se estagnar no tédio da imagem ou movimentar-se criativamente é a expressão poética. O maior êxito desse tipo de expressão não seria encontrado na proliferação desenfreada do “maior número possível de substitutos da realidade, onde ela inventa o maior número possível de duplicações e metáforas; mas, ao contrário, onde ela melhor restaura a presença a ela mesma” (FOU-

CAULT, 1994a, p. 115-6, tradução nossa). É a partir dessa restauração que a imaginação poética que visa à autenticidade pode “reaprender a sonhar” e nos ensinar a “[...] romper com o fascínio das imagens e reabrir para a imaginação seu livre caminho em direção ao sonho, que oferece, como sua verdade absoluta, seu “inquebrantável núcleo de noite” (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa). A reabertura desse caminho permite justamente o retorno do movimento constituinte da imaginação e de seus poderes destrutivos, incendiários e purificadores. Esse tipo de vocabulário nos remete de volta à importância da espacialidade no discurso foucaultiano. Os problemas que se colocam dizem respeito à nossa movimentação em espaços que não são unicamente nossos como são os sonhos – espaços que já se apresentam a nós constituídos e organizados por uma normatividade como a que Foucault buscou na ordem do discurso, e nos quais devemos nos mover *apesar disso*. A ausência do Outro no sonho como pensado por Foucault se traduz em pura movimentação – apenas em nossos momentos despertos é que tentaríamos fazer esse devir constituinte repousar na inteligibilidade de uma imagem estática. Tomando a sexualidade como exemplo, a liberdade

de movimentação deve ser conquistada *contra* a ordem vigente que visa enquadrar sexualmente o sujeito do desejo. No caso do sonho, não há um *contra* – tudo nele diz “Eu”.

No outro extremo do sonho, naquele centro que imaginamos ser o que há de mais real em nossas vidas, o que ocorre é o mesmo engessamento que faz cessar o movimento livre da imaginação: identidades (individuais ou sociais) nos imobilizam devido à intensidade da própria identificação. Aqui se encontram as armadilhas imaginárias que podem nos fazer pensar que nosso destino individual é o sofrimento ou que nosso destino social é viver neste mundo atual pois ele é o único possível. Transgredir as fronteiras de nossa partilha do imaginário serve justamente para transformamos o terreno das possibilidades e alterarmos a distância entre *real* e *possível*. E esse é precisamente o tipo de movimento que se dá pela imaginação e no imaginário, pois é dessa forma “[...] que o sentido originário da realidade é desvelado” (FOUCAULT, 1994a, p. 113, tradução nossa) – não é pelos poderes de uma ciência positiva, de uma apreensão iluminista ou de qualquer exercício racional e racionalizado que podemos nos entender com o que há de mais fundamental no que chamamos

“realidade” e com o que essa realidade pode significar para nós. O movimento de errância ou desprendimento visado pela questão acerca das possibilidades de pensarmos e percebermos outramente (FOUCAULT, 1984, p. 14) se encontra então com a iconoclastia da imaginação:

A imaginação, em sua verdadeira função poética, medita sobre a identidade. E se é verdadeiro que ela circula através de um universo de imagens, isso não se dá na medida em que ela as promove ou reúne, mas na medida em que as quebra, destrói e consome: ela é essencialmente iconoclasta. (FOUCAULT, 1994a, p. 116, tradução nossa)

A cristalização na quase-presença da imagem nos prende através de um ilusionismo em um objeto substituto que supostamente encontraríamos por trás da imagem – um objeto que seria nossa essência. Essa essencialização seria o problema fundamental da identidade em geral. De fato, nunca devemos subestimar o poder de um *Eu sou* ou um *Nós somos*, especialmente quando há uma carga significativa de desejo envolvido:

“Da mesma forma que imita a percepção pela via de uma quase-presença, a imagem imita a liberdade através de uma quase-satisfação do desejo” (FOUCAULT, 1994a, p. 115, tradução nossa). O governo eficiente da vida fornece retratos do que somos e nos leva a desejar o que vemos neles – o que se torna mais eficiente quando as várias possibilidades da imagem para além do retrato e da identidade fixa são mantidas fora de nosso campo visual. Não é por acaso que o ponto de partida para uma transformação espiritual qualquer, incluindo a que se dá através dos procedimentos psicanalíticos, reside na incompatibilidade entre identificação e desejo, quando não desejamos mais ser aquilo que imaginamos ser (até mesmo quando esse ser aparece a nós como incontornável). É a partir dessa brecha que o caminho se abre para *sermos outramente*.

Mas, se há um ilusionismo próprio envolvendo a identidade que nos faz tomar a quase-presença da imagem como uma presença objetiva supostamente representada por ela, isso não precisa significar que devemos condenar e combater as imagens (incluindo as identidades e outros *seres imaginais*). A imagem certamente *pode* nos iludir, mas os maiores riscos envolvidos nisso dizem respeito ao problema da representação de um

real, que é apenas um de seus poderes. Ainda enfrentamos aqui o problema do reducionismo. Um movimento crítico recorrente se faz necessário para que isso não seja esquecido e para que a multiplicidade de usos dos recursos imaginários não seja ocultada sob uma máscara. Por outro lado, esse movimento não pode se dar perpetuamente. O ponto final das práticas que visam restituir movimentação e impedir a alienação na imagem não é um movimento puro, um sonho infinito. Afinal, é da organização do imaginário que podemos extrair a estabilidade de uma identidade e é da identidade que extraímos qualquer senso de orientação em um mundo, não importa o quão entediante isso seja. Como seria ou poderia haver um mundo livre disso? Aqui o autor deve admitir seus próprios problemas de imaginação.

De todo modo, Foucault parece indicar a ausência dessa possibilidade indiretamente (1994b, p. 239, tradução nossa):

Uma sociedade “sem relações de poder” não pode ser nada além de uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são em uma determinada so-

riedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas e abolir as outras. Pois dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que toda maneira de poder constitua, no coração das sociedades, uma fatalidade incontornável [...].

Uma sociedade sem relações de poder é uma em que a balança não pesa para lado algum em hipótese alguma – é uma em que não é preciso que alguém faça um sacrifício, que ser o que quer que seja não envolva qualquer sujeição a algo previamente estabelecido. Se as relações de poder também organizam um imaginário social, se elas também estão envolvidas com o que chamou-se aqui de partilha do imaginário, a conclusão é simples: não podemos nos livrar permanentemente de processos de identificação que nos fornecem imagens do que somos individualmente e da sociedade que pertencemos. É a estabilidade dessas imagens que constitui, ainda que contingentemente, a possibilidade de sermos inteligíveis a nós mes-

mos e aos outros, e de sermos inteligíveis enquanto comunidade.

Por outro lado, uma sociedade *com* relações de poder não é radicalmente imóvel, embora as ordens e partilhas busquem sempre manter as estruturas firmes em seu lugar e nos provoquem a necessidade de movimento. Se a relação entre movimento e repouso não se resolve com a vitória de um lado, também é natural que haja um foco naquilo que constrange nossa livre movimentação. Se o poder é um problema para uma filosofia ou para uma crítica política qualquer, isso se dá precisamente porque nós temos um problema com o modo como se dão as relações de poder em nossa sociedade. Não se trata de um problema com um *poder em si* – essa abstração deve ser mantida cuidadosamente de lado, especialmente quando entendemos que a produtividade do poder também se encontra em nós uma vez que somos capazes de construir outras relações e outras partilhas do imaginário. Se não vamos nos livrar do poder da imagem, parece mais apropriado fazer como Bottici (2014, p. 9) e aproveitar o conceito de *imaginal* para romper com qualquer vínculo necessário entre imagem/imaginário e alienação. Ou seja, podemos buscar ativamente as experiências propriamente imaginárias

que sirvam para nos tornar politicamente mais potentes, sem desconfiança mas com o cuidado necessário para que não nos deixemos iludir. O Iluminacionismo caminha nesse sentido se substituirmos “politicamente” por “religiosamente”. Saber usar as imagens e navegar em seu mundo inclui a proteção contra imagens enganadoras que vão desviar o místico de sua jornada espiritual; é saber de qual imagem devemos ir ao encontro e qual é a experiência propriamente imaginal que devemos ter, de acordo com o que desejamos.

Assim, a alienação pode ser considerada *apenas uma* dentre várias possibilidades em nossa relação com imagens, e ela dificilmente depende apenas de uma suposta “natureza da imagem”. Como o próprio Foucault reconhece, identidades podem ser úteis, e tomo aqui isso como uma consequência da utilidade possível das imagens em geral na política. A instrumentalidade da imagem, por sua vez, depende de sua realidade e de sua densidade, e o conceito de *alienação* não nos ajuda nesse sentido, mas “[...] torna difícil dar conta da possibilidade de que o imaginário é ele mesmo constitutivo do real [...]” (BOTTICI, 2014, p. 9, tradução nossa). Além disso, a ausência de mobilidade do que é natura-

lizado não é a mesma do que poderíamos chamar de um “repouso crítico” como parte de uma ontologia crítica do presente. Nesse sentido, o repouso seria apenas o primeiro momento de um processo que pode realmente terminar em alienação, mas esse desdobramento específico não seria uma necessidade e nem faria parte de uma natureza da imagem. Seria necessária uma atenção especial para que não nos deixássemos seduzir demais pela imagem – e essa atenção demanda uma inquietude que não deixa também de ser uma forma de movimento psíquico.

Na conclusão de seu ensaio, Foucault chega a admitir a possibilidade de um outro tipo de imagem, a que é “purificada no fogo do sonho” (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa) e que parece se manifestar a partir de um trabalho específico da imaginação:

A imagem pode se oferecer novamente, não mais como renúncia da imaginação, mas como sua realização [...] A imagem não é mais a imagem *de* alguma coisa, inteiramente projetada em direção a uma ausência que ela substitui; ao invés disso, ela é reunida nela mesma e se dá como a plenitude de uma presença;

ela não designa mais uma coisa, mas é endereçada a alguém. A imagem aparece agora como uma modalidade de expressão e toma seu sentido de um estilo, se podemos entender por “estilo” o movimento originário da imaginação quando ela assume o rosto da troca. (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa)

O texto é concluído sem maiores comentários sobre essa possibilidade, dando a entender que ela poderia ser melhor compreendida a partir de uma “antropologia da expressão”, que seria mais fundamental que a antropologia da imaginação que Foucault extrai de Binswanger (1994a, p. 119). No entanto, esse empreendimento teria de esperar um outro momento que aparentemente nunca chegou. Foucault entende a expressão como algo mais fundamental que a imagem, então poderíamos entender aqui essa nova imagem como algo que, em última instância, transcende a si mesmo – ou como uma imagem originária que se distingue da imagem ordinária (que ainda não foi purificada).

De todo modo, não cabe a este trabalho propor uma solução para esse mistério. O que importa aqui

é o modo como Foucault trata as imagens em geral nesse ensaio, pois são elas e não outras que podem ter destinos que não consistem em nos iludir e nos alienar em processos de identificação. São elas que podem ter usos positivos ainda que temporários no interior de estratégias políticas variadas – inclusive nos servindo também como máscaras. Além disso, o conceito de *imaginal* pode mesmo servir como uma maneira de olhar para as imagens em geral que pode aproximá-las da possibilidade apresentada por Foucault – como imagens que deixam de ser meramente *de* alguma coisa. Talvez Foucault não precisasse de um novo tipo de imagem e pudesse encontrar algo de valioso e útil na imagem ordinária se não estivesse assombrado demais pelo fantasma da imobilidade. Não precisamos temer a permanência e o repouso em si mesmos. A ênfase no movimento e nas restrições espaciais pode fazer todo sentido quando sentimos e percebemos certo enclausura-

mento no interior de nossa forma de vida, mas é preciso tomar o cuidado para que nossas demandas de movimentação não anulem certas possibilidades abertas por uma ontologia crítica do imaginário – uma ontologia que evita o esquecimento de que a realidade é o que imaginamos a partir de uma partilha contingente, e que identidades são ferramentas a serem avaliadas quanto aos seus benefícios e malefícios para a organização cotidiana de nossas vidas, não devendo ser confundidas com retratos do que *essencialmente* somos. E, se “[...] a miséria da existência se inscreve sempre na alienação [...]” (FOUCAULT, 1994a, p. 119, tradução nossa), ainda assim podemos pensar esse processo de cristalização como algo contingente e como apenas um dos usos possíveis da imagem – nada que nos impeça definitivamente de imaginar um outro para qualquer coisa que pensemos ser nosso destino e buscar imagens melhores e mais poderosas do que somos.

Referências

- AHSĀ'Ī, Shaikh Ahmad. “The Heavens and Elements of Hūraqlā” . In: CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 191-197.

- BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press, 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Society Adrift: Interviews and Debates, 1974–1997*. Edited by Enrique Escobar, Myrto Gondicas, and Pascal Vernay. Translated by Helen Arnold. New York: Fordham University Press, 2010.
- CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York: Routledge, 1994.
- FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* London: Zero Books, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 41-95.
- _____. *Histoire de la Sexualité 2: L’usage des plaisirs*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. “Introduction”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome I: 1954-1969*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994a, pp. 65-119.
- _____. *L’Archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- _____. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 222-243.

- _____. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 735-746.
- _____. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 562-578.
- GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- KĀSHĀNĪ, Muhsin Fayz. “A World in Which Spirits Are Corporealized and in Which Bodies Are Spiritualized”. CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi’te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 176-180.
- MILLER, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- NASR, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origins to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- _____. *Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardī - Ibn ‘Arabī*. New York: Caravan Books, 1964.
- RABINOW, Paul. “Introduction: The History of Systems of Thought”. In: RABINOW, Paul (Ed.) *Ethics: subjectivity and truth*. Translated by Robert Hurley and others. New York: New Press, 1997, pp. XI-XXLII (The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, v. 1).
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Tradução de Mônica Costa Neto. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- REID, Julian. “Foucault and the imagination: the roles of images in regimes of power and subjectivity”. In: *Subjectivity*. Volume 11, Issue 3. London: Palgrave Macmillan UK, 2018, pp. 183-202.
- SELLARS, Wilfrid. “Philosophy and the Scientific Image of Man”, In: *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991, pp. 1-40.
- SMITH, Bryan. “Foucault and Binswanger: Beyond the Dream”, In: *Philosophy Today*, volume 55, Issue Supplement, 2011, pp. 92-101.

SUHRAWARDĪ, Shihābuddīn Yahyà. “Book of Oriental Theosophy”. In: CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī’te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 126-134.

Recebido: 20/02/2019

Aprovado: 04/04/2019

Publicado: 13/05/2019

Maquiavel e os Riscos da Corrupção Política na República

[Machiavelli and the Risks of Political Corruption in the Republic]

Vital Francisco Celestino Alves*

Resumo: Entre os expoentes da tradição republicana, Maquiavel ocupa um lugar de prestígio inquestionável. A sua posição nessa tradição teórica contribuiu indubitavelmente para o resgate da importância e gravidade do problema da corrupção política na república. Em suas obras, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *História de Florença*, é possível verificar uma interessante reflexão do secretário florentino sobre o referido problema. Ambicionando refletir sobre os perigos da corrupção para a república, nesse artigo analisaremos: primeiro, a definição de república apresentada por Maquiavel e sua íntima ligação com a noção de liberdade política e, depois, buscando valorizar e entender, examinaremos os riscos da corrupção política no regime republicano.

Palavras-chave: República, liberdade, corrupção política.

Abstract: Among the exponents of republican tradition, Machiavelli occupies a place of unquestionable prestige. His position in this theoretical tradition has undoubtedly contributed to the recovery of the importance and gravity of the problem of political corruption in the republic. In his works *Discourses on the first decade of Titus Livius* and *Florentine Histories*, one can find an interesting reflection of the Florentine secretary on the said problem. Aiming to reflect on the dangers of corruption for the republic, in this article, we shall analyze: first, Machiavelli's definition of the republic and its intimate connection with the notion of political freedom; secondly, in an effort to value and understand, we shall examine the risks of political corruption in the republican regime.

Keywords: Republic, freedom, political corruption.

República: liberdade e conflito

Analisando os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*¹

certifica-se que Maquiavel define a “república” como regime político da liberdade e da *virtù*². Esse

*Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Atualmente é professor da Secretaria de Educação do Distrito Federal. E-mail: vitalalves1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9072-5002>.

¹Daqui por diante vamos nos referir a essa obra apenas como *Discursos*.

²Maquiavel retoma conceitos clássicos como o de *virtù* e os reelabora com o objetivo de extraí-los do âmbito moral no qual amiúde são inseridos e os inscreve no âmbito da política. Com isso, o diplomata florentino opera uma cisão entre moral e política e elabora um pensamento original tornando a política uma categoria autônoma. Nesse sentido, pode-se dizer que embora se constate na reflexão de Maquiavel a ausência de uma “definição” do

regime é marcado pelo enaltecimento da ação e da participação dos cidadãos na seara pública. Sob a pena maquiaveliana, a questão primordial da ordem republicana gira em torno da importância de se conhecer a realidade política para engendrar meios de gerenciar os conflitos³ e assegurar que eles se expressem como parte da dinâmica política necessária à manutenção da liberdade⁴.

A república também pode ser definida como “o modelo político da liberdade”, e para entendermos a acepção de “república” faz-se necessário perscrutar o conceito de “liberdade”. Para Maquiavel, a experiência confirma que os povos apenas enriquecem e se tornam poderosos quando vivem em um governo no qual prevalece a liberdade. Em seus termos, “é fácil entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres” (MAQUIAVEL,

2007, p. 186)⁵. O núcleo duro de uma ordenação republicana, portanto, é a liberdade, e a sua prevalência possibilita que o bem comum seja alcançado. Eis as razões pelas quais o bem comum pode ser percebido nas repúblicas, conforme observa o diplomata florentino:

(...) sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados. (MAQUIAVEL, 2007, p. 187).⁶

Pode-se afirmar assim que é o bem comum e não o interesse particular que fornece uma base de sus-

conceito de *virtù* como habitualmente encontramos na tradição filosófica, provavelmente o termo *virtù* seja um daqueles acerca do qual o secretário florentino mais articula sua abordagem política. Assim, ao empregar o termo *virtù* ele se refere à capacidade do ator político agir de maneira apropriada no momento adequado, isto é, em política, o ator político dotado de *virtù* é aquele que é capaz de imprimir mudanças no curso da história e realizar obras admiráveis.

³Maquiavel entende que os conflitos fazem parte do jogo político e suprimi-los representaria a dissipação da própria natureza da política. Adiante versaremos mais detalhadamente sobre essa questão.

⁴Seguindo o esclarecimento de Patrícia Aranovich (2007), encontramos no pensamento de Maquiavel duas formas de liberdade: a externa e a interna. Existe liberdade externa quando um principado ou uma república não estão sujeitos a outros estados. A liberdade interna, por sua vez, refere-se à liberdade republicana que pode ser compreendida a partir da ideia de conflito civil. Na análise que será realizada, examinaremos primeiro a liberdade externa e, posteriormente, a liberdade interna.

⁵*Discursos*, Livro Segundo, Cap. 2.

⁶*Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 4.

tentação a uma república e tal bem é visto somente nas ordenações republicanas. Para além dessa identificação, o diplomata florentino demonstra a íntima relação entre “república” e “liberdade” ao perscrutar a questão da fundação da república. Observa-se no primeiro capítulo dos *Discursos* que Maquiavel inicia sua análise a partir de uma semelhança que reconhece na fundação de Roma, Atenas e Veneza; e refere-se ao fato de que essas repúblicas surgiram livres do domínio de outros povos. Ao examinar as cidades que tiveram o caráter livre em suas fundações, o pensador separa as que se destacam pela contribuição de um notável legislador, presente no momento da fundação, e que conseguiram se conservar por um tempo significativo, como é o caso de Esparta e aquelas que receberam leis aleatoriamente em diversos momentos, devido aos “acontecimentos”, como Roma, por exemplo. Algumas cidades, escreve Maquiavel,

receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez – como as leis que foram ditadas por Licurgo

aos espartanos – e outras as receberam ao acaso e em várias vezes, segundo os acontecimentos, como ocorreu em Roma. Assim, pode considerar-se feliz a república à qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las. (MAQUIAVEL, 2007, p.12-13).⁷

Apesar de reconhecer o caráter livre das duas cidades e correlacioná-las, parece-nos que o interesse maior de Maquiavel refere-se à segunda cidade, pois são as desse feitio, em sua visão, que instigam nossa compreensão sobre a relevância da figura do legislador e, concomitantemente, acerca da implantação das leis, visto que desprovida já em sua fundação de um alicerce seguro, tais cidades evidenciam, por meio das fases de sua construção, os percalços que envolvem a instrução processual de um corpo político.

Atesta-se que, na perspectiva maquiaveliana, a fundação de uma cidade pressupõe um deline-

⁷ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 2.

amento que proporcione aos cidadãos um crescimento numérico e forneça à população estrutura nos prováveis momentos de guerra e que salvguarde seu lugar na vida política institucional. As discussões ruidosas e os conflitos associados à própria constituição romana, por mais inconvenientes que produzissem, foram decisivas para resguardar a liberdade do povo. Mas, por que exatamente para Maquiavel as discussões ruidosas e os conflitos políticos foram decisivos para salvguardar a liberdade do povo? Porque na percepção do secretário florentino,

(...) se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la (...). E sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grandes o desejo de não serem dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que

os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 24)⁸.

Verifica-se, em face desse trecho que o secretário florentino sai em defesa de Roma muito mais pelo viver político do que em função da grandeza ou expansão. Assim a ordem republicana deve ter como prioridade a conservação do viver político e tornar o cidadão apto para lutar, se necessário, em nome desse modo de viver. A ampliação territorial e a guerra, contudo, não podem estar à frente da liberdade e da boa ordenação. O que se vê em Maquiavel é que a cidade deve estar em condições de lutar para proteger a liberdade e que os cidadãos e governantes devem estar preparados para lutarem com o objetivo de garantir a liberdade.

O preço de se ter uma cidade que seja capaz de lutar, se neces-

⁸ *Discursos*, Livro Primeiro, Cap. 5.

⁹ Doravante, nos deteremos estritamente na avaliação da “liberdade interna”. A saber, para se compreender essa liberdade será vital investigar a questão dos humores mediante o conflito entre o povo e os grandes. Posto que, no pensamento de Maquiavel, esse conflito se configura na origem da liberdade e da grandeza de Roma. É interessante assinalar, considerando a linha interpretativa de Patrícia F. Aranovich (2007), que a vida republicana assim como o seu avesso (a servidão) produzem um hábito nos povos. As repúblicas são marcadas pela estima à liberdade, afeição que as conduzem a perseverarem em conservá-la no seio da cidade (internamente) e, ao mesmo tempo, em digladiarem bravamente para manter a liberdade externa.

sário, e expandir, é o conflito⁹ civil. A cidade então deve ter habilidade para resolver conflitos. Nesse sentido, os tumultos tornaram Roma mais vigorosa do que as frágeis repúblicas de Esparta e Veneza¹⁰. Maquiavel foi preconizador da cidade livre, composta de agentes políticos¹¹ dotados de *virtù*. Ele mostrou para os seus contemporâneos que as discórdias constituem um traço da vida na república e argumentou que o viver político não está especificamente vinculado ao consentimento. Seguindo a reflexão maquiaveliana, comprova-se que a política ainda é a arte da cidade. E ela deve ser fundamentada e mantida em um ambiente inseguro no qual a liberdade apenas pode ser avalizada à custa do conflito.

Ao justificar sua predileção por Roma, equiparada à Esparta e Veneza, Maquiavel, explícita, simultaneamente, o estreito liame entre conflito e liberdade¹² e o ilustra a partir da questão dos desejos opostos nas cidades. Ele aborda essa questão no capítulo IX de *O Príncipe* quando analisa as formas de se chegar ao poder, sejam elas

“pelo favor do povo ou pelo favor dos poderosos”. Afirma ele:

(...) em todas as cidades se encontram estas duas tendências diversas e isto nasce do fato de que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos grandes, e estes desejam governar e oprimir o povo. Destes dois apetites nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade, desordem. (MAQUIAVEL, p. 67, 1996).¹³

Que entendimento se pode extrair a partir da leitura desse extrato? Julgamos que é possível sublinhar três pontos centrais:¹⁴ o primeiro, Maquiavel reconhece dois desejos divergentes, oprimir e não ser oprimido. O segundo, a maneira como a ordem política pode ser ordenada, isto é, principado e liberdade. O terceiro, a possibilidade do conflito entre desejos díspares produzir a desordem. Observa-se que a luta pela conquista do poder gera uma tensão que aparen-

¹⁰Especialmente nos capítulos 5 e 6, do Livro Primeiro, dos *Discursos*, Maquiavel apresenta um significativo cotejamento entre as repúblicas de Esparta e Veneza em comparação a Roma. Não acreditamos ser necessário explicitar os aspectos desse cotejamento. Pois o que nos interessa aqui é lançarmos luzes sobre tão somente a ordenação republicana de Roma.

¹¹Dispostos a defenderem a liberdade.

¹²Para um aprofundamento sugere-se a leitura de *Maquiavel*, de Newton Bignotto (2003).

¹³*O Príncipe*, Cap. IX.

¹⁴Como destacam Bignotto (1991), Adverse (2007) e Ames (2010) com os quais estamos em conformidade.

temente não tem solução, pois os desejos dos grupos, assim como eles propriamente ditos, são antagônicos. Logo, saciar o desejo de um é sacrificar o do outro. Essa leitura também ressoa nos *Discursos*, quando o autor florentino declara que:

(...) em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (MAQUIAVEL, p. 22, 2007)¹⁵.

Constata-se assim que o conflito¹⁶ entre grupos antagônicos no cerne da república não representa um perigo para sua sobrevivência, mas, sim, forma o eixo de sustentação da liberdade. Atesta-se, paralelamente, que a passagem dos *Discursos* está em plena consonância com a de *O Príncipe*. Vale notar, contudo, que em sua segunda obra o diplomata florentino associa as divergências na sociedade à liberdade e também à lei. Assim, uma república é livre,

aos olhos maquiavelianos, quando tem a habilidade de fornecer respostas institucionais – como no caso de Roma – para os conflitos que têm sua origem nas divergências de desejos.

Maquiavel compreende a liberdade como um efeito dos conflitos políticos e, ao mesmo tempo, pulveriza o viés estritamente formal da lei. A saber, a lei é reconhecida por ele como o reflexo das divergências sociais que se direcionam para o bem comum, e, em outras palavras, ela é o resultado histórico dos confrontos políticos. Novamente aqui Maquiavel tem em vista Roma, que fabricou instituições políticas e leis imprescindíveis para sua liberdade durante séculos, ao invés de serem erigidas pela sabedoria de um legislador, como no caso de Esparta. A audácia de Maquiavel não cessa com essa premissa, ele advoga que a lei não é fruto da conciliação entre os desejos, diferentemente, ela tem sua gênese no desfecho do conflito permanente entre os desejos aos quais não podem se sobressair aos seus opostos, pois se configura em uma ameaça à vida da república.

A liberdade ocupa o posto de valor decisivo em um regime re-

¹⁵Discursos, Livro Primeiro, Cap. 4.

¹⁶Para um aprofundamento, sugere-se as seguintes leituras: *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. Adverse, H., em Trans/Form/Ação. v. 30, 2007. E, *Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem ordenada*. Moscateli, R., em Trans/Form/Ação. v. 38, 2015.

publicano e sua defesa é fundamental para que as obras humanas perdurem. Acontece que amiúde elas correm o risco de serem solapadas, não só pelo elemento temporal, mas também pela natureza dos homens¹⁷. Esse cenário de perplexidade apresentado por Maquiavel evidencia em seu interior também um desassossego acerca de um problema maior na república e que vamos analisar a seguir: a corrupção política. Então, indagamos: quais são as causas que possibilitam o advento

da corrupção política na república segundo a teoria de Maquiavel?

Os riscos da corrupção política

O problema da corrupção¹⁸ política foi abordado por Maquiavel levemente em *O Príncipe*, e adquiriu vigor nos *Discursos*, ressurgindo com recrudescimento em *História de Florença*. Vamos nos deter brevemente nas duas últimas obras mencionadas. Nos *Discursos* comprova-se que o secretário florentino se dedica, com

¹⁷ Apesar de notarmos demasiadas considerações e contundentes assertivas sobre a natureza humana em Maquiavel, não vemos no seu pensamento a construção de uma teoria antropológica. Ele não nos oferece uma explicação razoável sobre o que compreende por “natureza humana”, todavia, é notório que o diplomata florentino considera que a natureza do homem é ambiciosa e é marcada pelo desejo, logo, como vimos, não é possível impedir o conflito entre os homens e os grupos. Pois o conflito é como um motor que move a ação humana e faz os homens se confrontarem por necessidade ou ambição.

¹⁸ A redescoberta do tema da corrupção na Renascença foi realizada pelos humanistas cívicos. A partir deles, a noção de corrupção é herdada e transformada. A tradição humanista republicana dos séculos XIV e XV recupera o conceito de corrupção aludindo a Roma, valorizando elementos fundamentais da vida civil e se desligando das singularidades jurídico-formais do exercício do governo às quais o aristotelismo preconizava. Não vemos uma preocupação entre os humanistas com as formas do exercício do poder, mas sim com os valores que regulam a ação do corpo político e formam os princípios elementares que ordenam a república. Em termos genéricos, o pensamento humanista compreende a corrupção como a falta de espírito público no centro do corpo político. Assim, eles relacionam a corrupção com a concepção de decoro, no sentido moral, e com a noção de ruína, no que diz respeito à comunidade política. Se os humanistas cívicos recuperaram o problema da corrupção, Maquiavel, segundo Quentin Skinner (1996), foi o primeiro autor do Renascimento a analisar com profundidade o papel da corrupção política na república e a exprimir um olhar mais perspicaz acerca desse problema. Permitindo assim que o conceito de corrupção ganhasse força e passasse a desempenhar uma função estruturante em seu pensamento político. Maquiavel apresenta um conceito intrincado, uma vez que liga a concepção de corrupção à ideia de uma lei natural e universal de degenerescência referente a todas as formas da sociedade política se organizar.

¹⁹ Para Helton Adverse (2012), Maquiavel apresenta o problema da corrupção preliminarmente como um fenômeno de cunho cosmológico capaz de atingir tudo o que é vivo; assim, o pensador de Florença torna a finitude uma certeza irrefutável reservada a todas as naturezas particulares e constituições políticas. Almejando explicar o fenômeno da corrupção, Maquiavel emprega as noções de forma e matéria, concebendo as leis e ordenações inerentes à forma, e a figura do legislador como alguém que institui a lei e busca instaurar uma forma à matéria do corpo político que o compõe. Nesse sentido, Adverse sustenta que, para Maquiavel, quando uma república é fundada, pode, concomitantemente, sofrer, em sua matéria, uma desordem paulatina e natural em decorrência das adversidades do tempo. Quanto à forma que modela a matéria, ela pode ter qualidade ou ser destituída desta. Todavia, desconsiderando essa particularidade da forma, a matéria se inclina naturalmente ao desalinho, a contradizer a forma, e a isso Maquiavel denomina de “corrupção”. O comentarista acrescenta também que em Maquiavel a corrupção pode ser provocada por condutas inapropriadas à ordem política. A corrupção existe não necessariamente em decorrência do fato das ordenações terem se corrompido, mas também a despeito da realidade passar por vicissitudes que a modificam de tal maneira que ela deixa de corresponder às exigências da matéria. A saber, quando se vê desqualificada para combater os costumes perniciosos e as ganâncias. Como resultado, ao incentivar a desarmonia entre forma e matéria são justamente os costumes prejudiciais que passam a ditar as leis produzindo um arcabouço a eles conveniente. Isto posto, demarcamos que o nosso objetivo aqui é analisar a corrupção política, suas causas,

afinco, a solidificar uma reflexão sobre o tema da corrupção¹⁹ na república, nos capítulos 16, 17 e 18 do Livro primeiro. É necessário reportar que nos capítulos predecessores ele havia se preocupado em defender a hipótese – considerando o regime político romano – de que a fundação da liberdade em uma república encontra-se intimamente associada à boa conduta dos desejos que protagonizam conflitos²⁰ e alicerçam a vida política.

