

Fazer ver o que vemos: Michel Foucault – por uma História diagnóstica do presente¹

Making see what we see: Michel Foucault –
The case for a diagnostic history of the present

Edwar de Alencar Castelo Branco²

edwar2005@uol.com.br

¹ Este texto expressa parte dos estudos desenvolvidos com vistas à constituição de um *corpus* teórico para a pesquisa "Fotogramas mal-ditos, discursos infames: superoito e contestação juvenil no NE do Brasil", a qual é desenvolvida com auxílio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

² Doutor em História e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí, onde atua junto ao PPG História e ao departamento de História.

Resumo. Este artigo reflete sobre os postulados da obra do filósofo francês Michel Foucault, evidenciando o debate teórico vinculado às questões da recepção desta obra no pensamento histórico contemporâneo. Tal reflexão é feita a partir do pressuposto de que o pensamento de Foucault exerceu influência contraditória sobre os historiadores, tanto agradando quanto gerando repulsa. Para a realização do trabalho, o autor se apropria das principais obras foucaultianas e as situa em termos de sua influência sobre a sua própria prática de historiador.

Palavras-chave: Foucault, recepção, historiadores, historiografia.

Abstract. This article reflects on the work of the French philosopher, Michel Foucault, emphasizing the theoretical debate about aspects of the reception of his work by contemporary historians. It assumes that Foucault's thought had a contradictory influence on historians, i.e., some accepted it, while others rejected it. To make that reflection, the author appropriates Foucault's main works and situates them in terms of their influence on his own practice as a historian.

Key words: Foucault, reception, historians, historiography.

Fazer aparecer o que está tão perto, o que é tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que exatamente por isso não o percebemos. [...] fazer ver o que vemos (Foucault, 1994, p. 540-541).

Uma das questões mais sensíveis aos historiadores diz respeito à problemática de pensar a situação temporal dos fatos. Como é que nos relacionamos com o passado? O que é este passado e qual é a sua utilidade para nós, que

vivemos o presente? Estas questões, ao interpelarem os historiadores em sua prática, muitas vezes acabam constituindo a idéia de que passado e história se equivalem, de maneira que a história não poderia ser mais do que a *ciência do passado*. As consequências desse raciocínio, hegemônico no âmbito do senso comum que pensa a história e mesmo em largos setores da historiografia profissional, geram grandes benefícios a uma história machista, branca, cristã, antropocêntrica e medieval e – no lado oposto – criam grandes dificuldades à compreensão da necessária

incongruência entre história e passado, incongruência que resulta do fato de que aquela não pode ser mais do que um discurso sobre este (Jenkins, 2001).

Apesar desse trauma – segundo o qual a história é o passado –, não foram poucos os antecessores que, com diferentes referências conceituais, ofereceram negativas a essa compreensão e mesmo exemplos desta impossibilidade, uma vez que, ao investirmos especulativamente sobre o passado, é sempre as nossas experiências cotidianas que vamos buscar, dando-lhes os matizes de novas tintas, os elementos que nos servem para a sua reconstituição (Bloch, 1997, p. 43). Posta esta problemática – a de pensar a relação entre história e passado –, é possível vislumbrar que quando falamos de uma *tradição de pensamento* nas ciências humanas – e isso o fazemos constantemente, a ponto de submetermos, inexoravelmente, o novo ao velho, na medida em que uma *tradição de pensamento* sempre lançaria a lógica para a compreensão do emergente –, nós o fazemos sob uma pressão conceitual com duas balizas firmemente fincadas: por um lado a história teria um sujeito – o homem – e este seria a expressão de uma personalidade harmônica e unitária; por outro, este sujeito viveria em um mundo habitável e dotado de sentido. A primeira baliza livra, curiosamente, o sujeito da história de ser contaminado pelo seu objeto, pois ele é um indivíduo *naturalmente* conduzido por uma força organizadora – a racionalidade humana – que o articula e integra a uma humanidade realizada. Ainda que feitor da história, o homem jamais sofreria a história. A segunda baliza nos ofereceria lições sobre um “solo onde se enraizar e crescer, uma totalidade de sentido em que as existências individuais podem habitar [e se integrar] numa comunidade cultural orgânica” (Larrosa, 2003, p. 9). A tradição de pensamento, portanto, esta premissa que nos obrigaria a pensar em linha reta e de forma evolucionista, foi constante alvo da desconstrução foucaultiana. De acordo com suas proposições, seria necessário não supor nem construir uma história geral da filosofia ocidental, nem tratar de encontrar um lugar para ela. Partir, antes, da idéia de que a tradição não é monolítica e que o mapa das maneiras de pensar é algo que se deve refazer permanentemente. O que devemos fazer, em relação a esta presumida tradição, é questionar os esquemas gerais de sua história, dispensá-la, abri-la a outras questões.

