

Encontro Nacional ANPOF: textos



FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: DELEUZE, GUATTARI E FOUCAULT

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteado e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchal (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia contemporânea: Deleuze, Guattari e Foucault
 / Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo.
 São Paulo : ANPOF, 2013.
 279 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-10-7

1. Filosofia contemporânea 2. Deleuze, Guattari e Foucault
3. Filosofia - História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo,
Vinicius III. Encontro Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

V. 7. Filosofia Contemporânea: Deleuze, Guattari, Foucault

ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA (GT Deleuze) A CONTRIBUIÇÃO DE NIETZSCHE NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE	7
ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS (UFSCAR) GENEALOGIA DA GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT	17
ALTAIR DE SOUZA CARNEIRO (UNIOESTE) A ESCRITA LITERÁRIA E SUAS (DES)CONSTRUÇÕES: O QUE PODE UM LIVRO?	29
ANDERSON APARECIDO LIMA DA SILVA (USP) FOUCAULT LEITOR DE BAUDELAIRE: A TRANSFIGURAÇÃO DO PRESENTE.....	37
BARBARA MARIA LUCCHESI RAMACCIOTTI (GT Deleuze) DELEUZE: ESPINOSA E A FILOSOFIA PRÁTICA	45
CAROLINA DE SOUZA NOTO (GT Filosofia Francesa Contemporânea) A ANTROPOLOGIA KANTIANA E A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL	57
CÍNTIA VIEIRA DA SILVA (GT Deleuze) POR UMA (SIN)ESTÉTICA ESPINOSISTA.....	65
DANIEL LUIS CIDADE GONÇALVES (UFSC) FOUCAULT: O INTELLECTUAL, O CRÍTICO, O FILÓSOFO.....	71
DANIEL SALÉSIO VANDRESEN (GT Filosofar e Ensinar a Filosofar) A CRIAÇÃO DE CONCEITOS EM UMA SOCIEDADE DE CONTROLE: ANÁLISE DA DCE/FILOSOFIA-PR.....	81
DANIEL VERGINELLI GALANTIN (GT Pensamento Contemporâneo) O DIAGNÓSTICO DA SEPARAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE NO CURSO “HERMENÊUTICA DO SUJEITO” DE MICHEL FOUCAULT, E SUAS AS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS	93
DIOGO GONDIM BLUMER (GT Deleuze) A CONCEPÇÃO DE MORTE SEGUNDO DELEUZE.....	105
ÍTALO LEANDRO DA SILVA (UEL) ENTRE A CURA E O CASTIGO, UMA ANÁLISE DE VIGIAR E PUNIR.....	113
KELIN VALEIRÃO (GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa) FOUCAULT, LEITOR DE MARX	123

LUCIANO DONIZETTI DA SILVA (UFPR) LIBERDADE, CHAVE DA DECIFRAÇÃO DA HISTÓRIA	135
LUCIENE MARIA TORINO (GT Deleuze) A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA KANTIANA PENSADA A PARTIR DO EMPIRISMO TRANSCENDENTAL.....	145
LUDYMYLLA LUCENA (UFOP) O JORRAR DO TEMPO: ENCONTROS ENTRE DELEUZE E TARKOVSKY, A PROPÓSITO DE UMA IMAGEM-CRISTAL.....	155
MAÍRA MATTHES (PUC-RIO) SOBRE ALERGIA E POLÍTICA – UM ESTUDO SOBRE A AUTO IMUNIDADE E OS QUASE TRANSCENDENTAIS EM JACQUES DERRIDA	161
MARCELO NORBERTO (GT Filosofia Francesa Contemporânea) SARTRE, FOUCAULT E A CRISE DA FILOSOFIA	173
MARCO ANTÔNIO SOUSA ALVES(UFMG) A QUESTÃO DA MORTE DO AUTOR EM FOUCAULT.....	183
MOYSÉS DA FONTOURA PINTO NETO (GT: Desconstrução, Linguagem e Alteridade) NÓS FORA DE NÓS: DERRIDA, STIEGLER E OS SISTEMAS DE COGNIÇÃO ESTENDIDA	191
PRISCILA DA SILVA (Filosofia Política Contemporânea) O CONCEITO DE DISPOSITIVO E A PROBLEMÁTICA DO PODER NA MODERNIDADE.....	207
RAFAEL FERNANDO HACK (UFSCAR) FOUCAULT LEITOR DE CERVANTES: DOM QUIXOTE E O ALVORECER DO CLASSICISMO	215
RAFAEL NOGUEIRA FURTADO (PUC-SP) SOBRE O CONCEITO DE ATITUDE CRÍTICA EM MICHEL FOUCAULT.....	225
RODRIGO GUÉRON (GT – Pensamento Contemporâneo) DELEUZE E GUATTARI, TRÊS DIFERENÇAS COM O MARXISMO: A NECESSIDADE, A IDEOLOGIA E O DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS.....	231
THIAGO FORTES RIBAS (UFPR) FOUCAULT E A CONSTITUIÇÃO DE UMA NOVA POLÍTICA DA VERDADE.....	241
TIAGO HERCÍLIO BALTAZAR (GT Pensamento Contemporâneo) FOUCAULT, AS NARRATIVAS HISTÓRICAS E A VERDADE.....	247
VICTOR DIAS MAIA SOARES (GT Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa) OBSERVAÇÕES SOBRE O HUMANISMO E O LUGAR DO OUTRO A PARTIR DE JACQUES DERRIDA	259
VILMA FELIPE COSTA DE MELO (UFPB) O NORMAL E O PATOLÓGICO: FOUCAULT E CANGUILHEM EM PERSPECTIVA.....	265

A contribuição de Nietzsche na Filosofia da Diferença de Gilles Deleuze

Abraão Lincoln Ferreira Costa*

* Mestre em Filosofia – UnB

Resumo

Buscando interpretar a filosofia nietzschiana, Gilles Deleuze retoma uma série de elementos fundamentais para a compreensão das ideias do filósofo alemão. Para ele, a Grécia trágica, anterior a Sócrates, tornara-se um período de incomensurável valor, devido à capacidade dos homens daquela época compreender a vida, enfrentando as dores que acompanham a existência, sustentando uma visão trágica que permitia celebrar todos os aspectos vitais, desde os mais belos até os mais medonhos. Deleuze constata que Nietzsche soube ainda identificar no espírito trágico o surgimento de uma crescente vitalidade – fruto desse enfrentamento e aceitação corajosa do destino. No entanto, essa força vital se enfraqueceu no instante em que os valores dessa cultura trágica foram sendo substituídos por outros, agora acrescidos de propósitos transcendentais, como fora pretendido por Platão e pelo cristianismo. Assim, viver tornou-se uma tarefa arriscada, repleta de sofrimentos e decepções. Dessa forma, pensa Deleuze que a filosofia nietzschiana chega à conclusão de que a cultura ocidental aprendeu a gerar homens que pretendem controlar as paixões, fugindo das dores vitais e de tudo aquilo que fosse ameaçador e desregrado, anulando, por efeito, toda potência dionisíaca. Todavia, a inspiração desses pensadores nos ensina que, mesmo com o predomínio das valorações metafísicas sobre as vontades humanas, Platão e o cristianismo não conquistaram uma vitória plena. De acordo com Deleuze, o principal projeto de Nietzsche no intuito de ultrapassar tais valores transcendentais teria sido a introdução dos conceitos de sentido e de valor, vistos desta vez dentro de uma perspectiva imanente. A filosofia nietzschiana entende pela história do homem, o desprezo ao corpo e por tudo aquilo que se encontra na ordem do tempo. Daí a necessidade da reflexão, capaz de rever o desprezo, a natureza, a vida terrena e sua constante desvalorização do corporal, a favor de uma pretensa alma perene e imortal. Essa análise inicia o ponto de inflexão que sustenta a ligação entre os dois pensadores. A filosofia da imanência de Nietzsche tornar-se-ia grande contribuidora do projeto ontológico deleuziano.

Exposto isso, pretendo tematizar, em primeiro lugar, a interpretação de Deleuze acerca das três diferentes formas de niilismo desenvolvidas por Nietzsche, ou seja, o negativo, o reativo, e passivo. Em seguida, explicitarei, a maneira pela qual a leitura deleuziana realça no personagem Zarathustra, a solução diante do processo de autodestruição desencadeado pelo próprio indivíduo através dos ideais metafísicos. A parte final do texto pretende mostrar que sua chegada trará, portanto, novo sentido ao mundo, juntamente com o amor incondicional à vida.

Palavras chave: Deleuze, Nietzsche, diferença, imanência e niilismo.

A leitura de Gilles Deleuze considera a filosofia nietzschiana como projeto de ultrapassagem a metafísica. A interpretação feita a Nietzsche mostra entre os cristãos, a atitude do homem rancoroso, proveniente da má consciência e de suas próprias limitações. Contrário a essa visão, o super-homem¹ representa o ultrapassamento da pobreza de sentimentos como a mesquinhez e o rancor. Logo, tende a transformar-se naquilo que melhor representa o sentido da terra: o amor à existência e à vitória contra o niilismo.

Segundo o próprio Deleuze (*Nietzsche e a Filosofia*. 2001, p. 63), a palavra niilismo, *nihil*, não significa o não-ser, mas antes de qualquer outra noção, o valor de nada. Portanto, a vida tomando um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. Tal depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se opõe qualquer coisa à vida. Toda a vida tornando-se então irreal, representada como aparência, tomando no seu conjunto um sentido de nada. A crença em outro mundo, o supra-sensível com todas as formas divinas, do bem e da verdade.

A leitura deleuziana nos apresenta como principal tarefa nietzschiana a identificação e a desconstrução das três diferentes formas de *niilismo*, responsáveis por adoecer o homem, distanciando-o do seu principal projeto de reconciliação com a imanência. Portanto, meu interesse nessa investigação delimita-se em torno da análise de Deleuze sobre o conceito de corpo pensado por Nietzsche, mostrando-o como possível forma de ultrapassamento diante dos valores transcendentais. As expectativas que aguardo dessa revisão, não apenas ontológica, mas também ética é de constatar que a proposta imanente mostrada pelo pensador alemão tornou-se decisiva para a formulação da noção dos conceitos apresentados na filosofia da diferença de Deleuze.

Na filosofia deleuziana, diferença não é simples determinação, pois presume uma relação, quer entre a determinação e o que é determinado, quer como efeito de um acontecimento quando este se realiza no corpo. Dessa forma, é preciso entender a diferença como um pensamento que reconhece a mudança e o devir como autênticas realidades. Assim tal proposta substituiria a rigidez da tradição

¹ A tradução do professor António M. Magalhães parece estar de acordo com o uso do termo “super-homem” encontrado na obra de Deleuze *Nietzsche et la Philosophie*, embora seja possível encontrar em algumas obras de Nietzsche a palavra *Übermensch* traduzida como “além do homem”.

metafísica que apenas admite ideias eternas e imutáveis. O mundo é fluxo, sendo um vir-a-ser constante. Tratando-se de uma região onde tudo é devir, o pensamento deixa de apresentar uma missão apenas recognitiva para assumir tarefas mais ousadas. Portanto, a diferença deixa de ser um simples conceito de oposição as ideias idealistas ou materialistas para tornar-se um fundamento mais profundo, que ultrapasse essas simples noções.

A revisão ontológica e ética da qual proponho encontrar, pretende apresentar a introdução de um novo tipo de conhecimento, proveniente da transvaloração dos valores que o pensamento de Deleuze interpreta, sem planos idealizadores e transcendentos. Seguindo Nietzsche, a tese deleuziana mostra que a idealização do conhecimento como pensada por Sócrates e Platão devem ser ultrapassadas. O conhecimento deve ser estudado do ponto de vista genealógico ou deleuzianamente falando “rizomático”, o que tratar-se-ia de proliferações rudiculares, as quais necessariamente não apresentam uma origem comum a todas as ramificações. Para Deleuze, a distribuição dos saberes produz uma superfície que varia sempre. Ao invés da imagem de árvores como forma de analogia com os sistemas do conhecimento, o que se afirma é uma exuberância de vidas, platôs descritos por proliferação gramínea, por isso a analogia de rizomas estudados na botânica para mostrar como se dá a criação de um plano de pensamento.

Em termos específicos, o estudo se inspira na crítica de Deleuze à filosofia da representação, conforme vista na tradição metafísica. Por isso, a interpretação deleuziana apoiou-se em alguns elementos do pensamento nietzschiano, como as doutrinas do eterno retorno e da vontade de poder. Assim, a ideia é percorrer com a crítica ao pensamento representativo do platonismo-cristão, contribuindo então para a formulação da filosofia da diferença do filósofo francês.