Deve-se lembrar que Maquiavel, no quarto capítulo da referida obra, trata da questão dos humores marcados pelos desejos heterogêneos: o de dominar e o de não ser dominado, e argumenta que o surgimento de leis e instituições políticas foi crucial para que a república romana ganhasse força e se tornasse saudável. Na instauração de tais ordenações, o povo desponta como defensor da liberdade²¹, visto que seu desejo tem como principal escopo a preservação da mesma. Desse modo,

pode-se dizer que a subsistência de uma vida política livre²² pressupõe uma frequente diligência a ser desempenhada pelo povo visando conter a avidez dos grandes, os quais são dotados de um incansável desejo de dominação. Por outro lado, para o diplomata florentino, a república também não pode subsistir se o desejo do povo²³ não for contido pelos grandes, pois a consumação desse desejo de não ser oprimido nem governado resultaria na licenciosidade ao invés de na liberdade.

A função decisiva que Maquiavel confere ao povo na república nos orienta, ainda que precipitadamente, a ver a corrupção como um problema que se refere, em especial, ao povo, acima de tudo porque é ele, o povo, que tem responsabilidade de resguardar a liberdade. No entanto, avaliamos que a corrupção pode acometer qualquer um dos agentes políticos de uma república²⁴, e todos ao mesmo tempo. Pode haver situações nas quais a corrupção con-

os efeitos da deterioração e falência da ordenação política em uma perspectiva republicana. Como mostraremos na sequência.

²⁰Ao tratar dos riscos da corrupção política em Maquiavel, pretende-se articular o fenômeno da corrupção com o tema dos conflitos políticos entre os grandes e o povo. Almejamos demonstrar – a partir dos conflitos políticos – como os meios ordinários da república vão se tornando ineficientes para administrar esses conflitos, abrindo então margem para os meios extraordinários que solapam a vida política.

²¹Como destacamos no tópico anterior.

²²É interessante ressaltar que, para Maquiavel, o papel de guardião da liberdade que o povo desempenha não é uma característica do regime republicano em geral, mas do tipo de república exemplificado por Roma, ou seja, regida pelo governo misto. No outro tipo – o da república que se mantém em seu próprio território e que tem em Veneza e Esparta seus principais protótipos –, a guarda da liberdade coube aos nobres.

²³Seguiremos aqui a vereda interpretativa percorrida por Helton Adverse (2012).

²⁴Leia-se o povo, os grandes ou o príncipe.

tamina o príncipe, enquanto o povo permanece saudável. Em outras circunstâncias, quando todo o corpo político é infectado, a possibilidade de retomar a saúde torna-se mínima.

Em sua obra *História de Florença*, Maquiavel não louva o renascimento da Antiguidade em Florença, tampouco tece elogio à cidade. Em contrapartida, ele narra a decadência, a corrupção e a queda de sua cidade natal. Além disso, mostra nesse livro que a corrupção não se restringe à sua cidade; o autor florentino sustenta a tese platônica-polibiana²⁵ que relaciona o corpo político com o corpo humano, isto é, compara e aproxima os dois organismos. Compreender o fenômeno da corrupção política requer discorrer sobre a sua relação com a liberdade. Esta só pode ser concebida quando uma república é bem-ordenada. Julga-se que a liberdade, aos olhos de Maquiavel, não pode ser encontrada em qualquer espécie de ordenação, existe uma ordenação peculiar e hábil o suficiente para facultar ao conflito a produção da liberdade.

Trata-se de uma ordenação histórica e conceitualmente estabe-

lecida por Maquiavel. O modelo tomado como referência é a ordenação romana e o governo misto. O que torna essa ordenação singular e possibilita ao povo infundir leis para a liberdade é o fato de a república ter a expansão como característica. Uma ordenação nesses moldes pressupõe a entrada irrestrita de estrangeiros na cidade e o emprego do povo no exército, o que, conseqüentemente, o torna numeroso, robusto e fortifica o seu desejo. A liberdade não se configura em um anseio, mas, sim, em um fundamento medular no modelo republicano, e ela se encontra no centro da teoria política de Maquiavel não como uma escolha, mas como necessidade. Uma condição *sine qua non* para a república.

E a maior ameaça à liberdade é a corrupção, sobretudo quando ela afeta o tecido social. Quando o povo até então não se corrompeu²⁶, ainda é possível a ordenação política restaurar a sua liberdade tomando medidas contra os governantes ineficientes. Não obstante, provavelmente, no momento em que todo o corpo está comprometido pela corrupção, a ordenação política não terá mais

²⁵Segundo essa tese, os governos se inclinam naturalmente e infalivelmente à corrupção, uma vez que defende que todos os corpos políticos na mesma medida que os corpos naturais estão sujeitos a um processo degenerativo.

²⁶Na análise de Adverse (2012), “um povo que tem êxito em suas conquistas” acaba tornando-se relaxado e vulnerável à degradação. Assim, a corrupção repousa inicialmente nos costumes do povo que, ao se corromperem, impedem as boas ordenações de reverberarem bons resultados e leis eficientes.

a capacidade de recobrar a liberdade perdida²⁷. A corrupção na república é exatamente o reverso da liberdade, constatada no avançado déficit da ordenação, presente em face das investidas particulares que almejam dominá-la.

Ao nos apresentar a *História de Florença*, Maquiavel demonstra que o percurso da cidade é o da corrupção, compreendida como contínuo desgaste das ordenações. Porém, em oposição à corrupção tida como um fenômeno natural que corrói até mesmo aquelas repúblicas bem-ordenadas, a corrupção que atingiu Florença, de acordo com Maquiavel, foi o resultado de uma ordenação ineficaz²⁸. Nela, a nobreza teve seu espírito corajoso extirpado, assim como sua valentia guerreira, e o povo se confinou na condescendência. Ademais, na *História de Florença* testemunhamos Maquiavel desvendar, por meio do seu relato, o encadeamento da corrupção da república de sua cidade, isto é, a destruição do modo de

vida livre.

Em sua reflexão tocante à corrupção política, Maquiavel também narra o tradicional percurso pelo qual as boas formas de governo se corrompem e se transformam em formas degeneradas. Ele sai em defesa da forma de governo mista²⁹ como a melhor condição de estipular a força da lei capaz de preservar a república e combinar os poderes ao longo do tempo. Somente com esse arranjo político, acredita Maquiavel, tem-se uma república consistente.

Mediante a análise acerca do problema da corrupção, observamos também que a *virtù* é uma condição imprescindível para manter a república. A cidade que consegue acautelar frequentemente a *virtù* de seus cidadãos conserva o modo de vida livre. Nota-se, pelo processo detalhado por Maquiavel em relação a Roma, nos *Discursos*, e no que diz respeito à sua cidade natal, em *História de Florença*, que a partir do momento em que os grandes passam

²⁷Convém registrar, todavia, que no final do capítulo 18 da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel cogita a possibilidade de que a república corrompidíssima seja reformada pela intervenção contundente de um príncipe capaz de usar meios extraordinários para reconduzir o Estado à ordem. Apesar de raro o aparecimento de homens assim, não seria impossível. Maquiavel escreve que embora existam várias dificuldades, e amiúde impossibilidades de em cidades acometidas pela corrupção serem mantidas ou se criar uma república, “em se precisando criar ou manter uma, seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia. E torná-los bons por outros meios seria empresa cruelíssima ou de todo impossível” (MAQUIAVEL, 2007, p.76).

²⁸Diferentemente de Roma, que conseguiu guiar de maneira salutar os conflitos políticos, tornando-a uma ordenação republicana vigorosa, em Florença a inabilidade de orientar os conflitos políticos enfraqueceu a vida livre e vertiginosamente a conduziu à corrupção e ao declínio.

²⁹Ainda que também não acredite na imortalidade dessa forma de governo.

³⁰Para Maquiavel, a saúde de uma ordenação política encontra-se no equilíbrio entre os humores dos grandes e do povo. Vale reforçar que “o humor do povo é não ser oprimido pelos grandes”. Desse modo, quando, em um

a elaborar as leis com exclusividade³⁰, sua autoridade na ordem política se tornará mais forte e o interesse dessa parte – peculiar à república – prevalecerá sobre o do povo. Nesse caso, a corrupção política pode ser reconhecida como o distanciamento da *virtù*³¹, da vida livre e, por consequência, com ênfase na desigualdade. Destarte, segundo o secretário florentino, “a corrupção e a pouca aptidão à vida livre provém de uma desigualdade³² existente na cidade”. (MAQUIAVEL, 2007, p. 71)³³.

No domínio da corrupção política sobre a *virtù*, confirma-se uma possível relação entre a desigualdade e a corrupção política. Mas em que consiste essa desigualdade? O significado dessa desigualdade é o que se buscará esclarecer. Avançando a discussão acerca dessa provável relação, notam-se alguns obstáculos interpretativos que até o presente momento ainda não havíamos nos deparado. Ao considerarmos a figura do povo - e, assim como dos conflitos políticos na cidade, surgem dos dois humores elementares -, constata-se que a causa pre-

ponderante refere-se ao “desejo dos grandes de governar e oprimir o povo e o do povo em não ser oprimido pelos grandes”. No entanto, a despeito da antinomia de tais desejos até o momento não nos foi possível asseverar que o problema da desigualdade social - baseada em elementos econômicos ou políticos - se apresentava como algo vigente. Desse modo, dois pontos podem ser destacados: o primeiro concernente à existência e relevância da desigualdade no esteio dos conflitos políticos, e, o segundo, acerca da questão da natureza dessa desigualdade, isto é, como ela se situa especificamente na reflexão de Maquiavel, no campo econômico, político ou em ambos.

Ambicionando examinar a questão da desigualdade sob a visão do secretário florentino, podemos reportar ao trecho citado na página anterior referente à desigualdade e que foi extraído do final do capítulo 17, do Livro I, dos *Discursos*, intitulado *Um povo corrompido que se torna livre com enorme dificuldade se mantém livre*. O trecho supracitado rever-

conflito político, o desejo dos grandes se sobressai ao do povo, a liberdade (que é um bem comum) deixa de existir, uma vez que o resultado do conflito reflete no depauperamento do bem comum que é proveniente da vida política livre.

³¹Por intermédios dos estudos de Newton Bignotto (2003), certifica-se que quando a corrupção atinge o patamar da universalidade na república ela instala obstáculos para a liberdade que, nem mesmo os atores políticos mais hábeis e detentores de *virtù* são capazes de superá-los.

³²Em outras palavras, em uma desarmonia gerada a partir do conflito político ao invés do favorável equilíbrio.

³³*Discursos*, Livro primeiro, cap. 17.

bera, por um lado, na correlação desigualdade e corrupção, e, por outro lado, entre igualdade e república. Na interpretação de Genaro Sasso (1980), os dois congêneres mencionados transpassam a elucubração maquiaveliana sobre a corrupção, em especial à corrupção do povo. Por essa linha interpretativa, julga-se que ao refletirmos sobre a corrupção do povo, ao mesmo tempo se atesta a supressão do equilíbrio e da proporção existente na ordenação republicana. O aprofundamento de uma desigualdade ou a disparidade referente a direitos políticos se inscrevem no rol dos fatores responsáveis pelo declínio dos valores cívicos de um povo³⁴.

Em vista disso, no mesmo capítulo, Maquiavel demonstra também que quando um pequeno número de cidadãos livres tem o poder de deliberar sem que haja nenhum tipo de pressão do povo, inevitavelmente deliberará visando seu próprio benefício. As decisões tomadas nesses contextos

enrobustecem o poder de tais cidadãos, seja político – cerceando o acesso à possibilidade de tomada de decisão dos outros partícipes da ordem política; seja econômico, extraindo vantagens pessoais dos negócios do Estado. Com efeito, a tendência do alargamento da desigualdade política, pode repercutir também em uma concentração de poder econômico³⁵.

A questão da desigualdade política na constelação das ideias republicanas de Maquiavel emerge em função da perscrutação sobre os humores, precisamente devido a ambição³⁶ do pequeno número de poderosos. A existência desse desequilíbrio do poder político ressoa na necessidade de se estabelecer um novo equilíbrio do poder devido aos grupos ou pelo menos refrear o descomedimento de ambição dos grandes, pois estes se configuram em uma das principais causas da corrupção. O entendimento de que a desproporcionalidade dos desejos políticos se apresenta como um motivo da cor-

³⁴No que se refere à relação entre desigualdade e corrupção, tomamos como suporte interpretativo a análise oferecida por José Antônio Martins (2007).

³⁵Como ressaltou José Antônio Martins, com quem estamos em plena conformidade, não identificamos na reflexão de Maquiavel qualquer passagem em que a igualdade econômica se inscreva como um pressuposto histórico ou mesmo um objetivo a ser granjeado para a realização da felicidade da cidade. O que parece ficar claro é que o autor florentino desenvolve seu pensamento considerando que existe uma desigualdade econômica tangível, todavia isso não deve ser um imbróglio e tampouco afetar as decisões políticas. Ou ainda observando por outro enfoque, em vista da desigualdade política, o problema não tem a sua origem na desigualdade econômica. Em Maquiavel, o problema da desigualdade econômica não se situa acima do problema mais grave que é a desigualdade política.

³⁶No capítulo 37, do Livro I, dos *Discursos*, Maquiavel acusa a ambição da plebe como responsável pelos problemas ligados à Lei Agrária e que acabaram conduzindo à queda da república. No início do livro 3 da História de Florença, o autor também mostra que o desejo do povo de sua cidade natal era “insolente e injusto”, pois ele não queria dividir o poder com a nobreza, levando ao acirramento aos conflitos da república, os quais produziram lutas partidárias com inúmeras mortes e exílios.

rupção da cidade, possivelmente nos permite sustentar que a corrupção das ordens políticas brota, entre outras causas, da corrupção da matéria³⁷, sobretudo no que se refere à ambição dos poderosos que assenhoram do poder político na cidade³⁸.

Considerações finais

Tendo em vista a análise realizada, cumpre ainda examinar a seguinte questão: o que podemos depreender da reflexão fomentada por Maquiavel sobre os riscos da corrupção política na república? Em nossa compreensão, pode-se afirmar que, de maneira contumaz, Maquiavel emprega o termo “corrupção” à incapacidade de aplicarem-se esforços na ação política e aos desvios das instituições políticas. A corrupção, pelo prisma de Maquiavel, não é um fenômeno progressivamente uniforme. Ela está presente de maneira ininterrupta, vai se alastrando por todas as partes da sociedade, atingindo espaços ímpares, as classes sociais e o governo, até penetrar nas entranhas do núcleo

da ordenação republicana. Ao se apossar do povo como um todo, ele perderá a capacidade de viver em consonância com a liberdade. A corrupção representa a usurpação e a ruína da liberdade³⁹. E ao arruinar a liberdade, fatalmente, a república depaupera.

O secretário florentino confere a responsabilidade pela proliferação da corrupção aos próprios homens, que são incapazes de se sobressair face às suas próprias limitações⁴⁰. A corrupção origina-se, assim, na indiferença do cidadão no tocante aos negócios da república. Mais do que ser prejudicial à vida pública por inscrever a ordem republicana em constantes crises que realçam pontualmente o desinteresse do cidadão, a corrupção também é perniciosa porque ocasiona um período de apatia e perturbações que aguça e torna essa prática corriqueira na república. Se Maquiavel deposita a responsabilidade, no que tange à corrupção, às limitações humanas, apesar de oferecer uma reflexão política que se pretenda útil aos governantes e aos cidadãos, a filosofia em si não é colocada por ele como protagonista para guiar

³⁷Como já foi dito, Helton Adverse nos fornece um importante apoio para compreender esse aspecto na reflexão maquiavelianas sobre a corrupção.

³⁸Para um aprofundamento no exame do problema da “cidade corrompida” no pensamento de Maquiavel, recomendamos a seguinte leitura: *Os fundamentos da República e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*, de José Antônio Martins (2007).

³⁹Entendida, especialmente, como a força pública da instituição política.

⁴⁰Como bem destacou Bignotto (1991).

os homens na vida política. Ao reverso, recorrendo ao livro 7 da *História de Florença*, constata-se que o autor florentino descreve as letras e a filosofia como um tipo de ócio perigoso para as cidades bem ordenadas, posto que ele pode corromper a fortaleza dos ânimos guerreiros necessários à preserva-

ção da pátria. Com o objetivo de ilustrar essa ideia, Maquiavel cita o episódio no qual Catão, o censor, se posicionou firmemente contra a presença dos filósofos gregos em Roma, pois viu a admiração que eles suscitavam nos jovens e quis prevenir o mal que esse “honesto ócio” poderia trazer à república.

Referências

- ADVERSE, H. Maquiavel. In: *Corrupção – Ensaios e Críticas*. Org. Avritzer, L., Bignotto, N., Guimarães, J., Starling, M.M. H. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.
- _____. A matriz italiana. In: *Matrizes do republicanismo*. Org. Bignotto, N. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- _____. *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. Trans/Form/Ação. Marília – SP: Ed. UNESP, v. 30, 2007.
- AMES, José Luiz. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. Org. Martins, J. A. In: *Republicanismo e Democracia*. Ed. UEM, 2010.
- ARANHA, M.L.A. *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 2006.
- BARON, Hans. *The crisis of the early italian renaissance*. New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- _____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

- MARTINS, José Antônio. *Os fundamentos da República e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. (Tese de doutorado). USP, 2007.
- MOSCATELI, Renato. *Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem ordenada*. *Trans/Form/Ação*. Marília: Ed. UNESP, Marília, V.. 38, 2015.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).
- POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- POLÍBIO. *História*. Brasília: UnB, 1985.
- SANTOS, Rui B. de Carvalho. *Para compreender Maquiavel*. Campinas-SP: PHI Ltda., 2013.
- SASSO, G. *Niccolò Machiavelli, storia del suo pensiero politico*. Bologna: II Mulino, 1980.
- SHUMER, S. Machiavelli: Republican Politics and its Corruption. *Political theory*, Evanston, v. 7, n. 1, p. 5-34, fev. 1979.
- SILVANO, G. *Vivere civile e Governo misto a Firenze nel Primo Cinquecento*. Bologna: Patron Editore, 1990.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- _____. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- STRAUSS, L. *Penséé sur Maquiavel*. Paris: Payot, 1982.
- WALKER, L. J. *The Discourses of Nicolò Machiavelli*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.
- ZANCARINI, J.-C. *Gli umori del corpo politico: “popolo” e “plebe” nelle opere di Machiavelli*. In: ‘La lingua e le lingue di Machiavelli’, Atti del Convegno Internazionale del studi, Torino, 2-4 dicembre de 1999. Firenze: Leo Olschki Editore, 2001, p. 61-70.

Recebido: 08/01/2019

Aprovado: 29/03/2019

Publicado: 13/05/2019

Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma Vida Cristã Originária e o Problema do Pecado

[Heidegger, Luther's Reader: The Search for a Original Christian Life and the Sin's Problem]

Eric Ewans Mendes*

Resumo: A influência da Teologia sobre o pensamento inicial de Heidegger é fato comprovado. Na verdade, Heidegger começou sua vida estudantil na Teologia Católica, migrando para a Teologia Protestante, usando-a como auxílio importante no início do seu pensamento filosófico. Vários fatores levaram Heidegger a migrar não somente no campo intelectual como no campo da práxis religiosa, um desses fatores, por exemplo, foi o seu descontentamento com a postura extremamente dogmatista do pensamento Neo-Escolástico. Foi o Reformador Martinho Lutero uma das figuras importantes nessa transição. Por meio dos estudos de seu pensamento, Heidegger procurou responder a algumas questões importantes da problemática teológica. Neste trabalho, além de uma breve exposição da migração de Heidegger do Catolicismo para o Protestantismo, analisaremos como ele trata de duas dessas questões: primeira, acerca da Vida Cristã Originária, e a segunda referindo-se a Lutero e o problema do pecado.

Palavras-chave: Heidegger, Lutero, vida cristã originária, pecado.

Abstract: The influence of theology on Heidegger's initial thinking is a proven fact. In fact, Heidegger began his student life in Catholic Theology, migrating to Protestant theology, using it as an important aid in the beginning of his philosophical thinking. Several factors led Heidegger to migrate not only in the intellectual field but also in the field of religious praxis, one of these factors, for example, was his discontent with the extremely dogmatist stance of Neo-Scholastic thought. The Reformer Martin Luther was one of the important figures in this transition. Through the study of his thought, Heidegger sought to answer some important questions of the theological problematic. In this work, in addition to a brief exposition of Heidegger's migration from Catholicism to Protestantism, we will examine how he deals with two of these questions: first, about the original Christian life, and the second referring to Luther and the problem of sin.

Keywords: Heidegger, Luther, original christian life, sin.

*Mestre em Filosofia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), e Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: ewaristosuper@hotmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6049-6464>.

1 - Introdução

Martin Heidegger, oriundo de uma família católica ultramontanista e antimodernista, iniciou seus estudos na teologia católica em 1911 com o propósito de ser padre. Porém, por problemas de saúde, abandonou o propósito do sacerdócio e, nos anos de 1911 e 1912, após recuperar-se, retorna à faculdade, desistindo da teologia e ingressando nos estudos de filosofia e matemática. Contudo, Heidegger não permaneceu na fé confessionalmente católica, mas migrou para o protestantismo de caráter livre e, durante essa migração, as pesquisas que realizou apontam o quão forte foi sobre ele a influência do pensamento protestante e, principalmente, do jovem Martinho Lutero, acerca da chamada Vida Cristã Originária e do problema do pecado. Assim, este artigo tem por objetivo abordar as seguintes questões: primeiro, uma breve apresentação da migração do jovem Heidegger da religião e do pensamento católicos para o protestantismo; segundo, procurar entender o significado do conceito heideggeriano de “Vida Cristã Originária” e, por último, a leitura que Heidegger faz do entendimento de Lutero sobre o problema do pecado.

2 - A migração do Catolicismo para o Protestantismo livre

A atenção de Heidegger para as obras protestantes, especialmente as de Martinho Lutero, é de fato um marco na mudança de pensamento na filosofia inicial do jovem filósofo alemão. Ainda que sucintamente, faz-se mister compreender como isso ocorreu.

Pois bem, Heidegger possui suas origens no Catolicismo Romano Ultramontanista e antimodernista. Seu pai havia sido sacristão e sua família chegou a morar em uma casa de propriedade da paróquia em Meßkirch. Segundo Wolfe (2014), a postura de Heidegger, como antimodernista, vinha de seu lar e, também, do ambiente escolar. Por ser o filho mais velho, ele intenta o sacerdócio para padre em sua juventude, indo primeiramente para a escola em Konstanz e, também, para Freiburg nos anos de 1903 a 1909. Em setembro de 1909, Heidegger busca admissão entre os jesuítas, conforme relatado por seu orientador de graduação. Em 6 de setembro do mesmo ano, Heidegger preside a celebração dos 200 anos de aniversário do grande padre orador agostiniano Abraham Sancta Clara (1644-1709).

Wolfe (2014) informa que sua paixão como um apologeta católico também é notada em sua

contribuição direta na chamada ‘guerra entre os jornais’, ao escrever um artigo polêmico para o jornal católico *Volksblatt* (a principal fonte de informação utilizada pelo jovem Heidegger) como para outros periódicos conservadores, especialmente o *Der Akademiker* e *Allgemeine Rundschau*, entre os anos de 1909 a 1910. Porém, a mais antiga publicação de Heidegger, de que se tem conhecimento, é uma pequena história lírica que aborda a dramática conversão de um jovem ateu no Dia de Finados, vindo essa publicação a lume em novembro de 1909. Antes dessa publicação, em 30 de setembro do mesmo ano, Heidegger viajou para ingressar nos jesuítas como candidato a noviço, mas foi dispensado devido à descoberta de um problema cardíaco crônico. Entretanto, o jovem Martin, ainda desejoso de tornar-se padre, inicia em Marburg, no inverno de 1909/1910, seus estudos na teologia católica, brusca e interrompidos em fevereiro de 1911 devido às suas condições

cardíacas, forçando-o a retornar a Meßkirch.

No inverno de 1911/1912, Heidegger retoma os estudos, mas não em teologia. Desta vez, ingressa na Faculdade de Filosofia e, em 1912, gradua-se em filosofia e matemática. Em 1913, conclui sua curta dissertação de doutorado em filosofia e, em 1915, termina sua tese de habilitação – *Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Scott, Wolfe* (2014). Tal mudança de postura - de um fervoroso apologeta católico para um protestante livre entre os anos de 1916-1919 - decorreu, em especial, do descontentamento de Heidegger com a postura extremamente dogmática do pensamento Neo-Escolástico, incentivado pelas ordens papais de Pio X de 1914¹, bem como pela persistência na “onto-teo-logia” que possui um Deus impessoal e categorizado como a “causa sui”. À medida que Heidegger afastava-se da teologia escolástica, com o auxílio das leituras filosóficas de Hegel, Schelling, Kierkegaard,

¹Em uma carta para Engelbert Krebs em julho de 1914, Heidegger expressa o seu descontentamento. Ele diz: ‘O *motu proprio* acerca da filosofia era realmente a cereja no bolo. Talvez você como um “acadêmico” poderia aplicar um procedimento até melhor para esvaziar o cérebro de qualquer um que ousar ter um pensamento independente, e substituí-lo por “salada italiana”’ (WOLFE, 2014, p. 17; DRAWIN, 2007, p. 2; OTT, 1993, p. 92-93).

²MacDowell (2012) afirma que de fato Heidegger teve contato com a teologia protestante estudando profundamente as obras de Lutero tendo a influência de um influxo dessa mesma teologia, porém, a espiritualidade cristã que Heidegger viveu era de cunho estritamente católico. Pöggeler cita a carta de Rudolf Bultmann a Hans von Soden aos 23 de dezembro de 1923: “O seminário é, desta vez, especialmente instrutivo, porque dele participa nosso novo filósofo Heidegger, um discípulo de Husserl. Ele vem do catolicismo, mas é plenamente protestante, o que ele demonstrou recentemente no debate após uma conferência de Hermelink sobre Lutero e a Idade Média. Ele não só possui um destacado conhecimento da escolástica, mas também de Lutero, e deixou Hermelink, de certo modo,

Nietzsche, Dilthey, aproxima-se da teologia protestante (especialmente de Lutero)², assim se tornando um leitor e estudioso do pensamento teológico de Lutero, Drawin (2007). Demais disso, o seu casamento misto com Elfride Petri, de origem protestante, revela essa mudança religiosa de Heidegger³, podendo-se mencionar, outrossim, o seu *curriculum vitae*, enviado ao filósofo protestante Georg Misch em 1922, onde declara que seu primeiro contato com a teologia protestante foi em 1911. Suas pesquisas sobre a história da religião cristã encontraram harmonia com as dos pensadores protestantes do círculo escolar de Göttingen, no final do século XIX, com destaque para o mais proeminente deles, Albert

Schweitzer. Wolfe (2014).

Esses acontecimentos mostram a passagem de Heidegger de um pensador católico antimodernista para um pensador influenciado pela filosofia e, também, pela teologia protestante, especialmente por Martinho Lutero, que é, para Heidegger, uma das suas referências na busca por uma Vida Cristã Originária. E esta influência de Lutero sobre jovem Heidegger será analisada de maneira mais detida a seguir.

3 - Lutero e a busca por uma Vida Cristã Originária

A migração de Heidegger do pensamento católico para o pensamento protestante de forma livre (*i.e.*, sem vínculo a uma comu-

embaraçado; ele realmente compreendera a questão mais a fundo do que aquele. – Foi para mim de interesse, saber que Heidegger também é familiarizado em geral com a moderna teologia e é principalmente um admirador de Hermann – também conhece Gogarten e Barth e aprecia de modo especial o primeiro, de modo semelhante a mim. Podes imaginar como é essencial para mim que você venha para cá e participe deste debate. A geração mais antiga não é incapaz para isso, já que ela já nem entende mais a problemática, pela qual nos empenhamos...” (PÖGGELER, 2000, p. 166). Solari (2005) questiona se porventura, ao abandonar o sistema católico em um cristianismo universal baseado no mundo protestante, teria Heidegger abandonado a fé católica de suas origens. Solari assim como MacDowell menciona as visitas de Heidegger no Convento de Beuron onde ele participava das liturgias, e mencionam ainda mais detalhes sobre isso. John Caputo (2010) informa que Heidegger foi enterrado no cemitério católico de Meßkirch entre as sepulturas de seus pais. Em vida, havia pedido a Bernhard Welte para celebrar um funeral católico na Igreja de São Martinho, onde o seu pai havia servido como sacristão e ele passara parte de sua infância. Wolfe (2014) cita a carta de Husserl para Rudolf Otto informando que nunca influenciou Heidegger ao protestantismo, e também menciona parte da carta de Bultmann a Hans von Soden já citada acima. Van Buren (1994) também informa que a atenção voltada para Lutero por parte de Heidegger após a Primeira Guerra Mundial, possui três fases. E na terceira fase ele envia uma carta a Krebs no dia 09/01/1919, anunciando oficial o seu protestantismo livre. Portanto, o que se pode considerar acerca dessa questão é que ao abandonar o catolicismo e viver como um protestante livre, Heidegger não era impedido de manter aspectos peculiares da sua cultura religiosa de origem, no caso, uma prática litúrgica católica também livre, com a finalidade de nunca esquecer suas raízes, ou melhor, pode-se notar uma espiritualidade de cunho “conciliatório” em Heidegger ao exercer uma espiritualidade protestante livre somada à preservação de práticas da espiritualidade católica que considerava importantes para a busca da Vida Cristã Originária.