De fato, o resultado da combinação entre um sujeito livre e universal e um mundo habitável e dotado de sentido é – do ponto de vista da escrita da história – uma decorrente naturalização dos objetos. O nosso olhar, absorto nas promissoras imagens emitidas pela tradição de pensamento, é constantemente educado para enxergar o objeto já constituído, perdendo de vista a história de sua constituição. O que se deixa de contemplar, então, é o fato de que “o abismo entre o eu e o mundo é irredutível: o indivíduo não pode encontrar o valor e o sentido de sua própria existência,

não pode afirmar que vive uma vida plenamente sua” (Larrosa, 2003, p. 9). Este abismo entre um sujeito universal idêntico a si mesmo e um mundo dotado de sentido tem sido preenchido com diferentes estratégias, entre as quais ressalta, entre os historiadores, a idéia de que os objetos têm existência própria, para a qual os nomes apenas chamam a nossa atenção. E aqui talvez esteja a fissura mais visível que os postulados foucaultianos lograram abrir na tradição de pensamento ocidental: as palavras não apenas remetem às coisas, mas as constituem. Este postulado, aparentemente desprezível e banal, subverteria as categorias centrais do discurso histórico, especialmente redefinindo nossas noções clássicas relativas às relações entre passado e presente.

Voltemos à questão inicial: o que é o passado e que utilidade este passado tem para nós? Ora, o passado é aquilo que dele dizemos, assim como os dizeres que imprimimos sobre o passado terão sempre que ser confortadores em relação ao nosso presente. Nós, no presente, vamos inventando os conceitos através dos quais vai se tornando possível uma interlocução comum sobre o passado. É óbvio que nós não inventamos um passado puro e simplesmente a partir de um esforço imaginativo. Há limites para a narrativa histórica, e estes limites dizem respeito ao efetivamente acontecido. Mas isto não é, de nenhuma forma, garantia de que o que se diz do acontecido dê conta da plenitude do acontecer. Haverá sempre um déficit no que dizemos do passado relativamente ao passado efetivamente acontecido. Daí a necessidade de ser – segundo a lição de Foucault – a crítica do presente o principal fundamento para uma escrita da história. Não sem gerar algum mal-estar e uma ácida oposição, já se percebeu que

para Foucault o que interessa é a diferença do presente e do atual. O novo, o interessante, é o atual. O atual não é aquilo que somos mas, antes, aquilo que nos tornamos, aquilo que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso vir-a-ser-outro. O presente, ao contrário, é aquilo que somos e, por isso mesmo, o que já estamos deixando de ser. Temos de distinguir não apenas a parte do passado e a do presente, senão, mais profundamente, a do presente e a do atual. Não porque o atual seja a prefiguração, inclusive utópica, de um futuro de nossa história até agora, mas porque é o agora de nosso vir-a-ser (Deleuze e Guattari, 1992, p. 14).

Perceba-se que os postulados inicialmente aventados – um passado que se dá a conhecer tal qual foi, um sujeito idêntico a si mesmo e um mundo habitável e dotado de sentido – são submetidos a um delírio que os desarticula do lugar sereno que ocupam no mundo da linguagem: o passado se multiplica na infinidade de devires que o

constituem e, ao mesmo tempo, tem desnudada sua feição precária e deficitária com a exposição de sua condição de discurso, o qual expressará sempre apenas algumas das infinitas possibilidades de vir-a-ser de uma época; o sujeito – especialmente o sujeito historiador – outrora investido na condição de ser sobrenatural que sobrevoa a história sem se deixar contaminar por ela, agora vê-se enredado na linguagem, implicado na história e desafiado a também responder como chegou a ser o que é. O presente, por sua vez, se esgarça e intranqüiliza. No intervalo que vai do presente ao atual, o sujeito perde substância, pois

trata-se de produzir no agora uma diferença: a diferença entre o que somos (e já estamos deixando de ser) e o outro daquilo que somos, o que viremos a ser. A questão é, então, desfamiliarizar o presente (aquilo que somos), solapar sua certeza, arruinar seu caráter necessário, e abri-lo a um vir-a-ser sem projetos e sem promessas, a uma liberdade sem garantias, a uma temporalidade trágica (Larrosa, 2000, p. 329).

Em evento recente, que reuniu milhares de historiadores, uma questão aparentemente desconcertante – na medida em que arregimentou a maior parte das intervenções – foi formulada a propósito da obra de Foucault: haveria, entre o Foucault da clausura e o Foucault da liberdade, um Foucault trágico?³ Como se viu, a inquietação foucaultiana se assenta em uma “temporalidade trágica”. A meu ver é esta tragicidade do tempo histórico foucaultiano aquilo que vai conferir singularidade à obra de Foucault. O seu grande projeto – como se verá –, aquilo em torno do que ordenou sua obra, foi compreender as formas dominantes de pensamento no ocidente. Para tanto, teve que se alçar ao “fora”, obrigando-se a ser um “pensamento do exterior”⁴. Nossa formação evolucionista impõe a nossos olhos ver o novo sempre como um triste e necessário desdobramento do velho. Tudo teve uma origem em alguém ou em algum lugar. Foucault nos deu – com sua temporalidade trágica – pelo menos duas pistas de como rompia com isso: em primeiro lugar, preferia os começos, que implicam dispersão, às origens, que implicam causas; em segundo lugar, as pessoas de quem gostava, como Nietzsche, por exemplo, preferia “utilizar... deformar, fazê-las gemer e protestar”. Acho que aí, neste posicionamento do exterior de uma tradição de pensamento, reside a capacidade positivamente trágica de Foucault. Suas pesquisas abririam uma clareira para os estudos históricos na qual, quanto mais adentrarmos, tanto mais percebemos a tragicidade de ser homem. Ao enfatizar *a vida dos homens*

infames, o rejeito, o anormal, o caco, o cisco, a caca, a escória, enfim, ele pôs em xeque justamente uma filosofia humanista que se esforça para varrer para debaixo do tapete a caca do social. Para tanto, esta filosofia iluminista utiliza, em diferentes momentos, maneiras de incluir excluindo, do que são exemplo o *stultifera navis*, na idade clássica, o asilo na era moderna e, mesmo, as políticas públicas voltadas para os portadores de necessidades especiais, em nosso tempo. A tragicidade da obra de Foucault está no desnudamento destas práticas.