Dessa forma, a leitura de Deleuze aponta em Platão e sequencialmente no cristianismo a responsabilidade pelo suposto estado de decadência humana, proveniente do esquecimento das potencialidades do corpo em favorecimento a aspiração da vida transcendente. Buscando interpretar a filosofia nietzschiana, Deleuze retoma uma série de elementos fundamentais para a compreensão das ideias do filósofo alemão. Para ele, a Grécia trágica, anterior a Sócrates, tornara-se um período de incomensurável valor, devido à capacidade dos homens daquela época compreender a vida, enfrentando as dores que acompanham a existência, além do encorajamento diante da morte.

Deleuze constata que Nietzsche soube ainda identificar no espírito trágico o surgimento de uma crescente vitalidade – fruto desse enfrentamento do destino. No entanto, essa força vital se enfraquecera no instante em que os valores dessa cultura trágica foram sendo substituídos por outros; agora acrescidos de propósitos transcendentos, como fora pretendido por Platão e pelo cristianismo. Assim, viver tornou-se uma tarefa arriscada, repleta de sofrimentos e desilusões. Dessa forma, pensa o filósofo francês que a filosofia nietzschiana chega à conclusão de

que a cultura ocidental aprendeu a gerar homens ausentes da tensão e das paixões, anulando, por efeito, toda potência dionisíaca. Todavia, o diálogo desses pensadores nos ensina que mesmo com o predomínio metafísico sobre as vontades humanas, o platonismo e o cristianismo não teriam conquistado uma vitória definitiva.

De acordo com Deleuze (2001, p. 5), o principal projeto do filósofo alemão no desejo de ultrapassar os valores do platonismo-cristão teria sido a introdução dos conceitos de sentido e de valor, vistos desta vez dentro de uma perspectiva imanente. A filosofia nietzschiana entende, pela história do homem, o desprezo ao corpo e por tudo aquilo que se encontra dentro da ordem do tempo. Daí a necessidade da reflexão, capaz de rever o desprezo, a natureza, a vida terrena e sua constante desvalorização a imanência, a favor de uma alma perene e imortal. Essa análise inicia o ponto de inflexão que sustenta a ligação entre os dois pensadores, pois sinaliza a necessidade de uma revisão ontológica e ética na tradição filosófica. Dessa maneira, a tese sustenta que a filosofia da imanência de Nietzsche tornar-se-ia grande contribuidora da filosofia da diferença deleuziana.

Gilles Deleuze na apresentação do capítulo 2 da obra *Nietzsche e a filosofia*, levanta a seguinte indagação: o que realmente pode um corpo? A visão do autor permite inferirmos que a repressão feita pela tradição platônica e cristã à carne e a toda realidade material distanciou o homem da compreensão adequada daquilo que seu próprio corpo é capaz. Portanto, o indivíduo desconhece sua verdadeira potencialidade, suas forças e sua preparação.

Em concordância a Nietzsche, Deleuze (2001, p. 62) compreende que Platão e o cristianismo instauraram no Ocidente uma cultura que enaltece apenas a consciência e o espírito. A interpretação deleuziana do filósofo alemão nos explica que a consciência é entendida como um sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças bastante diferentes de uma ordem espiritual. Por isso, consciência dentro do pensamento nietzschiano deve ser entendida como um aspecto corporal vinculado à criação de signos, dirigida à comunicação gregária. Portanto, a presença dessa região imanente torna-se fundamental para compreensão daquilo que poderíamos depreender como a constituição do real.

O corpo está definido como uma estrutura capaz de abrigar a relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças sejam elas químicas, biológicas, políticas ou sociais, constituem a noção de um corpo. Sempre existirá a relação entre duas forças distintas que resultarão na criação desse corpo. Assim, a leitura de Deleuze pretende justificar a razão da qual a ideia de um corpo para Nietzsche sempre seja proveniente do acaso, aparecendo, assim, como algo mais surpreendente do que a consciência e o espírito.

Deleuze prossegue sua interpretação afirmando que a filosofia nietzschiana entende o corpo como fruto de uma produção arbitrária, pois se trata do resultado das próprias energias que o compõe. É um fenômeno múltiplo, agregado por uma pluralidade de forças irreduzíveis. A compreensão deleuziana mostra a existência

de dois diferentes tipos de força: as superiores e as dominantes, conhecidas como ativas e as forças dominadas, chamadas de reativas. Deleuze entende que as forças ativas e reativas são de maneira precisa as qualidades originais, capazes de exprimir a relação da força com a força. Por isso, as energias que entram em relação não apresentam uma quantidade, sem que todas, ao mesmo instante, não possuam a qualidade correspondente à sua diferença de quantidade como tal. Como o próprio Deleuze nos diz:

Num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força. Porque as forças que entram em relação não têm uma quantidade, sem que cada uma ao mesmo tempo não possua a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á hierarquia a esta diferença das forças qualificadas consoante a sua quantidade: forças ativas e reativas. (DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 63)

As forças de reação ou reativas são conhecidas como inferiores. Tratar-se-iam de forças que nada podem em quantidade de força, agindo sempre de forma a assegurar os mecanismos e as finalidades, preenchendo as funções de vida, bem como as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Nietzsche considera que as forças reativas causam fascinação ao homem. Tal fascínio causaria, por efeito, o desconhecimento da existência de outra força que atua de forma espontânea e agressiva, capaz de conquistar, de usurpar, transformando e redirecionando o homem a novos caminhos. Essa rejeição estaria sendo dada às forças ativas.

A interpretação do filósofo francês pressupõe a grande dificuldade em caracterizar as forças ativas, pois, diferente das reativas, escapam da consciência. Logo, o lugar de concentração e atuação da força ativa vem de processos corporais inconscientes². No momento em que a consciência aparece como algo essencialmente reativo, o homem passa a desconhecer tudo aquilo que pode um corpo, principalmente do poder que ele apresenta.

Para Nietzsche, assim como a consciência, a memória, os hábitos, a nutrição, a reprodução, a conservação e a adaptação fazem parte da força reativa. Certamente, afirma Deleuze (2001, p. 64), a consciência entende o organismo da sua maneira, isto é, de forma reativa. Por isso, o autor nos mostra que Nietzsche acredita que o grande problema estaria na capacidade do homem de descobrir a existência das forças ativas, sem as quais as forças reativas sequer agiriam sobre nós.

Pela manifestação das forças ativas e inconscientes, o corpo torna-se superior a todas as reações, inclusive à própria consciência. Em sua leitura, Deleuze

² A interpretação deleuziana designa por inconsciente, a região onde se guardam as forças ativas. Portanto, não se trata de uma apropriação da psicanálise, mas uma região de potências da qual a razão não apreende de forma consciente.

(2001, p. 65 e 66) mostra que, pelas forças ativas, o corpo se faz um eu que surpreende em razão da sua superioridade. Dessa maneira, o verdadeiro conhecimento surge da atividade, mas a ciência da atividade é a ciência do inconsciente necessário. Depreende-se da análise a necessidade humana de abster-se dos valores morais, bem como dos preceitos de uma ontologia pensada a partir da metafísica.

De acordo com Deleuze (2001, p. 66), Nietzsche considera que as forças ativas tendem para o poder cuja intenção é apropriar-se, apoderar-se, subjugar-se e dominar-se. Tais características remetem-se à ideia de uma imposição e criação de formas, explorando todas as circunstâncias possíveis para sua concretização. É necessário, então uma maior atenção nas especificidades que estarão contidas na interpretação de Deleuze. Para isso, é preciso aprofundar nos conceitos nietzschianos do eterno retorno e da vontade de poder na intenção de encontrar a proximidade dessas teorias com o propósito deleuziano de uma afirmação do corpo e de sua influência para criação de uma filosofia da diferença.

Os conceitos de eterno retorno e da vontade de poder demonstram a ultrapassagem da filosofia representativa. A leitura de Deleuze nos diz que não se deve pensar o ser como oposto do devir, e, tampouco, a unidade oposta à multiplicidade. Nota-se, na interpretação deleuziana, o interesse em corroborar a inversão das ideias de Platão, que também foram absorvidas pelo cristianismo. Portanto, o intuito é mostrar como Nietzsche pretendeu estabelecer uma compreensão de ordem pluralista e imanente da realidade. Contrário à tese idealista, a identidade não é oposta a diferença.

Equivocadamente, pensa o filósofo francês na obra *Diferença e Repetição* (2006, p. 73), a filosofia da representação considera o devir como algo que deve ser reabsorvido no ser, a multiplicidade na unidade, o acaso na necessidade, ou a diferença na identidade. Depreende-se que para Deleuze, a oposição de Nietzsche ao pensamento platônico demonstra no conceito de eterno retorno uma visão filosófica inovadora, responsável por dizer que o ser se diz no devir como devir, a unidade se diz na multiplicidade como multiplicidade; a necessidade se diz do acaso como acaso. Contudo, a identidade se afirma na diferença como diferença.

Dessa maneira, ocorre a relação intrínseca entre o ser e o devir, entretanto, manifestando-se com primazia a diversidade e a multiplicidade e a diferença. O devir torna-se o ser, mas o ser que se encontra afirmado no devir. Essa seria uma importante hipótese de como o eterno retorno transformar-se-ia no ápice da filosofia da diferença pensada por Deleuze.

O ser se diz num mesmo sentido, mas este sentido é o do eterno retorno, como retorno ou repetição daquilo que ele se diz. A roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção e repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição. (DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, p. 74)

A junção entre o devir com o eterno retorno tornou-se a importante contribuição nietzschiana para a filosofia da diferença, uma vez que expressa a irreduzível desigualdade do devir. Essa certeza se deve pelo motivo do eterno retorno não ser algo qualitativo e, tampouco, extensivo, mas que deve ser compreendido pela intensidade. Desse modo, o eterno retorno avalia a diferença como algo que retorna devido sua condição de extrair as últimas conseqüências de sua potência. A identidade, a semelhança e o negativo não voltam porque neles a diferença intensiva está anulada. Torna-se preciso, desconstruir as coisas, dissolvendo as identidades, a fim de liberar outra vez as intensidades que a constroem.

O eterno retorno não é uma “lei natural”, muito menos a reedição eterna da diversidade sensível num grande e contínuo círculo do mesmo. O eterno retorno é a representação da intensidade. A repetição da desigualdade, o retorno da diferença definindo-se como criação do novo a partir da afirmação do acaso sempre renovado dos encontros profundos, dos desdobramentos da multiplicidade diferencial e intensiva que ocupa o espaço deixado pelo ser unívoco.

Contrário aos valores cristãos e ao livre arbítrio, Nietzsche acredita que o homem não é essencialmente livre. Quer seja por estar prisioneiro às suas necessidades, quer seja aos seus próprios valores. Por isso, o problema agora é estabelecer o entendimento de que o eterno retorno seria tudo aquilo que está determinado, retornando infinitamente. Essa compreensão nos permitiria negar qualquer chance humana de romper com suas limitações, também contradizendo a própria ideia nietzschiana, explicada nas três metamorfoses do espírito³.

A fim de complementar as noções apresentadas na doutrina do eterno retorno, Deleuze compreende que será pela vontade de poder que Nietzsche fará suas importantes revelações. Na teoria nietzschiana, a ideia do eterno retorno pressupõe e complementa a de super-homem. Apenas um novo homem pode afirmar a existência de todas as suas formas, em vez de desprezá-las em favorecimento dos valores cristãos e de toda metafísica.

Para Nietzsche, a história do homem esboça o desprezo ao corpo e a tudo aquilo que está na ordem do tempo. Existe rejeição aos sentidos, à vida terrena em prol do além mundo. A leitura deleuziana da filosofia de Nietzsche nos conduz a reflexão sobre a forte tendência de nossa cultura a desvalorizar a existência, por sua brevidade, desqualificando-a em favor de uma projeção ao eterno. O corpo na tradição platônica cristã é um fardo repleto de vícios e pecados. A tese nietzschiana aponta, dessa mentalidade, a manifestação do rancor e de uma alma ressentida com suas próprias limitações.

A hipótese do super-homem contraria a postura do homem ressentido, pois representa a superação dos valores mesquinhos ao transformar-se no sentido da terra, do amor à existência e da superação do *niilismo*.