³Em sua carta a Engelbert Krebs, sacerdote católico e líder espiritual do casal Heidegger, Elfride informa a sua saída e de seu esposo do Catolicismo para um Protestantismo livre, isto é, não preso à “ortodoxia católica ou protestante”. Krebs era cético quanto a conversão de Elfride ao catolicismo e de fato estava certo, conforme ela afirma em sua carta, Ott (1993), Wolfe (2014). Nesta última a citação é de apenas uma parte da carta.

nidade eclesiástica) é um marco histórico no seu desenvolvimento filosófico inicial. Destarte, ao distanciar-se da teologia escolástica, ele se aproxima da teologia protestante, especialmente de Lutero⁴, a quem, em sua obra *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)*, ele chama de companheiro de buscas: “O companheiro em minha busca foi o jovem Lutero e o modelo Aristóteles, a quem Lutero odiava.” (HEIDEGGER, 2012, p. 11). Para Heidegger, Lutero, com sua teologia, abriu caminho para a busca da chamada *Vida Cristã Originária*. Duas passagens de duas obras de Heidegger que corroboram este fato podem ser mencionadas:

Em *Fenomenologia da Vida Religiosa* (1924)⁵, ele diz:

Entretanto, há nisso um mal-entendido dessa passagem de Paulo [Romanos 1.19s – grifo meu]. Lutero foi o primeiro a entendê-la apropriadamente. Em suas primeiras obras, Lutero abriu uma nova com-

preensão do cristianismo originário. Mais tarde, porém, ele mesmo acabou sendo vítima do peso da tradição, começando assim a implantação da *escolástica protestante*. Os conhecimentos de Lutero da época originária são decisivos para relacionar o cristianismo com a cultura. Isso é algo que hoje passa por despercebido e desconhecido nos esforços pela renovação religiosa e cristã (HEIDEGGER, 2010, p. 270).

Em *Fenomenologia da Vida Religiosa*, nos anexos de suas palestras sobre “Agostinho e o Neoplatonismo”, o filósofo tudesco complementa o comentário sobre questão da *Tentatio* mencionada por Agostinho no Livro X, capítulo 28, das *Confissões*. Heidegger afirma que a passagem de Romanos 1.19, tal como descrita por Paulo, é mal compreendida pelos pensadores patrísticos, que a interpretaram como uma ascensão

⁴Em uma de suas cartas a Heidegger, Bultmann o informa sobre um artigo que será escrito acerca dele por Wunsch e por isso, pede mais informações além daquelas que ele já conhecia de seu amigo que é a influência de Lutero e outros autores sobre o seu pensamento e também o propósito de suas pesquisas. Heidegger responde pontuando as informações que Bultmann pede: 1. O propósito de seus estudos e 2. Os pensadores que foram fundamentais para a formulação de uma compreensão mais radical do *Dasein*, Heidegger-Bultmann (2012). Essas duas cartas são muito importantes pelo fato do próprio Heidegger revelar com muita clareza os objetivos de suas pesquisas bem como as influências que recebeu.

⁵Esta obra é resultado das anotações de seus alunos, que participaram em 1921 de suas preleções e de demais colaboradores.

platônica ao divino. Lutero foi o primeiro a compreendê-la corretamente, abrindo portas para a nova compreensão da Vida Cristã Originária, embora, mais tarde, Lutero, como Heidegger assevera, também não tenha escapado das malhas da “Onto-teo-logia”, com a implementação da *Escolástica Protestante*.

Já em *Ser e Tempo*, pode-se ler:

A Teologia procura por uma interpretação mais originária do ser do homem em relação a Deus, interpretação que seja prescrita pelo sentido da fé ela mesma e que permaneça no seu interior. Lentamente ela começa a entender de novo a visão de Lutero de que sua sistemática dogmática repousa sobre um “fundamento” que não surgiu de um perguntar primário de fé e cuja conceituação não é só insuficiente para a problemática teológica, mas encobre e desfigura (HEIDEGGER, 2012, p. 53, 55).

Mas, inicialmente, Lutero é muito importante por seus conhecimentos levarem a compreender o relacionamento do cristianismo com a cultura, o que Heidegger critica passar despercebido pela renovação religiosa e cristã. Lutero é, portanto, a lente de Heidegger para interpretar Agostinho, cuja interpretação também fora platonizante, como se vê na passagem paulina ao “aproximar o Deus da revelação ao ente supremo” (DRAWIN, 2007, p. 4 e 5). Heidegger menciona que a resposta de Lutero contra a interpretação platonizante de Romanos 1.19 são as teses 19, 21 e 22⁶, as duas últimas sendo desdobramentos da primeira. Em sua obra “*Disputatio de Heidelberg*”, de 1518, Lutero “repõe o intelecto em sua posição de efetiva impotência e reafirma a miséria da condição humana” (DRAWIN, 2007, p. 7).

Por cair nas malhas do pensamento “onto-teo-lógico”, a sistemática dogmática impede que se tenha uma visão originária da fé que leve a uma Vida Cristã Originária e à importante relação do Cristianismo com a cultura. A influência de Lutero em seu pensa-

⁶Heidegger e comenta essas teses de Lutero: Tese 19 - “Não merece o nome teólogo aquele que vislumbra o invisível de Deus através daquilo que tiver sido criado” - A apresentação [*Vorgaube*] da teologia não deve ser procurada e conquistada pela via de uma consideração metafísica de mundo. Tese 21 - “Para o *Theologus gloriae* [Teólogo da glória], que se compraz esteticamente com as maravilhas do mundo, nomeando o sensível que há em Deus.” - O teólogo da cruz diz como as coisas são. Tese 22 - “Vossa sabedoria, que vislumbra o invisível de Deus nas obras, inflama, cega e endurece” (HEIDEGGER, 2010, p.270; LUTERO, 1987, p.39). A tese 22 demonstra ser autoexplicativa.

mento levaria o jovem Heidegger a remeter-se à sua própria experiência religiosa, uma religiosidade vivida e exemplarmente encarnada na figura de seu pai, Friedrich Heidegger, e do Padre Abraham Sancta Clara, homenageado por Heidegger em um escrito no ano de 1910. Drawin explicita o que se entende por experiência cristã originária:

[...] a vida autêntica, mesmo para um homem de alta cultura intelectual, como o Padre Abraham, passa pela experiência da radical contingência do humano, pelo reconhecimento da condição frágil e indigente, simultaneamente carnal e temporal, do ser humano e que encontrou a sua expressão paradigmática em Jesus Crucificado. É inevitável o remetimento à teologia paulina: O Hino a Cristo servo sofredor na “Epístola aos Filipenses” (2,6-11), que proclama o Deus que “*esvazia-se de si mesmo*” (heuton ekenôsen), despojando-se na

humilde condição da existência humana (DRAWIN, 2007, p. 3).

Essa é a experiência Cristã Originária, na qual se relaciona não com o Deus impessoal da metafísica ou onto-teo-logia, mas com o Deus vivo e pessoal da revelação, que se faz conhecer através da vida de Jesus Cristo⁷, que, na radical contingência da experiência humana, frágil (angústia e medo), indigente, carnal e temporal (a possibilidade da morte), é seu modelo na condição da existência humana que se resume em Dom e Tarefa – *Gabe und Aufgabe* – onde a razão necessita acolher a gratuidade da experiência humana e colocar-se a seu serviço, por não poder instaurar nada por si mesma, Drawin (2007). Em termos práticos, o cristão, seja católico ou protestante, ao aproximar-se por meio de Jesus Cristo, durante a liturgia de culto, não faz uso de argumentações ou postulações teológicas sobre a pessoa de Deus, mas simplesmente crê e é consciente da necessidade de espelhar-se na pessoa de Cristo, reconhecendo sua temporalidade, sua fragilidade e a necessidade de

⁷A *theologia crucis* de Paulo interpretada por Lutero vista nas teses 19, 21, 22 de sua *Disputatio* foi muito importante nessa busca heideggeriana pela experiência cristã originária. Drawin cita Lutero: “Pois, como ensina Lutero: *no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus*” (LUTERO, 2004, p. 50, Apud DRAWIN, 2007, p.7). Buren (1994).

obediência aos mandamentos de Deus no seu dia-a-dia.

Essa Vida Cristã Originária segundo Gadamer (2012), cumpria os propósitos do que Heidegger buscava em seu projeto filosófico cuja motivação era libertar-se das influências da teologia⁸ na qual tinha sido educado para ser cristão, sendo que sua preocupação, na busca da Vida Cristã Originária, tendo Lutero como uma das importantes influências, leva-o também a outra inquietação em relação a essa experiência cristã: o problema do pecado. A pergunta é: como Lutero lidou com esse problema?

4 - Lutero e o problema do pecado

Na tentativa de responder a esta pergunta, é necessário considerar algumas informações preliminares: 1. Heidegger desenvolveu seu entendimento da relação entre pecado, morte e filosofia graças ao seu compromisso com o estudo de Lutero. Karl Jaspers testemunhou, durante sua visita a Freiburg, na primavera de 1920, a intensidade com que Heidegger dedica-se ao estudo. 2. Heidegger, em carta a sua esposa, no final de 1920,

declara que Lutero é indispensável para seu trabalho. 3. Os trabalhos, em conjunto com o renomado Teólogo Protestante, Rudolf Bultmann, em Marburg, como ‘O problema do pecado em Lutero’, em 1924, e ‘Sobre o comentário de Lutero nas cartas de Paulo aos Gálatas em 1927’, Wolfe (2014), Buren (1994).

Também é importante lembrar que em sua pesquisa sobre “O problema do pecado em Lutero” e a busca de compreensão do cristianismo originário, Heidegger faz observações críticas a Max Scheler em seu livro *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Essas críticas referem-se à definição de homem de Scheler como “intenção e gestão da ‘transcendência’ mesma” ou “aquele que busca a Deus” (HEIDEGGER, 2012, p. 35). Heidegger afirma que tais afirmações de Scheler assemelham-se ao “ter respeito com...” de Kant e mostram-se uma confusão. Eis a afirmação de Heidegger:

O alcance do grau de confusão que ocorre nessas abordagens fundamentais de *Scheler* é indicada, entre outras coisas, pelo fato

⁸Heidegger considera que para conseguir tal finalidade filosófica é necessário que a investigação seja a-teológica ou a-téia, isso implica distanciar-se filosoficamente do Deus da metafísica e da desvinculação consciente em relação a qualquer matriz religiosa (que impeça que seu objeto e ponto de chegada de sua indagação sejam ditados) para tentar a difícil tarefa de aproximar-se do Deus divino. Heidegger (2006), (GA 61), Fabris (2006), Drawin (2007).

de sua idéia de pessoa coincidir justamente, até mesmo literalmente, com a formulação que os reformadores, em oposição ao Aristóteles trivializado pela escolástica, proporcionaram; cf. *Zwínglio, Calvino*. E, além disso, esquece-se precisamente neste contexto, isto é, no contexto teológico, que é preciso distinguir fundamentalmente vários estados ou modos do ser do homem (*status integritatis* [estado de integridade], *status corruptionis* [estado de corrupção], *status gratiae* [estado de graça], *status gloriae* [estado de glória]) que não podem ser trocados arbitrariamente uns pelos outros. Quando *Scheler* diz: “*Lutero* foi o primeiro a defini-lo [a definir o homem] explicitamente como ‘caro’ (carne)”, deve-se observar que *Scheler* confunde aqui *Lutero* com o profeta *Isaias* (40,6). Cf. *Lutero*: Porro caro significant totum hominem cum rati-

one et omnibus naturalibus donis [Carne aqui significa o homem todo, com a razão e todos os dotes naturais]. Este em *status corruptionis*, o qual, no entanto, está totalmente determinado de saída. A ele pertencem o ignorantia Dei [ignorância de Deus], securitas [segurança], incredulitas [descrença], odium erga Deum [raiva de Deus]. Trata-se de uma relação negativamente determinada contra Deus, de um confronto com Deus. Isso enquanto tal é *constitutivo!* (HEIDEGGER, 2012, p. 35, 36).

O erro de *Scheler*, como acusa *Heidegger*, é a sua má compreensão do que é o entendimento de *Lutero* sobre o *Status Corruptionis*. E essa questão é o principal foco de *Heidegger*, que intenta trazer a lume não somente o seu entendimento do *Status Corruptionis*, mas apresentar como o reformador alemão lidou com esse problema. *Heidegger* afirma: “O objeto da teologia é Deus. O tema da teologia é como o homem é em seu ser

⁹Tradução nossa: The object of theology is God. The theme of theology is man in the how of his being-placed before God.

¹⁰Esta obra de título: *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, são ensaios das

colocado diante de Deus”⁹ (HEIDEGGER, 2002 [1924], p. 105)¹⁰. Heidegger questiona: quando o pecado passa a ser discutido como um problema teológico? É a partir da fundamental tendência de Lutero, que o jovem Martin define:

A fundamental tendência em Lutero é encontrada desta maneira: a *Corruptio* [Corrupção] do ser do homem nunca pode ser apreendida [*grasped*] radicalmente o suficiente – e ele disse isso precisamente em oposição ao Escolasticismo, que ao falar de *Corruptio* sempre minimizava (HEIDEGGER, 2002, p. 106)¹¹.

Essa afirmação de Heidegger apresenta a diferença de como o pensamento escolástico e Lutero viam e tratavam a *corruptio*. Enquanto Lutero a considera como um grande problema a se lidar, o Escolasticismo, por sua vez, a minimiza como algo de pouca importância. Para trabalhar isso, dois pontos serão apresentados por Heidegger: primeiro, a ten-

dência antes do problema no primeiro período do pensamento de Lutero, e; segundo, o que Lutero, em seu segundo período de pensamento (Lutero tardio), trata sobre essa tendência.

Na “*Quaestio de viribus [et voluntare hominis sine gratia]*” [A Questão da Capacidade do Homem e Vontade sem a Graça] do ano de 1516, Heidegger afirma que Lutero via o pecado como desvio de atenção para o afeto, no qual o homem que é ser-lançado passa ao ser-horrorizado [*Entsetztsein*] e este sentimento de horror é, segundo Lutero, baseado na busca pela retidão. Esta busca é um desespero diante de Deus por causa dos *affectus hordens peccatum* (afeto de ser aterrorizado pelo pecado). A ênfase de Lutero está no *affectus subtilissime carnalis* (mais simples afeto da carne) uma posição contrária ao Escolasticismo que defende: *corruptio amplificata est* (corrupção é algo a ser amplificada), Heidegger (2002). Por isso a acusação de Heidegger aos escolásticos na minimização da *Corruptio*.

Heidegger apresenta essa diferença defendida por Lutero na “*Disputatio contra scholasticam*

palestras de Heidegger, traduzidas do alemão para o inglês sob a organização de John Van Buren. A parte a ser consultada dela é a palestra de Heidegger de 1924 na apresentação do problema do pecado em Lutero. Essa palestra é dividida em duas partes. Heidegger (2002).

¹¹Tradução nossa: The fundamental tendency in Luther is found in this manner: the *Corruptio* [corruption] of being of man can never be grasped radically enough – and he said this precisely in opposition to Scholasticism, which in speaking of *corruptio* always minimized it.

theologian” [Debate contra a Teologia Escolástica] de 1517, com a citação das teses 17, 25, 30, 37. Nessas teses, Lutero declara:

Por natureza, o ser humano não consegue querer que Deus seja Deus; pelo contrário, quer que ele mesmo seja Deus e que Deus não seja Deus. A esperança não vem de méritos, mas de sofrimentos que destroem méritos. Contra a prática de muitos. Da parte do ser humano, entretanto, nada precede à graça senão indisposição e até mesmo rebelião contra a graça. A natureza até necessariamente se vangloria e orgulha por dentro da obra que, na aparência e exteriormente, é boa (LUTERO, 1987, p. 16, 17).

Heidegger (2002) faz algumas observações importantes: A primeira é que, na tese 17, Lutero aponta qual é precisamente a natureza do pecado: o desejo do homem de ser Deus e de retirar Deus de sua posição como divino. Em segundo lugar, Heidegger não explica a tese 25, deixa-a como autoexplicativa, significando que o sofrimento é o meio pelo qual

a esperança pode manifestar-se. Como terceira observação, a possibilidade de a graça não poder ser criada no homem devido ao seu estado de rebelião contra a própria graça, como explica a tese 30. Por último, Heidegger observa a afirmação de Lutero de que toda a ação humana é ao mesmo tempo presunçosa e pecaminosa, o que distingue sua posição daquela de Aristóteles e de toda ontologia grega, como o próprio Lutero afirma na tese 50, usando a ilustração da diferença entre a luz e a escuridão para afirmar a diferença entre o todo da filosofia aristotélica e da teologia.

Mais uma diferença apontada por Lutero segundo Heidegger (2002), é entre os dois pontos de vista teológicos: a (*theologia gloriae*), ou “*teologia da glória*” (teses 21 e 22) da (*theologia crucis*) “*teologia da cruz*”. A primeira apresenta a visão das coisas invisíveis de Deus nas obras como percebidas pelo homem. A segunda, oposta à primeira, considera unicamente os pontos de partida da atual questão. Heidegger afirma que o Escolasticismo, em seu ponto de vista grego, faz o homem ficar orgulhoso, pois tem uma concepção de Cristo meramente subsequente após a definição de Deus e do mundo. O que se deve fazer é, em primeiro lugar, ir à cruz antes de dizer que

a questão atual é, por exemplo, sobre Deus e o mundo. Para Philippe Capelle (2012), Heidegger, em seu projeto da vida fática da experiência cristã primitiva, reivindica, com base em Lutero, a teologia da cruz contra a escolástica teologia da glória, pois o jovem Lutero renova a teologia com base soteriológica.

A questão do problema do pecado e *iustitia originalis* em Lutero é, também, um exame desses problemas no Escolasticismo. A questão da *iustitia originalis*, conforme Heidegger (2002), é dependente da visão básica de que a Igreja é a autoridade em matéria de fé, de tal modo que, ainda que se considere a Igreja como uma instituição divina, necessita-se apresentar duas questões racionais importantes: a primeira é a prova da existência de Deus; a segunda é a possibilidade de uma Revelação histórica. Esses pontos só podem ser levados em consideração se a *natura hominis* [natureza do homem] é *integra* [intocada], mesmo após a Queda.

É aqui que Heidegger aponta a diferença entre o pensamento escolástico e o luterano. Para os escolásticos, a natureza humana continua após a Queda intocada, isto é, ela não foi obliterada com a Queda. Lutero, por sua vez, apelando para a experiência, em seu entendimento do *status corrupti-*

onis, afirma que o homem como imagem e semelhança de Deus teve, sim, sua natureza obliterada com a Queda, Wolfe (2014). Na Queda, a *natura hominis* é *corrupta* [corrupta], por causa do pecado. Heidegger discorre:

O ser do homem como tal é em si mesmo pecado. Pecado é nada mais que a antítese da fé, onde fé significa: de pé (ser colocado) diante de Deus. Assim, pecado não é uma afiação dos atributos morais ao homem, mas bem seu núcleo original. Em Lutero, pecado é um conceito de existência, algo para o qual sua ênfase em *affectus* já aponta. Além dessa definição fundamental do homem, Lutero volta sua atenção para o movimento do pecado como um modo do homem suportar à si mesmo: Um pecado gera outro e arrasta o homem ainda mais para o fundo. A origem do pecado é *incredulitas*, i.é., incredulidade, *aversio dei* [distanciamento de Deus]. O que é incluído nisso, enquanto como homem é em seu ser-distanciado-de Deus lançado dentro do mundo,

é um *pavor* [medo]. E com isso em mais sucessões: *fuga* [fuga], *odium* [ódio], *desperatio* [desespero], *impoenitentia* [impenitência] (HEIDEGGER, 2002, p. 108)¹².

Isso fica mais claro com as observações de Heidegger (2002) acerca das palestras de Lutero sobre o Gênesis, em 1544. Primeiro, a diferença de opinião vinda da expressão *iustitia originalis*. Para os escolásticos, a retidão original não é uma parte natural do homem, mas apenas um adorno adicionado ao homem como um dom. Lutero, porém, afirma que a retidão era verdadeiramente parte da natureza humana, e por isso era a natureza de Adão amar a Deus, acreditar em Deus, conhecer a Deus.

Segundo, a Queda através do pecado. Lutero afirma que na passagem da Queda, Gênesis, capítulo 3, encontra-se o que era a maior e mais grave de todas as tentações, o ataque da serpente diretamente à boa vontade de Deus e a sua ousadia em provar que a

vontade de Deus, voltada ao homem, não era boa. Isso é um ataque contra a verdadeira imagem de Deus. A tentação de Adão e Eva foi um movimento contra Deus e a sua Palavra, pois ambos ouviram uma palavra que não era a Palavra de Deus e envolveram-se em uma disputa [*disputatio*] que os levou a perder o seu ser original diante de Deus, Heidegger (2002).

Terceiro, o movimento do pecado. O homem vai da fé para a incredulidade, e a desobediência a Deus passa a ser algo insuportável. A fuga do homem perante Deus mostra que seu intelecto foi corrompido. A fuga de Adão é porque ele não vê que o pecado em si mesmo significa a atual fuga de Deus. O real significado do pecado é: o homem é quem foge de Deus, e fugindo por tal caminho que ele constantemente deseja distanciar-se mais, mantendo-se em uma eterna fuga. E, ao fugir, Adão justifica-se de seu pecado com mentiras, amontoando pecado sobre pecado. Assim, o pecado, pela sua própria gravitação, sempre atrai com isso outros pecados e leva-o a uma

¹²Tradução nossa: The being of man as such is itself sin. Sin is nothing other than the antithesis to Faith, where faith means: standing (being placed) before God. Thus sin is not the affixing of moral attributes to man but rather his real core. In Luther, sin is a concept of existence, something that is emphasized already points to. Besides this fundamental definition of man, Luther turns his attention to the movement that sin as a mode of the being of man bears in itself: One sin begets another and drags man down ever deeper. The real sin is *incredulitas*, i.e., unbelief, *aversio dei* [turn away from God]. What is included in it, insofar as man is in this being-turned-away from God placed into the world, is a *pavor* [fear]. And with this further succession: *fuga* [flight], *odium* [hatred], *desperatio* [despair], *impoenitentia* [impenitence].

eterna ruína. Essa fuga leva Adão a tentar esquivar-se de sua responsabilidade por meio de justificativas que culminam por transferir sua culpa para Deus. Os pecadores não podem fazer outra coisa senão acusar Deus e escusarem-se, pois isso é o real desespero e isso vai ainda mais além: em sua justificativa, Eva mira sua acusação contra Deus como o Criador da serpente e, assim, caracteriza-O como originador do pecado, o que se mostra como um pecado além de algo humano, um pecado claramente demoníaco; incredulidade transforma-se em blasfêmia, desobediência transforma-se em desacato ao Criador. Estas coisas são o último degrau do pecado, Heidegger (2002).

Em quarto lugar, Heidegger (2002) observa que a situação do homem que se distancia de Deus é uma relação que apresenta Deus, de certa maneira, visto pelas costas, no sentido de que Deus é rejeitado como um *auctor peccati* e o homem nega que Deus seja Deus. O que também necessita ser levado em conta é como o ser de Deus sempre está preocupado com o homem e como a sua palavra apresenta a fundamental relação do Criador com o homem, que é o ouvinte.

Em quinto lugar, Heidegger (2002) afirma evidenciar-se nestas observações como o pensa-

mento de Lutero, em relação ao pecado, é totalmente diferente *vis-à-vis* do Escolasticismo e como ele considera o pensamento escolástico como uma antítese da fé. Em termos teológicos, isso significa que somente é possível o entendimento do que é a fé quando se entende o que seja o pecado, e, ao mesmo tempo, só é possível entender o pecado quando se tem um entendimento do ser do homem em si mesmo. A Teologia Protestante Contemporânea, por sua vez, geralmente não faz uma exibição sobre o esboço do entendimento do pecado e da relação de Deus e do homem aqui envolvidos. Quando isto é novamente explanado, nos movimentos teológicos mais recentes, procura-se mitigar e até dar-se combate a tais perspectivas, devido ao medo de que esse entendimento eleve-se a algo que possa subverter os princípios do protestantismo.

E em último lugar, Heidegger apresenta as observações sobre o Catolicismo e o protestantismo no periódico de Kierkegaard de 1852 (II, p. 284ss):

Protestantismo é somente um corretivo do Catolicismo e não pode pairar sozinho como uma normativa, apenas como Lutero é Lutero somente a partir das bases espiritu-

ais do Catolicismo. Se o Catolicismo degenera, então “a santidade superficial” surge – se o Protestantismo degenera, então “a espiritualidade mundana” surge. Neste processo, o que deve ser incluído no Protestantismo é um refinamento que não pode se desenvolver no Catolicismo. Por último, quando um representante deste princípio degenerar para dentro do mundanismo, então ele traz sobre si mesmo o *odium* [desgraça] do mundanismo – quando um representante do Protestantismo degenera para dentro do mundanismo, então ele é louvado por sua piedade e franqueza. E neste caso, por causa do Catolicismo existe a presunção universal “de que nós seres humanos somos realmente desonestos [*scoundrels*]”; “o princípio do Protestantismo tem uma especial pressuposi-

ção: um ser humano que está aqui em uma ansiedade mortal – em temor e tremor e em grande julgamento espiritual” (*Søren Kierkegaard’s Journal and Papers*, vol. 3, pp.669-672; Apud. HEIDEGGER, 2002, p.110)¹³.

5 - Considerações finais

Como foi apresentado nesse artigo, Heidegger migra de um catolicismo antimodernista para um protestantismo livre, deixando de lado o pensamento escolástico e tendo o pensamento protestante (especialmente Lutero) como importante fonte para o desenvolvimento de seu trabalho filosófico. O jovem Heidegger, por meio de Lutero, observa Agostinho e formula o que ele chama de Vida Cristã Originária, que é uma relação de amor e vida com o Deus vivo e pessoal, através da pessoa de Jesus Cristo, que se esvaziou a si mesmo (Fp 2,6-11), um Deus, portanto, que não se confunde com o Deus metafísico, isto

¹³Tradução Nossa: Protestantism is only a *corrective* to Catholicism and cannot stand alone as normative, just as Luther is Luther only on the spiritual basis of Catholicism. If Catholicism degenerates, then “surface sanctity” arises—if Protestantism degenerates, then “spiritless worldliness” arises. In the process, what would appear in Protestantism is a refinement that cannot develop in Catholicism. For in the latter, when a representative of its principle degenerates into worldliness, then he brings upon himself the *odium* [disgrace] of worldliness—when a representative of Protestantism degenerates into worldliness, then he is praised for his godliness and frankness. And this is the case, because in Catholicism the universal presupposition exists “that we human beings are really scoundrels”; “the principle of Protestantism has a special presupposition: a human being who sits there in mortal anxiety—in fear and trembling and great spiritual trial.”

é, o cristão, ao aproximar-se de Deus, deve, como Cristo, esvaziar-se de si mesmo e reconhecer sua temporalidade, sua fragilidade e a importância da obediência a Deus no serviço (dom e tarefa).

Nessa Vida Cristã Originária, está presente a questão do pecado, e Heidegger observa atentamente como Lutero lidou com esse problema. Heidegger conclui que Lutero, diferentemente do pensamento escolástico, mostra que o pecado obliterou a natureza humana, pois, com a Queda, o homem perdeu o seu ser original e passou a considerar Deus como insuportável, desejando sempre estar mais e mais distante do Criador, negando a sua divindade: “Deus não é Deus”. E mesmo

apesar de tomar partido da visão de Lutero acerca do problema, Heidegger não deixa de defender que o Protestantismo é *apenas* um corretivo do Catolicismo e, ao mesmo tempo, um refinamento que não pode ocorrer no Catolicismo. Isto é, as questões que o pensamento Católico deixa obscuras são mais bem esclarecidas – como, *v.g.*, as questões do pecado e da Queda, apresentadas neste artigo – no pensamento Protestante, principalmente no primeiro pensamento de Lutero. Não obstante, é preciso salientar, nem tudo no Catolicismo é deixado de lado por Heidegger, como, *v.g.*, a postura piedosa de seu pai e do Padre Sancta Clara.

Referências

- BUREN, John Van. “Martin Heidegger, Martin Luther”. In: KISIEL, Theodore; BUREN, John van (Ed.). *Reading Heidegger from the start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 159-174.
- CAPELLE, Philippe. *Philosophie & Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerfe, 2012.
- CAPUTO, John. “Heidegger e a Teologia”. In: GUIGNON, Charles B. *Poliedro Heidegger*. Tradução: João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2010.
- DRAWIN, Carlos Roberto. “Belo Horizonte. Ontologia e fenomenologia da vida religiosa no pensamento do jovem Heidegger”. In: *Anais do II Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2007. p. 1-11.

- FABRIS, Adriano. “Martin Heidegger: O “ateísmo de princípio” da filosofia, a proveniência da fé em “Cristo, o Deus crucificado”, e a permanência de instâncias teológicas na espera do “último deus”. In: ZUCAL, Silvano (org.) *Cristo na Filosofia Contemporânea Vol. II*. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 501-526.
- FRANZ, Helmut. “Das Denken Heideggers und die Theologie”. In: POGGELLER, Otto (Org.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln: Kiepenheuer e Witsch, 1970.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin & BULTMANN, Rudolf. *Martin Heidegger/ Rudolf Bultmann– Correspondência (1925-1975)*. GROMANN, Andreas; LANDMESSER, Christof (Editores). Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. “The problem of sin in Luther”. In: *Martin Heidegger: Supplements – From the Earliest Essays to Being and Time Beyond*. BUREN, John Van (trad.). New York: State University Of New York Press, 2002, pp. 105-110.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução: Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo/Petrópolis: Vozes/Duas Cidades. 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Bilingue Alemão-Português. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp. 2012.
- LEHMANN, Karl. “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”. In: POGGELLER, Otto (Org.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln: Kiepenheuer e Witsch, 1970.
- LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas, Vol. I: Os Primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. Tradução: Annemarie Höhn; Ilson Kayser; Luís M. Sander; Martinho L. Hasse e Walter O. Schlupp. São Leopoldo e Porto Alegre: Sinodal e Concórdia Editora LTDA, 1987.
- MACDOWELL, João A. “Martin Heidegger e o pensamento oriental: confrontos”. In: *Heidegger e o pensamento oriental*. NETO, A.F.

- & GIACOIA, O. (org.). Uberlândia: EDUFU, 2012, pp. 125-147.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger – En camino hacia su biografía*. Tradução de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial. 1993.
- PÖGGELER, Otto. "Martin Heidegger". In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, pp. 154-177.
- SOLARI, Enzo. "Aproximación al problema de Dios en el pensamiento de Heidegger". In: *II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA XAVIER ZUBIRI*. UCA, San Salvador, 2005, pp. 1-100.
- WOLFE, Judith. *Heidegger and Theology*. London: Bloomsbury Academic, 2014.

Recebido: 20/01/2019
Aprovado: 15/04/2019
Publicado: 13/05/2019

Observações sobre a Narrativa Histórica e Religiosa em Kierkegaard e Wittgenstein

[Remarks on the Historical and Religious Narrative in Kierkegaard and Wittgenstein]

Wagner de Barros*

Resumo: O presente artigo busca apresentar uma aproximação entre Kierkegaard e Wittgenstein no que diz respeito à distinção entre a narrativa histórica e narrativa religiosa. Para ambos, enquanto a narrativa histórica apresentaria uma verdade que é passível de ser verificada, a narrativa religiosa traria uma verdade captada pela fé. A fé, neste contexto, não exigiria a prova, mas a aceitação da mensagem, ou seja, um enunciado poderia ser falso e continuaria sendo aceito pela crença. Kierkegaard e Wittgenstein, deste modo, defenderiam não só um abismo entre razão e fé, mas também a impossibilidade de encontrar nas demonstrações e provas históricas uma forma de justificar a crença religiosa.

Palavras-chave: Kierkegaard, Wittgenstein, narrativa religiosa, narrativa histórica, fé.