As relações de Foucault com os historiadores, entretanto, não têm sido tranqüilas. A despeito de seu reconhecimento acadêmico em todo o mundo, não são poucos os que têm resistido em reconhecer a validade teórica de sua obra⁵. As críticas mais comuns giram em torno da acusação de que a obra foucaultiana não tem um método. Alegam os críticos de Foucault que o mesmo despreza dados, faz simplificações e abstrações exageradas, não trabalha com uma noção clara de cronologia e, principalmente, pensa uma história sem atores sociais, na medida em que exagera o papel do discurso a ponto de autonomizá-lo em relação à sociedade. Para alguns haveria mesmo uma impertinência na situação de Foucault entre as novas referências teóricas aceitáveis para a história, pois “a obra de Foucault, além de não ser nova, contém um franco questionamento da própria história como conhecimento do real” (Vainfas, 1997). O diagnóstico é parcialmente válido: de fato, Foucault não mirava o real, mas a realidade. Sua obra esteve sempre voltada para o diagnóstico do presente a partir de uma reflexão e de uma crítica sobre como nós, os homens, vamos arrancando de sobre o real – através de uma toponímia que marca lugares, coisas e corpos – os objetos com os quais compomos a nossa realidade. Nesse sentido, o real estaria na ordem das coisas naturais, enquanto a realidade, plenamente constituída de cultura, conformaria os objetos históricos e se daria a ver através dos nomes, o que inscreveria a história na ordem da linguagem. É no mundo da linguagem que as coisas se passam, na medida em que é a linguagem que constitui os nossos objetos e, mesmo, as nossas figuras de sujeito. Atento ao intervalo que leva do real à realidade, Foucault esteve sempre radicalmente à espreita do presente, em busca constante de um diagnóstico sobre as condições humanas de existir. Em meados da década de setenta, ancorado nesta atenção diagnóstica do presente, Foucault, a partir do exemplo da Dra. Edith Rose, psiquiatra da prisão francesa de Toul durante as rebeliões de prisioneiros em 1971, chamava a atenção para a emergência de uma nova figura de intelectual – o intelectual específico:

³ Refiro-me ao simpósio temático “Foucault: a subjetividade e as estéticas da existência”, coordenado por Margareth Rago durante o XXIII Simpósio Nacional de História (ANPUH), ocorrido na Universidade Estadual de Londrina, Paraná, no período de 17 a 22 de julho de 2005.

⁴ Ver, a esse respeito, Blanchot (1987) e Foucault (1990b).

⁵ Para alguns exemplos dessa resistência ver Merquior (1985) e Cardoso (1997). O desagrado que a obra de Foucault provocou nos historiadores também pode ser visto detalhadamente em Rago (1991) e em Albuquerque Jr. (1993).

um intelectual destruidor das evidências e das universalidades, aquele que localiza e indica nas inércias e restrições do presente os pontos frágeis, as aberturas, as linhas de força, aquele que, incessantemente, se desloca, não sabendo mais ao certo onde estará nem o que pensará amanhã, por estar completamente atento ao presente (Gros, 2004, p. 16).

Provavelmente é esta visceral atenção ao presente – a qual articula sua obra às marcas da atualidade e da mobilidade (Muchail, 2004) – aquilo que desnorteia e confunde os críticos de Foucault. A alegada obscuridade de sua noção cronológica só pode decorrer do fato de que ele efetivamente quebrou as noções antecedentes de se pensar historicamente o tempo. Em primeiro lugar, à velha lógica de pensar a história dos homens numa linha reta com um distante começo e um – embora inatingível – sempre presente fim, Foucault preferiu mirar suas pesquisas em três momentos, os quais vão do século dezesseis – no final do renascimento – à modernidade – séculos dezenove e vinte – com o intermédio daquilo que chamou de época clássica – os séculos dezessete e dezoito; em segundo lugar, como se viu, Foucault atormentou a tranqüila noção de presente como uma idade experimentada ao mesmo tempo e igualmente por todos com a distinção – como se viu – entre presente e atual, arrastando para o campo da ética do sujeito a experiência do tempo. É, aliás, esta experiência ética do tempo aquilo que permitiria, de acordo com Foucault, tanto pensar uma articulação entre teoria e prática quanto situar este pensamento na distinção entre o *intelectual universal* e o *intelectual específico*. Aquele se diferenciaria deste na medida em que seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma sombria e coletiva, enquanto o intelectual específico miraria pontos específicos de sua realidade para operar uma crítica determinada.