Deleuze propõe uma compreensão do *niilismo* feita de três formas: o primeiro é o *niilismo* negativo, atribuído ao mundo judaico-cristão. A essa forma de *niilismo*

³ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p. 43-45 (Das três metamorfoses). De como o espírito se torna camelo, de como o camelo torna-se leão e, por fim, de como o leão se torna criança.

aponta-se como principais características o ressentimento e a má consciência, pois sua condição de amar encontra-se atrelada a uma vida fraca e decadente, já que pertence ao mundo dos ideais ascéticos. Essa postura é o que gera, por conseguinte, a negação da própria existência. O *niilismo* negativo não deve ser pensado como uma forma de destruição, porém, apenas como conservação de uma vida fraca e reativa.

A segunda forma de *niilismo* chama-se reativa, pois, nela, os homens cansaram-se da metafísica, decretando por isso a morte de Deus. Com a morte de Deus, a vida deixa de ter valor. O homem reativo, portanto, está bem distante da ideia do super-homem devido à diferença entre a destruição ativa dos valores superiores com a destruição reativa; fruto, segundo a interpretação deleuziana, de uma postura ascética e decadente.

O terceiro e último *niilismo* é chamado de passivo. Nessa condição, o homem busca seu próprio declínio. De acordo com Nietzsche, a mensagem de Cristo traz consigo uma alegria desprovida de rancores e de ressentimentos. Entretanto, os apóstolos Paulo e João distanciaram-se dessa proposta, subvertendo, por completo, a verdadeira mensagem cristã. A filosofia nietzschiana enxerga em Cristo a mesma imagem de Buda. Dessa forma, o *niilismo* passivo tornar-se-ia um processo de autodestruição pretendida, tão comum à prática idealizada por esses homens. Por isso, a leitura deleuziana afirma que é durante o desenvolvimento do próprio *niilismo* passivo que o homem pode encontrar sua superação. É assim que o super-homem aparece. Como explicado pelo personagem Zarathustra, o super-homem virá para afirmar tudo aquilo que o homem rancoroso e mesquinho sempre negou. Esse além do homem dará sentido a terra por meio do seu amor incondicional à existência.

Que não haja disputas sobre o sentido do título com o qual este evangelho-do-futuro quer ser chamado. “A vontade de poder. A tentativa de uma transvaloração de todos os valores” – com essa fórmula expresso um contramovimento, no que toca ao princípio e à tarefa: um movimento que substituirá em algum futuro aquele niilismo consumado; mas que, todavia, o pressupõe, lógica e psicologicamente, que tão-somente pode vir sobre ele e a partir dele. Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, - porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... teremos necessidade, algum dia, de novos valores... (NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Prefácio, aforismo 4)

Na obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche começa a desenvolver a ideia de que é possível afirmar de maneira incondicional a existência. O pensamento nietzschiano mostra que as tragédias foram a forma encontrada pelos gregos para superarem seu pessimismo diante da vida. Nessa análise reside outra hipótese de superação ao corpo decadente: a justificativa estética.

Nietzsche acredita que somente a arte pode se tornar a solução capaz de vencer o *niilismo*, propondo ainda a afirmação das coisas conforme elas são. Obedecendo a interpretação da filósofa Rosa Dias (*Nietzsche, Deleuze: imagem literatura e educação: Simpósio Internacional de Filosofia*, 2005, p. 268), a arte pensada por Nietzsche possui condição fundamental à existência, pois afirma à vida em seu conjunto, reforçando certos traços, deformando outros, omitindo muitos outros sempre em motivo da vida e da transfiguração do real. Na arte, o homem torna-se o próprio criador. Reascende a potência dionisíaca, pois, sem o espírito artístico, não haveria nenhuma superação.

Como a religião, a moral e a metafísica, a arte nada mais é do que uma ilusão. Porém, Nietzsche acredita que dentre essas escolhas ilusórias, a arte ainda é aquela que torna o homem mais forte, permitindo a ele acreditar na vida, fazendo-o afirmá-la e amá-la em todas as suas circunstâncias.

Corroborando o auxílio da Vontade de Potência ao Eterno Retorno, Deleuze nos mostra por meio de sua interpretação a Nietzsche que o homem, mesmo sem poder mudar aquilo que existe fora de sua vontade, pode, no entanto, produzir uma existência que possa valer por si mesma. Ainda que escravo dos valores que criou, o homem pode reagir a toda essa imposição arbitrária das ideias transcendentais. A intenção persiste ainda em identificar, nos elementos da filosofia nietzschiana, a imprescindível contribuição para a filosofia da diferença desenvolvida por Deleuze.

O conceito de diferença pura é um pensamento originariamente deleuziano. Entretanto, meu interesse é mostrar como as leituras do autor as obras de Nietzsche teriam contribuído em grande parte para a formulação desse pensamento. Um claro exemplo disso está na obra *O que é filosofia?* Nela Deleuze cria um novo conceito, porém, sem excluir o fato de que vários elementos já estivessem presentes bem antes de sua criação. O autor (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 27) explica que um filósofo ao criar um conceito não se torna inteiramente seu criador legítimo. A explicação se desenvolve mais claramente quando entendido na sua proposta a ideia de que “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes”.

Não é possível compreender a fundo um conceito sem a reconstituição da sua trajetória e criação. Para Deleuze, elaborar planos e criar conceitos são duas importantes características de um pensamento construtivista. De acordo com ele, o conceito é sempre um composto, uma conjugação de elementos e de forças. Tal compreensão confirma o desejo de identificarmos a influência de Nietzsche a seu pensamento.

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo aos seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe o problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito

por seu movimento que traça o contorno dos componentes. Um filósofo não para de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma condensação, acrescenta ou retira componentes. O filósofo apresenta às vezes uma amnésia que faz dele quase um doente: Nietzsche, diz Jaspers, “corrigia ele mesmo suas ideias, para constituir novas, sem confessá-lo explicitamente; em seus estados de alteração, esquecia as conclusões às quais tinha chegado anteriormente”. (DELEUZE e GUATTARI. *O que é filosofia?*, p.34)

As funções geralmente atribuídas à filosofia, como a contemplação, a reflexão e a comunicação em nada se comparam à importância da atividade criativa. Daí, portanto, a importância da filosofia nietzschiana para as ideias de Deleuze, pois retomam por analogia as forças de ação e reação, explicadas pela Vontade de Poder e pelo Eterno Retorno. O fundamento dessa investigação se verifica uma vez que o argumento deleuziano nos mostra que uma filosofia, mesmo dedicada à reflexão ou à contemplação, teria antes que criar seu próprio aparato conceitual. Caso contrário, teria que valer-se de conceitos que não seriam originariamente seus ou simplesmente acreditar que os mesmos tratar-se-iam de ideias eternas e atemporais.

Referências

- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, Daniel *et al* (orgs). *Que pode um corpo*: Nietzsche e Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 177-188.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 2006.
- _____. *Nietzsche*. Tradução: Alberto Campos. Lisboa, Edições 70, 2009
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Antonio M. Magalhães. Porto, Rés-Editora, 2001.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2005.
- FORNAZARI, Sandro K. *O esplendor do Ser*. A composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68) São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado, 2005.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro, ed. Zahar, 2009.
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Tradução: Jaco Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A Vontade de Poder*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault

Alexandre Gomes dos Santos*

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar <agomes.dos.santos@gmail.com>.

Resumo

Entre a noção de governamentalidade esboçada por Michel Foucault em “*Sécurité, territoire, population*”, curso de 1978, e os ganhos teóricos da década de 80 é possível traçar um percurso de inteligibilidade no qual tal noção mantém sua importância e mesmo sua prioridade dentro do quadro geral do pensamento deste autor. Isto nós podemos corroborar a partir de suas próprias intenções declaradas, por exemplo, no curso de 1983, “*Le gouvernement de soi et des autres*”, quando nos fala sobre sua pretensão naquele instante que seria fazer “a genealogia, se não do discurso político em geral [?], pelo menos de uma certa forma de discurso político”. Para pensar este “discurso político”, o pensador francês estuda uma noção cara à Antiguidade clássica - a noção de parresía, ou o “discurso verdadeiro” a ser transmitido “a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si”. Em sua dimensão política, tal noção insere-se na lógica interna do governar na medida em que introduz uma diferença na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade”. A partir desta inserção, e tendo em vista que a ascendência exercida por uns sobre outros dita quem pode falar franca e verdadeiramente, a noção de parresía se encontraria na própria raiz do processo de governamentalidade, ou a tendência que em todo o Ocidente “não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros [soberania, disciplina]”. Assim, colocamo-nos na trilha de uma compreensão foucaultiana da ética como pertencente a uma dimensão política na medida em que o estudo da governamentalidade pode se configurar em um projeto no qual a genealogia da ética se inseriria, hipótese que, acreditamos, contribuirá para uma atualização do debate político em Foucault. Esse debate fora tão desdenhado em vista do grande furor que a genealogia da ética provocara na sua recepção crítica, que toda a sua empresa teórica viu-se reduzida a um “cuidado de si indiferente ao outro”. Desejamos, pois, que a última fase de seus trabalhos seja atualizada tendo como veículo a questão política aí incuti-

da: estudo das fundações do governo ocidental e do palco ético-cultural onde surgiu e se desenvolveu. A governamentalidade não é um “tema transicional”, mas se mantém como o novo foco das pesquisas foucaultianas na medida em que é o tema do governo que perdura como projeto maior no qual se inseririam todas as incursões ético-genealógicas de Foucault nos seus últimos anos de vida. Mesmo havendo uma passagem, de fato bem explicitada por Foucault, da analítica do poder para a analítica do sujeito, isto não é razão suficiente para deslindar política e ética em sua última fase de pensamento. Ao contrário, seria motivo suficiente para ver na ética um novo dimensionamento das questões políticas, ainda na trilha dos estudos daquele governo ocidental.

Palavras-chave: Governamentalidade, ética, Michel Foucault

Introdução

Entre a noção de governamentalidade esboçada em *“Sécurité, territoire, population”*, curso de 1978, e os ganhos teóricos da década de 80, quando as pesquisas de Michel Foucault sofrem um aparente “salto teórico”¹ entre os dois primeiros volumes de *“Histoire de la sexualité”*, é possível traçar um percurso de inteligibilidade no qual aquela noção de governamentalidade mantém sua importância e mesmo sua prioridade dentro do quadro geral do pensamento deste autor.

Isto nós podemos corroborar a partir das próprias intenções declaradas de Foucault que, por exemplo, em um de seus últimos cursos, de 1983, *“Le gouvernement de soi et des autres”*, fala-nos sobre sua pretensão naquele instante que seria fazer “a genealogia, se não do discurso político em geral [...], pelo menos de uma certa forma de discurso político”. O objetivo de tal discurso residiria no “governo da alma do Príncipe pelo conselheiro, pelo filósofo, pelo pedagogo” (FOUCAULT, 2010, p. 8), governo este que corresponderia ao que, em 1978, estudando a “razão de Estado”, Foucault (2008a, p. 491) definiu como a “matriz de racionalidade segundo a qual o príncipe deve exercer sua soberania governando os homens”.

Para pensar este “discurso político”, o pensador francês estuda, em 1982, uma noção cara à Antiguidade clássica – a noção de *parresía*, ou o “discurso verdadeiro” a ser transmitido “a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção² de si para si” (FOUCAULT, 2006, p. 450). Tal noção, que designa a qualificação ética do sujeito falante na sua relação com aqueles que o escutam (CANDIOTTO, 2010, p. 142), insere-se, em sua dimensão política, na lógica interna do governar na medida em

¹ Como explicado por Ortega (1999, p. 31): “Depois de um silêncio de mais de oito anos, quando são publicados *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* como continuação da *Vontade de saber*, surge um novo curso na trajetória foucaultiana: a dupla ontologia de saber-poder transforma-se em uma tripla de saber-poder-sujeito. Um novo elemento é acrescentado: o si mesmo (soi).” Ver também DELEUZE (1988; 1992).

² Por “veridicção” deve-se entender, como bem nos fala o próprio Foucault sob a alcunha de “Maurice Florence” para o *Dictionnaire des philosophes*, “les formes selon lesquelles s’articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d’être dits vrais ou faux”. In: FOUCAULT, 1994, p. 632.

que introduz uma diferença na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade”. “Não é porque todo o mundo pode falar que todo o mundo pode dizer a verdade” diz-nos Foucault (2010, p. 169). A partir desta inserção, e tendo em vista que a ascendência exercida por uns sobre outros dita quem pode falar franca e verdadeiramente, a noção de parresía se encontraria na “própria raiz do processo de governamentalidade” (FOUCAULT, 2010, p. 169).