Abstract: This paper aims at showing an approximation between Kierkegaard and Wittgenstein regarding the distinction between historical narrative and religious narrative. While the historical narrative would present a verifiable truth, the religious narrative would bring a truth grasped by faith. Faith in this context it would not require proof, but acceptance of the message, i.e, a statement could be false and would still continue be accepted by belief. Kierkegaard and Wittgenstein would thus defend not only an abyss between reason and faith, but also the impossibility of finding in historical demonstrations and proofs a way of justifying the religious belief.

Keywords: Kierkegaard, Wittgenstein, religious narrative, historical narrative, faith.

Introdução

Inúmeros trabalhos procuram estabelecer um ponto de contato en-

tre Kierkegaard e Wittgenstein¹ com o objetivo de esclarecer a presença do filósofo dinamarquês nos textos *Cultura e Valor* e *Denkbewe-*

*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade do Estadual Paulista (UNESP). E-mail: wagnerbarro@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7569-7821>.

¹Alguns trabalhos publicados nas últimas décadas: Nientied (2003), Schoenbaumsfeld (2007), Rudd, (2013), Fernstandal (2006), Suzuki (2011). Miles (2016), Ule (2014).

gungen, redigidos por Wittgenstein. As dificuldades interpretativas surgem a partir do momento em que se busca articular os comentários de Wittgenstein sobre Kierkegaard com a filosofia desenvolvida no *Tractatus* ou *Investigações Filosóficas*. Em que medida a análise semântica da linguagem, constatada no *Tractatus*, poderia ter relações com as questões apontadas nos textos de Kierkegaard? Ou estaria Kierkegaard próximo dos pensamentos expressos em *Investigações Filosóficas*?

O presente texto tem como objetivo apresentar uma breve aproximação entre as concepções de Kierkegaard e Wittgenstein acerca da narrativa religiosa e histórica, estabelecendo assim um ponto de contato entre os filósofos. Para Kierkegaard e Wittgenstein, enquanto a narrativa histórica seria capaz de ser verificada e fundamentada, o discurso religioso não seria verdadeiro nem falso. O conteúdo da narrativa religiosa é aceito independente de sua validade. Deste modo, se Kierkegaard e Wittgenstein se opõem à qualquer tentativa de fundamentar ou refutar as verdades religiosas por meio de um discurso objetivo/factual, é porque elas se distinguem essencialmente entre si e não podem ser conciliadas. O histórico pertence ao âmbito da prova, já o religioso pertence ao

domínio crença.

Kierkegaard e Wittgenstein: A Narrativa Religiosa e Histórica

Em *Cultura e Valor*, uma coletânea de manuscritos das mais diferentes épocas de Wittgenstein, reunidos por Von Wright, encontra-se a seguinte passagem:

O cristianismo não se baseia na verdade histórica; oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como resultado de uma vida. *Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas!* (WITTGENSTEIN, 2000, p. 54)

Wittgenstein distingue a narrativa histórica, que teria como base os fatos, e a narrativa religiosa, que seria captada pela fé. Uma narrativa histórica pode ser falsificada se um fato que a sustenta não ocorrer. Já a narrativa religiosa não busca descrever os fatos

dentro do mundo, se algo efetivamente ocorreu ou não. Ela exige que se acredite mesmo que o relato descrito não tenha acontecido. Enquanto a narrativa histórica procura descrever o mundo, a narrativa religiosa é direcionada para a fé. A relação da fé com o enunciado é absoluto, ou melhor, a fé não exige uma explicação ou razões, ela não tem como fundamento a veracidade dos eventos relatados. Em outra passagem, o autor escreve:

Por estranho que pareça, poder-se-ia, historicamente falando, demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo: *não*, contudo, porque ela respeite as “verdades universais da razão”! Mas antes, porque a demonstração histórica (o jogo de demonstração histórico) é irrelevante para a fé. Esta mensagem (Os Evangelhos) é apreendida com fé (isto é, com amor) por homens. É *esta* a certeza que caracteriza esta forma particular de persuasão, e nenhuma *outra*. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 55)

Partindo das considerações do *Tractatus*, pode-se entender que a fé não depende do sentido de uma proposição, ou melhor, não está relacionada com a possibilidade de algo ser verdadeiro ou falso, por isso Wittgenstein afirma: “demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo”. Ora, segundo o *Tractatus*, as expressões religiosas são contrassensuais ou não expressam nada porque visam discorrer sobre valores ou aquilo que é a condição do mundo. Porém, o crente não tem sua fé abalada se o enunciado religioso for um contrassenso, pois ele não interpreta a proposição religiosa como uma figuração da realidade ou como algo que pode ser falso. O sentido da mensagem religiosa só é essencial para aquele que a analisa enquanto uma figuração do mundo, isto é, como uma proposição que *diz* como o mundo é. Mas, como observa Wittgenstein, “A relação de um crente com estas narrativas não é *nem* relação com a verdade histórica (probabilidade), *nem tão-pouco* relação com uma teoria constituída por ‘verdades da razão’” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 55). Wittgenstein não aceita a tese segunda a qual a fé possui sua base em dados factuais ou em “verdades racionais”. Por esse motivo, não só a tentativa de inva-

lidar o conteúdo da fé recorrendo às análises científicas, como também a tentativa de justificar a fé por meio de provas, é considerada um erro. Wittgenstein defenderia assim que a religião e ciência não poderiam se misturar porque seus problemas pertenceriam a âmbitos totalmente distintos. O discurso científico não seria capaz nem de validar, nem de falsificar o conteúdo religioso.

O texto *Observações sobre o “Ramo de Ouro”* de Frazer apresenta um pouco melhor a crítica de Wittgenstein à tentativa de interpretar rituais religiosos pela perspectiva da ciência. De acordo com Frazer, a magia surge como teoria explicativa do mundo. Na falta de um conhecimento superior, o mito e o ritual aparecem como formas de tentar controlar os fenômenos naturais e também encontrar suas razões. O ritual mágico possuiria uma função instrumental, uma tentativa de influenciar o curso dos eventos naturais. Para Frazer, os rituais seriam a forma pela qual este homem “primitivo” tentaria dominar a natureza. Além disso, o homem “primitivo”, diante de um mundo que foge do seu controle, buscaria explicar os fenômenos mediante as narrativas. Porém, segundo Wittgenstein, Frazer toma como base de análise o método das ciências naturais, por isso julga a

magia como algo equivocadamente:

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*?

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 192-3)

Na leitura de Wittgenstein, se Frazer concebe a magia e religião como uma ciência primitiva, é porque ele faz uma análise científica do mítico-religioso e, assim, interpreta uma questão valorativa como uma questão teórica. Segundo o filósofo, a magia e religião não podem ser consideradas verdadeiras nem falsas, pois elas não são figurações de fatos: “O batismo como lavagem. – Um erro se produz, antes de tudo, quando

a magia é interpretada cientificamente” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 196). Ainda que o religioso, por meio de sua crença, encontre uma explicação para os fenômenos do mundo, a crença não pode ser reduzida a uma explicação causal:

Se quem acredita em Deus olha em redor e pergunta: “Donde vem tudo o que vejo?”, “Donde vem tudo isso?”, *não anseia por uma explicação (causal)*; a sua pergunta é, no essencial, expressão de um anseio. Ele expressa uma atitude face a todas as explicações.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 124 – grifos nossos)

Para Wittgenstein, por exemplo, quando o cientista recorre aos argumentos científicos para provar a impossibilidade da ressurreição de Cristo, ele não compreende a esfera real do fenômeno religioso porque o problema do homem religioso não está na prova. O mesmo ocorre quando se apresenta as inconsistências da verdade religiosa racionalmente. Destacar as incoerências das Sagradas Escrituras não implica em invalidar o seu conteúdo. Para o religioso, o essencial não reside se algo é comprovado científica-

mente ou se algo é impreciso. Antes, o essencial está no valor da mensagem. Em outra passagem, Wittgenstein observa:

Predestinação: só é permissível escrever assim debaixo do sofrimento mais terrível – e nesse caso significa algo de todo diferente. Mas pela mesma razão não é permissível a alguém afirmá-la como uma verdade, a menos que o diga em pleno sofrimento – simplesmente, não é uma teoria. Ou noutros termos: se tal é uma verdade, não é a verdade que parece ser, à primeira vista, expressa por estas palavras. É menos uma teoria do que um suspiro ou um grito. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51)

Como se constata em *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, Wittgenstein defende que a narrativa religiosa é mal compreendida quando ela passa a ser vista pelo olhar científico. Uma alternativa para evitar os problemas da interpretação de Frazer seria considerar a religião como uma invenção humana criada para responder as questões inexplicáveis ou como um artifício psicológico

para consolar o indivíduo, isto é, uma forma de se conquistar uma felicidade incondicionada devido às frustrações e obstáculos impostos pela realidade. Nesse contexto, *as proposições ético-religiosas apresentariam um conteúdo: os estados emocionais ou psicológicos. Mas interpretar a religião como um produto psicológico seria tão equivocado quanto conceber a religião enquanto ciência primitiva. Em ambos os casos, encontra-se a pretensão de explicar o conteúdo dos enunciados ético-religiosos. Mas como a ética e a religião/religiosidade estão no domínio da valoração e Wittgenstein defende que enunciados valorativos são contrassensuais*, a frase: “proposições éticas expressam sentimentos” também seria invalidada, dado que não descreveriam absolutamente nada. Sobre este assunto, Perissinotto comenta:

A mesma expressão “filosofia wittgensteiniana da religião” soa problemática; por exemplo, até agora se chamou assim a concepção segundo a qual as crenças nada mais são que expressões de comportamentos emocionais e morais. Porém, desta forma, atribui-se a Wittgenstein, não somente uma intenção teó-

rica, que lhe é, conforme ele mesmo, estranha, mas também uma forma de reducionismo que ele sempre combateu com tenacidade. (PERISSINOTTO, 2011, p.7)

Mas o que aconteceria se fossem utilizados argumentos e análises científicas não para invalidar, mas para justificar o conteúdo religioso? Seria Wittgenstein contrário a uma teoria que defendesse a crença? É preciso ressaltar que, quando Wittgenstein pensa a crença enquanto uma questão valorativa, ele impossibilita toda forma de explicação. Por esse motivo, justificar a importância da crença seria tão contrassensual quanto atacá-la. Veja-se, por exemplo, o caso do crente que pretende demonstrar a existência de Deus ou justificar alguma verdade religiosa. Considerando as teses do *Tractatus*, esse crente se depararia com vários problemas. Primeiramente, ele utilizaria a linguagem para expressar algo que está além de seus limites. Todavia, de acordo com o *Tractatus*, “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 275) e isso envolve o ser divino. A linguagem não é capaz de discorrer sobre a existência de Deus porque a linguagem representa aquilo que está *dentro*

do mundo, não aquilo que é a condição do mundo². O segundo problema aparece quando Wittgenstein destaca que linguagem representa um fato que pode ou não ocorrer, isto é, que a proposição representa um fato contingente. Dessa forma, utilizar a linguagem para provar a existência de Deus implicaria admitir que a proposição “Deus existe” é falsificável e que a existência de Deus é contingente, poderia ou não acontecer. A linguagem não admite representar nada do que é necessário³ e ao procurar demonstrar a existência necessária do Absoluto, o religioso acaba por transformá-la em contingente.

Em *Conferência sobre ética*, é possível encontrar também outra argumentação de Wittgenstein contra a tentativa de justificação da fé. A questão se apresenta já quando o filósofo discute a natureza do milagre:

Tomai o caso que a um de vocês cresça de repente uma cabeça de leão e [que essa pessoa] começasse a rugir. Seria certamente

a coisa mais extraordinária que consigo imaginar. Ora, quando nos tivéssemos recomposto da nossa surpresa, o que eu sugeriria seria mandar vir um médico e fazer que o caso fosse investigado cientificamente – e, se não fosse pelo sofrimento da pessoa, faria que fosse sujeita a vivissecção. E onde é que teria ido parar o milagre? Pois é claro que, quando olhamos para a coisa deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu [...] A verdade é que o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre. Pois, qualquer que seja o facto que imagineis, ele não é em si mesmo milagroso no sentido absoluto do termo. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 10-11 – tradução livre)

Wittgenstein estabelece uma diferença entre milagre relativo e mi-

²“Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 279)

³Para Wittgenstein, a única necessidade que existe é a necessidade lógica. Porém, esta última não diz nada sobre o mundo, apenas revela sua estrutura e por isso as proposições da lógica são ou tautologias ou contradições: “Se uma proposição tem sentido, é logicamente contingente, é uma proposição empírica. Se é logicamente necessária, então não tem sentido, é uma proposição lógica, uma tautologia ou uma contradição. A necessidade lógica não é um atributo de fatos, mas o sintoma da vacuidade de uma proposição. A uma proposição empírica, por sua vez, seria logicamente impossível atribuir qualquer outra espécie de necessidade”. (SANTOS, 2001, p. 94)

lagre absoluto. O milagre relativo toma como referência um padrão pré-determinado. Um evento é milagroso quando não segue uma determinada previsão ou quando não consegue ser enquadrado em nenhum modelo teórico capaz de justificá-lo. Por exemplo, se o *fato* de uma estátua chorar sangue é milagroso, é porque a ciência ainda não conseguiu explicá-lo, ou seja, o fato foge das previsões esperadas. O milagre relativo toma como referência o fato: o milagre consiste no fato ser extraordinário, imprevisto, ainda inexplicável. Para Wittgenstein, o modo científico de observar o milagre é considerá-lo sob o aspecto relativo, uma vez que um *evento dentro do mundo* ocorreu fora das expectativas. Já o milagre em sentido absoluto não possui um padrão pré-determinado contra o qual ele se choca ou escapa. Ele também não se guia pelos fatos, não é um *evento* específico que é milagroso. O milagre absoluto consiste em que o mundo *é*, que ele existe. Assim, a totalidade dos fatos passa a ser considerada como algo milagroso.

Se o crente tenta justificar um fato como milagre porque ele foge das previsões, então a essência absoluta do milagre é eliminada. Por exemplo, ao identificar o fato da transformação da água em vinho como um fato milagroso, o crente

vê o milagre da mesma forma que o cientista: trata-se de um fato inexplicável. Em vez de absoluto, o milagre é analisado em seu sentido relativo, pois o milagre passa a ser exatamente o acontecimento da transformação da água em vinho, um acontecimento que vai contra todas as previsões. Mas e se um dia a ciência demonstrar que tal transformação pode ser explicada, o milagre deixaria de ser milagre para o crente? A crença no milagre seria abalada ou o evento deixaria de ser milagroso? O milagre enquanto um evento inexplicável coloca o milagre no domínio dos fatos e não dos valores, um erro idêntico quando a narrativa religiosa é vista como uma narrativa histórica.

Da mesma forma que é um erro buscar atacar o religioso por meio de argumentos científicos, o religioso, que recorre à ciência ou argumentos com a intenção de fundamentar sua fé, também comete uma confusão conceitual, misturando a religião com a ciência: “segundo Wittgenstein, engana a si mesmo aquele que afirma que a sua fé é inabalável porque para a mesma existem justificativas históricas indubitáveis, ou seja, a ressurreição de Jesus Cristo foi por fim, provada.” (PERISSINOTTO, 2011, p. 12). Por esta razão, as Sagradas Escrituras não podem ser consideradas como descrição

de fatos para o homem religioso, uma vez que a linguagem não figura nenhum valor. Embora seja possível analisar a veracidade dos eventos relatados pela Sagrada Escritura, esta leitura é totalmente diferente daquela que é realizada pelo crente. O historiador, que utiliza a Bíblia para elaborar uma hipótese do Cristo histórico, pode ter sua tese falsificada, visto que seu objetivo é a descrição de um fato. Já o crente não tem sua fé abalada com a falsificação ou a impossibilidade de um fato, pois além de não descrever um acontecimento, a relação da fé com o objeto de crença é absoluta e inquestionável, ela é uma paixão: “A sabedoria é fria e, nessa medida, estúpida (A fé, pelo contrário, é uma paixão).” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 87).

Se não há espaço para indagar o valor de verdade de um enunciado religioso, se justificar a fé por meio de argumentos ou explicar um milagre é um movimento contrário à fé, é porque o enunciado religioso permanece um contrasenso e a crença consiste na aceitação dessa narrativa. O discurso religioso se apresenta como um contrasenso para a linguagem figurativa e ele é aceito enquanto

tal. Nota-se, assim, uma diferença entre a busca por uma significatividade da linguagem religiosa e a defesa de que a linguagem religiosa é em sua natureza contrasensual, já que a crença envolve a aceitação incondicional da mensagem.

As reflexões de Wittgenstein se aproximam do pensamento apresentado em *Pós Escrito*, redigido pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus⁴. Já no primeiro capítulo dessa obra, o autor apresenta o problema em considerar as Sagradas Escrituras como um documento histórico que comprova as verdades religiosas. De acordo com Climacus, o conhecimento proporcionado por um documento histórico é apenas um “conhecimento aproximativo”, ou seja, não é possível ter certeza se o documento histórico relata verdadeiramente o que aconteceu. Relatar que algo aconteceu não significa que este algo aconteceu efetivamente. De acordo com Climacus, o relato histórico oferece um “conhecimento aproximativo” que não é capaz de proporcionar uma certeza absoluta e inquestionável. Assim, quando o crente toma a veracidade dos eventos relatados nas Sagradas Escrituras como base de

⁴Existe uma longa discussão sobre a relação entre as obras pseudonímicas e os textos que levam o próprio nome de Kierkegaard, por exemplo, se os pseudônimos seriam representantes do pensamento de Kierkegaard ou se eles deveriam ser considerados como autores independentes, etc. Para o presente trabalho, a existência de um ponto comum entre Wittgenstein e Climacus já indicaria um vínculo para com Kierkegaard.

sua fé, sua crença dependerá da veracidade do que é descrito, uma veracidade que não elimina necessariamente a dúvida. Outro ponto destacado pelo pseudônimo kierkegaardiano é que, por mais que se consiga demonstrar a veracidade de toda a narrativa bíblica, basear a fé em uma certeza objetiva resulta transformar fé em uma questão de conhecimento:

Então, suposto que tudo esteja em ordem com relação às Sagradas Escrituras – e daí? Alguém então que não tinha fé chegou agora um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* através da qual a fé pode nascer – Aquele que tinha fé e suspira por ela, ele está antes numa posição tão perigosa que vai precisar de muito esforço, muito temor e tre-

mor para não cair em tentação, e confundir conhecimento com fé. (KIERKEGAARD, 2013, p. 35)

Para Climacus, o indivíduo que busca demonstrar sua fé recorrendo aos dados históricos e demonstrações confunde fé com conhecimento. Ao justificar sua fé por meio de uma prova histórica, a fé deixa de ser incondicional e passa a ser relativa, uma vez que estará condicionada à validade da prova. Isso significa que, quando o argumento utilizado pelo crente para justificar a sua fé é invalidado, então sua própria fé é descartada. O crente viveria rodeado por incertezas, pois a cada momento uma contra-prova poderia surgir e abalar a sua fé. Diante disso, ele deve ou buscar um novo argumento ou refutar seu opositor, apresentando novas provas e conclusões⁵. Mas, como é possível de se constatar, ao se mover no terreno da veracidade da narração religiosa, a fé deixa de ser algo que diz respeito ao sujeito para se tornar uma questão de provas factuais ou racionais, eliminando assim sua própria essência. Justificando sua crença, o religioso acaba por aniquilar a própria fé:

⁵Wittgenstein também destaca: “A religião diz: *Faz isto!* – *Pensa assim!* – mas não pode justificar isto e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma contra-razão válida.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51).

Sob a pressuposição de que, por este caminho [objetivo], se iria continuar a demonstrar e a procurar a demonstração para a verdade do cristianismo, o cristianismo teria deixado de existir como algo presente; ter-se-ia tornado de tal modo histórico, que seria algo passado cuja verdade, isto é, cuja verdade histórica, teria agora sido trazida a um ponto de confiabilidade. (KIERKEGAARD, 2013, p. 37)

Embora Climacus não seja explícito na distinção entre narrativa histórica e narrativa religiosa, suas análises apontam para essa diferença quando ele apresenta a separação radical entre as provas históricas e a fé. As Sagradas Escrituras trazem relatos históricos que podem ser interpretados ou objetivamente ou por meio da crença. Assim, o cientista, quando pesquisa um evento relatado pela Bíblia, busca uma certeza objetiva para sanar uma dúvida objetiva. Após encontrar as provas que validam ou falsificam o acontecimento descrito, sua dúvida será dissolvida, uma vez que ele terá

um resultado, ainda que ele seja positivo ou negativo. Além de oferecer uma certeza ou um conhecimento objetivo, a narrativa histórica apresenta uma verdade contingente. O cientista busca entender um evento, mas esse evento poderia não ter acontecido. Para Climacus, não existe nenhuma necessidade nos eventos históricos: o que aconteceu ou acontece é fruto da contingência⁶. Já o crente interpreta o mesmo texto, mas como uma narrativa religiosa. O sujeito religioso acredita na ressurreição de Cristo, acredita nesse acontecimento mesmo que ele seja cientificamente comprovado como impossível ou que não tenha efetivamente ocorrido. A verdade do evento é vista como uma verdade necessária, não como verdade contingente. Enquanto o cientista analisa os textos Bíblicos por meio da “razão”, procurando assim provas objetivas, o religioso os considera por meio da fé.

A fé é interpretada por Climacus como uma decisão pessoal e apaixonada. O religioso busca sua felicidade eterna nos textos das Sagradas Escrituras e não um conhecimento. O conteúdo da mensagem religiosa deve ser apropriado pelo indivíduo e se tornar uma referência em sua vida prática, por isso o sujeito é incapaz

⁶Cf. KIERKEGAARD, 2008, pp. 103 – 124.

de ser indiferente, fazer uma análise neutra da mensagem. Caso o sujeito avaliasse o conteúdo do enunciado religioso, ele seria obrigado a se distanciar, ser imparcial e fazer uma leitura desinteressada. Desse modo, ele não buscaria sua felicidade eterna nas Sagradas Escrituras, mas saber se o que é dito ali possuiria consistência ou não, se é correto ou não. Quando Climacus destaca que o cristianismo é um problema subjetivo e não objetivo, uma vez que ele envolve a decisão individual do sujeito, o autor não chama a atenção para o conteúdo do enunciado religioso, se ele pode ou não ser provado, mas antes, destaca a relação do sujeito com a mensagem religiosa⁷. Exatamente por residir na subjetividade, a veracidade das verdades dos Evangelhos é uma questão indiferente para o sujeito religioso.

Uma vez que o conteúdo religioso é direcionado para a fé, Climacus não se opõe apenas ao crente que visa justificar sua crença, mas também aos que se baseiam nos dados históricos e objetivos para fazer objeções ao cristianismo:

Eu suponho então o

oposto, que os inimigos tiveram sucesso em provar o que queriam em relação às Escrituras, com uma certeza que supera o mais caloroso desejo do mais odioso dos inimigos – e daí? O inimigo, assim, aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou o crente? De modo algum, nem um tiquinho. Ganhou o direito de se eximir da responsabilidade de não ser um crente? De modo algum. Isto é, só porque esses livros não são desses autores, não são autênticos, não são *integri*, não são inspirados (isso não pode ser refutado, pois é um objeto de fé), daí não se segue que esses autores não existiram e, acima de tudo, que Cristo tenha existido. Até ai, o crente está ainda igualmente livre para aceitar isso, igualmente livre, notem bem; pois se o aceitasse em virtude da demonstração, estaria a ponto de abandonar a fé. (KIERKEGAARD, 2013,

⁷ “[...] o problema não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo; por conseguinte, não é sobre o zelo sistemático, de um indivíduo indiferente, por arrumar as verdades do cristianismo em §§ (parágrafos), mas antes sobre o cuidado, do indivíduo infinitamente interessado, por sua própria relação com uma tal doutrina” (KIERKEGAARD, 2013, p. 21).

p. 36)

A demonstração está no âmbito da certeza objetiva, das verdades factuais, enquanto que a fé é uma decisão subjetiva diante de uma incerteza objetiva. Por esse motivo, provas racionais são ineficazes tanto para fundamentar quanto para invalidar verdades religiosas.

Se Wittgenstein considera um erro a abordagem científica da mensagem religiosa, uma vez que a questão valorativa é ali considerada pela perspectiva factual, Climacus defende a incompatibilidade entre provas ou demonstrações e a fé por causa da distinção entre o problema objetivo e subjetivo. A objetividade diz respeito ao conhecimento, a busca pela explicação e racionalidade cujo resultado seria uma verdade desinteressada e que desconsidera o elemento subjetivo. Já o problema subjetivo concerne à forma pela qual o sujeito se relaciona com o objeto. Para Climacus, uma confusão acontece quando algo subjetivo é visto objetivamente. Tanto o crente que visa justificar sua fé quanto aquele que quer negar o cristianismo por meio de argumentos factuais esquecem que o religioso pertence à esfera subje-

tiva. Ambos são criticados por Climacus por retirar o religioso de sua verdadeira atmosfera e se enveredar por erros conceituais e metodológicos. Demonstrar ou falsificar o cristianismo mediante a evidência de determinadas verdades históricas não interfere na crença. Climacus e Wittgenstein defendem, assim, que o religioso não sofre interferência da veracidade histórica da narrativa religiosa. Mais ainda: para ambos os autores, a fé religiosa perde a sua essência quando busca se basear nessa veracidade ou em uma explicação. A fé não é dependente da validade do relato; ela não é justificada nem refutada por meio de argumentos porque a fé se relaciona de forma absoluta com o conteúdo do enunciado.

Apesar de Kierkegaard e Wittgenstein apresentarem pontos comuns sobre a fé religiosa, Glebe-Moeller destaca que Wittgenstein não pretende seguir os passos do escritor dinamarquês⁸. Antes, Kierkegaard seria um filósofo que apresenta de forma mais profunda o problema da crença religiosa. O interesse de Wittgenstein estaria mais na ideia e no tema do que propriamente nas teses defendidas por Kierkegaard: “Witt-

⁸Hustwit segue a mesma leitura: “[...] Wittgenstein, not a Kierkegaard scholar, had his own work to do, and wanted to read Kierkegaard for the stimulation of his own thoughts along paths to which Kierkegaard pointed.” (HUSTWIT, 1997).

genstein não adota ou tenta reproduzir o entendimento de Kierkegaard sobre o cristianismo. Mas ele toma as ideias, as sugestões.” (GLEBE-MOELLER, 1997). Neste sentido, não haveria uma relação direta entre os pensadores. Glebe-Moeller assume ainda diferenças fundamentais entre ambos os autores: enquanto Wittgenstein estaria situado fora do cristianismo tentando compreendê-lo, Kierkegaard estaria dentro do cristianismo:

[...] há *duas* diferenças entre a perspectiva de Kierkegaard e Wittgenstein aqui, mas elas são devido ao fato de que Wittgenstein se aproxima do cristianismo, por assim dizer, de forma exterior, como filósofo tentando entender o que a religião em geral (e o cristianismo em particular) é. Por outro lado, Kierkegaard se encontra no meio do cristianismo como um teólogo, ou talvez até mesmo como um dogmático, que quer dizer aos outros o que o cristianismo corresponde. Sem dúvida, Kierkegaard, que conhece o que o cristianismo é, teria achado que Wittgenstein foge da ques-

tão. Wittgenstein, por sua vez, acha Kierkegaard profundo precisamente porque ele *sabe* o que o cristianismo é. (GLEBE-MOELLER, 1997)

A interpretação de Glebe-Moeller pode ser questionada a partir do momento em que o próprio Climacus também se denomina um autor não cristão, alguém que permanece do lado de fora do cristianismo (KIERKEGAARD, 2013, p. 22). Outro ponto que merece destaque é que as anotações de Wittgenstein, constatadas em *Cultura e Valor*, apresenta muito mais do que aproximações temáticas em relação a Kierkegaard, pois elas estão em consonância com o que é apresentado em *Pós Escrito*, principalmente quando se trata da veracidade das Sagradas Escrituras. Apesar de Wittgenstein partir de uma base totalmente distinta de Kierkegaard, os argumentos utilizados pelo autor seguem a linha de pensamento de *Pós Escrito*, revelando assim muito mais que uma mera aproximação temática. Por fim, não se pode reduzir Wittgenstein a um observador externo quando reconhece não possuir fé. Se sua diferença para com Kierkegaard consiste em não reduzir o fenômeno religioso a uma religião, isso não é suficiente para justificar um índice de ruptura ou

sociologismo.

Considerações Finais

Ainda que Kierkegaard não se dedique a investigar a natureza do sentido proposicional - ou como a linguagem é capaz de representar a realidade - e Wittgenstein não desenvolva uma análise sistemática sobre a fé⁹, é possível encontrar pontos de contatos entre os dois filósofos. Tanto Kierkegaard quanto Wittgenstein destacam a diferença entre o conteúdo de uma narrativa histórica e o conteúdo da narrativa religiosa. Segundo Kierkegaard, o evento histórico é contingente e a narrativa histórica é capaz de ser falsificada. Enquanto a narrativa histórica pertence ao âmbito do conhecimento objetivo, a narrativa religiosa se dirige para a subjetividade, para a fé. As Sagradas Escrituras podem ser então interpretadas de duas formas diferentes: como objeto de conhecimento ou objeto de crença. Para Kierkegaard, um grande erro surge a partir do momento em que o religioso pretende fundamentar a sua fé recorrendo à veracidade da narrativa histórica. Quando isso ocorre, a fé é confundida com conheci-

mento, a narrativa religiosa é reduzida ao nível das verdades de fato e a verdade se torna uma verdade contingente. No caso de Wittgenstein, a narrativa histórica visa descrever um fato que ocorre dentro do mundo. Uma vez que o sentido de uma proposição consiste nas suas possibilidades de verdade e falsidade, a narrativa histórica é uma narrativa que possui sentido. Já a narrativa religiosa não é uma descrição da realidade, mas está voltada para a crença. O enunciado, tendo um conteúdo valorativo e absoluto, sempre será verdadeiro. Por não ser passível de falsificação, o discurso religioso é um discurso contrassensual. Assim, tanto o sujeito, que usa demonstrações ou provas factuais para fundamentar ou falsificar a fé, quanto o cientista, que toma a crença como um objeto de análise, fazem o mau uso da linguagem porque vai além dos seus limites.

As análises sobre a diferença entre narrativa ou verdade histórica e religiosa trazem consequências para a concepção de fé. As duas narrativas se situam em atmosferas totalmente distintas, por isso as demonstrações e provas não contribuem nem impedem a

⁹A declaração de Wittgenstein, segundo a qual “a fé é uma paixão”, é insuficiente para afirmar que existe uma identificação com a concepção de fé assumida por Kierkegaard. Além disso, as reflexões de Wittgenstein sobre a fé não são sistematizadas, porém dispersas e fragmentadas. Seus textos trazem ainda análises de assuntos como místico, o ritual, a crença e a superstição.

aquisição da fé. O que Kierkegaard e Wittgenstein defendem, por fim, é a incomensurabilidade entre questões teóricas e questões de valores. Em Kierkegaard, questões referentes à existência do indivíduo não são redutíveis à sistematização. Para Wittgenstein, o religioso traz como problema o sentido do mundo e não os fatos que ocorrem dentro do mundo. Como a pergunta sobre o sentido do mundo está além dos limites da linguagem, ela não pode ser respondida.