Ao lado do deliberado desconhecimento de sua obra, aliada à ferocidade de uma crítica conseqüentemente cega e sem os necessários fundamentos, a formação acadêmica de Foucault, situada no âmbito da filosofia e da psicopatologia, é um fato que certamente dificultou a aceitação de sua obra pelos historiadores. Afinal, foi o próprio Foucault quem definiu sua obra como sendo uma tentativa de “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são transformados em sujeito” (Foucault, 2007, p. 52), não se cansando de provocar os seus interlocutores dizendo serem suas pesquisas estudos de história e não trabalho de historiador (Foucault, 1992, p. 89). O seu interesse acadêmico, entretanto, esteve sempre voltado para a demonstração do caráter arbitrário das idéias e das práticas sociais, o que o levou a pesquisar detidamente os “começos” dos conhecimentos e das formas de controle

político no ocidente. A noção de começo, a qual esgrimia contra a primazia da origem, Foucault tomou de empréstimo a Nietzsche e a justificou da seguinte maneira:

A pesquisa da origem se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele apreende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (Foucault, 1979, p. 18).

Ora, se nós próprios somos primeiramente interpelados em sujeitos a partir de um nome que nos é atribuído ao nascermos – assim como, do mesmo modo, as coisas são arrastadas à luz a partir dos dizeres que incidem sobre elas –, se procuramos as causas de alguma coisa acabamos por causar aquilo que estamos buscando. Isto porque a indicação das causas pressupõe uma tagarelice que, por sua vez, supõe falar sobre algo cuja distinção seria sua natureza essencial. Do ponto de vista da escrita da história, portanto, a noção da origem tem pelo menos duas conseqüências problemáticas: em primeiro lugar, supõe uma natureza para os objetos históricos, como se eles tivessem nascido em algum momento e lugar; em segundo lugar, porque esta naturalização dos objetos históricos impõe uma armadilha evolucionista segundo a qual ao historiador caberia apenas determinar o marco zero de um dado objeto e, a partir daí, determinar suas causas e sua evolução. Tirania da origem – diria Foucault – que induz a tomar os objetos como ponto de partida, quando deveriam ser ponto de chegada. Nesse sentido, o que interessa a Foucault não é tanto a história dos objetos, mas a história da constituição histórica dos objetos. O que lhe interessa pesquisar é por que, em um dado momento, algo emerge como um problema histórico:

Lo que yo intenté analizar en la mayor parte de mi trabajo no era ni el comportamiento pasado de la gente (que es algo que pertenece al campo de la historia social) ni ideas en sus valores representativos. Lo que he

tratado de hacer desde el principio fue analizar el proceso de “problematización”, que significa: como y por qué ciertas cosas (el comportamiento, los fenómenos, los procesos) se vuelven un problema. Por qué, por ejemplo, ciertas formas de comportamiento fueron caracterizadas y clasificadas como “locura” mientras otras formas similares fueron completamente desechadas en un momento histórico determinado; lo mismo para el crimen, o la delincuencia, la misma cuestión de la problematización de la sexualidad. Alguna gente ha interpretado este tipo de análisis como una suerte de “idealismo histórico”. Pero pienso que un tal análisis es completamente diferente. Porque cuando digo que estoy estudiando la “problematización” de la locura, el crimen o la sexualidad, no estoy negando la realidad de tales fenómenos. Por el contrario, he tratado de mostrar que era precisamente algo realmente existente en el mundo que tenía como objetivo la regulación social en un momento dado (Foucault, 2003a, p. 369).

As preocupações de Foucault com as distinções entre origem e começo, norteadoras de grande parte de suas pesquisas, são mais visíveis na segunda fase de sua carreira. Nesta fase, decorrente de seu encontro intelectual com os postulados nietzschianos e denominada de *genealógica*, o centro de seu interesse serão as questões referenciadas ao poder. Antes disso, numa fase *arqueológica*, Foucault esforçou-se para responder o que é que, historicamente, torna um saber validado enquanto nega validade a outros saberes. Esta fase inicial das pesquisas foucaultianas já teve a sua trajetória apresentada em torno de três obras, cada qual voltada para um objetivo: *Histoire de la folie* (Foucault, 1976), dedicada a uma arqueologia da percepção; *Naissance de la clinique* (Foucault, 2003b) para uma arqueologia do olhar; e *Les mots et les choses* (Foucault, 1990a) para uma arqueologia do saber. Comparando o método arqueológico com propostas que lhe antecederam, como a história epistemológica de Canguilhem e Bachelard, é possível perceber que a história arqueológica é normativa – isto é, pensa uma implicação entre passado e presente –, mas a normatividade é invertida em relação àquela praticada pela história epistemológica: em primeiro lugar, não é o presente que julga o passado, mas o presente é julgado e avaliado a partir do passado. Como já se percebeu, em *Histoire de la folie* Foucault

realiza uma recorrência às avessas, no sentido em que o critério de julgamento vem, não do presente, mas do passado. É um discurso normativo no sentido de detectar uma direção na história das teorias e práticas relacionadas com a loucura que revela como uma

realidade originária, essencial, da loucura teria sido encoberta – e não descoberta – por se ter mostrado ameaçadora, perigosa (Machado, 1979, p. 87).