Assim, na gênese da noção de governamentalidade estaria uma outra de fundamental importância para a análise da ordem política, a noção de parresía, que Foucault estuda a partir do curso “L’herméneutique du sujet” de 1982. Se por governamentalidade devemos entender a tendência que em todo o Ocidente “não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros [soberania, disciplina]” (FOUCAULT, 2008a, p. 144), por parresía devemos entender o “discurso verdadeiro” a ser transmitido a quem dele necessitar com o fim de constituir-se a si mesmo como sujeito soberano sobre si mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 450).

Uma qualidade moral, ou ethos, e um procedimento técnico, ou tékhne, seriam os elementos necessários para fazer-se dotado de parresía, dessa possibilidade de falar francamente, a despeito de quaisquer impedimentos ou riscos aos quais se fique sujeito. Na política, a noção de parresía dará o tom da distinção entre quem pode e quem não pode falar de modo franco na medida em que coloca a questão sobre quem vai tomar efetivamente a palavra, que vai poder, de fato, exercer sua influência sobre a decisão dos outros, ser capaz de persuasão e, assim, de servir-lhes de guia.

Vê-se que o estudo da parresía ganha importância na última “fase” do pensamento de Foucault quando, em suas próprias palavras, “não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro” (FOUCAULT, 2010, p. 43). E qual o papel desse outro? É “dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a parresía” (FOUCAULT, 2010, p. 43).

Munidos desta ferramenta de análise poderemos então realizar a articulação entre política e ética no “último Foucault”. A ética³, elevada a um patamar central na última fase de seu pensamento, vem realçar para nós a importância prática de sua filosofia.⁴ Já a política, de importância fundamental nos seus estudos dos anos

³ Na introdução a “O uso dos prazeres”, Foucault (2007, p. 27) define o que seria uma “substância ética” a partir de uma história possível da moral: “[...] uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ - isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.” Estas diferentes maneiras “concernem ao que se poderia chamar determinação da substância ética, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral (FOUCAULT, 2007, p. 27, grifo do autor).

⁴ “But it is in Foucault’s last writings that ethics became not simply the explicit object of his historical investigation, but a category through which to understand the practical import of his own philosophy.” (RAJCHMAN, 1986, p. 165).

de 1970, revitalizar-se-ia na “subjetivação histórica do cuidado de si”, quando então as subjetividades auto-constituídas do helenismo serviriam de “ponte teórica”, e acima de tudo ética, para que nosso autor empreendesse sua “história da verdade”, ou a análise dos “jogos de verdade” através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (FOUCAULT, 2007, p. 11).

Nessa história das formas de subjetivação em sua imbricação com as formas de produção de verdade, o sujeito, ao elaborar discursos, problematizaria suas práticas e seu modo de ser no mundo, daí, no enfrentamento com o poder, tais discursos serem reconhecidos como verdadeiros. Uma vinculação estreita entre subjetivação ética e subjetivação política emerge deste “teste de realidade” dos discursos diante do poder, pois a “subjetivação histórica do cuidado de si” acaba por implicar numa “dupla relação de resistências, tanto a do indivíduo em relação a si mesmo quanto a das ações desse indivíduo diante de outras ações que buscam sujeitá-lo” (CANDIOTTO, 2010, p. 152).

A política, sob a égide dos processos de subjetivação, encontra não o poder, uma noção estática, mas uma relação de poder cuja dinâmica se dá pela ação sobre a ação do outro, pela condução da conduta do outro. Aqui emerge o conceito de governamentalidade, no encontro da política da verdade do poder com as formas ou os processos de produção de subjetividades. A esta junção, a esta justaposição da prática de poder político com a prática de saber sobre sujeitos, refere-se a governamentalidade ocidental e a articulação entre política e ética que aqui referimos.

Colocamo-nos na trilha de uma compreensão foucaultiana da ética como pertencente a uma dimensão política na medida em que o estudo da governamentalidade pode se configurar em um projeto no qual a genealogia da ética⁵ se inseriria, hipótese que, acreditamos, contribuirá para uma atualização do debate político em Foucault. Esse debate fora tão desdenhado em vista do grande furor que a genealogia da ética provocara na sua recepção crítica, que toda a empresa teórica de Michel Foucault no final de sua vida se viu reduzida, como nos diz Jurandir Freire Costa, a “um cuidado de si indiferente ao outro e [a] um uso dos prazeres punitivo de corpos massacrados em nome do mercado das sensações e da alienação em relação ao mundo” (COSTA apud ORTEGA, 1999, p. 15). Desejamos, pois, que a última fase de seus trabalhos seja atualizada tendo como veículo a questão política aí incutida: estudo das fundações do governo ocidental e do palco ético-cultural onde surgiu e se desenvolveu.

⁵ Na entrevista “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” de 1983, Foucault (1995), define três domínios possíveis para a genealogia, sendo o terceiro “uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais”, este o trabalho genealógico empreendido nos anos de 1980 ao qual referimos a sua genealogia da ética.

Desenvolvimento

Caracterizando, sinteticamente, o percurso ou as “fases” de pensamento de Michel Foucault, poderíamos dizer que sua “primeira fase” teórica foi marcada pelas discussões travadas no seio do movimento estruturalista e da batalha com os existencialistas e os historicistas escatológicos, aqueles proclamadores de uma substancialidade humanística e de um destino do sujeito na história.⁶ Em sua “segunda fase”, vemos polemizar-se a hipótese de que o poder permeia toda relação social por mais microfísica que seja. Já na “terceira fase” de nosso autor, aquilo que dá peculiaridade a este seu momento toma a forma, segundo alguns autores⁷, de uma mudança de caráter em torno de suas questões, de inflexão mesma do tema e dos problemas que ele abordava. Se até então Foucault era conhecido pela elisão radical de toda e qualquer possibilidade de ação para o sujeito, vê-se surgir no cerne de suas pesquisas um sujeito renovado⁸, não na história ou no discurso, mas perante o último refúgio do ser, o derradeiro “foco de resistência” (DELEUZE, 1988, p. 113) diante do mundo – o *si mesmo*. É este conceito de si mesmo, elemento discursivo que aponta uma dimensão de ação própria ao indivíduo, que desponta como novidade nas análises foucaultianas dos anos oitenta.

Mas o que foi relevante para que tal empreendimento se sobressaísse diante do histórico “pós-estruturalista” de Foucault?

Oito anos separaram os dois primeiros volumes de sua “*Histoire de la sexualité*”. Segundo Francisco Ortega (1999), dentro deste período, ocorrera uma inflexão em suas preocupações filosóficas. Do eixo do poder como esquema de análise para as questões sociais e históricas, Foucault passa a se valer de um novo eixo para problematizar a política e os discursos de saber. Este, o eixo do governo.⁹ A partir disso, um novo esquema de análise surge para pensar a dinâmica das relações de poder na sociedade ocidental. Antes a relação beligerante que vinha substituir as corriqueiras análises legais, agora a relação de governo do outro, de condução da conduta do outro, como prisma de análise para se pensar as relações políticas entre os indivíduos.¹⁰ Da política como continuação da guerra por outros meios à política como recusa das formas impostas de subjetividade.¹¹ Assim, Foucault apon-

⁶ Cf. ERIBON, 1996, capítulo 4: Sartre e Beauvoir.

⁷ Ver nota 1.

⁸ Sobre esta questão da “renovação” do tema sujeito em Foucault, Deleuze (1992, p. 116) aposta que “[a]ssim como não há retorno aos gregos, não há retorno ao sujeito em Foucault. Acreditar que Foucault redescobre, reencontra a subjetividade que primeiro ele tinha negado, é um mal-entendido tão profundo quanto o da ‘morte do homem’.”

⁹ Segundo Francisco Ortega. Cf. ORTEGA, 1999, p. 34. Confira também DELEUZE, 1988; 1992.

¹⁰ Ortega (1999, p. 34) nos diz que é um triplo deslocamento que faz Foucault remeter o problema do sujeito para o centro de sua reflexão, configurando uma viragem temática em sua obra: 1) a noção de poder como relação de forças que é substituída por uma ideia de poder como governo; 2) o desenvolvimento pessoal de Foucault entre 1976 e 1984, com a elaboração de um novo conceito de política e de resistência; 3) modificações no projeto original da história da sexualidade. A tese de Ortega (1999, p. 36) é que, “sem o deslocamento no eixo do poder – o qual conduz à questão do governo – não teria sido possível a passagem para o outro eixo, o do sujeito”.

¹¹ “Já não se trata, a partir desta inflexão em Foucault, de ‘destróçar a subjetividade’, decompondo o sujeito em um número infinito de ‘larvas-sujeito’, mas de sua transformação”(ORTEGA, 1990, p. 40).

tava uma outra visão onde o exercício de poder consistiria em “conduzir condutas”. Neste sentido, o poder seria menos da ordem do afrontamento entre dois adversários do que da ordem do governo. Portanto, o modo de relação próprio ao poder não deveria ser buscado do lado da violência e da luta, ou do lado do contrato e da aliança voluntária, mas “do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo” (FOUCAULT, 2008a, p. 244).

De suma importância nesta passagem está o surgimento da noção de governamentalidade nas pesquisas foucaultianas. Introduzida na aula de 1º de fevereiro de 1978 no curso “*Sécurité, territoire, population*”, Foucault assim a define:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. [...] (2008a, pp. 143-144).

Para nosso autor, este conceito vem responder a uma necessidade que ele encontra em vista do estudo da “biopolítica”, esta última uma extensão das pesquisas genealógicas em torno do poder disciplinar à dimensão dos fenômenos populacionais e tendo como objeto a vida em si mesma do indivíduo. Essa “biopolítica”, na qual se inseriria o desenvolvimento a partir da segunda metade do século XVIII da assim chamada “medicina social”, “deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o século XVII: a gestão das forças estatais” (FOUCAULT, 2008a, p. 494).¹²

Para pensar a gestão de tais forças estatais, Foucault buscará entender a racionalidade própria ao governo, ou as “artes de governo” que, somente com o surgimento da problemática da população, poderão ser pensadas fora do “modelo familiar” e do marco jurídico da soberania.

Nessa ideia de um poder que se exercerá sobre uma multiplicidade viva e não mais meramente sobre um território, Foucault depara-se com um tipo de poder que “não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com

¹² Para Michel Senellart neste curso “tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo. [...] Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do biopoder, para a do governo, a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela. É tentador, portanto, à luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do ‘governo de si e dos outros’” (FOUCAULT, 2008a, pp. 496-7, grifo nosso). Para Castro (2009, p. 190), pode-se afirmar que o quadro geral das investigações de Foucault foram as práticas de governamentalidade na constituição da subjetividade ocidental. Governo e governamentalidade seriam as noções centrais da sua obra.

uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens” (FOUCAULT, 2008a, p. 219). Este, o poder pastoral.

[...] e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno (FOUCAULT, 2008a, p. 219).

Foucault se utiliza da metáfora do “pastor de ovelhas” para apontar certo tipo de relação entre o soberano e o deus, na medida em que, se Deus é o pastor dos homens, o rei é de certo modo o pastor subalterno a que Deus confiou o seu rebanho e que deve, ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir-Lhe o rebanho que lhe foi confiado.

A história do pastorado como matriz de procedimentos de governo dos homens começou com o cristianismo quando a Igreja Cristã reuniu todos os temas de poder pastoral na forma de mecanismos precisos e instituições definidas, organizando um poder ao mesmo tempo específico e autônomo no coração do Império romano.

O pastorado cristão organizou uma “instância da obediência pura”, a obediência como tipo de conduta unitária altamente valorizada e com sua razão de ser em si mesma, projetando uma dependência integral entre pastor (governo) e ovelha (governado). Esta, a relação de submissão de um indivíduo a outro, o princípio mesmo da obediência cristã. Para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, a um princípio, a um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém. Esta dependência integral é uma relação sem finalidade a não ser a obediência propriamente dita, a renúncia definitiva a toda vontade própria.

A “pastoral das almas” transforma-se em governo político dos homens quando se desarticulam Império e Igreja, os dois grandes polos de soberania histórico/religiosa no Ocidente, decorrendo daí o desenvolvimento da condução dos indivíduos fora da autoridade eclesiástica, seguido do seu aparecimento no domínio público quando ao exercício do poder soberano são atribuídas certas tarefas que até então não eram de sua alçada, tarefas justamente de condução. Desta forma, este pastorado constituiria um prelúdio para a governamentalidade através da “tendência para a preeminência de um tipo de poder que chamamos de governo”, aquilo graças ao qual “o Estado existe tal como ele existe agora” (FOUCAULT, 2008a, p. 145).