Enfim, é preciso ser cuidadoso ao interpretar Kierkegaard e Wittgenstein como autores que defendem uma oposição entre razão e fé¹⁰. Essa dicotomia pode conduzir ao erro de assumir uma dependência entre ambas. Neste contexto, a razão ainda seria o fundamento ou “causalidade” da fé. Imagine, por exemplo, um indi-

víduo que crê porque não consegue explicar um determinado fenômeno. Se o fenômeno fosse capaz de ser explicado, ele deixaria sua crença? A fé só se manteria enquanto o objeto de crença fosse incapaz de ser explicado? Não haveria assim um fato condicionante da fé, uma vez que, para manter a sua fé, o crente deveria constantemente explicar ou apresentar argumentos de que o conteúdo da sua crença não pode ser provado? Conceber a fé como um *resultado* da falta da explicação, é manter um vínculo entre os reinos da objetividade e da subjetividade, do factual e do valorativo, reinos que estão separados por um abismo. Para Kierkegaard e Wittgenstein, um evento pode ser provado ou não e tudo continua igual para a crença, pois a fé é uma questão valorativa ou subjetiva.

Referências

- CARROL, T. *Wittgenstein within the Philosophy of Religion*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- SANTOS, L. H. L. “A essência da proposição e a essência do mundo”. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

¹⁰Não é objetivo deste trabalho adentrar na discussão sobre o fideísmo em Kierkegaard e Wittgenstein. Alguns autores que se dedicam ao tema são: Nielsen (1967), Carrol (2014), Von Stoch (2010), Nielsen e Phillips (2005), Schönbaumsfeld (2007), Evans (2008).

- EVANS, C.S. “Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism?” In : *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol 64, n.2-4, 2008, pp. 1021-1035.
- FERMSTEDAL, R. “Wittgenstein and Kierkegaard on the ethico-religious: A contribution to the interpretation of the Kierkegaardian existential philosophy in Wittgenstein’s *Denkbewegungen*”. In: *Ideas in History*, vol 1, n.2, 2006, pp. 109- 150.
- GLEBE-MOELLER, J. “Notes on Wittgenstein’s Reading of Kierkegaard”. In: *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em <http://sammelpunkt.philo.at/521/1/13-2-97.TXT> acessado em: 31 de janeiro de 2019.
- KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis : Editora Vozes, 2008..
- _____. *Obras do amor*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- HUSTWIT, R. “Wittgenstein’s Interest in Kierkegaard”. In. *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at/526/1/18-2-97.TXT> acessado em: 07 de fevereiro de 2019.
- MILES, T. “Kierkegaard, Wittgenstein, and the wittgensteinian tradition”. In: STEWART, John. *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*. Tomo I: German and scandinavien Philosophy. Reino Unido: Routledge, 2016, pp. 209-235. Vol XI (Kierkegaard Research: sources, reception and sources)
- NIELSEN, K. “Wittgensteinian Fideism”. In: *Philosophy, the journal of the royal institute of philosophy*. Vol: XLII, n. 161, 1967, pp. 191- 209.
- NIELSEN, K; PHILLIPS, D.Z. *Wittgensteinian Fideism?* Londres: SCM Press, 2005.
- NIENTIED, M. *Kierkegaard und Wittgenstein*. Berlin/Nova Iorque: Walter der Gruyter, 2003.
- PERISSINOTTO, L. “Wittgenstein e a religião: a crença religiosa e o milagre entre a fé e superstição”. In: *Cadernos teologia pública*. São Leopoldo: UNISINOS, ano VIII, n. 62, 2011, pp. 6-28.
- RUDD, A. “Kierkegaard, Wittgenstein and the Wittgensteinian Tradition”. In: LIPPIT, J; PATTISON, G. [edit]. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Reino Unido: Oxford Univeristy Press, 2013.
- SCHÖNBAUMSFELD, G. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Nova York: Oxford Press, 2007.

- SILVA, G. F. DA. “Algumas considerações acerca do conceito de verdade no *Postscriptum* de S. A. Kierkegaard”. In: *Revista Filosofia Capital*. Vol. 6, (2011) - Edição Especial Dossiê Søren Aabye Kierkegaard. pp.112 – 124.
- SUZUKI, Y. “Wittgenstein’s Relations to Kierkegaard Reconsidered: Wittgenstein’s Diaries 1930 – 1932, 1936 – 1937”. In: (ORG) SCHULZ, Heike; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, pp. 465-476.
- ULE, A.: “Wittgenstein and Kierkegaard in and on Paradox”. In: *Filozofia*, 69, 2014, No 5, pp. 451-457.
- VON STOCH, K. “Wittgensteinian Fideism?”. In: DALFERTH, I.U; VON SASS, H. *The contemplative Spirit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 117-26.
- WITTGENSTEIN, L. “A lecture on Ethics”. In: *The Philosophical Review*, n. 64, 1965, pp. 3-13.
- _____. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____.” Observações sobre o “Ramo de Ouro”de Frazer”. In: *Revista Ad Verbum*. n.2, 2007, pp. 186-231.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

Recebido: 08/02/2019
Aprovado: 09/04/2019
Publicado: 13/05/2019

Normatividade e Justificação na Reflexão Ética de Wittgenstein

[Normativity and justification on Wittgensteins ethical Reflexion]

Roberto de Almeida Pereira de Barros*

Resumo: Wittgenstein refletiu sobre normatividade em muitos sentidos. O presente artigo deseja abordar o desdobramento de sua consideração da normatividade lógica em uma reflexão sobre as dificuldades de justificação da normatividade moral, mais propriamente de uma ética com pretensões universalizantes e de como sua filosofia indica a necessidade de uma nova reflexão sobre o tema.

Palavras-chave: Lógica, normatividade, justificação.

Abstract: Wittgenstein reflected on normativity in many ways. This article wishes to address the unfolding of its consideration of the logical normativity in a reflection on the difficulties of justifying moral normativity, more precisely an ethics with universalizing pretensions and how its philosophy indicates the need for a new reflection on the subject.

Keywords: Logic, normativity, justification.

Introdução temática

Problemas referentes à normatividade e a sua justificação constituem questões centrais da reflexão filosófica ocidental. Desde o seu estabelecimento, na Grécia, a filosofia ocupou-se com estas questões, indicando-as como necessárias e intransponíveis. A partir de então, a problematização da relação entre particularidades no contexto de perspectivas universalistas estabeleceu-se fortemente marcada por uma via normatizadora de consideração e por

uma perspectiva moral Realista, ou seja, que cria tanto na possibilidade de que proposições morais pudessem ser verdadeiras, como que haveria fatos morais fundados em si mesmos, que deveriam se expressos pela ação humana (TARKIAN, 2009: 19). Esta aspiração protagonizou a perspectiva segundo a qual as inter-relações subjetivas deveriam ser ordenadas por uma regra de valor objetivo, esta pautada em uma justificação fundante, formulada racionalmente. Deste modo, a questão

*Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará - UFPA. Doutor em Filosofia pela Technische Universität Berlin. E-mail: robertbarr@gmx.net. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6142-450X>.

da regulação normativa das condutas foi vinculada à questão epistemológica capital acerca da determinação do conhecimento, este entendido como único meio possível de fundamentação de uma norma objetivamente válida. A *Episthème* tornou-se então a instância prioritária e possibilitadora de fundamentação e de justificação de uma regra, a partir dos pressupostos de estabilidade e objetividade atribuídos ao conhecimento e que deveriam constituir os pressupostos da normatividade moral. Racionalmente concebido, o conhecimento deveria servir de fundamento para a formulação de princípios normativos universais, ordenadores das relações entre os indivíduos, mediando e estabelecendo um vínculo necessário entre os âmbitos subjetivo e objetivo.

Como sabido, tal pretensão jamais se realizou. Após incontáveis tentativas de viabilizá-la, o pensamento filosófico ocidental passou a considerar a própria premissa como problema (KORSGAARD, 1996: 18) e pensadores viram-se confrontados com a necessidade de reconsideração da mesma. Na modernidade, a ascensão das ciências naturais abalou a suposição da existência de alguma determinação da vida humana e abriu espaços para novas reflexões acerca da justificação da normatividade moral. A reflexão de

Wittgenstein com respeito a ela se insere neste contexto e tem por primeira característica o deslocamento da problematização da normatividade e da sua justificação para o domínio linguístico, não o considerando mais como questão epistemológica ou relativa ao sujeito (LEVY, 2007: 17), mas como uma questão de esclarecimento de confusões conceituais advindas da descompeensão do uso linguístico. Os pressupostos de sua perspectiva e as significativas consequências de seus posicionamentos no que se refere ao problema da ética, serão os objetos de consideração da argumentação a seguir.

Pressupostos da perspectiva de Wittgenstein e a questão da normatividade

A filosofia de Wittgenstein surge no contexto da perda da confiança na possibilidade de um saber absoluto que marcou a filosofia. Desta tendência Wittgenstein assimila a crítica da pretensão de conhecimento decorrente da relação sujeito (consciência) – objeto e a percepção da necessidade de reconsideração deste postulado (DUMMETT, 1988: 122), o que possui implicação direta na sua ocupação com a lógica linguística. O primeiro aspecto é decisivo para se entender o segundo. Para

Wittgenstein a noção tradicional de conhecimento, de proveniência metafísica (JOHNSTON, 1989: 24), não podia mais ser mantida ante o estabelecimento da percepção de sua indemonstrabilidade e da conseqüente contradição de seus pressupostos frente aos resultados e método das ciências naturais (GESSMANN, 2009: 21). Por outro lado, a filosofia ainda encontrava-se envolvida com problemas milenares, sem conseguir apresentar possibilidades convincentes de solução dos mesmos. Influenciado por esta perspectiva, sua filosofia coaduna-se ao direcionamento da filosofia anglo-saxã, em seu movimento de afastamento com respeito à fenomenologia (MONK, 1996: 2) e orientação às análises de questões lógicas e relativas ao estabelecimento de regras do uso proposicional em argumentações científicas e com pretensões de justificação de sentido.

Do positivismo lógico do círculo de Viena, passando pela teoria dos conjuntos de Russell e pela Conceitografia de Frege, em perspectivas diferentes, a lógica, e por meio dela o uso proposicional, passaram a ocupar o lugar central da reflexão filosófica. Inserida neste contexto, Wittgenstein se mostra como em uma tensão dialógica entre a tentativa de delimitar o conceito de conhecimento

a partir da ciência, tendo como horizontes privilegiados a investigação matemática de Russell e Withehead e a análise proposicional de Frege, ao mesmo tempo que busca equacionar a proeminência científica com a tentativa de salvaguardar a importância da reflexão filosófica e particularmente com respeito à ética (GESSMANN, 2009: 30). No que concerne a este aspecto específico, tendo no horizonte as reflexões morais de Russell e a filosofia moral de G. M. Moore, os enfoques de consideração de Wittgenstein se afastam da pretensão tradicional de formular uma nova proposta de fundamentação da ética e a compreensão disso pressupõe uma consideração de seus posicionamentos no seu percurso intelectual.

Dado que a diferenciação dicotômica entre os escritos e fases já tenha sido há muito superada (KIENZLER, 2017: 23) e hoje seja quase que consenso que não podem ser absolutamente separadas ou vistas como opostas, o Wittgenstein tardio, dos escritos não publicados, não parece ser perfeitamente compreensível sem a mobilização de aspectos primeiramente apresentados no *Tractatus logico-philosophicus*. Enquanto neste escrito o filósofo analisa a linguagem referencial ou a análise semântica do significado como formas determina-

das de funcionamento e de justificação da linguagem científica e com isso diferencia proposições científicas de não científicas. Nos escritos posteriores Wittgenstein formula a concepção de jogos de linguagem (*Sprachspiele*) e semelhanças de parentesco (*Verwandtschaft*) (WITTGENSTEIN, 1984c § 65: 277) para tentar interpretar a questão do sentido no uso linguístico para além dos pressupostos lógicos segundo os quais a linguagem científica fora anteriormente considerada.

Se no *Tractatus logico-philosophicus* seus esforços se voltam para a evidenciação da ordenação lógica das proposições com sentido em uma notação artificial e delimitação daquilo que poderia ser considerada uma frase com sentido (HITOKIO, 1996: 10), em escritos posteriores Wittgenstein amplia esta consideração para a análise do sentido das proposições no seu uso exitoso nos jogos de linguagem. Diante deste novo horizonte o filósofo tende a indicar que o sentido das proposições deve ser considerado a partir do critério de verificação implícito na linguagem em uso. Desta forma, nas *Investigações filosóficas*, o significado da proposição é associado ao uso e não à referência (WITTGENSTEIN, 1984c § 138: 308), indicando com isso a inexistência de um critério fi-

nal de verificabilidade de significado (WITTGENSTEIN, 1984c § 198: 344). Nesta nova abordagem, uma proposição de uso coloquial não pode ser avaliada com os mesmos critérios de validação de uma proposição matemática, pois ela, apenas por parentesco, se associa à primeira e ainda que as relações conceituais da linguagem coloquial não se apresentam de forma sistematicamente compreensível (JOHNSTON, 1989: 3). Por este motivo, aquilo que é dito por seu intermédio não pode possuir a mesma pretensão de verificabilidade que uma proposição lógico-matemática, mas está, porém, plenamente integrada ao uso linguístico no qual exitosamente ocorre. Esta diferenciação implica em importantes desdobramentos, centrais para a concepção de filosofia de Wittgenstein enquanto atividade aclaradora do uso linguístico. Para ele, não possuindo um ponto último e referencial que lhe garanta o significado, a proposição apresenta-se como relativa e dependente do uso, o que lhe confere um significado relativo, todavia não privado, pois nesse caso ele seria ininteligível para outras pessoas (WITTGENSTEIN, 1984c § 243: 356) e nada poderia ser dito.

Diferenciando descrição de normas linguísticas de uma evidenciação da estrutura lógica essen-

cial, necessária e indeterminável da linguagem (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.375: 82), Wittgenstein percebe que a presunção de determinação de uma estrutura lógica que garanta a justificação daquilo que é dito não é algo realizável (WITTGENSTEIN, 1984d § 72: 115). Desse modo, suas reflexões sobre a lógica linguística e sobre as propriedades lógicas do mundo o remetem à questão da normatividade moral (WITTGENSTEIN, 1984d § 36: 77), acerca da qual um aspecto decisivo é a sua compreensão da necessidade da filosofia de afastar-se da pretensão de proferir princípios fundantes acerca da natureza da realidade, que é por ele indicada como a fonte dos problemas filosóficos (JOHNSTON, 1989: 3).

Apesar das mudanças de foco nas reflexões posteriores, no que se refere à normatividade, a consideração da questão da ética nas reflexões finais do *Tractatus* adquire grande importância. Naquele escrito Wittgenstein se refere ao uso específico que a concepção linguística pautada nas frases elementares e lógica proposicional representaria. Afirma, todavia, que a filosofia não pode se ater a ela, pois alguns dos seus objetos de análise não se deixam indicar como configurações do mundo e, portanto, não podem possuir significado, por não poderem ser

capturados pela rede do mundo natural e da linguagem. Isso vale decisivamente para a ética, que então é aproximada da estética, pois aquilo que ambas designam não pode ser encontrado no mundo (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.41: 83). O discurso ético com pretensões efetivas de validade universal não é ou mesmo pode ser construído mediante os mesmos pressupostos argumentativos das ciências, pois o seu objeto não pode ser identificado como um estado de coisas. Ele existe apenas como possibilidade discursiva, o que torna a reflexão sobre a ética transcendental, pois o seu objeto não pode ser referencialmente indicado (RHEES, 1996: 102). Este posicionamento é retomado por Wittgenstein em sua *Conferência sobre a ética*, proferida em Cambridge em 1930, a qual oferece aspectos importantes, relativos a pressupostos de suas reflexões acerca da normatividade e *praxis* nos escritos posteriores. Daí ficar claro que a consideração do *Tractatus* é imprescindível à compreensão dos posicionamentos assumidos a partir da década de trinta, notadamente no que se refere a questões normativas e com implicações ético-morais.

A normatividade no *Tractatus logico-philosophicus*

Por conseguinte, questão da normatividade ética não ocupa, argumentativamente, uma posição central na exposição do *Tractatus logico-philosophicus*. Não se tratando da regulação do uso proposicional, enquanto fundamento da semântica na relação entre linguagem e efetividade (HINTIKKA, 1996: 233), ela nem mesmo é mencionada. Mas considerando a grande proximidade da reflexão anterior, notadamente a presente nas anotações nos *Notebooks* dos anos 1914 – 16 e na carta enviada para Ludwig von Piker acentuando o caráter ético do escrito (DIAMOND, : 152), evidencia-se que a reflexão no final do livro de 1921 pode ser compreendida como um posicionamento decisivo resultante da compreensão da ausência de sentido de enunciados com pretensões de validade objetiva, mas que não demonstram referencialidade em estados de coisas. Pressupostas nesta questão estão também a teoria pictórica e a ideia de independência da lógica com respeito ao mundo, que então constituem o núcleo da consideração do caráter semântico-interpretativo da normatividade e de sua interpretação. Em TLP 6.3 Wittgenstein afirma: “A investigação da lógica significa a in-

vestigação de toda *legalidade* (*Gesetzmässigkeit*). E fora da lógica tudo é acaso (*Zufall*)” . Em seguida, pautado na questão da referencialidade e da análise semântica do significado, o filósofo desqualifica a indução enquanto lei lógica (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.31: 78), do mesmo modo que a causalidade, por esta possuir apenas a forma de uma lei (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.32: 78). O pressuposto primeiro destas afirmações é a constatação de que a lógica linguística não pode ser dita, ela é inexprimível, e pode apenas ser mostrada no uso e por isso as lógicas linguísticas necessitam ser compreendidas nas suas especificidades para que seja possível então afirmar algo acerca do seu sentido e relação com o mundo. Pressupondo que a lógica é independente do mundo e cuida de si mesma, mas sendo ela apesar disso o meio de produzir afigurações (*Abbildungen*) do mundo a partir da compatibilidade entre aspectos lógicos e estados de coisas, Wittgenstein pressupõe que estes jamais são esclarecidos, mas afigurados (*abgebildet*), pois: “A figuração (*Bild*) representa a situação no espaço lógico. A existência e inexistência de estados de coisas” (WITTGENSTEIN, 1984a § 2.11: 14) e, assim, “A figuração é um modelo da realidade” (WITTGENSTEIN, 1984a § 2.12: 15) e

não a sua descrição última.

Ao afirmar que a lógica deve cuidar de si mesma, Wittgenstein tem em vista evidenciar que toda lógica possui sentido, todavia, este não pode garantir a validade referencial das inferências a não ser que ela figure fatos ou estados de coisas a partir de compatibilidades lógicas. Por conseguinte, indução e causalidade não podem constituir leis relativas à efetividade, pois apenas demonstram a forma lógica de suas formulações proposicionais, mas são incapazes de garantir que suas aplicações garantam a afiguração de fatos. Disso decorre, que para Wittgenstein, “o que é certo *a priori* revela-se como algo puramente lógico” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.321: 78), ou seja, um princípio apriorístico mostra apenas uma forma proposicional lógica, mas isso não garante a necessidade de a tomarmos como uma proposição com significado.

Todas as proposições, como a proposição do princípio de razão suficiente (*Satz vom Grunde*), da continuidade na natureza, do esforço mínimo na natureza etc., etc., todas elas são introspecções (*Einsichten*) *a priori* acerca da possível formatação (*Formgebung*) das propo-

sições da ciência (WITTGENSTEIN, 1984a § 6. 34: 78).

A mecânica, que “determina uma forma de descrição do mundo” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.341: 78), e o sistema numérico, que determina a forma de concatenação lógica das proposições científicas, deve, sob o ponto de vista lógico, compreender que uma figuração (*Bild*) assim concebida, “se deixa descrever por meio de uma rede de uma forma dada, isso não diz nada sobre a imagem” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.342: 79). Do mesmo modo, a mecânica não diz nada sobre o mundo além das possibilidades lógicas de descrever a imagem, “mas apenas que ela se deixa descrever deste modo” .

A menção a estes aspectos tem aqui o sentido de evidenciar que a descrição científica do mundo, pautada em uma ordenação lógica e com pretensões de significado, não trata de determinações, mas de generalidades que se deixam figurativamente confirmar em estados de coisas e fatos. O que há de apriorístico nelas é a forma lógica, mas não a garantia *a priori* de que a partir delas tudo se dará como em um sistema numérico, pois “Leis como o princípio de razão, etc., tratam da rede, não do que a rede descreve” (WITT-

GENSTEIN, 1984a § 6.35: 80).

Neste sentido, com respeito à regulação lógica, é decisivo compreender a diferença estabelecida por Wittgenstein entre dizer (*Sagen*) e mostrar (*Zeigen*), enquanto noção central no que se refere a afigurações. Leis são simplificações descritivas de fatos acontecidos, postas em concordância com nossas experiências, mas “é claro que não há nenhuma razão para acreditar que realmente ocorrerá o caso mais simples” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.3631: 81), por isso, segundo o filósofo, “toda moderna visão de mundo está fundada na ilusão, de que as chamadas leis naturais sejam as explicações das manifestações naturais (*Naturerscheinungen*)” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.371: 81).

Não é possível aqui seguir e analisar todos os aspectos da teoria pictórica do significado de Wittgenstein, ou seja, de que no uso proposicional lidamos primeiramente com as imagens (*Bilder*) dos estados de coisas que, embora logicamente ordenadas e em compatibilidade com aspectos lógicos da efetividade, não apresentam garantias de verdade (WITTGENSTEIN, 1984a § 2.1 – 2.225: 14 - 17). O que se deseja ressaltar aqui, são as dificuldades implícitas nestes pressupostos, com respeito ao critério de justificação da norma. Em última análise, de

acordo com a perspectiva de Wittgenstein, a norma pode ser interpretada como produto das possibilidades lógicas autônomas, fundada em um pressuposto de veracidade figurativa mas que não lhe garante sua significação efetiva plena. Se a lógica ultrapassa aquilo que percebemos e mostramos dela e a sua relação figurativa com o mundo é o limite daquilo que podemos afirmar sobre ele, então ela não é ou pode ser uma doutrina (*Lehre*), mas sim “uma imagem reflexa (*Spiegelbild*) do mundo”. Ela é transcendental (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.13: 76) pois está fora dele e o ultrapassa em possibilidades. Ela significa as possibilidades de afiguração (*Abbildung*) do mundo, conferindo-lhe sentido, pois a “figuração (*Bild*) afigura a realidade ao representar uma possibilidade de existência ou inexistência de estados de coisas” (WITTGENSTEIN, 1984a § 2.201: 16). Sendo assim, a lei, que segue na sua descrição um princípio lógico, produz uma figuração (*Bild*) daquilo que é o caso, mas não o determina. Por esse motivo, a norma é um produto de algo que é independente do mundo, que o transcende, e muito embora possa ser interpretada como uma ponte entre linguagem e efetividade (HINTIKKA, 1996: 240), uma descrição de regulações não pode plei-

tear ser uma descrição estrutural dela.

A ética no *Tractatus logico-philosophicus*

Pensemos agora nos desdobramentos destes pressupostos sob o ponto de vista de suas consequências para a filosofia e, mais especificamente para a reflexão ética, dada a sua inclinação normativa. Se em sua dimensão filosófica – e ética – o *Tractatus* tenciona demonstrar que muitos problemas filosóficos decorrem da má compreensão da lógica da linguagem empregada pela filosofia, o que possibilita que se entenda o sentido do livro a partir da conhecida afirmação segundo a qual “o que se deixa absolutamente dizer, deixa-se dizer claramente e, acerca daquilo que não se pode falar, é necessário que se cale” (WITTGENSTEIN, 1984a § Prefácio: 9), podemos nos aproximar da consideração de Wittgenstein acerca da impossibilidade científica da filosofia (WITTGENSTEIN, TLP, 6.53: 85), do mesmo modo que da impossibilidade de fundamentação de proposições éticas (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.42: 83), enquanto aspectos importantes para a sua consideração da normatividade e da sua justificação.

Partindo do pressuposto que

há apenas uma necessidade lógica e, portanto, apenas uma impossibilidade lógica (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.375: 82), pode-se compreender que Wittgenstein indica a impossibilidade antecipatória da tautologia, que juntamente com a contradição, não consistem em figurações da realidade (WITTGENSTEIN, 1984a § 4.462: 43). Desse modo, a afiguração apenas pode ter significado quando afiguração de algo. Proposições de leis éticas de sentido prescritivo, na forma “tu deves...” (*Du sollst*), não afiguram nenhum estado de coisas, pois a compreensão lógica do sentido da proposição e de suas consequências esclarecem apenas a sua estrutura lógica, que não pode assegurar que ela afigure um estado de coisas. Por esse motivo, tal como a filosofia, que “deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais” (WITTGENSTEIN, 1984a § 4.111: 32), a ética não apenas não afigura estados de coisas referenciáveis, como não se deixa dizer (*ausprechen*), pois é transcendental (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.421: 83) e, desse modo, uma com a estética, haja visto ambas extrapolarem o uso significativo das proposições. Assim sendo, Wittgenstein a considera como expressão de um estado psicológico com implicações místicas (WITTGENSTEIN,

1984a § 6.44: 83), uma intuição (*Anschauung*) limitada (WITTGENSTEIN, 1984a § 6. 45: 84), que não pode nem atribuir valor, nem alterar o mundo. Este pode apenas ampliar as fronteiras lógicas do mundo, as possibilidades de se referir a ele, mas sem modificá-lo.

Se o bem e o mal querer muda o mundo, isso pode apenas alterar os limites do mundo (*Grenzen der Welt*), não os fatos: não isso, que pode ser expresso pela linguagem. Sucintamente, o mundo necessita, por meio disso, ser absolutamente outro. Ele necessita, por assim dizer, diminuir ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um outro que do infeliz (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.43: 80).

Assim sendo, podem as conclusões do *Tractatus* com respeito à lógica adquirirem um sentido ético. Entendida como uma perspectiva de normatização das ações humanas, mas pressuposta a inexistência de algo que lhe garanta a necessidade, a ética para Wittgenstein deve abdicar tanto da pretensão de vir a constituir um discurso significativo, como de vir a possuir um caráter prescritivo

categorico. Se ela for também entendida enquanto atitude ante o mundo e não como doutrina e compreendida no contexto que Wittgenstein delimita para a filosofia, a sua reflexão deve se dirigir primeiramente para o esclarecimento dos pensamentos acerca das ações humanas, a fim de delimitar o que pode ser dito e sobre o que é necessário calar com respeito a este tema. Neste sentido, a problematização da ética no *Tractatus* se apresenta adequada à consideração da própria atividade filosófica, cuja finalidade “é o esclarecimento lógico dos pensamentos”, e que por isso, não é ou pode ser uma doutrina (*Lehre*), mas deve ser tomada como uma atividade, que consiste essencialmente no elucidar, no aclarar de proposições (WITTGENSTEIN, 1984a § 4.112: 32) com significado. Considerando-se que a filosofia “delimita a área disputável da ciência natural” (WITTGENSTEIN, 1984a § 4.113: 33) e, internamente, o pensável por meio do impensável (WITTGENSTEIN, 1984a § 4.114: 33), o seu caráter não pode ser então normativo, mas deve ser terapêutico, caso contrário ela violaria a bipolaridade requerida pelas proposições com sentido (SCHROEDER, 2006: 99). A sua tarefa deve então ser o dissolver problemas filosóficos, demonstrando os equívocos

lógicos do uso linguístico contido neles.

Em seu pertencimento inerente à filosofia, a reflexão ética ultrapassa o uso proposicional das ciências. Ela se dá em um domínio transcendental de reflexão, no qual pode ser colocada para além dos pressupostos usuais de penalidade, recompensa, consequências (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.422: 83), de vontade particular (WITTGENSTEIN, 6. 423: 83) e de temporalidade (WITTGENSTEIN, 1984a § 6.4311: 84). Ela se direciona ao místico, ao enigma não de como o mundo é, “mas de que ele é” (WITTGENSTEIN, 1984a § 6. 44: 84), de que existe para além das fronteiras de expressão e de determinação. Ante esta constatação, a última possibilidade para a filosofia e para a ética é o ultrapassamento das proposições metafísicas com pretensão de sentido, mostrando-as como sem sentido (*unsinnig*), todavia lhes garantindo um outro sentido, não referencial, a partir da importância dos seus modos outros de formular questões relativas à existência humana.

Ética pós *Tractatus*

Na *Conferência sobre a ética*, proferida em dois momentos em 1930 na universidade de Cambridge

à sociedade auto nomeada “Os heréticos” , quando do retorno de Wittgenstein após quase dez anos de distanciamento da filosofia acadêmica, a questão central mobilizada contra a pretensão filosófica de formulação de uma ética normativa é praticamente a mesma mobilizada no final do *Tractatus* (ARRINGTON, 2017: 607). Na conferência é novamente abordado o problema da ausência de referencialidade possível das proposições normativas em sentido absoluto (WITTGENSTEIN, 1989: 11), todavia, nesta fala Wittgenstein já dá indicações dos novos horizontes abertos, dentre outros aspectos, pelo afastamento de uma visão fisicalista do uso proposicional (HINTIKKA, 1996: 236). Este pressuposto pode ser percebido na posição apresentada por Wittgenstein, segundo a qual avaliações relativas se referem a fatos, mas delas não se pode deduzir uma avaliação absoluta, pois embora não haja “nenhuma proposição, que em elevada (*erhaben*) presunção de sentido absoluto seja importante ou sem importância (*belanglos*)” (WITTGENSTEIN, 1989: 12), isso não pode significar que a ética como disciplina científica exista propriamente (*überhaupt gäbe*). A sua existência é colocada em questão devido ela não poder ser expressa em palavras

referentes a alguma configuração de mundo e, por isso, poder apenas de modo problemático pretender possuir sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*) referenciais.

Proposições com pretensões absolutas de sentido, logicamente necessárias, são proposições sem significado, pois “um tal estado de coisas, eu gostaria de afirmar, é uma quimera (*Hirngespinnst*). Não há nenhum estado de coisas que – como eu gostaria de propor – que possua força de obrigação de um juiz absoluto” (WITTGENSTEIN, 1989: 14). Por outro lado, também experiências individuais (*Erlebnisse*), mesmo que apresentando grande similaridades com outras, não podem ser associadas a nenhuma base absoluta – assim como estados de consciência com tal pretensão – por constituírem-se em casos de abusos linguísticos pensados sem referencialidade, portanto expressões linguísticas sem sentido (*Unsinn*).

Wittgenstein afirma que é isso que ocorre em “todas as formas de expressão éticas e religiosas” (WITTGENSTEIN, 1989: 16). Tais proposições consistem em metáforas sem objetos, aos quais se possa atribuir com sentido valor absoluto (WITTGENSTEIN, 1989: 17). Todas as proposições que visem conferir caráter absoluto a experiências éticas ou religiosas carecem de sentido, pois a análise lógica

mostra que há a dificuldade de se encontrar (*finden*) aquilo que nós pensamos (*meinen*) com nossas expressões éticas e religiosas.