Por outro lado, o principal traço do projeto de Foucault, aquilo que seria o elemento definidor de sua obra, é o ceticismo. Em nome deste ceticismo, ele vai problematizar e botar sob suspeita o dogmatismo das unidades, das coisas fechadas. Assim, “ele encontra sua liberdade cética não pertencendo a nenhuma tradição e se empenhando em suscitar novos pensamentos em muitas tradições diferentes” (Rajchman, 1985, p. 10). O seu interesse central será sempre problematizar tudo aquilo que é posto como inquestionável, não aceitando nada como natural ou imutável, que exista desde sempre e para sempre. Diante de toda e qualquer certeza que se apresentava para Foucault, ele buscava formular problemas, do que talvez decorra o mal-estar que sua obra causa: o pensamento foucaultiano remove os nossos territórios sólidos, as nossas verdades eternas, apresentando-se acima de tudo como um pensamento que se inscreve no reino da suspeição. Crítica, dúvida e suspeita foram conceitos centrais em Foucault.

A medicina, a psicologia e a administração da sociedade foram as disciplinas que receberam a maior atenção de Foucault. Na sua obra inaugural (Foucault, 2004), demonstrou como os conceitos de “saúde” e de “loucura” surgiram e se combinaram para originar a “doença mental” como uma categoria de controle social. A obra não é uma investigação sobre a psiquiatria ou sobre seu nascimento. É um trabalho que está centrado na época clássica, mas cujo objetivo é entender a loucura na modernidade. Como, na modernidade, loucura e psiquiatria se equivalem, o alvo é a psiquiatria, mas o trabalho tematiza o que é anterior e exterior a ela. O objetivo é entender como surgiram os discursos e as práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental. Esta obra inaugural de Foucault se diferencia de pesquisas históricas que lhe antecederam em dois sentidos: não considera a linearidade do processo científico, mas, ao mesmo tempo, também não considera a ciência como lugar da verdade. Ao lado disso, Foucault não fica na esfera do discurso, mas procura articular formações discursivas e formações não-discursivas, embora, neste momento, não defina como se dá esta articulação. Refletindo sobre o louco dentro da relação entre verdade e razão – o que lhe interessa mais do que a realidade do louco em si, uma vez que, como já foi dito, a ele interessa menos a história dos objetos do que a história da constituição dos objetos – Foucault toma dois momentos históricos e os discursos que, nestes momentos, eram formulados sobre o louco. Percebe, então, não haver unidade de fala sobre o louco no renascimento, quando o mesmo aparece como saber cósmico, nos discursos iconográficos, e, ao mesmo tempo,

como depositário de uma alienada ignorância, nos discursos filosóficos e literários, os quais o ligam não ao mundo, mas à moral. Com isto o que Foucault pretende é atestar o começo de um processo de dominação da loucura pela razão. Note-se: ele não está interessado nas *causas* de tal dominação, pois isto implicaria perder de vista o movimento histórico de constituição da categoria loucura. O que ele pretende, na verdade, é espreitar o *começo* da dispersão que permitirá a sucumbência da loucura à razão. Para tanto, Foucault contrapõe “conhecimento” sobre o louco e “percepção” do louco, definindo o primeiro como teoria e a segunda como prática. Faz isto com o objetivo de demonstrar que, na época clássica, a designação de alguém como louco não dependia de uma ciência médica, mas de uma percepção do indivíduo como ser social. Para ele, portanto, naquele momento a questão da loucura é de ordem ética e não médica. Loucura é desrazão, é algo que objetiva o negativo da razão em tipos concretos. É a negação da razão realizada como espaço social banido, excluído.

A partir da década de setenta, Foucault passaria a se interessar pelas questões do poder e da dominância, chegando à fase *genealógica* de seus trabalhos. Para Foucault, qualquer saber manteria relações de poder com os vários regimes de pertinência discursiva e social e não haveria relações de saber sem relações de poder. Em meados dos anos setenta, com *Surveiller et punir* (Foucault, 1993), apresentaria a prisão como uma invenção da Revolução Francesa – evento que curiosamente é proclamado fundador da liberdade – voltada para a imposição de “padrões normais” de conduta. *Surveiller et punir*, assim como *La volonté de savoir* (Foucault, 2006), são livros que marcam uma reformulação de objetivos teóricos e políticos de Foucault. Uma reformulação que se dá na direção de complementar a “arqueologia do saber” com uma “genealogia do poder”, o que significa que, nestes livros, a temática do saber, embora permaneça, é transcendida e o que Foucault quer é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes. O seu interesse central agora, portanto, passa a ser o poder e sua importância para a constituição dos saberes. E, além de uma mudança no âmbito do objeto, o método também será alterado, passando a se centralizar na consideração do poder como uma instância paraestatal. As relações de poder não se passariam fundamentalmente nem no nível do direito – como o crêem os pensadores liberais – nem no nível da violência, como o vêem classicamente as esquerdas. O poder, para Foucault, teria uma positividade cuja expressão seria a sua capacidade de produzir individualidade.