Contudo, em buscando estudar as artes de governo no Oriente cristão, Foucault atinge um estágio anterior ao pastorado. Ele chega, então, ao estudo das “artes e das práticas de si” da antiguidade clássica enquanto elementos formadores da “pastoral das almas” face aos decorrentes desenvolvimentos que levarão tais técnicas a ser reutilizadas pelo cristianismo na forma e na medida das atividades do poder pastoral.

O estudo genealógico da governamentalidade é deslocado mais ainda na linha do tempo histórico levando-o à “hermenêutica das técnicas de si” na prática pagã grega e romana dos primeiros séculos de nossa era.

Tais práticas, para os gregos, tomam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo”, “preocupar-se de si”, preceito que, para os gregos, “configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver” (FOUCAULT, 1994, p. 786).

Para Foucault (1994, p. 795) são duas as concepções de “cuidado de si” na antiguidade grega. Uma própria a Platão, caracterizando-se pela estrita relação entre cuidado consigo e atividade política, representada nas questões de Sócrates com Alcibíades no diálogo de mesmo nome, e pela relação de assimilação a outro preceito – o *gnôthi seautón*, ou “conhece-te a ti mesmo” – a que o primeiro estaria sujeito.

A outra concepção de “cuidado de si” decorreria da universalização deste preceito durante o período helenístico e sob o Império. Aí, com Epicuro, com os cínicos e alguns estoicos, ocupar-se de si não constituirá somente uma preparação para a vida política, tornar-se-á um princípio universal. O modelo pedagógico de Platão será substituído por um modelo médico para, finalmente, cada um tornar-se médico de si mesmo. Cuidar de si passa a ser uma maneira de viver, uma incumbência que se dá ao longo da vida. E então outros modos de cuidar de si passam a valer para bem além do mero “conhecimento de si”.¹³

Para Foucault, este momento de intensificação do cuidado de si para a dimensão de toda a existência caracterizaria um esquema que, diferentemente do modelo platônico, não identifica “cuidado de si” e “conhecimento de si” nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si, nem muito menos, como operado no cristianismo, tende à exegese de si ou à renúncia a si. Mas, ao contrário, “tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservar-lhe pelo menos a autonomia em relação ao conhecimento de si”, e a “constituir o eu como objetivo a alcançar” (FOUCAULT, 2006, p. 313). É este modelo ou esquema helenístico, recoberto pelos modelos platônico e cristão, que

[...] foi contudo o lugar de afirmação de uma moral que o cristianismo recebeu, herdou, repatriou e elaborou para dela fazer alguma coisa que hoje equivocadamente chamamos de “moral cristã” e que ele, ao mesmo tempo, ligou precisamente à exegese de si. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão. [...] (FOUCAULT, 2006, p. 314).

¹³ Como por exemplo as técnicas de si da filosofia estoica: a carta aos amigos, o que elas revelam de si pelo exercício da escrita; o exame de si mesmo e de sua consciência, que compreende a avaliação daquilo que foi feito. Cf. “Les techniques de soi” In: FOUCAULT, 1994, p. 783.

Foucault, ainda no curso “*L’herméneutique du sujet*”, aponta a “conversão a si” como a grande técnica ou prática de si do modelo helenista na sua exigência de transformação do sujeito. Nos modelos platônico e cristão, esta conversão, esta forma subsequente que o cuidado de si assume, dá-se distintamente como *epistrophé* platônica (na hierarquização e completa cisão das realidades do sujeito), e *metánoia* cristã (como trans-subjetivação do sujeito, renúncia a si mesmo).

Foucault se pergunta, afinal, que tipo de ação ou atividade, ou seja, que modo de prática de si sobre si implica a conversão a si no modelo helenista: “qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si?” (FOUCAULT, 2006, p. 381). Ela implica em uma *áskesis*, ou ascese como exercício de si sobre si.

Esta ascese na Antiguidade constituiria realmente uma relação plena, acabada e completa de si para consigo, pois ela “não reduz: ela equipa, ela dota”, prepara o indivíduo para os acontecimentos da vida, “para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos” (FOUCAULT, 2006, p. 387). E em que consiste tal preparação? Em equipar-se com os *lógoi* (discursos). A “armadura” necessária ao “bom atleta do acontecimento, o bom atleta da fortuna”, seriam as “frases efetivamente ouvidas ou lidas, por ele efetivamente rememoradas, re-proferidas, escritas ou reescritas” (FOUCAULT, 2006, p. 390).

Assim, chegamos à caracterização do termo *parresía* e ao estudo empreendido por Foucault no final de “*L’herméneutique du sujet*” e durante todo o próximo curso de 1983 no *Collège de France*, “*Le gouvernement de soi et des autres*”.

Na aula de 12 de janeiro daquele ano, ele nos diz que:

[...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros [...] (FOUCAULT, 2010, p. 42).

Este “dizer-a-verdade”, este “dizer-verdadeiro”, é uma tradução possível para o termo *parresía* enquanto uma das condições necessárias para a transmissão do “discurso verdadeiro” para quem dele precisar com o fito de constituir a si mesmo como sujeito soberano sobre si mesmo e de verificação de si para si (FOUCAULT, 2006, p. 450).

A *áskesis* permitiria que este dizer-verdadeiro se tornasse modo de ser do sujeito, o que se dá de forma completamente distinta no cristianismo, onde este dizer-a-verdade seria “definido a partir de uma Revelação, de um Texto e de uma relação que será uma relação de fé, e quando a ascese, por sua vez, será um sacrifício [...] de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 395).

A *parresía* seria, afinal, uma virtude, um dever e uma técnica que se encontra naquele que dirige a consciência dos outros e ajuda-os a constituir sua relação consigo, já que não se pode cuidar-se ou se preocupar de si mesmo sem ter relação com o outro. E o papel desse outro qual é? É precisamente, segundo Foucault (2010, p. 43), “dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca”, noção que estaria na “encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo” (FOUCAULT, 2010, p. 44).

A questão que impele nossa discussão, fazendo-nos centrar forças numa “genealogia da governamentalidade”, é a diferença introduzida pela *parresía* na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 169). Esta seria uma *má parresía* que, quando inserida na estrutura da democracia, instauraria a diferença entre aqueles que se apossam do dizer-a-verdade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro, estando, portanto, tal discurso na própria raiz do processo de governamentalidade.

Conclusão

Para concluir, identificamos algumas questões mais específicas na apreciação crítica deste nosso tema:

1) Seria a governamentalidade meramente um tema transicional para a última “fase” de pensamento de Foucault na medida em que a “hipótese Nietzsche”¹⁴, da belicosidade, da luta viria a ser substituída pela afiliação à herança kantiana da crítica do presente?

2) Para passar da analítica do poder à analítica do sujeito e do si, Foucault deslocaria o cerne de suas problematizações, saindo de uma tematização da “política enquanto guerra por outros meios” para política como modificação de si?¹⁵

De fato, as duas questões se entrecruzam em uma redução da importância do tema da governamentalidade no leque temático do último Foucault. Porém, segundo nossa hipótese, a importância da discussão política se mantém durante e como conclusão de seus últimos estudos, mesmo que para isto tais estudos remetam à greccidade e ao helenismo, numa aparente divagação estética do existir que não encontraria objeto no debate político-filosófico contemporâneo.

Para nós, a governamentalidade não é um “tema transicional”, mas se mantém como o novo foco das pesquisas foucaultianas na medida em que é o tema

¹⁴ Conforme Castro (2009, p. 190), dada a influência de Nietzsche no pensamento de Foucault, poder-se-ia crer na errônea conclusão de que sua posição acerca da questão do poder se reduziria tão somente à “hipótese Nietzsche”, ou à hipótese belicosa, beligerante, das formas de poder, como luta ou “guerra por outros meios”.

¹⁵ Cf. ORTEGA, 1999; SENELLART apud FOUCAULT, 2008a, pp. 496.

do governmentamento que perdura como projeto maior no qual se inseririam todas as incursões ético-genealógicas de Foucault nos seus últimos anos de vida. Mesmo havendo uma passagem, de fato bem explicitada por Foucault, da analítica do poder para a analítica do sujeito, isto não é razão suficiente para deslocar a política da ética em sua última fase de pensamento. Ao contrário, seria motivo suficiente para ver na ética um novo dimensionamento das questões políticas, ainda na trilha dos estudos daquele governmentamento ocidental.

Finalmente podemos referendar nossas intenções a partir de uma citação do próprio Foucault em 1982 no curso "*L'herméneutique du sujet*":

[...] se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (FOUCAULT, 2006, pp. 306-307).

Referências

- CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010. (Coleção Estudos Foucaultianos, 5/Coordenador Alfredo Veiga-Neto)
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. *Revista Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, Nº 7, V. 1-2, São Paulo, Outubro de 1995, p. 121-138.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.
- _____. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Dits et écrits: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)
- _____. *Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos)
- _____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)
- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982/1983)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault)
- _____. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Organização de Nildo Avelino. 2ª ed. São Paulo: Centro de Cultura Social. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.
- RAJCHMAN, John. Ethics after Foucault. In: *Social Text*, No. 13/14. (Winter - Spring, 1986), pp. 165-183.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Governo ou governmentamento. In: *Currículo sem Fronteiras*, v.5, n.2, pp. 79-85, Jul/Dez, 2005.

A escrita literária e suas (des) construções: o que *pode* um livro?

Altair de Souza Carneiro*
Ester Maria Dreyer Heuser**

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

** Professora do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Este trabalho compõem-se de um recorte do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado em Ética e Filosofia Política da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Pesquisa esta vinculada ao projeto “Escrituras – *ler e escrever em meio a vida*” do Observatório da Educação CAPES/INEP, que objetiva encontrar a potência do ato de criação textual. Uma proposta vazada no plano de imanência do pensamento (deste mundo) e pretensiosamente alargada na possibilidade da invenção de outros fazeres. Pensar a literatura como Gilles Deleuze e Félix Guattari (D&G) a compreendem a partir de *Kafka: por uma literatura menor*, é perceber que a filosofia ocupa um estatuto fundamental de exercício de criação e de ação, isto é, uma co-criação. Os autores concebem a produção literária como possibilidade de produção de fluxos de intensidades que atravessarão os modos de estar do homem produzindo neste outras possíveis formas de existência. Para D&G a criação literária torna-se um exercício de alteridade que faz a língua vibrar, que conduz a um novo território em que habita uma minoria. Pensar uma língua menor pressupõe uma criação literária e a invenção poética que possibilitam através da escrita os atravessamentos e a afetação do devir-menor. Devir-menor é sempre uma relação com o não-histórico, com a não-representação, ou seja, com tudo que é molarizado e/ou instituído. Apresentar a literatura e sua relação com o fora, em sua efetivação em devir-menor é que objetivamos.

O pensamento, a vida, a existência, a cultura e a política tornaram-se temas constantes nas obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a maior parte de suas produções foram dedicadas a criticar um sistema filosófico enrijecido, molar, fechado por princípios impositivos e totalitários. No entanto, toda crítica veio acompanhada de uma criação, uma vez que esses filósofos compreendem que é só mediante

a criação que uma crítica faz sentido, pois, para eles “aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar a vida, eles são a chaga da filosofia”. O que fizeram Deleuze e Guattari foi uma filosofia “inventada” que ganhou estatuto de filosofia da diferença, por se tratar de uma filosofia da multiplicidade, sendo cada conceito criado com a demarcação de uma filosofia singular e inovadora.

Nossa investigação, se restringe a pensar as condições de criação conceitual para a produção de uma ética dos devires. Essa ética parece-nos importante e inovadora na medida em que abre o humano a devires não-humanos, os quais implicam novos modos de existência. Ao tratar de uma ética dos devires estamos em meio à uma Filosofia Prática específica, a qual implica destacar o privilégio que é dado ao movimento ao invés do repouso, à variação contínua em detrimento da forma determinada e da estrutura, aos vazamentos que sempre estão em vias de dissolver a organização e a estabilidade das estruturas enrijecidas, ao indefinido sobre o já acabado, primazia do informal e ilimitado sobre o equilíbrio das formas e a medida dos limites.