Isso significa: eu vejo agora, que estas expressões sem sentido não eram sem sentido devido eu não ter achado as expressões corretas, mas que a sua ausência de sentido (*Unsinnigkeit*) constitui propriamente a sua essência. Pois eu queria lograr (*hinauszugelangen*) usá-las precisamente de forma supramundana (*über die Welt*) - isso significa, para além da linguagem com sentido (*sinnvolle Sprache*). (WITTGENSTEIN, 1989: 18).

Este é, para Wittgenstein, o impulso (*Trieb*) de todos os homens que tentaram “escrever ou falar sobre ética e religião”, o que os levou a conflitarem com os limites da linguagem, contra as “paredes de nossa sela” (*Wände unseres Käfigs*), em um esforço absolutamente sem perspectiva (*absolut aussichtslos*). Tão logo a ética decorra do desejo de se falar do sentido da vida e do bem absoluto, ela não pode ser nenhuma ciência. Trata-se apenas de um impulso da consciência humana e isso não lhe

confere um valor menor, mas apenas uma outra delimitação de sentido.

A questão da ausência de sentido das proposições ético – normativas oferece a indicação dos rumos seguidos por Wittgenstein na sua fase intermediária de reflexão, quando as problematizações sobre a gramática e normatividade, desde os *Cadernos marrom* (1933 – 34) e *Azul* (1934 - 35) se direcionam para suas inserções nas questões relativas aos jogos de linguagem dos últimos textos, decisivamente na *Gramática filosófica* e nas *Investigações filosóficas*.

Análise da normatividade e sua amplitude ética nas *Investigações filosóficas*

Uma problematização mais específica com respeito à normatividade encontra-se no material que constitui as *Investigações filosóficas* e devido a isso pensada mediante a centralidade da noção de jogos de linguagem (*Sprachspiele*), que Wittgenstein desenvolve também a partir dos *Cadernos*. A concepção de jogos de linguagem pressupõe uma análise do funcionamento primitivo da linguagem (KIENZLER, 2007: 25), mas também da dinamicidade e multiplicidade posteriores ao estágio inicial de nome-

ação (WITTGENSTEIN, 1984c § 15: 244), quando então as possibilidades lógicas e usos propiciam uma ampliação da linguagem (WITTGENSTEIN 1984c § 8: 241) e multiplicidade de jogos linguísticos. Originariamente pensada sob o registro da nomeação de objetos (WITTGENSTEIN, 1984c § 2: 238) e da ligação entre estas aferições, a linguagem é entendida por Wittgenstein como sistema de comunicação construído a partir destes pressupostos, mas que acaba por ultrapassá-los, o que implica para ele no deslocamento da questão do significado (*Bedeutung*) das palavras não mais pensado relativamente a suas designações referenciais, mas ao seu uso (*Gebrauch*) linguístico (EBBS, 2017: 291). Sob o ponto de vista de que com o advento desta perspectiva o uso linguístico torna-se “falar uma linguagem como parte de uma atividade ou forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1984c § 24: 250), é então relativizada a noção de referencialidade, pois o nomear e o esclarecer da nomeação são pensados, diferentemente da concepção filosófica de assimilação designativa, a partir de noções como treinamento e aprendizado, tornando-se assim parte dos jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1984c § 27: 252). A partir destes novos pressupostos e de posiciona-

mentos como “ordenar, questionar, narrar, tagarelar, pertencem a nossa história natural, do mesmo modo que andar, comer, beber, jogar” (WITTGENSTEIN, 1984c § 25: 251), Wittgenstein indica a importância de “constatar que a palavra ‘significação’ é usada em contradição linguística (*sprachwiderig*), quando se designa com ela a coisa que ‘corresponde’ à palavra. Isto é, confunde-se a significação de um nome com o portador do nome” (WITTGENSTEIN, 1984c § 40: 261) e indica que “o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1984c § 43: 262). Este posicionamento traz significativas repercussões para a consideração dos discursos normativos com pretensões deterministas ou universalistas, pois a partir disso, para Wittgenstein, o significado de toda referencialidade não pode mais ser tomado como unívoco (WITTGENSTEIN, 1984c § 85: 288) e, portanto, a normatividade em sentido imperativo não pode oferecer garantia alguma se pretender basear-se no uso linguístico referencial epistemologicamente concebido, pois no caso da linguagem usual, não há nem referência última e nem um fator que garanta que a regra seja unívocamente compreendida e, portanto, efetivamente significativa.

Nas *Investigações*, portanto, há

duas considerações mais direcionadas ao problema da regulação. Tratam-se das passagens § 82 – 87 e § 138 – 242 (EBBS, 2017: 390). A primária destas considerações indica a necessidade de se perceber com clareza “os conceitos de entender (*Verstehen*), compreender (*meinen*) e pensar (*Denken*)” com respeito à consideração da lógica como ciência normativa do uso proposicional e ante a pressuposição de *construção* de uma linguagem ideal (WITTGENSTEIN, 1984c § 81: 288). Tendo em vista a consideração da regulação gramatical, a primeira objeção de Wittgenstein diz respeito à questão da amplitude de determinação da regra, o que o remete a afirmar a impossibilidade de comparar a lógica da linguagem usual com a lógica argumentativa da ciência natural ou associar a primeira a uma pretensão ideal de linguagem com aspirações de pré-determinação da significação (KIENZLER, 2007: 29). O pressuposto então implícito nestes pontos de vista é o de que o uso de uma regra não oferece argumento algum que indique uma regra última ou ideal que justifique a primeira, mas sim que há uma lógica envolvida no discurso significativo, cuja determinação não é absoluta e carece de compreensão.

Usando a analogia entre linguagem e jogo, Wittgenstein indica

que por mais regulado que seja este último, ele não se deixa plenamente regular por suas regras, pois ocorrem dúvidas de interpretação e possíveis alterações das mesmas durante o jogo (WITTGENSTEIN, 1984c § 83: 287). As regras portanto, tem um efeito regulador, que, todavia, não pode ser previamente determinado por nenhuma regulação, pois primeiramente se dá apenas uma descrição da regra em uso e, em segundo lugar, não há nada que indique a sua manutenção, pois durante todo o tempo do jogo pessoas jogam um jogo e se “comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras” , não pressupondo necessariamente serem elas as regras iniciais. Regras significam então a regulação de um jogo enquanto ele continua a ser jogado, independentemente de qualquer alteração que ele venha a sofrer e nisso reside o seu caráter lógico com respeito ao seu reconhecimento. Neste ponto específico é indicado um segundo aspecto de consideração que toca não na significação do enunciado da regra, mas na questão da sua compreensão. Para Wittgenstein sendo a regra entendida como um “indicador de caminho” (WITTGENSTEIN, 1984c § 83: 287), ela é dependente de uma compreensão de seu sentido, o que pressupõe um processo também não

determinável, mas interpretativo. O caráter interpretativo significa que não há garantias da ocorrência direta de uma ação a partir de um enunciado, dado que a ação é mediada por uma interpretação e esta é para ele uma questão empírica, não filosófica, ou seja, ela é considerada sob o ponto de vista do funcionamento usual da linguagem e não a partir da significação de uma noção ou conceito determinante, como por exemplo o de exatidão (WITTGENSTEIN, 1984c § 88: 291). Muito embora isto não exclua os critérios de verdade e falsidade inerentes à linguagem (Wittgenstein, 1984c § 135: 306), o pressuposto da elucidação do significado da regra não pode ser delimitado por relações lógicas, pois estas nunca se completam, repousando a função da elucidação em “afastar ou impedir um mal-entendido” surgido sem ela, “mas não todo aquele que eu pudesse me representar” (WITTGENSTEIN, 1984c § 87: 289). Se pensado segundo pressupostos lógicos, como por exemplo o de exatidão, chega-se à compreensão de que quando não relacionadas a questões referenciais específicas, como a “determinação do tempo em laboratório ou num observatório” , estes pressupostos evidenciam uma discrepância entre os seus pressupostos e os estados de coisas, o que possibilita

que se especule acerca do caráter sublime da lógica (WITTGENSTEIN, 1984c § 89: 291), ou seja, acerca da sua diferenciação com respeito à linguagem e ao mundo. Por conseguinte, para Wittgenstein a finalidade da elucidação lógica não é fazê-la compreensível em si mesma, mas “compreender algo que já esteja diante dos nossos olhos, pois parecemos em algum sentido não compreender isto” (WITTGENSTEIN, 1984c § 89: 291).

Vista deste modo, a análise lógica não pode ser confundida com uma investigação empírica, pois “não se volta para os *acontecimentos* (*Erscheinungen*), mas como pode-se dizer as *possibilidades* dos acontecimentos. Nós refletimos significa, [refletimos] sobre a *espécie dos pronunciamentos* (*Art der Aussagen*), que nós fazemos sobre os acontecimentos” (WITTGENSTEIN, 1984c § 90: 292). Neste sentido, a análise lógica do significado ocupa-se com um sentido normativo lógico, que não deve ser pensado como antecipatório, mas como terapêutico (WITTGENSTEIN, 1984c § 133: 305). Antes de tentar esclarecer o que seria um discurso com sentido, a lógica estabelece a sua forma, independente das coisas a partir da qual algo pode ser dito, todavia não a sua verdade, mas as possibilidades de formular algo com

sentido, como forma de estabelecer as possibilidades dos acontecimentos. Isto se deve ao fato de que mesmo tomada como a essência última da linguagem, a lógica, a “ordem a priori do mundo”, “a ordem das possibilidades” comuns ao mundo e ao pensamento, só se mostra de forma concreta (WITTGENSTEIN, 1984c § 97: 294), de modo que sob o ponto de vista linguístico a “linguagem está em ordem, tal como está”, pois “onde há sentido, deve existir ordem perfeita – portanto, a ordem perfeita deve estar presente na frase mais vaga” (WITTGENSTEIN, 1984c § 98: 295). Uma descrição lógica explícita apenas um acontecimento lógico e não a lógica em si mesma. Analisada a partir da ordem que lhe confere um determinado sentido (WITTGENSTEIN, 1984c § 99: 295), esta ordenação, portanto, não pode ser tomada como o ponto normativo último, pois não há indicação de uma delimitação possível dos jogos ou de suas modificações (KUUSELA, 2011: 451). Acreditar nisso é não compreender a cegueira causada por um ideal das formas de expressão e, portanto, com respeito à palavra jogo (WITTGENSTEIN, 1984c § 100: 296). A identificação da multiplicidade de estruturas lógicas acaba por revelar as relações de parentesco entre os jogos linguísticos,

mas também suas diferentes pressuposições de significação. Nenhuma descrição lógica é capaz de abarcar esta multiplicidade dinâmica e por isso a pretensão de descrição de uma essência lógica da linguagem se revela como sem sentido e resultante de ilusões gramaticais (WITTGENSTEIN, 1984c § 110: 299). Este, identifica Wittgenstein, é um dos problemas da filosofia, decorrente de sua fixação no princípio da identidade do nome e de sua desconsideração dos diferentes usos linguísticos, algo que deve ser abandonado em favor da elucidação das regras de uso de casos linguísticos concretos, desconsiderando a pretensão de normatiza-los justificadamente.

Queremos estabelecer uma ordem do nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade (*Zweck*) determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não *a* ordem. (WITTGENSTEIN, 1984c § 132: 304)

A normatização torna-se critério apenas se adequada a uma noção de significação em um uso proposicional, que não pode ser tomado como unívoco, haja visto que o significado de uma palavra neste

jogo é mediado por uma compreensão e por um uso, não por algo necessariamente existente (WITTGENSTEIN, 1984c § 139: 308), de modo que “falar da palavra adequada não mostra a existência de uma coisa qualquer etc. Estamos muito mais inclinados a falar daquela coisa qualquer do gênero de imagem” (Idem, a). O argumento da geração de uma imagem no ato de compreensão de uma palavra, mesmo que descartado por Wittgenstein, busca indicar o caráter não imediatamente lógico deste processo. A imagem é mobilizada como argumento alternativo a uma interpretação lógica do uso linguístico, busca evidenciar fatores psicológicos do processo, de modo que nem a compreensão lógica do enunciado, nem a tentativa de sua vinculação a algo, podem ser tomados como fatores de justificação da proposição. Por estes motivos, a justificação da norma necessita ser pensada segundo um registro linguístico outro que não o empírico (JOHNSTON, 1989: 100) ou o lógico, pois “entre o comando e a realização há um abismo, que necessita ser fechado por meio da compreensão” (WITTGENSTEIN, 1984c § 431: 415). Este aspecto trata do relevante paradoxo apresentado por Wittgenstein no § 201 das Investigações acerca da relação entre regra e determinação da

ação, que Kripke identifica como provavelmente o problema central das Investigações (KRIPKE, 1982: 7) e que implica na negação de existência de uma regra última não passível de interpretação (WITTGENSTEIN, 1984c § 201: 345) e, desse modo, na compreensão da significação da noção de *práxis* relativa ao agir normativo (WITTGENSTEIN, IF, 202: 345). Isto pressupõe a compreensão da imprevisibilidade dos jogos, mesmo quando as regras são conhecidas (WITTGENSTEIN, 1984c § 198: 344), o que resulta na percepção de que consequências decorrem de fatores que não podem ser determinados, dado que “todo agir segundo a regra é exegese [Deuten]” (WITTGENSTEIN, 1984c § 201: 345). Com isso Wittgenstein pontua a questão da interpretação particular da regra, pois para ele:

seguir a regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E, a partir disso, não podemos seguir a regra ‘privadamente’ (*privatim*); porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra (WITTGENSTEIN, 1984c § 202: 345).

Este posicionamento, que se as-

socia ao problema da linguagem privada (KORSGAARD, 1996: 96), pressupõe minimamente dois pontos: A) a reflexão normativa pressupõe um aspecto interpretativo singular, mas está determinantemente ligado a uma prática intersubjetiva, para a qual uma fundamentação última não existe, dadas as possibilidades da *intenção* do processo anímico (WITTGENSTEIN, 1984c § 205: 346). Por este mesmo motivo, B) ela não pode ser universalizada, pois a compreensão da regra não se dá de forma unívoca, dada a dinamicidade das regras e de suas interpretações, pois:

Seguir uma regra é análogo a acatar uma ordem. É-se treinado e reage-se a isso de um modo determinado. Mas o que acontece então quando alguém reage diferentemente á ordem e ao treinamento (*Abrichtung*) *de um modo (so) e o outro de outro modo (anderes)?*“ (...) “o modo comum das formas de ação humanas é um sistema de referências, por meio do qual nós interpretamos (*deuten*) uma outra linguagem (WITTGENSTEIN, 1984c §, 206: 346).

Quando uma regra majoritariamente funciona, ela é seguida cegamente (*Blind*) (WITTGENSTEIN, 1984c § 219: 351), norteadas pela designação da uma definição (WITTGENSTEIN, 1984c § 239: 355) e então o fator interpretativo não desempenha função determinante e com esta compreensão é possível evitar uma “descrição mitológica do uso de uma regra” (WITTGENSTEIN, 1984c § 221: 351). Os aspectos interpretativos e de impossibilidade de justificação de uma regra associados ao já exposto dão indicações de como Wittgenstein aproxima a tarefa terapêutica de clarificação das confusões conceituais e do evidenciar os jogos de linguagem implícitos em uma atitude ética (Diamond, 2000: 169) com respeito ao mundo à alteridade. Com eles pode-se especular que a pretensão de uma norma ética não pode ser prescritiva, mas que também não tem significado restrito a um posicionamento autoreferente (JOHNSTON, 1989: 122). Não se trata de um posicionamento cético com respeito a ética, mas com respeito a sua fundamentação (KRIPKE, 1982: 17), para com isso evidenciar as confusões que resultam da pretensão de fundamentação e então reposicionar-se ante a questão da ética sob um ponto de vista prático, de uma atividade.

Neste sentido, há interpretes que ressaltam a inclinação pragmática da reflexão ético-normativa em Wittgenstein (MORENO, 2005: 23). Outros mencionam a importância das suas reflexões para a distinção entre moralista e filósofo moral (DIAMOND, 1995: 367) e ainda aqueles que acentuam o desafio do conflito resultante das reflexões wittgensteinianas no que se refere à importância da análise da normatividade e da sua impossibilidade de fundamentação última, como Rudolf Haller.

A ética nunca poderá ser uma ciência em sentido rigoroso, pois o cânone de regras, que observamos nas nossas ações, ou opera com valores relativos e não é, por conseguinte, universal, ou baseia-se em valores absolutos, que só podem adquirir vigência subjetiva, já que não se pode objetivar para eles nenhuma suposição de existência (HALLER, 1991: 56).

Por fim, a reflexão de Wittgenstein sobre normatividade apresenta fortes indícios para que se compreenda a sua proposta de atividade filosófica enquanto elucidação das bolhas conceituais

como uma atitude ética. Esta, todavia, não pode ter pretensão doutrinal e se associa muito mais a uma experiência religiosa transcendental que ultrapassa a limitação de perspectivas meramente subjetivas. Esta crença moral, porém, tem de ser entendida também em um sentido estético, pois não pode nem se basear em evi-

dências empíricas, nem pretender algum tipo de alteração valorativa do mundo. Ela se caracteriza pela reflexão sobre a existência humana e pela fruição de valores positivos elevados tendo em vista o bem viver, que busca a sua validade na ampliação das possibilidades de se considerar o mundo.

Referências

Livros de Wittgenstein

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-Philosophicus*. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984a.
- _____. *Tagebücher 1914 – 1916*. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984b.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984c.
- _____. *Philosophische Grammatik*. Werkausgabe, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984d.
- _____. *Das Blaue Buch*. Werkausgabe, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984e.
- _____. *Über Gewissheit*. Werkausgabe, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984f.
- _____. *Vortrag über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Livros sobre Wittgenstein

- CRARY, Alice. *Wittgenstein and the moral Life*. Essays in Honor of Cora Diamond. MIT Press: 2007.
- DIAMOND, Cora. *The realistic Spirit. Wittgenstein Philosophy, and Mind*. Massachusetts, 1995.
- GEBAUER, Gunter. *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: H. C. Beck, 2009.

- GESSMANN, Martin. *Wittgenstein als Moralist*. Bielefeld, 2009.
- HINTIKKA, Marril & Jakko. *Untersuchungen zu Wittgenstein*. Frankfurt am Main: Suhrkap, 1995.
- JOHNSTON, Paul. *Wittgenstein and Moral Philosophy*. London/New York: Routledge, 1989.
- KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and private Language*. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1982.
- MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever de um gênio*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- SCHROEDER, Severin. *Wittgenstein: the Way out of the Fly-Bottle*. Cambridge: Polity Press, 2006.

Demais Livros

- ABEL, Günter. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. 2004.
- MORENO, Arley R. *Introdução a uma gramática filosófica*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2005.

Artigos e capítulos de livros:

- ARRINGTON, Robert L. *Wittgenstein and Ethics*. Glock, Hans-Johann\ Hyman, J (Org.), Oxford: Blackwell, 2017, p. 605 – 611.
- DIAMOND, Cora. *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*. Crary, A. Read, R (Org.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, p. 149 – 173.
- EBBS, Gary. *Rules and Rules following*. Glock, Hans-Johann\ Hyman, J (Org.): Oxford: Blackwell, 2017, p. 390 – 406.
- FINKELSTEIN, David. *Wittgenstein on Rules and Platonism*. Crary, A. Read, R. (org.): London: Routledge, 2000, p. 53 – 73.
- FREGE, Gottlob. *O pensamento – uma investigação lógica*. Em Claudio Ferreira Costa (Org.): *Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 157 – 182.
- HACKER, P.M.S. *Metaphysics: From Ineffability to Normativity*. Glock, Hans-Johann\ Hyman, J (Org.), Oxford: Blackwell, 2017, p. 209 – 220.
- HALLER, Rudolf. *A ética no pensamento de Wittgenstein*. São Paulo: *Estudos avançados* 11 (5), 1991, p. 43 – 57.

- KIENZLER, Wolfgang. Wittgensten 's philosophical Development. Glock, Hans-Johann \ Hyman, J (Org.): Oxford: Blackwell, 2017, p. 23 – 40.
- KORSGAARD, Christine M. *The normative Question* em: O 'neal, Onora (Org.): *The Sources of Normativity*. London: Cambridge University Press, 1996, p. 7 – 48.
- KUUSELA, Oskari. The development of Wittgenstein 's Philosophy. Em Kuusela, O & McGinn, M (org.) *The Oxford Handbook to Wittgenstein*, Oxford, 2011, p. 444 – 460.
- LEVY, David. *Wittgenstein Work on Ethics*. Italy: Verbarium – Quodlibet, 2007, p. 19 – 51.
- MONK, Ray. *What is Analytic Philosophy?* In: Monk, Ray & Palmer, Anthony (Org): *Bertrand Russell and the Origins of analytical Philosophy*. Bristol (UK), 1996, p. 1 – 22.
- RUDD, Anthony. *Logic and Ethics as the limits of the World*. In: Barry, Stoker (Org): *Post-analytic Tractatus*. England: 2004, p. 47 – 57.

Recebido: 19/02/2019

Aprovado: 29/04/2019

Publicado: 13/05/2019

Éticas Esteticamente Fundadas e a Filosofia de Nietzsche¹

Claus Zittel²

De fabulações sobre a “unidade”, a “alma”, a “pessoa”, [disso] nós nos proibimos por ora
(Anotação póstuma 1885, KSA 11, 37[4])

O confesso nietzscheano Michel Foucault formulou de modo pregnante, em uma de suas entrevistas tardias, o seguinte: “Do pensamento de que o si-próprio [Selbst] não nos é dado, uma consequência prática, a meu ver, pode ser extraída: nós temos que nos justificar [begründen], nos constituir [herstellen], nos organizar [anordnen]”.³

Foucault não estava só nessa exigência de um estético dar-

se-a-si-mesmo-uma-forma [einer ästhetischen Selbstgestaltung]: com direto apelo a Nietzsche, foram apresentadas desde a década de 70, em diversos âmbitos, concepções para uma ética do indivíduo sob o título de uma “filosofia da arte de viver [Philosophie der Lebenskunst]”, de uma “estética da existência”, de uma ética do “dar-se-a-si-mesmo-uma-forma” (Foucault⁴, Nehamas, MacIntyre, Gerhardt, Schmid, Nuss-

¹Agradeço a Bettina Hartmann, Martin Saar e Werner Stegmaier pelas críticas a uma primeira versão do meu texto. [Tradução para o português realizada por André Luis Muniz Garcia (Professor do Departamento de Filosofia da UnB).]

²Professor da Universidade de Stuttgart, Alemanha. Este texto foi originalmente publicado em: *Nietzsche-Studien* vol. 32, 2003, pp. 103-123 [Nota do tradutor].

³FOUCAULT, Michel. *Sex als Moral. Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow*. in: FOUCAULT, Michel. *Von der Freundschaft*. Frankfurt am Main: 1984, pp. 69-93.

⁴Cf. FOUCAULT, Michel. *Der Geburt der Lüste*. Frankfurt am Main: 1990, p. 18. Wolfgang Detel chega, no entanto, ao resultado, em seu *Macht, Moral, Wissen: Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt am Main: 1998, *passim*, de que Foucault subestima o significado da dimensão estética para uma boa conduta da vida (ver p. 78 e 275). Pierre Hadot, referindo-se a esse estudo sobre a ética antiga em Foucault, dá, em resposta, um passo adiante e reconhece na interpretação esteticizante de Foucault da ética antiga um moderno mal-entendido. Contrariamente às intenções de Foucault, a ética estoica não está centrada [na figura de um] si-próprio [Selbst], nem há nela liberdade de escolha pessoal, algo sugerido por Foucault, entre diferenciados modos de descrição de si próprio [verschiedenen Selbstbeschreibungen] como fundamento de um deliberado dar-se-a-si-mesmo-uma-forma [willentlichen Selbstgestaltungen]. “Na realidade, a escolha pessoal encontra-se no contrário, na adesão a uma forma de vida definida, seja ao estoicismo ou ao epicurismo, uma que pareça adequada à razão”. (HADOT, Pierre. *Überlegungen zum Begriff der “Selbststruktur”*. in: EWALD, François, WALDENFELS, Bernhard (org.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt am Main: 1991, pp. 219-228, aqui p. 225. Mesmo se a reconstrução de Foucault da forma de vida artística for historicamente falsa, ela poderia ser sistematicamente sustentável. Isso será provado a seguir.

baum), e até mesmo de uma [ética da] “invenção de si [Selbsterfindung]” (Rorty), as quais associam, de diferentes maneiras, estética e ética.⁵

Minhas considerações, a seguir, miram isto: elucidar algumas substanciais dificuldades que se apresentam nessas tentativas de associar ética e estética, por um lado, ante o pano de fundo da psicologia de Nietzsche e, por outro, com relação à compreensão da arte, algo que fundamentaria implicitamente tais tentativas.

Na exposição de elementos da psicologia de Nietzsche, em especial em sua crítica ao conceito tradicional de consciência⁶, não reivindico de modo algum originalidade na interpretação. Gostaria tão só de confrontar essas conhecidas posições com diferentes programas da arte de viver [Lebenskunst], a fim de indagar seus fundamentos nos textos do próprio Nietzsche. Nesse contexto, esbo-

çarei, além disso, diferenças iniciais quanto à forma dos conceitos ética e estética, com o intuito de mostrar que éticas dificilmente, ou quase nunca, se deixam fundir esteticamente (de todo modo, apenas marginalmente quando se apela a Nietzsche e por motivos que precisam ser diferenciados). Aliás: a representação clássica dos termos *Form* e *Gestaltung*, que fundamentam as éticas da arte de viver [Ethiken der Lebenskunst], são, na minha hipótese, questionadas por Nietzsche de múltiplos modos, tanto esteticamente quanto psicologicamente. Da variedade de objeções possíveis que podem ser trazidas à tona contra as éticas do dar-se-a-si-mesmo-uma-forma [Ethiken der Selbstgestaltungen], escolherei em primeiro lugar aquelas que justamente miram uma interface entre ética e estética.

Outras tentativas de se filiar às considerações éticas de Nietzs-

⁵Cf. NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: 1985; também dele, *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: 1998; MACINTYRE, Alasdair: *After virtue*. Notre Dame: 1981; NUSSBAUM, Martha. *Love's knowledge. Essays on philosophy and literature*. Oxford: 1990; REUBER, Rudolf: *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*. München, 1988; SCHMID, Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main: 1991; do mesmo autor. “Das Dasein — ein Kunstwerk: Zum Verhältnis von Kunst und Lebenskunst bei Nietzsche”. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6, 1991, pp. 650-660; também do mesmo autor. “Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche”. in: *Nietzsche-Studien* 21: 1992, pp. 50-62. RORTY, Richard. *Contingency, irony, solidarity*. Cambridge: 1989. Comparar também a classificação de Nietzsche na rubrica “perfeccionista estética da existência [Perfektionistische Ästhetik der Existenz]” segundo Josef Früchtel, in: *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*. Frankfurt am Main: 1996, pp. 157-177.

⁶Sobre o conceito de consciência em Nietzsche, ver ABEL, Günter. “Bewusstsein — Sprache — Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes”. in: *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 1-43. SIMON, Josef. “Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff”. in: DJURIC, Mihailo, SIMON, Josef (org.). *Zur Aktualität Nietzsches*. Würzburg: 1984, p. 17-33. SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin/New York: 1999.

che, mas que, em sua justificação sistemática, não estabelecem relação com a arte, estão do mesmo modo, por um lado, já diante de um problema, a saber: como elas deveriam proceder com a psicologia de Nietzsche? Por outro, devem responder à fundamental questão, qual seja, se é legítimo no quadro de uma interpretação de Nietzsche deixar de fora justamente a dimensão da arte? No entanto, não há como me ocupar neste artigo delas.⁷

Em ciente antagonismo contra algumas posições confiáveis da pesquisa Nietzsche, minhas teses são:

1. As considerações psicológicas e estéticas de Nietzsche não são conciliáveis com interpretações éticas. Nietzsche apresenta uma psicologia que é ruinosa à qualquer ética normativa; ele também advoga uma estética antiética.

2. Uma estética da existência atribuída a Nietzsche basear-se-ia em conceitos insustentáveis. Pois tanto o conceito de forma estética quanto o conceito de “forma de vida [Lebensform]”, que àquela [concepção] subjaz, sugere representações de unidade que, com relação a Nietzsche, não param de pé. A unidade da obra de arte e a [noção] forma de vida [Gestalt des Lebens] não se deixam, sem mais, equacionar.

3. Vida e arte deixam-se associar, em Nietzsche, apenas em um ponto, que, por sua vez, se subtrai às éticas da arte de viver qualquer base.

Como mencionado, as éticas do dar-se-a-si-mesmo-uma-forma apresentam-se, de certa maneira, de modo não uniforme. Éticas concebidas esteticamente, no encalço de Foucault, opõem-se a po-

⁷Uma visão panorâmica, que vale a pena mencionar, sobre as mais recentes concepções éticas afeitas a Nietzsche, pode ser encontrada na literatura investigada em SALEHI, David, GÜNZEL, Stephan. “Nietzsches ›konstruktive‹ Ethik in der Diskussion”. in: *Nietzsche-Studien* 32, 2002, pp. 368-381.

⁸Por Foucault são orientadas, por exemplo, as interpretações de Wilhelm Schmid e Alexander Nehamas; posições neoaristotélicas são representadas por MacIntyre e Nussbaum (ver nota anterior). Contrários são os esforços de Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Birgit Recki, Beatrix Himmelmann e Michael Steinmann (os dois últimos, no entanto, sem qualquer referência à estética), todos buscam conectar Nietzsche à tradição da ética kantiana. Cf. KAULBACH, F. *Sprachen der ewigen Wiederkunft. Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile*. Würzburg: 1985; do mesmo autor: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln: 1980; também dele: *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: 1990; GERHARDT, Volker: “Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik”. in: SALAQUARDA, Jörg (org.): *Krisis der Metaphysik*. Berlin: 1989. pp. 417-447; dele também: “Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität”. in: *Nietzsche-Studien* 21, 1992. pp. 28-49; ainda deste autor: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart 1999; HIMMELMANN, Beatrix: *Freiheit und Selbstbewußtsein. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*. Freiburg im Breisgau: 1996; STEIMANN, Michael: *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: 2000; RECKI, Birgit: ““Artisten-Metaphysik” und ästhetisches Ethos. Friedrich Nietzsche über Ästhetik und Ethik”. In: KERN, Andrea/SONDEREGGER, Ruth (orgs.): *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: 2002, pp. 262-285; também da autora: “Das ästhetische Ethos des Schaffenden. Friedrich Nietzsche über Kunst und Lebenskunst”. in:

sições aristotélicas ou kantianas.⁸ Elas buscam revitalizar a ética, porquanto remetem ou a modelos antigos da boa arte de viver⁹ ou, em geral, a modelos estéticos para o dar-se uma forma [Formgebung] (Rorty).

Em outros prevalece uma possível universalização do modelo ético-estético como princípio. Todas essas posições¹⁰ podem ser reunidas pela convicção segundo a qual com ajuda de modelos e categorias estéticas poder-se-ia corrigir e superar déficits efetivos ou pressupostos de uma filosofia moral “clássica” (quero dizer: kantiana), entendida aqui como restritiva e distante do cotidiano.¹¹ Postulado restaria aqui a possibilidade de abranger todos os mo-

dos da vida concreta de proceder eticamente e de integrar-se a um conceito capaz de gerar unidade, um modo não-restritivo e não-normativo, portanto, um modo “estético”. Conseguir alcançar modos de viver que sejam ativos [Lebensvollzüge] é algo concebido mais ou menos estritamente como forma de definir a si próprio, como autointerpretação, autodescoberta, constituição de si, cultivo de si, autocriação ou invenção de si próprio, autodeterminação, como forma de comandar a si próprio e autolegislar-se. O denominador comum encontra-se no assemelhar a unidade da vida humana à unidade de uma obra de arte. Comparáveis devem elas ser no sentido de que

Jahrbuch des Künstlerhauses Schloß Balmoral. Mainz: 1999, pp. 215-237.