Mesmo não sendo o mais velho desafio formulado pelas análises de Foucault, o poder aparece no pensamento foucaultiano como um princípio organizador da sociedade ocidental. O desconcertante neste

pensamento, aquilo com o que rompe completamente com as abordagens convencionais, é o reconhecimento de que o poder não pode ser apreendido apenas através do estudo do conflito social ou da luta de classes, uma vez que o mesmo não se origina em uma classe ou é próprio dela, tampouco se origina na política e na economia. O poder é, para Foucault, uma rede infinitamente complexa de micropoderes que permeiam todos os aspectos da vida social. Nesse sentido, o poder não é apenas nem principalmente instrumento de repressão, mas de criação. Ele instaura uma verdade e, assim, cria as condições de sua própria legitimação. Mas isto não significa que não possa haver resistência ao poder. Para Foucault, é possível lutar contra a dominação representada por certos padrões de pensamento e de comportamento; o que não é possível é escapar a *todas* as relações de poder. E isto não deve ser motivo de angústia, pois, afinal, é justamente em função de sua feição positiva que o poder possibilita ao indivíduo ser interpelado em sujeito a partir de um processo de *sujeição* – quando este indivíduo absorve passiva e acriticamente as matérias de expressão que compõem a sua subjetividade – ou, no outro oposto, por um esforço de *subjetivação*, quando o indivíduo, atento ao intervalo entre o presente e o atual, agencia criticamente as matérias de expressão que irão constituir-lo no processo de individuação. As análises genealógicas, ao deslocarem o Estado da posição de *locus* do poder, produziram um profundo deslocamento na ciência política, na medida em que, amparado em pesquisas “precisas e minuciosas sobre o nascimento da instituição carcerária e a constituição do dispositivo de sexualidade, Foucault, a partir de uma evidência fornecida pelo próprio material de pesquisa, viu delinear-se claramente uma não sinonímia entre Estado e poder” (Machado, 1979, p. 11).

Do ponto de vista teórico, pode-se dizer que Foucault está à margem tanto do marxismo quanto dos *Annales*. A sua abordagem da História, até o final dos anos setenta, movimentou-se de uma arqueologia do saber para uma genealogia do poder. Para ele, a sociedade não constituiria, em si, a realidade a ser estudada, uma vez que as idéias e práticas sociais não têm um único fundamento racional. Na verdade, a grande inovação teórica oferecida por Foucault, aquilo que será o cerne da história cultural foucaultiana, foi a descoberta de que “os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos” (Veyne, 1982, p. 247), isto é, o que Foucault propôs em seu método foi a negação teórica das “grandes noções eternas” com as quais operavam os historiadores, todas de algum modo interligadas numa causalidade comum – governados, Estado, política, etc. O que Foucault mira em sua história é a parte oculta do iceberg, o que significa que seu método

consiste em descrever, muito positivamente, o que um imperador paternal faz, o que faz um chefe-guia, e em não pressupor nada mais; em não pressupor que existe um alvo, um objeto, uma causa material (os governados eternos, a relação de produção, o Estado eterno), um tipo de conduta (a política, a despolitização). Julgar as pessoas por seus atos e eliminar os eternos fantasmas que a linguagem suscita em nós (Veyne, 1982, p. 248).

A despeito da acusação de não ter um método⁶, Foucault ofereceu à metodologia da pesquisa histórica importantes inovações metodológicas. Por um lado, propôs uma *História Geral* como alternativa à *História Total* do marxismo e dos *Annales*. A diferença estaria no fato de que a História total está preocupada com as ‘leis’ que garantem a coesão de todos os fenômenos de um período, enquanto a História Geral estaria interessada no espaço da dispersão. Para a História Total a economia, a política, os costumes, as mentalidades, as instituições, etc., estão ligados por uma mesma rede de causalidade. A História Geral, por seu lado, está voltada para o estudo das interações, das correlações e das predominâncias, o que permite, justamente, ver o poder como uma categoria extra-estatal e extra-econômica que se estende numa rede de micropoderes. Ao mesmo tempo, a história geral, conforme proposta por Foucault, possibilita espreitar o começo da dispersão constitutiva dos objetos, em detrimento das causas explicativas de sua existência. Nesse sentido, o seu método está baseado no esforço para isolar as diferenças, buscando – como já foi demonstrado – o começo das coisas e não a origem. Isto quer dizer que a história de Foucault renega a teleologia na medida em que propõe a substituição da filosofia do objeto como fim por uma filosofia da relação, voltada para uma leitura da prática ou do discurso. A tese central de Foucault, conforme foi percebido por Veyne, é a de que “o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer, em cada momento da história” (Veyne, 1982, p. 132).