Mostramos que Deleuze e Guattari criaram um com o outro um *ethos*, um modo de vida, que passava, necessariamente, pela escrita. Entendemos que os procedimentos para a criação deste estilo de vida e modo de pensamento expressos na escrita produzida entre-dois, criou uma “ética etológica” que também pode ser nomeada de uma “ética dos devires”. Tal ética, contudo, não se restringe ao âmbito do privado, à moralidade subjetiva, mas, pelo contrário, mantém-se ao lado da esfera do político. Trata-se, porém, de um modo *sui generis* de produção de uma Filosofia Prática: **com Deleuze e Guattari ela se efetiva vinculada à arte, especialmente à literatura, a uma determinada leitura que ambos fazem dela e que nós consideramos cuidadosamente.**

Neste sentido, o atravessamento de procedimentos artísticos no modo de produção conceitual possibilitou a Deleuze e Guattari a criação e experimentações das mais diversas. Dentre elas, destacamos os conceitos de menor e maior criados, inicialmente, por Deleuze, a partir da escrita teatral e, posteriormente, desenvolvidos por meio dos usos da escrita literária de Kafka, na obra de D&G *Kafka: por uma literatura menor*. Conceitos estes que estão, necessariamente, articulados com a complexa noção de devir.

Deleuze privilegiou esta produção por meio de uma atenção especial ao teatro experimentação de Carmelo Bene, o qual tratou como uma indústria de criação efetivada por meio da variação contínua e pela minoração do poder. Para o filósofo, foram as experimentações de Bene que expressaram o “verdadeiro poder do teatro”. Carmelo Bene fez suas experimentações a partir das peças teatrais já com estatuto de reconhecimento popular, tais como *Pinóquio*, *Romeu e Julieta*, *Ricardo III*. Bene não pretendeu escrever, por exemplo, outra peça sobre Shakespeare, mas fazer uma amptação da peça original. Para tanto, são substituídos personagens,

textos, cenários, vestimentas, isto com vistas a neutralizar qualquer forma de poder do Estado.

A grande característica desta experimentação de Bene está na variação contínua de suas peças de teatro, na qual é rejeitada qualquer forma de valorização do maior, qualquer forma de poder instituído. Isso tem implicações para a linguagem e para o som, mas também transforma gestos, atitudes, ações, objetos, paixões, ou seja, tudo o que é maior perde força na medida em que é enunciado o menor até então inviável e imperceptível nas relações de poder; liberando, assim, devires inauditos a fim de impor resistência e criar linhas de fuga. O minoritário, ao contrário, justamente por não ser parte de um sistema homogêneo, estabelecido, pode devir, pode vir a ser outra coisa, pode criar e proliferar. O fluxo minoritário proporcionado pela variação incessante é a potência de criação, que se contrapõe a um fluxo estabelecido que já não pode criar, mas apenas repetir o mesmo.

Em outras palavras, o minoritário habita a fronteira, produz linhas de fuga; não está entre o plano individual e o coletivo, mas entre dois sistemas de referências distintos que os atravessam: a multiplicidade maior/molar e a menor/molecular. Minoria significa, portanto, um estado no qual qualquer um pode estar; processos que se constroem no “entre”, na singularidade de cada um, sejam negros, mulheres, homens, índios, animais; o menor na perspectiva de Deleuze e Guattari é aquele que está sempre na luta por alguma causa, luta pela existência, luta pela vida. Minoria e maioria não se definem pela quantidade. Deleuze e Guattari põem na necessidade de sempre recomeçar, de lutar contra os poderes, as ordens e estratificações de todos os tipos, a fim de liberar os fluxos de desejo, “é o que define a posição por excelência ética” (MENGUE, 1994, p.80).

Já, na literatura, interessa para nós a aproximação que Deleuze e Guattari fizeram à obra de Kafka e dela extraíram uma multiplicidade de devires de diferentes tipos, os quais tomaram como grandes figuras revolucionárias que compõem uma “literatura menor” atravessada por uma micropolítica, na medida em que a tônica está no verdadeiro conceito de devir: o devir-menor – Deleuze e Guattari insistiram sempre “não há devir majoritário, só há devir minoritário” (1977). A literatura de Kafka, para Deleuze e Guattari, tem o primado da experimentação – ética e política –, da invenção de vidas, é uma obra literária de uma minoria, a literatura de um povo que falta, de uma raça inferior, de um povo bastardo – o caso da comunidade checa-judaica a qual Kafka pertencia. A partir da literatura menor podemos afirmar, com Deleuze e Guattari, que tudo é político, pois o próprio ato de existir é um ato político, revolucionário: um desafio ao sistema instituído. A literatura menor tem uma relação direta com o povo, um povo a fazer-se; é uma literatura menor que está associada a um devir-minoritário, que traça linhas de fuga pela e para a linguagem e possibilita a invenção de novas forças de vida (DELEUZE, 1992). Kafka cria a sua literatura menor, não porque escreve em uma língua menor, dominada, oprimida, de menor valor, mas porque produz um hibridismo no interior da língua maior. Para Deleuze e Guattari essa experimentação não diz respeito apenas aos

escritores menores, mas a cada um de nós a fim de possibilitar a nós mesmos a criação de linhas de fuga nos acontecimentos da própria vida.

Deleuze e Guattari primam pela criação conceitual a partir da relação com o fora, fora da filosofia, com outras áreas do saber e na própria vida. Suas condições de criação pressupõe pensar no menor, naquele que está na margem, na espreita, agenciado com forças selvagens e que resiste a qualquer molaridade do poder majoritário, ou seja, é aquele que está em devir. Este devir é movimento, implica afetos e perçtos que atravessam e guiam nossas experimentações, bem como possibilita a produção de uma ética dos devires na própria imanência cotidiana, que cruzam a vida e o vivido, seja pela escrita, pela literatura, pelas revoluções como o Maio de 68, pela música, pois, é nos acontecimentos sociais que a minoria devém. É, pois, nos acontecimentos que o menor resiste, que o devir acontece.

A literatura de Kafka, para D&G, tem o primado da experimentação – ética e política –, da invenção de vidas; é uma obra literária de uma minoria, a literatura de um povo que falta, de uma raça inferior, de um povo bastardo – o caso da comunidade checa-judaica a qual Kafka pertencia. Mengue, ao interpretar o uso político que D&G fazem da literatura, afirma que: “a arte e a literatura (...) são os únicos instrumentos de luta e de vida, dos quais a micropolítica deleuziana pode, em definitivo, servir-se” (MENGUE, 1994, p.177) – interpretação com a qual concordamos, daí a razão para colocarmos toda a ênfase de nossa pesquisa nas obras de D&G agenciadas com a arte. Pensar o menor na perspectiva de D&G significa compreendê-lo como aquilo que está abaixo da palavra de ordem e que se localiza fora das imagens impostas pela maioria, pelo poder, pela literatura maior que permanece nos limites estreitos dos cânones consagrados pela tradição. A desterritorialização da língua que a desloca de um suposto território natural e canônico; a ramificação política que desafia os sistemas padrão – aquilo que é maior em uma sociedade –, são componentes do próprio ato de (r)existir, um ato revolucionário.

D&G evidenciam a força criativa inerente a este ato de (r)existir de Kafka fazendo uma análise do contexto político no qual ele vivia. É nesta fronteira entre as línguas que D&G afirmam que Kafka cria a sua literatura menor, não porque escreva em uma língua menor, dominada, oprimida, de menor valor, mas porque produz um hibridismo no interior da língua maior. É o hibridismo, portanto, segundo D&G, que caracteriza uma língua menor. A expressão literária de Kafka se produz em alemão, mas em um alemão singular, um alemão desterritorializado, diverso daquele alemão artificial da população genuinamente alemã, desta minoria opressiva que fala uma língua afastada das massas, como “uma linguagem de papel”. Kafka escreve para os menores em uma língua menor, desterritorializada “própria a estranhos usos menores” como aqueles que os negros dos guetos americanos podem fazer com o inglês (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p.26). Para D&G essa experimentação, contudo, não diz respeito apenas aos escritores menores, mas a cada um de nós a fim de possibilitar, a nós mesmos, a criação de linhas de fuga.

Para D&G, de um lado, Kafka seria o caso extremo de uma literatura sem sentimento ou imaginação, uma literatura hiper-realista, onde todas as dimensões são resultantes da ficção, não projeções ou mudanças, fantasias imaginativas. A estratégia de D&G na análise da obra de Kafka enfatizou a dimensão maquínica de agenciamentos coletivos de enunciação, isto porque, como já afirmamos, Kafka faz da literatura um caso coletivo, um caso de povo menor que funciona como uma comunidade que cria e fala sua própria língua estrangeira no interior da língua oficial.

Por outro lado, D&G destacam também a dimensão clínica da escrita de Kafka, escrita esta que vai dar compreensão histórica e global, como muitas formas de existir, neste aspecto a literatura se torna um problema de saúde, um delírio saudável. Pois, “o escritor como tal não é um doente, mas antes um médico, médico de si mesmo e do mundo. O delírio da língua, delírio como processo, é condição de saúde” (MACHADO, 2010, p.217). É por meio desta literatura menor que D&G “encontram os recursos mais vivos, as forças mais eficazes suscetíveis de desestabilizar as convenções e os poderes constituídos” (DOSSE, 2010, p.204). Porque, segundo Deleuze (1997, p.12) “escrever não é contar a próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas”. Mas se escreve em vista de uma potência pessoal e impessoal de modo singular.

Poder inventar um povo pela escrita literária, pela função fabuladora da literatura e pensar um tratamento via literatura, é possibilitar a reinvenção de outros modos de existência e outras formas de ver e agir no mundo, onde esta criação, de um povo menor, sempre inacabado tomado de um devir-revolucionário. O objetivo da literatura é “pôr em evidencia no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida” (Idem, p.15). Assim, o escritor e o médico vivem em situações opostas, visto que o médico amputa uma doença pela raiz com a medicação, “já o escritor faz o diagnóstico, mas é o diagnóstico do mundo; segue a doença passo a passo, mas é a doença genérica do homem; avalia as possibilidades de uma saúde, mas trata-se do nascimento eventual de um homem novo” (Idem, p. 64). Esta potência que a escrita tem, que pode afetar tanto o escritor como o leitor, configura-se inseparável a escrita do devir. Pois para Deleuze “toda escrita é um caso de devir” (Idem, p.11).

Com Kafka, D&G podem elevar à máxima potência o conceito de devir. *Devenir*, que em francês, é um verbo com o significado de tornar-se ou retornar, verbo que na tradição filosófica ganha estatuto conceitual que implica sempre, apesar das variações entre as filosofias, em transformação contínua, um movimento.

Deleuzeguattarianamente tratando, implica sempre em um movimento de desterritorialização e não de uma imitação ou reprodução: “o *devenir* é uma captura, uma posse, uma mais-valia, jamais uma reprodução ou uma imitação” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p.21). Na filosofia de D&G, como já afirmamos, o devir comporta uma política e uma ética; uma política da existência onde a criação é fundamental para rebater os fenômenos de imitação e de padronização e produzir

modos de vida inauditos. Kafka é, talvez, a maior referência para expressar esta política e esta ética entre os artistas preferidos de D&G, uma vez que ele conseguiu exprimir mudanças subjetivas de um modo muito mais eficaz e interessante que as tentativas psicológicas (GUATTARI e ROLNIK, 2005, p.51) Eis a força da expressão literária para a vida e para a filosofia prática de D&G. Segundo Kafka, “nós podemos escrever tudo” (*apud*, Idem, p.133), ao que Guattari complementa: “a gente pode sempre escrever tudo o que acontece em nossa existência” (Ibidem). Para D&G o devir em Kafka é o conteúdo próprio do desejo, uma vez que o escritor é um inventor de máquinas desejanças ou de agenciamentos.

Não é que a máquina de desejo produza liberdade, aliás, D&G compreendem que esta noção tão almejada pelos homens acaba por destruir o fluxo do desejo, parar o movimento e, portanto, com o devir: “a linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou então uma entrada, ou então um lado, um corredor, uma adjacência, etc.” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p.14). Percebemos que a grande busca aqui não é pela liberdade, mas pela criação de saídas enquanto multiplicidades de possibilidades de outras formas de estar no mundo. As saídas em Kafka, em suas personagens que entram em inúmeros tipos de devir, suspendem o já sabido, as formas feitas, vão para além do dado, buscam constituir um horizonte não dado, desmisticam as verdades constituídas e as verdades feitas.

Os filósofos não compreendem os devires como processos de reprodução, nem de assimilação. Os entendem como um movimento de dupla captura, de evolução não paralela, de alianças entre dois reinos. Consideramos que para entender essa aliança entre dois reinos e o movimento de dupla captura, o exemplo da vespa e da orquídea é, ao menos para nós, de todos os casos explorados por D&G, o que mais funciona para essa compreensão.