⁹MACINTYRE, A. *Der Verlust der Tugend* [edição alemã de *After virtue*]. Frankfurt am Main: 1995, p. 159 ss. Martha Nussbaum, por exemplo, afirma que a “verdadeira proposta” de Nietzsche assentar-se-ia em levar adiante uma “revivência dos valores estoicos do autodomínio [Selbstbeherrschung] e do cultivo de si [Selbstbildung] dentro de um contexto pós-cristão e pós-romântico”. NUSSBAUM, Martha. “Mitleid und Gnade. Nietzsches Stoizismus”. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5, 1993, pp. 831-858, aqui p. 832. Como comprovação da tentativa de Nietzsche de associar a posição estoica e a tomada de consciência de si próprio, ela (idem, p. 845) introduz um aforismo de *Aurora*: “Estoicos — Há uma serenojovialidade do estoico, quando ele se sente confinado a um cerimonial que ele mesmo prescreveu à sua transformação, ele se delicia nisso como um senhor”. (*Aurora* 251). Tal tentativa de tratar o conceito de consciência em Nietzsche sem qualquer problematização será criticado por mim a seguir.

¹⁰Algumas recentes discussões sobre a estética da existência no pensamento de Nietzsche encontram-se em: SCHEER, Brigitte: “Das Verhältnis von Ästhetik und Ethik im Denken Nietzsches”. in: GREINER, Bernhard, MOOG-GRÜNEWALD, Maria (orgs.): *Etho-Poietik. Ethik und Ästhetik im Dialog. Erwartungen, Forderungen, Abgrenzungen*. Bonn: 1998, pp 51-68; THOMÄ, Dieter: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München: 1998, pp 140-156; KALB, Christoph: *Desintegration. Studien zu Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main 2000, capítulo 7 (ver minha recensão a este livro em: *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 505-509); SAAR, Martin: “Der Stoff des Lebens. Lebenskunst, Ethik und Immanenz”. in: ECHTERHOFF, Gerald, EGGERS, Michael (orgs.): *Der Stoff, an dem wir hängen. Faszination und Selektion von Material in den Kulturwissenschaften*. Würzburg: 2002, pp. 31-42; BRUSOTTI, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von ‚Morgenröthe‘ bis ‚Also sprach Zarathustra‘*. Berlin/New York: 1997; MENCKE, Christoph: “Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ethischer Freiheit bei Nietzsche”. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, pp. 61-77.

¹¹Com Martin Seel pode-se também interpretar, inversamente, a conjuntura da noção de arte de viver tanto como expressão quanto como resultado de uma crise da ética clássico-moderna, que teria obtido sua força justo do conceito de autonomia em detrimento de questões sobre modos concretos de conduzir a vida. SEEL, Martin. *Ethisch-Ästhetische Studien*. Frankfurt am Main: 1996, p. 11 ss.

a vida seja concebida, como um todo, enquanto obra de arte ou no sentido de que a vida encontra aí, no tornar-se uma obra de arte, sua perfeição [*Vollendung*].¹² Aqui parte-se de modo evidente do fato de que a arte pode ser um modelo para a constituição do si-próprio [*Gestaltung des Selbst*] e que o si-próprio deixa-se constituir de modo autônomo e consciente. Critério dessa equiparação não é a dimensão sensível da obra de arte, mas sim sua estrutura conceitual.

À luz da filosofia de Nietzsche, entretanto, esta perspectiva é, em primeiro lugar, questionável, quer dizer, de que poder-se-ia dispor de modo voluntário de uma vida autêntica [*über das eigene Leben verfügen*], de que poder-se-ia ter seu controle e estilizá-la conscientemente como unidade; segundo, a compreensão da unidade estética aqui subjacente é dramaticamente simplista, e, em terceiro lugar, é contestável se a unidade, por um lado, da vida, por outro, da obra de arte, podem ser equiparadas uma com a outra, e se sim, em qual aspecto.¹³

Formas do indivíduo

O jovem Nietzsche propõe uma analogia entre o conceito de *forma* [*Form*] e o de *indivíduo*: “Um conceito semelhante ao de forma é o de indivíduo” (Anotação póstuma 1867 - 1868. BAW¹⁴ 3, p. 387). Essa afirmação é feita, todavia, no contexto de uma discussão cético-cognitiva e crítica, do ponto de vista da linguagem, com Kant. Ambos os conceitos deveriam ser desmascarados como grosseiras abstrações falsificadoras, por meio das quais nosso obtuso intelecto tem que proceder. Na “verdade não pode existir uma forma, pois em cada momento apresenta-se algo que é infinito” (*ibidem*). Por consequência, é preciso guardar-se ante uma compreensão simplificadora do modo como se concebe a unidade: “Fala-se de organismos”, esclarece Nietzsche, “da mesma maneira como de unidades e funções teleológicas [*Zweckcentren*]. Porém, há unidades apenas para nosso intelecto. Cada indivíduo contém em si uma infinitude de indivíduos vivos” (*ibidem*, p. 387). Tardamente também Nietzsche fala disto, a saber, que o “eu” não pode

¹²Cf. *Idem*, p. 20 ss.

¹³Martin Seel problematiza, em primeiro lugar, um dos lados dessa equiparação, a da unidade da obra de arte e comporta-se de modo moderado com a forma da individualidade. No todo, ele permanece devedor de um *télos* concebido de modo ético-individual.

¹⁴BAW abrevia aqui: NIETZSCHE, F. *Historisch-Kritische Gesamtausgabe Werke*. (org.). Hans Joachim Mette und Karl Schlechta. München: DTV, 1933. [Nota do tradutor]

ser compreendido como uma entidade isolada em detrimento dos impulsos, mas sim como “uma pluralidade de forças individuais, das quais ora essa, ora aquela está em primeiro plano” (Anotação póstuma 1880, KSA ¹⁵9, 6[67]). “O homem” é “uma multiplicidade de forças”: “O conceito de “indivíduo” é falso” (Anotação póstuma 1885, KSA 11, 34[123]).

A perspectiva-guia de Nietzsche é a de que o organismo é um conglomerado de forças que contra-atacam-se de múltiplas formas, um conglomerado que integra continuamente unidades cada vez maiores por razões pragmáticas. Tais unidades são altamente precárias, quando se busca nelas um ponto de partida para uma conceitualização ética. E isso não é diferente com a consciência e o si-próprio. O *status* transitório e ocasional das unidades geradas, tal como a autoconsciência e o autoconhecimento, é um drástico limitador.

A *consciência* é comparada por Nietzsche a uma autoridade so-

berana (*Herrscher*), que, no entanto, não tem qualquer ciência dos procedimentos que acontecem em seus domínios. As interações que aí ocorrem tem que permanecer em geral opacas. De acordo com Nietzsche, em uma conhecida passagem, “a assim chamada consciência, toda ela, [é] um comentário mais ou menos fantástico sobre um texto desconhecido, talvez incognoscível, porém já preenchido” (*Aurora* 19; cf. *A gaia ciência* 333). Tudo que se torna consciente é resultado do que aparece apenas na superfície¹⁶ de um ativo e oculto acontecer pulsional: “Todo pensamento, todo sentimento, todo querer não nasceu de um impulso determinado, mas sim é um estado geral, uma superfície ampla que envolve toda a consciência e que é resultado de uma estabilização de poder momentâneo de todos os impulsos que nos constituem — quer dizer, tanto do impulso dominante quanto dos que o obedecem e a ele resistem” (Anotação póstuma 1886, KSA 12, 1[61]).

¹⁵KSA abrevia aqui: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (org.). G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999. [Nota do tradutor]

¹⁶Sobre a concepção de superfície em Nietzsche, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches Zeichen*. in: *Nietzsche-Studien* 29, 2000, p. 53 ss.

¹⁷Cf. ABEL, Günter: “Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches”. In: SIMON, Josef (org.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Würzburg: 1985, pp. 35-89. SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, p. 68 ss. Ver especialmente ABEL, Günter: “Bewußtsein - Sprache - Natur”, p. 17: “Respectivamente, organismo e orgânico em Nietzsche são concebidos como uma estrutura organizada, na qual o estado de consciência, o tornar-se consciente e todos os demais estados e processos mentais, até mesmo o pensamento consciente, (inclusive aí o aspecto de unidade, de duração e estabilidade, tão importante para para a consciência e para seu eu) realizam-se como propriamente emergentes e efeitos de múltiplas e altamente complexas interações das várias partes do sistema como um todo, uma vez que é isso que possibilita a organização

Nietzsche pensa aqui de maneira *holística*¹⁷, na medida em que, para ele, cada um dos conteúdos da consciência são epifenômenos e determinados por uma conjunção psico-física integral, pensada aqui de modo antagonístico. Ele compreende a relação entre impulsos e consciência como tecido *agonístico*, isto é, como luta de diferentes interpretações interagentes, nas quais “a medida de poder determina à qual ser pertence esta ou aquela medida de poder” (Anotação póstuma 1888, KSA 13, 14[93]). Isso significa que, em luta, os impulsos se constituem e se posicionam tão só de modo determinado. Toda determinação é com isso provisória e depende de fortes relações de força dentro de uma situação geral. Se, por exemplo, pensamentos se põem de acordo uns com os outros, isso acontece não em virtude de uma lógica interna a tais pensamentos, mas, na verdade, sua consecução é imprevisível. “O pensamento seguinte é um signo disto, a saber, de como a situação de poder como um todo se deslocou nesse ínterim” (Anotação póstuma 1886, KSA 12, 1[61]).¹⁸

A consciência é entendida por

Nietzsche de modo estritamente relacional e funcional, ela é “propriamente apenas uma rede de ligações entre homens” (*A gaia ciência* 54). Ela é, assim, “não a guia, mas sim um *órgão que guia* —” (Anotação póstuma 1887/1888, KSA 13, 11[145], p. 67).¹⁹ Isso significa, no entanto, que eventos físicos não podem ser descritos nem por esquemas tradicionais de explicação, pois não se permite mais ordenar um motivo determinado ou isolado de uma ação como causa, nem mesmo pode ser levado em conta um conceito formal, que, de acordo com o ideal clássico, assenta-se na coerência interna, na unidade harmônica da forma e do conteúdo ou na dominância da forma sobre o material. Justamente isso é pressuposto, como regra, em éticas fundadas esteticamente.

A fim de se preservar contra mal-entendidos, a *metáfora da autoridade soberana* [Herrscher-metaphorik] em Nietzsche, relativamente às representações do comandar-a-si-próprio e da auto-legislação, poderia ser, em virtude do que foi apresentado, considerada de modo mais preciso: Nietzsche julga na verdade que nós

e garante sua funcionalidade”.

¹⁸Cf. sobre isso STEGMAIER, W. ““Denken”. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne”. in: ANGEHRN, Emil, BAERTSCHI, Bernard. (org.) *Studie Philosophica* 57, 1998, pp. 209-228, aqui p. 224 ss.; ZITKO, Hans *Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz*. Würzburg: 1991, p. 72 ss. e p. 202 ss.

¹⁹Cf. Anotação póstuma 1887/1888, KSA 13, 11[145], p. 67 s. Idem, KSA 13, 11[120].

obtemos, partindo do corpo, “a correta representação do tipo de nossa unidade enquanto sujeito, a saber, como regentes no topo de uma comunidade (Anotação póstuma 1885, KSA 11, 40[32], p. 638 s.). O “regente” — a consciência — não deveria ter ciência, como dito, de tudo o que acontece em seu domínio, pelo contrário: “certa insciência [*Unwissenheit*], pela qual o regente considera algumas obrigações e os distúrbios da comunidade, pertence justo às condições sob as quais se pode reger” (ibidem). Isso não significa, todavia, como alguns gostam de supor a fim de poder abraçar a representação tradicional de sujeito, que a autoridade soberana não teria preocupações com detalhes, regendo assim soberanamente em grande estilo.²⁰ Isso pode até *lhe* [a Nietzsche] parecer, mas é um engano. Pois tais unidades nada *lhe* garantiria, na verdade, iriam informá-lo de modo falso. Isso aconteceu, segundo Nietzsche, porque o intelecto, “como multiplicidade e aristocracia regente, apenas é capaz de captar uma seleção de vivências, que são mui simplificadoras, tornadas suprassensíveis e inteligíveis, portanto, [nada mais

que] *falsas* vivências, — e com isso avançaria nessas simplificações e nesse tornar-suprassensível, preparando o que hoje se chama comumente “uma vontade”” (Apontamento póstumo 1885, KSA 11, 37[4], p. 578). Por trás da suposta soberania esconde-se, com isso, “a dependência desses regentes em relação aos regidos e às condições de ranqueamento e divisão de trabalho como meios que possibilitam tanto o individual quanto o todo” (Apontamento póstumo 1995, KSA 11, 40[21], p. 638). A autoridade soberana é apenas um joguete na interação entre impulsos, no melhor dos casos, um ator coadjuvante: “O mais importante é porém: que nós compreendamos o dominante e seus súditos como se fossem do *mesmo tipo*, todos sentindo, querendo, pensando” (ibidem, p. 639). Segundo Nietzsche, não se deve mais entender a consciência como hierarquicamente sobreposta, mas sim como parte entre outras no interior de uma organização corpórea e como obediente “instrumento” dos impulsos, o qual, na formação de um querer, consegue realizar apenas desejos difusos (cf. Anotação póstuma junho/julho 1885, KSA 11, 37[4], p. 576 ss.).

²⁰Cf. SCHIPPERGES, Heinrich: *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: 1975, pp. 69-73. Cético em relação à extensão dessa figura da autoridade soberana é: SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, pp.. 61-69.

O termo de Nietzsche para a instância de domínio [Herrschaftsinstanz] mais abrangente em relação à consciência é o “*si-próprio*” [Selbst]. Também esse conceito enseja mal-entendidos, quando é compreendido à maneira tradicional, isto é, como pessoal.²¹ Em *Assim falou Zaratustra*, ele é designado da seguinte maneira: “Que vosso si-próprio [euer Selbst] seja presente em ações assim como a mãe o é para com o filho: seja essa para mim vossa palavra para virtude!” (*Assim falou Zaratustra* II, Dos virtuosos), o que pode ser entendido como exigência de se assenhorar das virtudes próprias e com isso se determinar. Antes já havia ficado claro o seguinte: “Ferramenta e brinquedo são o sentido e o espírito: atrás deles está ainda o si-próprio. O si-próprio mira ainda com os olhos dos sentidos, ele escuta também com os ouvidos do espírito. O si-próprio sempre ouve e mira: ele compara, subjuga, conquista, destrói. Ele domina [herrscht] e é também quem domina o eu [des Ich’s Beherrscher]. Por trás de seus pensamentos e sentimentos, meu

irmão, encontra-se um poderoso senhor, um desconhecido sábio — ele se chama si-próprio. Em teu corpo ele habita, ele é o teu corpo [...]. Teu si-próprio ri de teu eu e de seus orgulhosos rompantes. “O que são para mim rompantes e devaneios do pensamento? diz para si. Um atalho para meu desfecho. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador de seus conceitos”” (*Assim falou Zaratustra* I, Dos desprezadores do corpo).

*Os conceitos si-próprio e consciência são separados um do outro. O si-próprio está privado de ter domínio da consciência e do eu, e se ele chega a se assenhorar, o faz de um modo completamente impenetrável para ambos.*²² Com isso, não se pode estabelecer qualquer relação evidente entre o si-próprio e a consciência, nem mesmo, conseqüentemente, estabelecer uma unidade ética e individual entre o si-próprio e a ação. Nas palavras de Zaratustra: “Uma coisa é o pensamento, outra, o ato [de pensar], outra ainda a representação desse ato. O círculo causal não os circunda” (*Assim falou Zaratustra* I, Do pálido criminoso).

²¹Cf. GERHARDT, V. *Selbstbegründung*, p. 42.

²²Gerhardt, contrariamente, julga que poder-se-ia conceber em Nietzsche um movimento em direção oposta. Por um lado, ter-se-ia a razão como instrumento do corpo, por outro, no entanto, o inverso, quer dizer, o corpo como instrumento da razão, a qual poderia dispor [do] e dominar, de quando em quando, o corpo. A última posição não seria possível seguir. A meu ver, não há para esta última afirmação nenhuma evidência textual satisfatória. Além disso, estar-se-ia contrariando as intenções de Nietzsche, quando se busca arretar a possibilidade, que é transitória e dependente de uma perspectiva falsa, de um domínio da razão com um argumento transcendental irreduzível. Cf. GERHARDT, V. “Die grosse Vernunft des Leibes: Ein Versuch über Zarathustras Nietzsches vierte Rede”. in: do mesmo autor, *Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*. Berlin: 2000, pp. 123-164, em especial p. 128 ss. e. p. 133.

Com isso se coloca a questão: como o si-próprio pode ser compreendido? E aqui entra em jogo a arte.

Formas da arte, formas da vida

Nietzsche oferece diferentes maneiras de se conceitualizar o si-próprio. Pode-se eleger, em primeiro lugar, a “*lógica de nosso pensar consciente*” como modelo. Ela seria, todavia, “*apenas uma forma tosca e simplificada daquele pensamento do qual nosso organismo, sim, cada órgão do mesmo, tem necessidade*” (Anotação póstuma 1885, KSA 11, 34[124]). Poder-se-ia tentar descrever a diversidade complexa dos modos ativos de viver como algo não conforme a uma necessidade prática vital, mas sim a uma maneira estética: “Um pensar-concomitante [Zugleich-Denken], por exemplo, é necessário, [mas] dele temos vaga ideia. Talvez um artista da linguagem: recalcular o peso e a leveza das sílabas, o antecipar, ao mesmo tempo em que se busca

por analogias para a gravidade do pensamento com as capacidades fonéticas e fisiológicas da laringe, isso ocorre concomitantemente, mas claramente não se tem consciência” (ibidem). Como expressão de uma atividade a lógica é adequada; como modelo de conhecimento, no entanto, as essenciais concepções da arte, mais amplas e elásticas, se sobressaem.

Isso tem uma interessante consequência: a unidade flexível da obra de arte pode servir como *modelo de conhecimento* para os modos ativos de viver²³, de modo algum, porém, como *modelo ético*.²⁴ O subsolo caótico é conhecido, aceito e representado pela arte, jamais dominado. O conceito de unidade da obra de arte é totalmente diverso daquele da lógica, da ética e também da clássica psicologia da arte. Deve-se se cuidar para não compreendê-lo unilateralmente sob o signo do apolíneo e, segundo essa perspectiva, considerar o caos como seu antípoda passivo e sem-forma, no qual intervém uma atividade ca-

²³Recorrendo a Nietzsche, as possibilidades de uma interpretação “estética” dos processos psíquicos são mostrados de modo lúcido em: LOCH, Wolfgang. *Deutungs-Kunst. Dekonstruktion und Neuanfang im psychoanalytischen Prozess*. Tübingen: 1993.

²⁴E, vice-versa, a lógica pode servir como exemplo de uma atividade, porquanto ela produz simplificações fictícias, mas não como modelo de conhecimento.

²⁵Tais representações são tematicamente ubíquas na literatura. Cf. Especialmente o capítulo “Nietzsches Apollinik” na obra de Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, p. 181 ss., e do mesmo autor: *Das Dasein — Ein Kunstwerk*. Os pressupostos da interpretação de Schmid são, nesses textos e passagens, brevemente recapitulados: Ele afirma que Nietzsche teria em vista uma inversão, concebida segundo três pilares, do conceito de sujeito: “1) O sujeito não é mais, como seu conceito sugere, uma espécie de súdito, que se submete a um poder objetivo, mas sim ele cuida de reger a si mesmo, para, a partir desta nova posição de poder, ser capaz de empreender resistência aos poderes subjetivadores. 2) O sujeito constitui-se não somente no pensar, ele não é mais exclusivamente

paz de dar forma, como que organizando e harmonizando.²⁵

Mais tarde, com a modernidade estética, a relevância do par conceitual forma e matéria foi questionada, e a forma foi explicada com relação à “coisa mesma”. Ao mesmo tempo, as representações segundo as quais tudo pode ser forma foram, com isso, ampliadas, e não menos importante foi o fato de que aquilo que outrora se designava como caos passou a ser reconhecido também como uma forma possível. A unidade de uma obra de arte em geral não pode ser criada simplesmente por meio de sua estrutura externa, mas sim em virtude de princípios de sua organização, em virtude de seus procedimentos estéticos. A unidade estética criada por meio da interação desses procedimentos não

assenta-se, de modo ingênuo, sobre a forma da obra [Gestalt des Werkes].²⁶ E ela também não pode ser comparada com modalidades de unidade da vida fática.

Estilo e estilos

Os apologistas dessa perspectiva, segundo a qual Nietzsche pretendia ensinar uma nova forma da arte de viver, parecem reivindicar passagens como esta: “nós, porém, queremos ser os poetas de nossas vidas, antes de tudo, nos mínimos detalhes e no que há de mais cotidiano” (*A gaia ciência* 299), ou em outra, ainda mais usada:

*Uma coisa é necessária —
“dar estilo” ao seu caráter
— uma grande e rara arte!*

sujeito-cogito, mas sim encontra-se na intersecção entre pensamento e existência, entre práxis e reflexão sobre a práxis, para com isso estar aberto à transformação. 3) O sujeito não se compreende mais como elemento fundador e substancial, como o que é mais próprio, autêntico, como algo a ele profundo e abscondido, desconhecido de si próprio, mas sempre lá, dormitando. Ele se compreende antes como algo capaz de se produzir e de se dar uma forma. [...] O estado dionisíaco não é aí fim em si mesmo, mas, sobretudo, estado do que é sem-forma [Zustand der Formlosigkeit], que evoca o trabalho na forma e no qual qualquer forma sólida há de ser despedaçada” (ibidem, p. 654). Independente de uma idiossincrática história do conceito, que aqui remanesce em sua interpretação do sujeito, pode-se, em primeiro lugar, observar que a leitura de Schmid contradiz as passagens acima citadas do texto. Aquele que dá forma à sua própria vida [der Gestalter seines Lebens], que Schmid faz equivaler, ciente do contexto histórico, com a concepção de artista, toma a vida não simplesmente como material em seu obrar. A segunda suposição de Schmid deixa em aberto o que ela deveria explicar, a saber, como uma tal “intersecção entre pensamento e existência” pode se realizar, e seu terceiro ponto de vista é, em si, contraditório: como é possível um sujeito, que deve ser criado, poder compreender antecipadamente a si próprio como aquele que é capaz de criar? Do mesmo modo é questionável, como acima já foi explicado, o conceito da forma apolínea que Schmid unilateralmente introduz com seu *concept-art-model*. Afinal, Schmid pensa a forma não como algo fechado (ibidem), em oposição novamente a Früchtl, que elucida assim a expressão “forma de vida” [Lebensform]: ““Forma” é conceito contrário e complementar ao caótico, ao indomado, ao amorfo, ele se deixa ser usado como sinônimo de “unidade” e “ordem” e, nesse sentido, lembra aquele par conceitual advindo da teoria do conhecimento, qual seja, forma e matéria” FRÜCHTL, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, p. 170.

²⁶Sobre o conceito de forma na modernidade estética, ver BÜRGER, Peter *Prosa der Moderne*. Frankfurt am Main, 1992, pp. 13-59; ECO, Umberto. *Das offene Kunstwerk*. Frankfurt am main: 1993; SCHEER, Brigitte. “Zeichenbildung und Zeichenverstehen am Beispiel der Malerei”. in: SIMON, Josef (org.). *Orientierung in Zeichen*. Frankfurt am Main: 1997, pp. 197-205.

Ela é praticada por quem vislumbra tudo que sua natureza dispõe de forças e fraquezas, e então inclui isso a um plano artístico até que cada uma apareça como arte e razão, de modo que também as fraquezas encantem os olhos. [...] — Há de existir naturezas fortes, dominadoras, que apreciem sua mais sutil felicidade na coação, na constrição e no se sentir completo sob lei própria; [...] Inversamente, são os caracteres fracos, impotentes de seus próprios caracteres, que odeiam a constrição do estilo: eles sentem que, se essa furiosa coação lhes fosse imposta, teriam que se tornar reles mortais sob ela: — eles se tornam escravos, tão logo passam a servir, eles odeiam servir. Tais espíritos — podem ser espíritos de primeira ordem — estão sempre procurando dar forma e interpretar a si mesmos e ao seu entorno como natureza *livre* — selvagem, arbitrária, fantástica, caó-

tica, surpreendente: estão ansiosos por fazer isso, porque só assim julgam fazer-lhes bem. Pois uma coisa é necessária [Eins ist Noth]: que o homem *alcançe* sua satisfação consigo mesmo — seja por essa ou aqueloutra criação literária [Dichtung] e arte: apenas assim pode o homem olhar-se de modo suportável! Quem consigo é insatisfeito, está continuamente pronto para retaliar a si mesmo por isso: nós outros seremos suas vítimas, e isso por que teremos sempre que suportar seu olhar de ódio. Pois o olhar do feio torna ruim e sombrio. (*A gaia ciência*, 290)²⁷

Também essa passagem não é unívoca, como sugerem os seus intérpretes. Quando Schmidt assim a entende: “O ideal de Nietzsche é aquele da individualidade estilizada”²⁸, ele só pode afirmar isso porque se reporta exclusivamente à primeira parte do aforismo, cujo assunto ali é a natureza forte, desviando-se porém da segunda parte. Naturalmente, ele

²⁷Sobre isso ver REUBER, R. *Ästhetische Lebensformen*; FRÜCHTL, *Ästhetische Erfahrung*, p. 159 ss.; SCHMID, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, p. 190 ss.

²⁸SCHMID, *Das Dasein — ein Kunstwerk...*, p. 57.

interrelaciona a figura artística de Zaratustra com esta do indivíduo forte. Eis aí “o plenamente artístico si-próprio de uma nova arte de viver, a suprema instância da afirmação”.²⁹

Manifestamente, a “satisfação consigo” e a força para suportar que cada olhar possui, ambas, de longe, são (justo para “espíritos de primeiro ordem”!) pretextos sem visos, poder-se-ia dizer que são [pretextos] resignados com relação ao ato estético de dar-se-a-si-mesmo-uma-forma.³⁰ No que concerne ao suposto papel de herói de Zaratustra, correlato à estética da autoafirmação na obra homônima, há grande dúvida se Nietzsche “com satisfação” alcança, algures, a personagem-Zaratustra via tentativas de criação, pois estas fracassam frequentemente.³¹

Esse ponto diz respeito também à imagem de Goethe para Nietzsche. O modelo de Goethe, que para muitos intérpretes deve ser visto como positivo exemplo para o programa de sua arte de viver,

não é de modo algum claro como comumente se supõe.³² Goethe é denominado por Nietzsche como um dos raros exemplos para uma bem sucedida autocriação [Selbsterschaffung]: “O que ele queria era a *totalidade*;[...] ele se disciplinava pela completude, ele se criou” (*Crepúsculo dos ídolos*, Sentenças de um extemporâneo, 49). Isso tem, segundo Nietzsche, razões específicas. No aforismo *Sobre a revolução na poesia* (*Humano, demasiado humano* I, 221), ele havia argumentado da seguinte maneira: na evolução da poesia moderna na Alemanha, ocorreu uma forte rejeição da forma e um salto de volta ao naturalismo. Nessa situação, Goethe tentou se salvar, “porquanto ele sabia renovadamente e de diferentes modos se comprometer”. Mas Goethe não teria se valido muito disso. Pois, “se o fio da evolução [da poesia] outrora se rompeu”, essa [evolução] só poderia ser de novo possível [se conduzida] pelo mais talentoso e isso na direção de “uma experimentação contínua. [...] Por

²⁹Ibidem, p. 61.

³⁰Pelo que me é conhecido, apenas Thomä observou que a segunda parte desse aforismo postula a “satisfação consigo” e não mais a estilização do caráter como emergente tarefa. THOMÄ, *Erzähle dich selbst...*, p. 153.

³¹Sobre isso, cf. ZITTEL, Claus. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches “Also sprach Zarathustra”*. Würzburg, 2000; STEGMAIER, Werner. “Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*.” in: GERHARDT, V. *Nietzsches “Also sprach Zarathustra*, pp. 191-224. Sobre problemas fundamentais de novos projetos que se seguem a Nietzsche, ver: ZITTEL, Claus. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg, 1995.

³²Cf., por exemplo, NEHAMAS, A. *Nietzsche...*, p. 242 e p. 260; FRÜCHTL, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, p. 170; GERHARDT, V. “Nietzsche, Goethe und die Humanität”. in: RESCHKE, Renate (org.). *Zeitenwende — Wertewende*. Berlin, 2001, pp. 19-30. Contrariamente, ver meu verbete: *Goethe*. in: OTTMANN, Henning. *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, 2000, p. 385 ss.

quanto tempo ainda, porém? A irrupção de uma torrente de poesias de todos os estilos, de todos os povos, tem que gradualmente banhar todo o solo sobre o qual um silencioso e abscondido florescimento seja ainda possível; todos os poetas *tem* que se tornar imitadores experimentalistas [experimentierende Nachahmer], copistas atrevidos, a força deles, de início, pode ser ainda muito grande” (*Humano, demasiado humano I*, 221). Mesmo Goethe, como julga Nietzsche, conseguiu isso apenas quando, em meio aos fragmentos herdados da tradição, “compôs em versos [andichten], com a fantasia do olhar, a antiga perfeição [Vollkommenheit] e completude [Ganzheit], quando a força do braço se mostrava muito fraca para construir justo ali onde poderes colossais já clamavam destruição. Assim viveu na arte tal como na memória da verdadeira arte: seu poetizar [Dichten] tornou-se expediente da memória” (*Humano, demasiado humano I*, 221). Um tal arte nada mais cria de novo: “Não indivíduos, mas sim mais ou menos máscaras ideais; nenhuma realidade, mas sim um todo alegórico; caracteres do tempo, cores locais

tornadas evaporadas e míticas até quase a invisibilidade; [...] tornadas sem efeito em todos os sentidos exceto no artístico; sem conteúdos novos ou caracteres, mas tão só os antigos, aqueles que há muito habitam continuamente um estado de ânimo que se renova e que se remodela [Neubeseelung und Umbildung]” (ibidem). O ideal do dar-se-a-si-mesmo-uma-forma deixa-se, na modernidade, apenas rememorar, uma existência estética existe, tal é o implacável recado de Nietzsche, apenas na fantasia.