Em linhas gerais, pode-se dizer que o projeto mais ambicioso de Foucault foi escrever uma história dos sistemas de pensamento no ocidente, o que procurou realizar principalmente através de três fases distintas: na primeira – situada cronologicamente entre 1961, quando publicou a *História da loucura* (Foucault, 2004) e 1969, quando publicou *A Arqueologia do saber* (Foucault, 2007) –, propôs a arqueologia como um método de análise de discurso, mas com a novidade de que os discursos são analisados arqueologicamente no nível das “formações discursivas”, as quais são sistemas de regras de aparecimento de discursos. Se o objeto da arqueologia é o discurso, e este é um conjunto de enunciados, o que interessa a Foucault não são os

discursos possíveis, mas os discursos reais. Não lhe interessa estudar as palavras, signos de outra coisa, nem as coisas, objeto da experiência designado pelas palavras. O que interessa é o discurso como prática. Isto lhe permitiu obter, como resultado mais visível, mais citado e mais criticado, a percepção de que a noção de homem é uma invenção da cultura europeia a partir do século XVI. O homem, longe de ser natureza, é um discurso, possível apenas a partir do surgimento das “ciências do homem”. É fácil imaginar quão devastadora é essa idéia para as Ciências Humanas de maneira geral: torna-se duvidoso o pensamento iluminista que colocava o homem como o centro, esse homem geral e abstrato, que estaria inclusive destinado à liberdade. Foucault, ao longo de sua obra, vai principalmente mostrar como esse pensamento humanista na verdade foi criador de várias prisões. Um pensamento humanista que prometia a liberdade, mas que na verdade construiu várias prisões.

No final da vida, especialmente a partir de 1982, Foucault voltaria suas atenções para o *eixo do sujeito*, movimentando-se de uma reflexão sobre a vontade de verdade para a *parrhésia*, o que lhe permitirá refletir sobre a coragem da verdade. Este último Foucault, retornando ao Sócrates *parresíasta*, reatruvessaria o campo da política, procurando articular a questão com a qual conduziu, no campo da ética, suas pesquisas sobre a vontade de verdade – como se governar a si mesmo? – com uma outra ambientada no campo da política – como governar os outros? A *parrhésia* se caracteriza pela intempestividade e, ao contrário da retórica, não pretende possuir nem persuadir. Com sua apropriação, Foucault volta seus trabalhos para uma reflexão sobre as relações que o sujeito estabelece consigo, com o mundo e com os outros. Ao se interessar pelas práticas de si, ele pensa sobre os liames e os intervalos entre o eu e o ele, entre o mesmo e o outro, entre o mim e o ti. A noção de *parrhésia* permitirá a Foucault pensar a coragem da verdade através de um triplo confronto com a retórica:

Uma fala verdadeira: a parrhésia estabelece como principal a separação do verdadeiro e do falso, enquanto a retórica se concentra na maneira de dizer e não tanto na verdade do dito; trata-se de dizer uma coisa da maneira mais direta e clara, sem falsos brilhos nem efeitos ostentatórios. Uma fala engajada: a parrhésia supõe a adesão do falante a seu enunciado; trata-se de enunciar uma verdade que constitui uma convicção pessoal, ao passo que o problema do retórico não é acreditar, mas fazer acreditar. Por fim, uma fala perigosa: a parrhésia supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir o outro e

⁶ Esta crítica parte principalmente de Leonard (1980, p. 9-10, 12-13, 16-17).

que assume o risco de uma reação negativa da parte dele, ao passo que a retórica, bem o sabemos, busca bajular o outro, torna-lo dependente de um discurso mentiroso (Gros, 2004, p. 157).

Embora a noção de *parrhêsia* e mesmo o “retorno aos gregos” seja algo que marca e interpela o “último Foucault”, pode-se enxergar um Foucault *parresista* ao longo de toda a sua obra. Isto porque o projeto foucaultiano, como se procurou demonstrar, é essencialmente cético e problematizador. A fala de Foucault, ambientada na *parrhêsia* enquanto coragem de verdade, é uma fala que duvida até do ato de duvidar, o que torna sua obra antes de tudo um empreendimento desconfortante diante das referências tradicionais de conhecer. Para ele, “é preciso assistir ao nascimento de idéias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que se travam por essas idéias, contra ou a favor delas” (Gros, 2004, p. 36). Condenando os sistemas grandiosos e se propondo a narrar apenas a vida real, com todas as suas riquezas contraditórias, Foucault cultivou desafetos, os quais ironizavam sua obra chamando-o de *virtuoso cavaleiro da exatidão*. Foucault, por seu lado, via em tais desafetos espíritos menores a quem chamava de burocratas e policiais e aos quais reivindicava apenas uma coisa: o respeito à sua natureza de camaleão – não me perguntem quem sou e não me peçam que continue sendo o mesmo (O’Brien, 1992, p. 60). Este Foucault é, enfim, alguém que

sugere uma vida de autoria de si mesmo, que é, ao mesmo tempo, uma forma de resistência às tecnologias modernas de produção da subjetividade do indivíduo e uma arte da conduta centrada na coincidência daquilo que o indivíduo faz com aquilo que diz: procura não só dizer verdadeiro, mas ser verdadeiro enquanto sujeito de um saber e um poder sobre si próprio (Albuquerque Jr., 1998, p. 72).