O bloco de devir é o meio do encontro ou da relação de dois termos heterogêneos que se desterritorializam mutuamente na medida em que alcançam limiares desérticos. Não se larga, portanto, o que se é para devir outra coisa, ao invés disso, há a criação de outra forma de experimentação que faz fugir a identidade; neste caso de devir, neste encontro entre dois reinos, o animal e o vegetal, vespa e orquídea não deixam de ser o que são, isto é, vespa e orquídea, mas, uma agenciada à outra, coexistem “no meio”, “entre” dois reinos; assim, “todo devir é um bloco de coexistência” (Idem, p.86). O “caso Kafka”, sua literatura menor, é expressão deste movimento de devir, movimento de captura, de aliança, de experimentação e produção de fluxos desterritorializados.

Para D&G (Ibidem), Kafka produz nada mais que movimentos, vibrações, limiares sobre uma matéria deserta. Compreendem que os animais – ratos, cães, macacos, baratas, personagens de Kafka – distinguem-se simplesmente por limiar, por vibrações, por passagem subterrânea no rizoma ou na toca. Os caminhos tra-

çados pelas personagens são intensidades subterrâneas potencializadas não por palavras, mas por outros sons.

As linhas de fuga que atravessam a literatura, com todas suas intensidades, se efetivam de forma rizomática e múltipla, possibilitam outras formas de vida, quando entram na linha de fuga, para sair do estado molar em que se vive, e esta saída é a própria experimentação sendo efetivada. Não se trata de uma fuga do mundo, mas linhas de fuga, porém, jamais algum tipo de refúgio. Porque uma linha de fuga criadora tem em si toda uma política da existência, da vida, de uma vida inconclusa por fazer-se.

Referencias

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

____. *Filosofia e Minoria*. Correio do Povo, Caderno de Sábado. Porto Alegre: 11 de novembro de 1978.

____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

____. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

____. *Spinoza – philosophie pratique*. Ed. br., Espinosa : Filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

____. *O abecedário de Gilles de Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério da Educação, “TV Escola”, 2001a.

____. *A Mística do Masoquismo*. Tradução de Fabien Lins. In: *A ilha deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 161-165

____. *Pensamento nômade*. Tradução de Milton Nascimento. In: *A ilha deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 319-329.

____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

____. *Sobre o Teatro: um manifesto de menos; O Esgotado*. Tradução Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976

____. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

- ____. *O que é a Filosofia?*. Tradução Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz . Rio de Janeiro: 34, 1992.
- ____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1 Trad. Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- ____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3 Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4 Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- ____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4 Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- ____. *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens, Org. de David Lapoujade. 1975-1995. Paris: Minit, 2003.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Trad. Suely Rolnik. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- ____. *O Inconsciente Maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- GIL, José. Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida: entrevista com José Gil. In.: *Revista Educação & Realidade* – v. 27, n. 2 (jul/dez). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002, p. 205-224.
- HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí, RS: Unijuí, 2010.
- ____. (org) *Caderno de Notas 1: projetos, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.
- ____. *Procedimentos de minoração: do teatro de Carmelo Bene à filosofia de Deleuze*, In: *SCHÜTZ, Rosalvo; ZIMMERMANN, Rainer (org.). Crítica e Utopia: perspectivas brasileiras e alemãs. Sulina, 2012 (no prelo)*.
- KAFKA, Franz. *Um artista da fome e A Construção*. 1ª Ed. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense S.A., 1984.
- ____. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ____. *O Castelo*. São Paulo: Cultural, 2003.
- ____. *A metamorfose*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- NABAIS, Catarina Pombo. *L'esthétique en tant que Philosophie de la Nature : le concept de vie chez Gilles Deleuze. pour une théorie naturelle de l'expressivité. Regards sur la Littérature*. Thèse pour le Doctorat en Philosophie. Université de Paris VIII – Vincennes – Saint-Denis. França, 2006.
- NUNES, Silvia Balestreri. *BOAL E BENE: Contaminações para um teatro menor*. Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – 2004
- MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. 1.ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- PELLEJERO, Eduardo. *Mil cenários: Deleuze e a redefinição da filosofia*. Traduzido do castelhano por Susana Guerra; Revisão de Marisa Mourinha. 2010. (texto digitado).

Foucault, leitor de Baudelaire: a transfiguração do presente

Anderson Aparecido Lima da Silva*

* Mestrando – USP

Resumo

Partindo da leitura que Foucault desenvolve acerca de Baudelaire na versão americana de “Qu’est-ce que les Lumières” (1984), intentaremos esclarecer o sentido dessa remissão pautando-nos, em primeiro lugar, pelo situar da problemática mais ampla que incita a redação deste texto, qual seja, o questionamento sobre a “modernidade”. Em segundo plano, visaremos explorar de modo mais detido os resultados de tal questionamento tendo como foco aquilo que Foucault denomina “atitude de modernidade”, encontrando em Baudelaire um de seus “principais exemplos”. Para tanto, insistiremos em destacar a nova relação de temporalidade posta em marcha pelo poeta, que confere ao presente um alto valor estético. Alto valor do presente que, por sua vez, é indissociável da “obstinação” em imaginá-lo diferente do que ele é e em transformá-lo, não o destruindo, mas captando-o naquilo que ele é. Ao analisarmos essa atitude ante o presente buscaremos colocar em perspectiva dois pontos principais: a especificidade criadora e irruptiva da atitude estética graças à força da imaginação; e a possibilidade de construção e transfiguração de si que faz da existência uma obra de arte. Com este último movimento, pretendemos deslindar a possibilidade de uma “estética da existência” que, para além dos Antigos, apresenta-se no coração mesmo da modernidade. Condição que, por si só, seria capaz de lançar nova luz aos últimos escritos de Foucault, sobremaneira aos volumes II e III da *História da sexualidade*.

Palavras-chave: Foucault; Baudelaire; atitude de modernidade; imaginação; transfiguração de si; estética da existência.

Referindo-me ao texto de Kant, eu me pergunto se não podemos encarar a modernidade antes como uma atitude do que como um período da história. Por atitude eu quero dizer um modo de relação concernente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo,

marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa [tâche]. Um pouco sem dúvida como aquilo que os Gregos chamavam um ethos. Por consequência, mais do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-modernas”, creio que valeria mais investigar como a atitude de modernidade, desde que ela se formou, se encontra em luta com atitudes de “contra-modernidade”.
(FOUCAULT, 2001a, p. 1381)

Partindo da reflexão acerca do opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” (KANT, 1985), Foucault visará enfocar a modernidade antes como uma atitude diante do presente do que como uma época histórica precisa, buscando assim dar os contornos daquilo que denomina “atitude de modernidade”. Atitude que estabelece uma nova relação ao tempo presente e que, passando por Kant, encontraria em Baudelaire um exemplo “quase necessário”, posto reconhecer-se no poeta “uma das consciências mais agudas da modernidade no século XIX” (FOUCAULT, 2001a, p. 1387). Mas qual seria, afinal, a especificidade dessa nova relação com a temporalidade posta em marcha por Baudelaire?

Afirmará Foucault:

Tenta-se frequentemente caracterizar a modernidade pela consciência da descontinuidade do tempo; ruptura da tradição, sentimento da novidade, vertigem daquilo que passa. E é bem isso que parece dizer Baudelaire quando define a modernidade pelo “transitório, o fugidio, o contingente”. Mas, para ele, ser moderno não é reconhecer e aceitar esse movimento perpétuo; é, ao contrário, tomar uma certa atitude em relação a este movimento; e esta atitude voluntária difícil consiste em retomar [*resaisir*] algo de eterno que não está para além do instante presente, nem atrás dele, mas nele. A modernidade se distingue da moda, que não faz senão seguir o curso do tempo; é a atitude que permite apanhar [*saisir*] o que há de “heroico” no momento presente. A modernidade não é um fato de sensibilidade ao presente fugidio; é uma vontade de “heroicizar” o momento presente (FOUCAULT, 2001a, p. 1388).

“Heroicização” do momento presente que será apresentada em ao menos duas configurações, embora complementares. Primeiramente, por via da especificidade criadora e irruptiva da atitude estética que encontra na atuação da *imaginação* seu ponto nodal. E, num segundo momento, por meio da possibilidade de construção e transfiguração de si que faz da existência uma obra de arte. Abordemos o primeiro ponto.

Segundo Baudelaire, é a imaginação do artista, ou melhor, do “homem do mundo” que constitui o caráter ativo de sua obra, que permite metamorfosear o presente. “Rainha das faculdades” (BAUDELAIRE, 1988b, p. 76)¹, a imaginação

¹ Dirá ainda Baudelaire: “Sem ela [a imaginação], todas as faculdades, por mais sólidas ou aguçadas que forem, são como se não existissem, enquanto a debilidade de algumas faculdades secundárias, excitadas por uma imaginação vigorosa, é um mal menor” (BAUDELAIRE, 1988b, p. 77). Onde podemos compreender os elogios dirigidos a Delacroix e as reprovações a Ingrès e Courbet.

concentra o “poder demiúrgico”, “ela cria um mundo novo, produz a sensação do novo”. O que os “artistas positivistas”, que buscam se aferrar à “cópia da natureza”, não percebem é que esta é “apenas um dicionário”, que “todo universo visível é apenas um armazém de imagens e de signos aos quais a imaginação deve digerir e transformar” (BAUDELAIRE, 1988b, p. 84). Digerir e transformar a tal ponto que as coisas “naturais” se tornem “mais que naturais”, que as coisas “belas” se tornem “mais que belas”. O artista não é apenas um criador de formas, mas um criador de ser, que tem na potência demiúrgica infinita da imaginação a infinita possibilidade do novo. É esta “potência de dessemelhança” (BRUGÈRE, 2003, p. 87) própria à liberdade imaginativa que permite ao artista não apenas *figurar*, mas *transfigurar* o real, isto é, exprimir o real ultrapassando-o, anunciando já o que ele poderia ser.

O que se anuncia nesse enredo é o potencial crítico² transfigurador que a imaginação dimana sobre a realidade presente. Nas palavras de Foucault (2001a, p. 1389),

para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação em imaginá-lo, em imaginá-lo diferente do que ele é e em transformá-lo não destruindo-o, mas captando-o naquilo que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção ao real é confrontada à prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita este real e viola-o.

Ora, esta postura, que respeita e viola o real, “permite não só reconhecer os limites do que nossa atualidade se pode pensar, fazer e esperar, mas também ironizar estes limites [através de um ato imaginativo]: poder pensar, agir e sentir para além deles”. De modo que, destacará ainda Kátia Muricy (2000, p. 306), “o presente, carregado de possibilidades, pode ser objeto de uma construção, o que determina também uma mobilidade em suas relações com o passado”.

No entanto, a “atitude de modernidade” baudelairiana não se esgota neste quesito. E aqui encontramos o segundo momento de nossa exposição, qual seja, a possibilidade de construção e transfiguração de si que faz da existência uma obra de arte. Foucault ressalta que, para Baudelaire, ser moderno consiste também em uma forma de relação a si, isto é, em um exercício pessoal de construção de si enquanto recusa daquilo que se é. A atitude de modernidade baudelairiana visa engendrar um “si” que, ao mesmo tempo, recusa a identidade do “eu”, buscando elaborar uma sorte de “sujeito” ao termo de um trabalho rigoroso sobre si. Trabalho que implica certa forma de ascetismo, que impõe ao sujeito voluntariamente moderno uma dura obrigação de criatividade constante em relação a si mesmo:

Para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente forma de relação ao presente, é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo in-

² “A imaginação, graças à sua natureza compensadora, contém o espírito crítico” (BAUDELAIRE, 1988b, p. 79).

dispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar-se a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura (FOUCAULT, 2001a, p. 1389).

Assim, o heroísmo em face do presente não aparece somente na obra produzida, mas no criador que se elabora ele mesmo, rigorosamente, fazendo de sua existência uma obra de arte. Postura que poderíamos identificar naquilo que Baudelaire designa, “segundo o vocabulário da época”, como “dandismo”. Centre-mo-nos um momento sobre esta figura do dândi. Em *O pintor da vida moderna*, Baudelaire desenvolve alguns comentários sobre esses seres que “não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 193). Representantes de uma “atitude altiva de casta”, de uma “doutrina da elegância e da originalidade”, o dandismo leva “o culto de si mesmo”³ – no que diz respeito a seu comportamento, seu corpo, seus sentimentos e paixões – ao estatuto de uma “instituição sem leis escritas”⁴, de uma disciplina tão despótica que beira as mais terríveis religiões⁵, aproximando-se mesmo do “espiritualismo e do estoicismo”. Aliás, dirá Baudelaire, “estranho espiritualismo! Para os que são ao mesmo tempo seus sacerdotes e suas vítimas” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 195). Todavia, a característica fundamental que o autor de *As flores do mal* parece encontrar no dândi, este “Hércules desempregado” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 197), não é um amor desmesurado pela indumentária e pela elegância física, mas, antes, a originalidade, o “caráter de oposição e de revolta” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 196) de seu espírito aristocrático perante a natureza “grosseira, terrestre, imunda”. Elaborar a si mesmo, para o dândi, significa construir-se como anti-natureza, reforçando assim, concomitantemente, a apologia do artifício na existência⁶.