O perspectivismo estético e o indivíduo soberano

Um outro caminho partindo da estética para a ética, e desta de volta para aquela, é aquele pavimentado pelo perspectivismo de Nietzsche.³³ Aqui são eleitas como ponto de partida as possibilidades de uma autoconstituição livre, autônoma. Pode-se aqui distinguir pelo menos duas variantes principais. Uma primeira destaca as possibilidades positivas, associadas ao perspectivismo, de um indivíduo soberano e procura mostrar que aí elementos normativos estão envolvidos, bem como que é

³³Sobre o perspectivismo de Nietzsche, ver meu artigo: *Perspectivismus*. in: OTTMANN, H. (org.) *Nietzsche-Handbuch.*, bem como o capítulo “ästhetische Perspektivismus” em ZITTEL, Claus. *Das ästhetische Kalkül Nietzsches “Also Sprach Zarathustra”*, p. 99 ss.

pressuposto pela escolha de perspectivas um ponto de vista desde sempre transcendental e universalista. A segunda variante interpretativa, ao contrário, acentua a valência ética justo do modo de ver [der Einsicht] como estando presente na relatividade de cada ponto de vista perspectivo.

A interpretação de Nietzsche concebida por Friedrich Kaulbach exemplifica o ponto de partida da primeira variante. Sua abordagem é destacável pela confiabilidade e método, e isso em diversos aspectos (justo para um tratamento, pífio na pesquisa Nietzsche, de *Assim falou Zaratustra*). Ele reivindica explicitamente levar em conta a forma estética da obra de Nietzsche. Uma vez que Kaulbach em seu livro sobre a filosofia experimental de Nietzsche retrabalhou, com clareza, o significado das riquezas da perspectiva,³⁴ começa a hierarquizá-las (de modo anestético), ao mesmo tempo em que interpreta, imediatamente, a metáfora da ascensão/subida [Aufstiegsmetaphorik] em *Assim falou Zaratustra*, atribuindo-lhe uma teleologia interna: quanto mais alto o ponto de vista e quanto mais vasta a visão, segundo Kaulbach, tanto mais forte e soberano é o “espírito livre” em seu poder-dispor de múltiplas perspectivas

de mundo:

Em seu movimento de subida [Aufwärtsgang], ele alcança pontos de vista que lhe abrem perspectivas, e estas são superiores àquelas que ele conseguira acessar até então. Nas novas perspectivas, seus anteriores companheiros vão se tornando desconhecidos, pois influências atuantes sobre ele afetam sua consciência. Ele alcança pontos de vista cada vez mais altos, mais soberanos, até que ele, por fim, alcança a meta da história do pensamento filosófico: em um tal patamar que o permita ver as coisas em si mesmas, sem-véu e sem máscara. No *Zaratustra*, encontramos o discurso da subida [Aufstieg] na montanha das perspectivas superiores, do ir-além-de-si e do conquistar mais altos e soberanos pontos de vista. A partir desses surge o conhecimento, a crítica, o desmascaramento, a dominação das próprias perspectivas su-

³⁴KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, p. 59-130, aqui p. 75.

peradas e dos modos de pensar anteriores. Aqui torna-se claro que a história de ascensão [Geschichte des Aufstiegs] deve ser um acontecer gradual, passo a passo, que tem sua consequência interna, sua ›lógica‹, não podendo ser ignorada impunemente. Trata-se em Nietzsche de acentuar a consistência interna dessa ascensão, por meio da qual garante-se que ele não se perde num anárquico ser, nem num anárquico pensar, mas sim recobre de uma lógica a disciplina segundo a qual cada trans-posição [Über-Gang] e sua dissipação [Loslösung] torna-se sempre uma nova *necessidade* do ser e do pensar.³⁵

Esse modo de interpretar não se deixa confirmar no contexto de *Assim falou Zaratustra*: Zaratustra viaja, por exemplo, para as “ilhas bem-aventuradas”, na parte dois, onde ele não consegue conquistar um ponto de vista “superior”. Suas andanças posteriores o conduzem, lá na parte quatro, a um contínuo sobe e desce pelas mais diferentes paisagens,

junto às quais fica seu destino [Zielpunkt], a saber, sua caverna e a parte que fica à entrada dela. No começo da quarta parte, Zaratustra sobe, a partir da caverna, para o topo de uma montanha (*Assim falou Zaratustra* “O sacrifício do mel”), o que segundo Kaulbach significa que o discurso sustentado lá de cima marca a posição de sua visão superior. Nietzsche deixa Zaratustra também esclarecer: “aqui em cima posso livremente falar, como diante de cavernas de eremitas” (ibidem). Nesse discurso, porém, apresenta-se Zaratustra como “o mais mal-doso de todos os pescadores de homens”. Ele agradece ao seu destino pelo fato de “conceder-[lhe] tempo para farsas e maldades: sim, pelo fato de hoje eu ter subido até o topo da montanha para uma pescaria” (ibidem). A subida como farsa [Aufstieg als Posse], os discursos como bufonarias [Possenreissereien], isso tem lá sentido com relação ao desdobramento da ação dramática, ao garantir a pescaria de homens, e esta, culminando na agitação intensa que ocorre na caverna de Zaratustra. Mas mesmo a circunstância na qual Zaratustra não permanece no cume da montanha já contradiz a lógica evolutiva que Kaulbach atribui ao percurso de

³⁵Ibidem, p. 79. Consultar também p. 294.

Zaratustra: o ponto de vista “mais alto” é apenas transitório, em seguida ocorre a descida/descensão [Abstieg] para a região da caverna. Pode-se com isso dizer com mais propriedade que em *Assim falou Zaratustra* as supostas perspectivas superiores são sempre perdidas, caricaturadas ou mesmo criticadas. A forma estética que denota a riqueza das perspectivas implica as perspectivas particulares em relação dinâmica. Nenhum panorama das perspectivas revela-se de um ponto de vista superior, nem mesmo por um determinado momento, aos olhos de Zaratustra, e assim ninguém seria capaz de compreender todas as óticas segundo uma única visão totalizante. O *tableau* das perspectivas apresentados pode ser percorrido apenas internamente, isto é, apenas por meio de um duplo ato, compreender e concorrer [Nach- und Mitvollziehen], ambos pertinentes às diferentes mudanças de ponto de vista bem como à experiência do fracasso presente em cada tentativa de fixar e absolutizar um dos pontos de vista alcançados. O perspectivismo estético é muito mais radical do que aquilo que Kaulbach (e também Volker Gerhardt) lhe atribui,

ele não se deixa prender a uma suposta “reivindicação de unidade presente no conhecer e agir”.³⁶ Com relação à riqueza de perspectivas, tornada possível por meio da forma da encenação estética, não se visa à, ou se alcança uma, síntese de perspectivas como se fosse uma ótica abrangente.³⁷ A perspectiva estética não oferece justo uma base para outras perspectivas. Que Nietzsche, quando ele denomina o perspectivismo como condição de conhecimento, tenha que, ao mesmo tempo, conquistar um meta-ponto-de-vista,³⁸ unicamente a partir do que ele poderia descrever o limite das perspectivas — isso seria algo totalmente questionável. Para Nietzsche, não há *a* perspectiva do perspectivismo e por isso jamais se pode encontrar nele a tentativa de uma reobjetivação transcendental-filosófica de seus perspectivismo. Pode-se mudar, trocar, variar perspectivas, porém jamais alcançar um meta-registro delas. Se para Nietzsche o mundo pode ser compreendido como soma das interpretações assumidas a partir de cada uma de suas perspectivas, então cada respectivo ponto de vista encontra seu limite e relativização no conflito

³⁶Cf. GERHARDT, Volker. *Die Perspektive des Perspektivismus*. in: *Nietzsche-Studien* 18, 1989, pp. 260-81, aqui p. 278.

³⁷Cf. STEGMAIER, Werner. *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*. Göttingen, 1992, p. 56, nota 39.

³⁸Ver, contra isso, GERHARDT, op. cit., p. 263 ss.

com outras posições, e isso jamais no sentido de uma autonomia supramoral [im Sinne übersittlicher Autonomie]. Atribuir isso a Nietzsche como sendo seu objetivo é uma posicionamento ideológico.³⁹ Esse é caso, quando Gerhardt argumenta, que na “autolegislação do “homem soberano”” o “perspectivismo de Nietzsche [tornar-se-ia] prático” e o “indivíduo”, enquanto “vivente autorreferente” e “responsável por si”, tornar-se-ia “indivíduo autônomo supramoral”.⁴⁰ Teríamos um Nietzsche assim tão kantianizado e domesticado eticamente apenas se subestimássemos drasticamente o perspectivismo de Nietzsche.

Mesmo sem ter que assumir esse meta-ponto-de-vista, é ainda assim possível conhecer o limite de uma perspectiva e também, metodicamente, ultrapassá-lo; isso ocorre quando se muda de perspectiva. Quanto se é capaz de trocar os pontos de vista de uma ponderação, colocando-os em relação uns com os outros, tanto mais rico e complexo o fra-

casso em se alcançar um conjunto de imagens criadas de modo poliperspectivístico. Essa imagem de um todo não pode ser mais positivada, não pode ser compreendida, por assim dizer, a partir de uma metaperspectiva ou ser resumida pela soma das perspectivas particulares. Pois, segundo Nietzsche, o “ser” do mundo pode ser concebido apenas segundo relações e esse mundo é “essencialmente, em cada ponto, diverso: o mundo pressiona todos os pontos, e cada ponto resiste a ele — e essa soma é, em cada caso, totalmente *incongruente*” (Anotação póstuma 1888, KSA 13, 14[93]). Jamais se pode ter, simultaneamente, diante dos olhos, as possibilidades divergentes de relação. Em todo caso, deixa-se antecipar, a partir dos respectivos ângulos do olhar, uma representação do todo, isso, porém, na consciência das modificações ainda esperadas, ainda não conhecidas.

Tal visão é levada em conta, especialmente, por intérpretes de Nietzsche com interesse numa fi-

³⁹Bem claro fica isso em Recki, que faz uma variação teórico-cultural da posição de Gerhardt, e diferentemente de Gerhardt, no entanto, destaca em Nietzsche o fracasso como dissolução de reivindicações universalistas: “Tudo que é individual está relacionado desde sempre, em seu produtivo ser-íntimo, àquele *medium*, que é a cultura, capaz de fundar coisas universais” (in: RECKI, B. “*Artisten-Metaphysik*”, p. 265). A partir de reivindicações criadoras Recki deduz, sem delongas, uma “correspondência normativa na autocompreensão” (ibidem, p. 278). No entanto, “o individualismo de Nietzsche [fracassaria] ante uma reivindicação de universalidade”, pois levar isso “ao pé da letra” significaria “realizar a passagem para um universalismo moral das reivindicações, para o que uma ética é requerida” (ibidem, p. 284).

⁴⁰Ibidem, p. 275. Cf. os outros supracitados escritos de Gerhardt. Para a crítica deles, ver. HARTMANN, Bettina. *Über freie Geister und souveräne Individuen. Ein Beitrag zu Nietzsches Ethik*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Freie Universität zu Berlin, 2000.

losofia dos signos, tal como é o caso com Josef Simon, Werner Stegmaier e Brigitte Scheer. Pode-se recorrer a eles para se pensar uma ética, mas sem violentar com isso os textos de Nietzsche. A filosofia de Nietzsche é interpretada não na linha de uma normatividade universalista, mas é ele um pensador que insiste numa não compensatória diferença do indivíduos:

O critério de verdade não é aqui a proximidade ou distância a um ser impessoal, isto é, o dizer como o ser é [das Sagen, wie es sei], mas sim o poder suportar outras opiniões seja como reivindicação ou o poder suportar crenças alheias no sentido de que é necessário à vida ter que assumir como verdadeira as “coisas” conforme cada limite e perspectiva, até mesmo

[poder suportar] um outro uso de conceitos, pelos quais a reivindicação é feita, uma reivindicação que não pode ser determinada de modo normativo como esses conceitos o podem, conceitos que estão certos, “por fim”, de suas elucidações em juízos. Depende, antes de mais nada, disto, se é possível ser-entendido. Isso ocorrendo, então, ocorrerá sem o conceito de sua possibilidade, quer dizer, [ocorrerá] esteticamente, e com isso sem se reivindicar ou ter certeza de que se está ancorado no ser. A ilusão do se-por-de-acordo [Schein der Übereinstimmung] tem que ser aqui o critério suficiente da verdade.⁴¹

O perspectivismo de Nietzsche conduziria, de acordo com essa

⁴¹SIMON, Josef. “Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”. in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), p. 242-259, aqui p. 257 s. Talvez isso seja, no entanto, uma compreensão temperada mui harmonicamente do assim chamado “entender estético”, que pretenderia dissolver as conflituosas discussões com provocações estéticas, as quais podem conduzir para o fracasso dos atuais esforços em busca de entendimento, em um “deleite não-conceitual”. Justamente a “ilusão do se-por-de-acordo” não é admitida frequentemente pelas obras de arte (vide o caso das refrações ficcionais [Fiktionsbrechung]). Também uma teoria da compreensão [Verstehenstheorie] deontológica, multiperspectivista, tal como ela trafega na concepção ético-estética de Josef Simon, restaria em dificuldades, se ela é confrontada com o perspectivismo estético de Nietzsche, uma vez que ela se baseia em um mínimo necessário da ilusão permanente. Fosse a crença na ilusão destruída, fosse a estabilidade da metáfora diluída, então a compreensão [die Verständigung] não seria obtida e o “efeito-placebo” dos sagrados enganos seria perdido para sempre. Se não mais as capacidades de autoconservação e de compensação da ilusão são atuantes, resta ainda como critério a ascensão da vida, que, depois do abandono justo de pontos seguros, poderia ser encontrada ainda na paixão pela destruição das ficções necessárias à vida, no autossacrifício trágico, bem como no prazer em fazer da própria vida uma obra de arte trágica, ou seja, na felicidade do declínio alcançado por si próprio [Freude über dem gelungenen eigenen Untergang].

compreensão, não para um entender intersubjetivo [zu intersubjektivem Verstehen], mas, em todo caso, para uma orientar “inter-individual” [zu einem “interindividuellem” Orientieren].⁴² Liberdade é compreendida aqui não como autolegislação autônoma, mas como “liberdade de poder abandonar reivindicações morais reputadas de “justas” em detrimento de outras”.⁴³ Certezas de que temos uma posição própria são colocadas radicalmente em questão e no lugar de uma ética, que propaga a ideia de um indivíduo, surge tanto o saber acerca dos limites e da subjetividade irreduzível da própria perspectiva quanto, ao mesmo tempo, a admissão da impotência da própria interpretação, podendo isso tornar-se ético na medida em que outras morais não mais encontram-se centradas nesse fundamento e, além disso,

na medida em que são deixadas “incompreensíveis” em seu/sua ser-outro/alteridade [in ihrer Andersheit]. Experiência ética e estética relacionam-se aqui de maneira análoga, uma vez que a não-compreensão [das Nichtverstehen] obstinadamente acompanha justo a experiência estética com a obra de arte e as “catástrofes de sentido e interpretação”⁴⁴ existentes nela são significativas eticamente, pois há um fracasso nas tentativas de absolutização e universalização do próprio ponto de vista.

Identidade narrativa

A crítica à permuta dos conceitos de forma estética e forma ética deve ser concretizada agora em face de concepções ético-estéticas que se tornaram especialmente proeminentes, concepções essas que procuram traduzir a representação estética de uma “identi-

⁴²Cf. STEGMAIER, Werner. “Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida. in: SIMON, Josef (org.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main, 1995, pp. 213-238.

⁴³Ver STEGMAIER, Werner. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt, 1994, p. 3.

⁴⁴“O que ocorre em obras de arte inovadoras são antes catástrofes de sentido e interpretação. O colapso das atuais interpretações de mundo não representadas e experimentadas sem que a segurança de um novo ponto de vista seja alcançado”. in: SCHEER, B. “Zum Verhältnis von Zeichen und Erfahrung. Anmerkung zu Josef Simons Konzeption einer ›Philosophie des Zeichens‹. in: HOFFMANN, Thomas Sören e MAJESTSCHAK, Stephan (org.). *Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon*. Berlin, 1995, p. 359-365, aqui p. 364. Cf. também da mesma autora: “Zeichenbildung und Zeichenverstehen am Beispiel der Malerei”, acima citado. B. Scheer corrige com essa exposição da experiência negativa do fracasso em face de uma obra de arte a acima introduzida leitura harmonizadora de Simon. Em um novo artigo, Scheer aproxima-se, no entanto, de posições que sustentam uma ética da soberania (o já citado artigo de Scheer “Das Verhältnis von Ästhetik und Ethik im Denken Nietzsches”). Lá o impulso subversivo e crítico à metafísica é retrabalhado por ela (ver p. 52). Em face dos critérios para “se ter êxito ético” e para se sentir “responsável por coisas avaliadas esteticamente” (p. 61), Scheer aponta para uma penetrabilidade entre esferas de valor ético e estético, que seria viabilizada via categorias do estilo e gosto, essas capazes de colapsarem qualquer tipo de disciplina. Em seguida, não mais é destacado o aspecto subversivo e dissolúvel da arte, mas sim a restrição do estilo como pano de fundo, e então é feita uma associação com a posição de Gerhardt.

dade narrativa” para um registro ético. Um tal programa é representado por exemplo por Martha Nussbaum e Alasdair MacIntyre. Destaca-se também aqui um ceticismo quanto a éticas orientadas universalmente, e favorecida é, ao invés disso, uma ética do indivíduo aos moldes da aristotélica. Partindo da representação segundo a qual a percepção estética possibilita uma mais rica e mais intensa percepção da realidade, assume-se que ela deve ser também relevante do ponto de vista prático, argumenta Nussbaum, na medida em que, com tal percepção, cada uma das margens de manobra das ações individuais pode ser melhor explorada e a individualidade de seus protagonistas compreendida de modo mais preciso.

Já as premissas do argumento de Nussbaum não são convincentes. Apesar de se admitir, tranquilamente, que ao indivíduo é aberta uma mais rica e distinta percepção da realidade via expe-

riência com obras de arte, esse privilégio parece ter, do ponto de vista ético, certa conotação neutra. Poder-se-ia utilizá-lo também para um crime.⁴⁵

MacIntyre associa-se, por sua vez, a uma ética da virtude de matriz aristotélica, na qual narrar a própria vida é algo que se deixa esclarecer como uma virtude própria. Aqui trata-se de alcançar “um conceito de si-próprio [Selbst], cuja unidade repousa na unidade da narrativa”.⁴⁶ A narrativa de uma vida autêntica caracteriza-se por meio de uma coerência, integridade e “compreensibilidade” perfeitas, ela carece de um início, um claro desdobramento e um fim. A vida deve ser conduzida em sequência e isso de tal forma que só assim ela pode ser narrada. Também Nussbaum associa tal ordem narrativa àquela da vida. A vida bem vivida teria então o caráter de uma obra de arte,⁴⁷ e essa relação não valeria apenas como mera analogia.⁴⁸

Como uma forma não é igual

⁴⁵Remeto aqui à obra de Thomas De Quincey *On murder considered as one of the fine arts* de 1827. Significativas, as exaltações de Nietzsche ao “grande criminoso” (por exemplo, no *Crepúsculo dos ídolos*, Sentenças de um extemporâneo 45) são ignoradas em detrimento daquelas que louvam o indivíduo soberano.

⁴⁶MACINTYRE, A. *Der Verlust der Tugend*, p. 275 e 292.

⁴⁷Cf. NUSSBAUM, M. *Love's knowledge. Essays on philosophy and literature*. Oxford, 1990, p. 148 e 162.

⁴⁸Uma posição semelhante pode ser formulada também sem recurso à arte, por exemplo, em: KAMBARTEL, Friedrich. *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt am Main, 1989. Kambartel fala em “autorrealização”, que não segue quaisquer fins determinados, mas que depende de uma forma presente nela, na qual “a vida alcança totalmente seus conteúdos” (ibidem, p. 21). “Nossa vida pode ser aí compreendida como a síntese global de nossas ações e atividades. O discurso da autorrealização considera não uma parte determinada dessa síntese, mas o modo como nós alcançamos nossas ações em seu todo” (ibidem, p. 22). Kambartel cunha assim o conceito de “forma de vida [Lebensform]” ou aquele da “gramática da vida” (ibidem, p. 45), os quais permeiam “todas nossas situações de vida e relações” (ibidem, p. 47).

a outra, assim também uma narrativa não o é em relação a outra. Por exemplo, uma autobiografia pode ser escrita sem qualquer apelo estético e por essa mesma razão emprestar à vida uma “forma” especialmente coerente. Tem-se assim que se diferenciar um conceito vago de estética, sob o qual recai todas as formas de narrativa, e um conceito específico de arte. Uma narração especificamente estética pode proceder com certa liberdade. Ela pode operar com rupturas flagrantes, com mudanças contínuas de perspectivas e incoerências evidentes, e isso é um diferencial no todo. Em textos estéticos, ao contrário de tratados morais, podem ser exaltadas ou despotenciali-

zadas certas pretensões de validade [Geltungsansprüche], sem que com isso se rompa com a arte. Para a ética isso seria fatal. O mesmo vale para sua autoconstituição, que, sendo coerente esteticamente, encarcera seu sujeito.⁴⁹

Por isso não é mera coincidência que, para tais filósofos e filósofas, ávidas(os) por um modelo estético para suas éticas, só é suficiente a circunstância na qual a forma que representa unidade seja proposta de modo autorreferente, a fim de, com isso, falar daquilo que dá moldagem artística [von künstlerischen Formung zu sprechen]. A isso corresponde um seletivo ponto de vista sobre a arte. Significativamente, não se recorre à escolha de exemplos

⁴⁹O contraprojeto de Rorty, segundo o qual de uma autodescrição narrativa nenhum força vinculada partiria, também subestima o tema, uma vez que ele se permite alcançar a identificação harmoniosa da forma estética e da narrativa da vida de modo trivial. Fracasso pode haver para um autor em sua própria vida, quando ele assume as descrições que um terceiro fez sobre ele. Pois isso não seria original, e nessa medida tais descrições apenas teriam, dito esteticamente, pouca relevância qualitativa. Ao invés disso a livre autocriação enquanto invenção de uma nova linguagem deve gerar algum tipo de certeza para seu criador-artista (o poeta), de que sua vida foi tornada perfeita, pois “a última palavra de seu derradeiro vocabulário é sempre a sua” (RORTY, R. *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, p. 164). O critério de originalidade, no qual Rorty insiste para se decidir se o autêntico si-próprio é encontrado ou corretamente estimado em sua contingência, tornou-se, enquanto critério estético muito particular, obsoleto e questionável, do mesmo modo que os critérios classicistas de Nussbaum e MacIntyre. De modo irônico, conceitos de norma, conservadores e atrelados a uma noção de formação tipicamente burguesa, tais como autonomia da obra, autenticidade e originalidade da narrativa romanesca da própria vida, são levados em conta por Rorty. A complexidade intertextual de qualquer narrativa que se relaciona com outros textos (excelente exemplo é *Assim falou Zaratustra*), quer dizer, a “abertura” da obra de arte ante outras obras e mídias, que por boas razões se encontra no centro das modernas análises da teoria literária, permite-nos dispensar a posição de Rorty. Nietzsche é tomado como exemplo disto, a saber, de que ele releva sua própria posição uma vez que ele não aceitaria, por fim, a própria contingência, esforçando-se por um meta-ponto-de-vista: “Nietzsche, o perspectivista, tem interesse nisto, em encontrar uma perspectiva sob a qual ele, de volta, possa enxergar a perspectiva antes assumida, a fim de assim identificar um padrão” (ibidem, p. 178). Não espanta o fato de que Rorty extrai daqui outra conclusão que não aquela de Gerhardt. Não o indivíduo supramoral, mas sim o além-do-homem, surgindo a partir de uma autocriação, é o que ambicionava Nietzsche (ibidem). Também para Nehamas, em quem Rorty se embasa, objeções semelhantes podem ser feitas. Em Nehamas aparece o antiquado critério da coerência estrita, que se realiza apenas em um texto literário perfeito, critério que deve estar fundido ao ideal da narrativa da vida autêntica. Coerência aqui significa a necessidade absoluta de que cada frase particular esteja amarrada peremptoriamente ao todo da narrativa. Nehamas não destaca a contingência da invenção, mas sim a sua inevitabilidade. (NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as literature*, p. 200 ss e p. 207 ss.). Sobre isso, ver THOMÄ, *Erzähle dich selbst*. p. 146.

tal como *The sound and the fury* de Faulkner, mas adere-se a obras preferencialmente da antiguidade clássica ou do romance realista. MacIntyre favorece Jane Austen e censura explicitamente os contos de Kafka, cujos romances ele rejeita como sendo incompreensíveis;⁵⁰ já os romances de Henry James, para nos valer aqui de Nussbaum como modelo de um comportamento ético, deveriam ser previamente purificados de seu abismo imoral.

No geral, para todos esses filósofos vale a ideia de que eles podem reduzir uma narrativa a uma “coerência linear”, dispensando-se de responder, fundamental-

mente, por que eles falam de obras de arte como modelos. Para seus fins, basta tomar como padrão o estabelecimento de unidade de algo como uma simples biografia de político, quer dizer, tomar uma narrativa sem qualquer valor artístico. Quando se fala de modo persistente e grandiloquente sobre a arte, freqüentemente acontece isto de se valer de um conceito de arte manifestamente limitado, um que somente é adequado para ser exportado para a ética.⁵¹ De modo consequente, teóricos de uma ética da vida-como-arte, se eles pintam as obras de arte como modelos éticos, semelhante ao que faz Platão na *República*, devem

⁵⁰Cf. MACYNTIRE, A. *Der Verlust der Tugend*, p. 285.

⁵¹De modo surpreendente, pelo menos no que tange a uma rejeição geral de uma ordem superior da narrativa de autodescrição e às consequências antiéticas que surgem daí, Nietzsche se aproxima de posições naturalistas contemporâneas dentro das ciências da cognição, embora a refração autoirônica se distancie por completo destas, no mais das vezes. Isso porque em filósofos crentes da ciência e descrentes da arte, tal como Daniel Dennett, antes é comum se deparar com descrições da conexão entre narratividade e psicologia, que correspondem às intuições de Nietzsche de não cambiar *activum* e *passivum*, — e que contradizem toda fácil promessa, proposta pelos éticos, de um dar-se-a-si-mesmo-uma-forma. Dennett compara a narrativa da história da nossa vida, intuitivamente, com o tecer de fios: entretanto, “assim como o tecer fios não é algo que está consciente disto, a saber, de pensar como ele tece os fios [...], assim não pensamos (diferentemente do que narradores profissionais de história) conscientemente quais histórias devemos contar. Nossas narrativas são tecidas, já que, em grande parte, nós não as tecemos; elas nos tecem. A consciência humana e o que é narrado sobre o si-próprio são seus produtos, não sua fonte. Tais fios e feixes de narrativa *parecem* ter sido alimentados a partir de uma única fonte [...], elas nos seduzem para isto, a saber, aceitar um *centro de gravitação* unitário”. in: DENNETT, Daniel. *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*. Hamburg, 1994, p. 538. Do ponto de vista fenomenológico, essa aceitação seria uma simplificação extremamente supervalorizada. Como consequência dessa teoria produzir-se-ia para o Eu o seguinte: ele “seria uma abstração, que se define por uma miríade de arranjos e interpretações (incluindo as autoatribuições e autointerpretações), as quais compuseram a biografia do corpo vivo, cujo centro de gravidade narrativo é o Eu. Como tal, o Eu representa um papel de destaque no curso cognitivo da economia do corpo vivo, que precisa criar, a partir das coisas que estão ao seu redor, modelos mentais, pois dentre esses o modelo do Eu se sobressai”. *Ibidem*, p. 547. A noção virtual de si-próprio segundo Dennett convém, assim, apenas a uma unidade funcional, que tem que poder mudar continuamente, sendo aí frágil [brüchig] e inconstante [sprunghaft]. O Eu é apenas a parte atraente dos mais diversos modelos, bem como replicador pragmático de unidades culturais (eis os mais famosos memes [die berühmten Meme]). Mesmo que a metáfora das máquinas cruze transversalmente os modelos de corpos pensados organicamente por Nietzsche, mesmo assim o Eu representa a despontecialização da instância da consciência, a qual justifica a comparação. Em relação ao modelo de conhecimento pensado esteticamente por Nietzsche as posições naturalistas são reducionistas. O valor agregado estético nada modifica, em Nietzsche, do impulso principal. A dissolução da forma é pensada e realizada, em Nietzsche, de modo mais consequente, e, além disso, não há nele uma credence cientificista. Para diferenciações sistemáticas entre posições naturalistas e aquela de Nietzsche, ver: ABEL, G. “Bewusstsein — Sprache — Natur”, acima citado.

distinguir boas e más obras de arte e aí passar a professar culto a obras realistas e herméticas.

Correm perigo os esforços de se empregar uma obra de arte, de modo calculado, como modelo formal, um que questione radicalmente a ideia de unidade totalizante — tal como é o significativo caso de *Assim falou Zaratustra*. Não pretendo aqui novamente⁵² esclarecer como o texto de *Assim falou Zaratustra* se organiza-se segundo certa concepção de “material”, por assim dizer, a partir de baixo, objetivando uma estrutura fluida tal como metáforas se ligam a outras metáforas em virtude de uma aberta interconexão, que sempre de novo tem que afrouxar os modos de acesso subjetivamente fixados. Pode-se pelo menos uma vez tentar aplicar algum determinado tipo de gênero, seja romance, drama, poesia didática [Lehrgedicht], e logo se notará quão difícil é encontrar para a obra uma satisfatória descrição de sua forma literária. Obras de arte como *Assim falou Zaratustra* podem dar mostras de uma manifestação estética alcançada por um indivíduo empoderado, que com ponderada atenção para a forma imprimiu ao material sua estampa, servindo-se dela, em todo caso, para sua crítica es-

tética fundamental.

Abrangentes manipulações devem ser feitas à filosofia e à estética de Nietzsche para que uma tal estética da existência possa ser a ele atribuída: o conceito de forma estética deve ser conformado ao leito de Procusto, isto é, a exigências de coerência ética, para que então os filósofos da arte da vida [Philosophen der Lebenskunst] possam manuseá-lo. A hipótese fundamental de Nietzsche, segundo a qual o sujeito não é “dono de si próprio”, tem aí que ser posta de lado. A proposta de se pensar como nossa vida toma forma opera necessariamente com o pressuposto de uma livre escolha do sujeito e de um domínio, de uma formatação ou pelo menos de uma capacidade de conduzir os impulsos vitais. Esquece-se aí o que Nietzsche sempre e continuamente suponha: “és [algo] feito! Em cada instante! A humanidade trocou ao longo dos tempos o Activum [voz ativa] e o Passivum [voz passiva], seu eterno lapso gramatical” (*Aurora* 20). Assim sucumbe-se à “sedução da linguagem (e aos mais fundamentais erros da razão nela encravados), a de que se entende ou se mal-entende que todo causar efeito [Wirken] está condicionado por algo que o causa [Wirkende],

⁵²Sobre isso, ver: ZITTEL, C. *Das ästhetische Kalkül*, acima citado.

por um “sujeito” [...], “aquele que causa a ação [der Thäter]” é simplesmente, no que tange ao fazer [zum Thun], fabulado [hinzugedichtet], — o fazer é tudo” (*Genealogia da moral* I 13). Para os éticos que concebem esteticamente

o dar-se-para-si-uma-forma é necessário assumir um ideal crítico-cognitivo de totalidade e unidade enquanto critério ético-estético, algo esteticamente antiquado para o caso de Nietzsche.