Finalmente, para poder eu próprio vislumbrar Foucault de um lugar e em um instante onde ele já não está, experimentando “ao mesmo tempo sua ausência e minha própria carência” (Foucault, 1999a, p. 79), julgo pertinente concluir estas notas com um depoimento sobre os benefícios dos postulados foucaultianos para a minha atividade de historiador. Estes postulados me ajudaram a tomar o indefinido e o indeterminado como categorias históricas e, ao mesmo tempo, me ensinaram a perceber a linguagem como uma prática real que, ao lado de esclarecer, seduz, encanta e instaura. Foucault me ensinou a assimilar a palavra como um artefato de invenção que nos traz ao imaginário algo que está ausente e que, portanto, subjetiva e institui

realidade. Esta percepção e esta assimilação me permitiram subverter intimamente uma concepção de história que colocava os acontecimentos como o desdobramento fatal de uma sucessão e a realização de leis, enquanto os homens seriam pobres sujeitos arrastados inexoravelmente pelas estruturas. Com o referencial foucaultiano me foi possível, em trabalho recente, desfigurar o movimento tropicalista, forçando-o a retornar à dispersão constitutiva de seu começo (Castelo Branco, 2005). Espreitando um pouco abaixo da história, atento ao que a rompe e agita, pude vagar, nada nos bolsos e nas mãos, contra a ventania discursiva que centrou – ainda que independente de suas vontades pessoais – em Caetano Veloso e em Gilberto Gil a verdade tropical. Foi Foucault quem me ajudou a desnudar a precariedade desta verdade, expressiva em si de apenas um dos múltiplos devires tropicalistas.

Hoje, ao tempo em que sigo com meu trabalho de historiador interessado em compreender as condições de existência dentro das quais o Brasil contemporâneo se constituiu, ainda ouço Foucault ensinando que, ao escrevermos a história dos homens, é preciso começar pela problematização da própria noção de homem, pois, com nossas narrativas, “é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele [o homem] que se inquieta novamente sob nossos passos” (Foucault, 1999b, p. XXII).

Referências

- ALBUQUERQUE Jr., D.M. de. 1993. Mennochio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. *Resgate*, 1(2):48-56.
- ALBUQUERQUE Jr., D.M. de. 1998. Os maus costumes de Foucault. *Pós-História*, 1(6):67-86.
- BLANCHOT, M. 1987. *Foucault como o imaginário*. Lisboa, Relógio d’Água, 72 p.
- BLOCH, M. 1997. *Introdução à história*. Lisboa, Europa-América, 376 p.
- CARDOSO, C.F. 1997. História e paradigmas rivais. In: C. CARDOSO e R. VAINFAS, *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, p. 127-162.
- CASTELO BRANCO, E. de A. 2005. *Todos os dias de paupéria: Torquato Neto e a invenção da tropicalia*. São Paulo, Annablume, 238 p.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1992. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro, Editora 34, 288 p.
- FOUCAULT, M. 2007. *A arqueologia do saber*. 7ª ed., Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 236 p.
- FOUCAULT, M. 2006. *La volonté de savoir: Droit de mort et pouvoir sur la vie*. Paris, Folio France, 144 p.
- FOUCAULT, M. 2004. *História da loucura*. 7ª ed., São Paulo, Perspectiva, 558 p.
- FOUCAULT, M. 2003a. *Coraje y verdad*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 407 p.
- FOUCAULT, M. 2003b. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. 7ª ed., Paris, PUF, 252 p.

- FOUCAULT, M. 1999a. *A ordem do discurso*. 5ª ed., São Paulo, Loyola, 80 p.
- FOUCAULT, M. 1999b. *As palavras e as coisas*. 8ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 408 p.
- FOUCAULT, M. 1994. Dits et écrit II. Paris, Gallimard, 1736 p.
- FOUCAULT, M. 1993. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 340 p.
- FOUCAULT, M. 1992. *O que é um autor?* Lisboa, Vega. 161 p.
- FOUCAULT, M. 1990a. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 406 p.
- FOUCAULT, M. 1990b. *O pensamento do exterior*. São Paulo, Princípio, 76 p.
- FOUCAULT, M. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 296 p.
- FOUCAULT, M. 1976. *Histoire de la folie a l'âge classique*. Paris, Gallimard, 700 p.
- GROS, F. (org.). 2004. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo, Parábola Editorial, 168 p.
- JENKINS, K. 2001 *A história repensada*. São Paulo, Contexto, 120 p.
- LARROSA, J. 2000. A libertação da liberdade. In: V. PORTOCARRERO e G. CASTELO BRANCO (orgs.), *Retratos de Foucault*, Rio de Janeiro, Nau, p. 328-335.
- LARROSA, J. 2003. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. 4ª ed., Belo Horizonte, Autêntica, 208 p.
- LEONARD, J. 1980. L'Historien et le philosophe. In: M. PERROT (org.), *L'Impossible prison*. Paris, Seuil, p. 9-28.
- MACHADO, R. 1979. Por uma genealogia do poder. In: M. FOUCAULT, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, p. VII-XXIII.
- MERQUIOR, J.G. 1985. *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 298 p.
- MUCHAIL, S.T. 2004. Um filósofo que pratica histórias. *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, 1(81):47-48.
- O'BRIEN, S. 1992. A história da cultura de Michel Foucault. In: L. HUNT, *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes, p. 33-62.
- RAGO, M. 1991. As marcas da pantera: Foucault para historiadores. *Resgate*, 1(1):48-55.
- RAJCHMAN, J. 1985. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 111 p.
- VAINFAS, R. 1997. História das mentalidades e história cultural. In: C. CARDOSO e R. VAINFAS, *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, p. 127-162.
- VEYNE, P. 1982. *Como se escreve a história/Foucault revoluciona a história*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 286 p.

Submetido em: 23/04/2007

Aceito em: 11/07/2007