³ “Que é, pois, esta paixão que, transformada em doutrina, conquistou adeptos dominadores, essa instituição sem leis escritas, que formou uma casta tão altiva? É antes de tudo a necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências. É uma espécie de culto de si mesmo” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 194).

⁴ “O dandismo, instituição à margem das leis, tem leis rigorosas a que são estritamente submetidos todos os seus adeptos, quaisquer que forem, aliás, a audácia e a independência de seu caráter.” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 193).

⁵ “Na verdade eu não estava completamente errado a considerar o dandismo como uma espécie de religião. A regra monástica mais rigorosa, a ordem irresistível do *Velho da montanha*, que recomendava o suicídio a seus discípulos inebriados, não eram mais despóticas nem mais obedecidas do que essa doutrina da elegância e da originalidade, que impõe igualmente a seus ambiciosos e humildes seguidores – homens muitas vezes cheios de ardor, de paixão, de coragem e de energia contida – a fórmula terrível: *Perinde ao cadaver!*” (BAUDELAIRE, 1988a, p. 195).

⁶ Diga-se de passagem, o “elogio da maquiagem” traz à luz um outro modo de reforçar esta perspectiva de valorização do artifício em detrimento da “natureza”: “O mal é praticado sem esforço, naturalmente, por fatalidade; o bem é sempre o produto de uma arte”; ou ainda, “a moda deve ser considerada, pois, como um sintoma do gosto pelo ideal que flutua no cérebro humano acima de tudo o que a vida natural nele acumula de grosseiro, terrestre e imundo, como uma deformação sublime da natureza, ou melhor, como uma tentativa permanente e sucessiva de correção da natureza” (BAUDELAIRE, 1988a, pp. 201-202).

Caberia aqui um questionamento e uma observação: Estaria Foucault, através de Baudelaire, defendendo a postura do dândi como paradigma de homem moderno? Tratar-se-ia de uma apologia a uma “nova forma de dandismo versão fim de século XX”⁷? Estaria, portanto, em marcha um projeto de fundar uma nova espécie de “aristocracia”? Bem longe disso, acreditamos que Foucault parece encontrar na figura do dândi baudelaireano apenas *uma* das possíveis figuras do ato voluntário e ascético de modernidade. Num texto de 1983, intitulado “Sobre a genealogia da ética, um panorama do trabalho em curso” (FOUCAULT, 2001b, p. 1448), assegurará:

Estaria ainda a ser feita uma história das técnicas de si e das estéticas da existência no mundo moderno. Eu evocava, ainda há pouco, a vida “artista”, que teve uma grande importância no século XIX. Mas poderíamos também considerar a Revolução não simplesmente como projeto político, mas como um estilo, um modo de existência com sua estética, seu ascetismo, as formas particulares de relação a si e aos outros⁸.

Abertos os parênteses, mantenhamos, contudo, o foco na figura do dândi, que salientávamos caracterizar-se, sobretudo, por um ato voluntário e ascético. Ascético, frise-se, não no sentido de uma moral da renúncia, mas de um exercício de si sobre si pelo qual se busca elaborar-se, transformar-se e atingir certo modo de ser que, no caso do dândi, tem como *télos* a beleza da existência, ou uma existência bela. Talvez seja este o sentido mais geral que encontra sua síntese na “revolta indispensável do homem em relação a ele mesmo” (FOUCAULT, 2001a, p. 1389). Revolta por meio da qual encontramos não apenas a recusa de um “eu” por assim dizer “natural” que existe no fluxo dos momentos, mas, sobretudo, a expressão da originalidade da existência, na qual o sujeito só pode se apresentar como “artificial”, como uma transfiguração voluntária de si que o torna belo, sem que para tanto tenha que renunciar ao transitório, ao circunstancial, ao histórico.

Cenário que nos leva a crer que o sujeito moderno não é caracterizado, pois, por um princípio, natureza ou fundo humano que se encontre mascarado, aprisionado ou alienado, mas por um princípio de prática de liberdades, por um “fazer-se”.

⁷ Assim acusa HADOT (1989, p. 267).

⁸ Ainda a propósito desta tópica, destacará Foucault em *A coragem da verdade*: “A revolução, no mundo europeu moderno [...] não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida. Ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida. E se vocês quiserem chamar por comodidade de ‘militantismo’ a maneira como foi definida, caracterizada, organizada, regrada a vida como atividade revolucionária, ou a atividade revolucionária como vida, podemos dizer que o militantismo, como vida revolucionária, como vida consagrada, total ou parcialmente, à Revolução, adquiriu, na Europa do século XIX e do XX, três grandes formas.” Que seriam: “A socialidade secreta, a organização instituída e, depois, o testemunho pela vida (testemunho da verdadeira vida pela própria vida)”. Este terceiro aspecto seria aquele de um “militantismo como testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência. Este estilo de existência próprio do militantismo revolucionário, que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. E ele deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida” (FOUCAULT, 2011, pp. 161-162).

O sujeito moderno, nesse sentido, “não é aquele que parte em descoberta dele mesmo, de seus segredos e de sua verdade escondida; é aquele que procura inventar a si mesmo”, de modo que, complementa Foucault (2001a, p. 1390), “esta modernidade não libera o homem em seu ser próprio; ela o compele à tarefa de se elaborar a si mesmo”⁹.

Um último ponto a enfatizar conflui com o derradeiro parágrafo que Foucault dedica ao poeta no texto que temos em foco:

Esta heroicização irônica do presente, este jogo da liberdade com o real para sua transfiguração, esta elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que eles possam ter lugar na sociedade ela mesma ou no corpo político. Eles não podem se produzir senão em um lugar outro que Baudelaire chama arte. (FOUCAULT, 2001a, p. 1390).

Posto isto, como compreender tal desfecho? Poder-se-ia entender, como o faz Olivier Dekens (2004, p. 98), que esta última observação de Foucault sobre Baudelaire seria também uma “crítica de sua concepção de modernidade”:

Baudelaire não crê que tal trabalho da imaginação seja possível na sociedade ou nas instituições políticas. Somente a arte é um terreno propício à expressão da modernidade. Foucault não acrescenta nenhuma palavra a mais, mas compreendemos que tal limitação não é para ele legítima, e que é precisamente no domínio político que a atitude moderna, quer dizer, no fundo, a atitude filosófica, é hoje indispensável.

Ora, é justamente porque Foucault “não acrescenta nenhuma palavra a mais” que outra interpretação deste remate torna-se possível. A leitura de Dekens culmina por restringir a atitude de modernidade de Baudelaire a um suposto nicho artístico, suscitando uma desagregação que não poderia deixar de provocar certa estupefação, visto que a “heroicização irônica do presente” e o “jogo da

⁹ Vale ressaltar a partir deste ponto a distância que Foucault estabelece entre esta concepção de sujeito, calcada, antes de qualquer coisa, num “fazer-se”, ou ainda, no “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1392), daquela dos diversos “humanismos” que vigoraram na Europa em seus diversos conteúdos e julgamentos de valor (seja o humanismo cristão, ateu, anti-científico, científico, marxista, stalinista, nacional-socialista, personalista, existencialista etc.). Não porque se deva simplesmente rejeitar todo e qualquer humanismo, mas porque, ao ver de Foucault, “a temática humanista é ela mesma demasiado frágil [*souple*], demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eixo à reflexão. É um fato que ao menos desde o século XVII isto que chamamos de humanismo sempre foi obrigado a apoiar-se sobre certas concepções do homem que são emprestadas à religião, à ciência, à política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem as quais ele é obrigado a fazer recurso” (Ibid.). Mais do que isso, o filósofo francês parece denotar – menos neste que em outros contextos, ressalte-se – certo “perigo” representado pela possibilidade de “essencialização”, de “normatização” de um padrão “humano” universal que possa ser aleatoriamente adotado e imposto (tal como ocorreu nos regimes totalitários com a figura do “homem novo” ou do “homem ariano”). Por sua vez, o “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos” nos dá por ofício um elaborar-se constante que não está sujeito a um acabamento ou à entrega do homem – ou do “humano” – em sua essência.

liberdade com o real para sua transfiguração” não poderiam, por exemplo, deixar de ser socialmente situados e de conter efeitos políticos, o que nos leva a crer que se trata menos de uma ausência (ou de uma “limitação”, como argumenta) do que de uma resignificação desses campos. De fato, os efeitos políticos que poderíamos esperar da atitude de modernidade baudelaireana dificilmente seriam aqueles voltados à adesão de uma política “corporativa” preestabelecida ou institucional (isto é, o “corpo político”) ou de homologação pura e simples desta ou daquela ordem social (a “sociedade ela mesma”).

Parece haver na atitude de modernidade de Baudelaire uma *ambiguidade fundamental* que “respeita” a realidade em que lhe é dado viver, com suas convenções, regras, leis sociais e políticas (posto que é somente *a partir* dela que se pode agir) e que, *ao mesmo tempo*, está em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade, “violando”, portanto, toda forma adquirida, isto é, o mundo dos fatos, o “real”¹⁰. Poderíamos dizer que se trata, nas palavras de Foucault, de “um militantismo no mundo, contra o mundo” (FOUCAULT, 2009, p. 262). Nesse ínterim, o “lugar outro” da arte complexifica-se na medida em que pode ser tomado como esse âmbito no qual a arte aparece em um “lugar”, isto é, situada (histórica, social e politicamente), mas que, ao mesmo tempo, é um lugar “outro”, pois aponta, através da potência imaginativa, para a “transfiguração” da situação presente. Transfiguração que deve ser compreendida tanto em termos sócio-histórico-políticos (o “jogo da liberdade com o real”), quanto em termos ético-subjetivos (a “elaboração ascética de si”). O “lugar outro” da arte, como lugar da atitude de modernidade, permite, desse modo, descortinar uma relação entre ética e política – e mesmo a possibilidade de sua transfiguração –, sob condição de que a estas não se restrinja: Não basta que sua atitude seja a de um militantismo no mundo, é preciso que se apresente também como um militantismo por um mundo outro, por um “lugar outro”, cujo advento suporia a transformação do mundo presente.

Dessa forma, a tarefa de elaborar a si mesmo, de transfigurar-se e, ao fazê-lo, transfigurar este mundo, apresenta-se como uma filosofia da existência que é ao mesmo tempo arte da existência, ou ainda, se quisermos fazer uso de um termo que terá uma conotação especial nos últimos escritos de Foucault, trata-se de uma “estética da existência” que, por sua vez, como entrevimos, não deixa de estar entrelaçada a uma atitude simultaneamente ética e política em face do tempo presente. Mais do que isso, o “exemplo” de Baudelaire parece nos lembrar do quanto esta estética da existência, do quanto este “cuidado (estético) de si é moderno” (BRUGÈRE, 2003, pp. 88-89)¹¹.

¹⁰ Após citar nominalmente Baudelaire, Flaubert e Manet, Foucault realça, no curso de 1984, que “a arte estabelece com a cultura, com as normas sociais, com os valores e com os cânones estéticos uma relação polêmica de redução, de recusa e de agressão. É o que faz a arte moderna, desde o século XIX, esse movimento pelo qual, incessantemente, cada regra estabelecida, deduzida, induzida, inferida a partir de cada um desses atos precedentes, se encontra rejeitada e recusada pelo ato seguinte” (FOUCAULT, 2011, p. 165).

¹¹ Ressaltamos que, no início de *O uso dos prazeres*, no momento em que anuncia sua empreitada de pensar historicamente uma “estética da existência”, Foucault grafará em nota de rodapé: “[...] não seria exato acreditar-se que, desde Buckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência

Ponto de vista que permitiria, a título menos de conclusão que de abertura, reconsiderar os últimos escritos de Foucault, notadamente os volumes II e III da *História da sexualidade*, nos quais a “estética da existência” e o “cuidado de si” são problematizados. Podemos arriscar que se trataria menos de um “retorno aos Antigos” do que de uma amplificação do campo de investigação de uma problemática presente, que traria consigo a potencialidade de redirecionamento do olhar à nossa modernidade e da experiência que poderíamos fazer de nós mesmos, sujeitos modernos.

Referências

- BAUDELAIRE, C. (1988a). “O pintor da vida moderna”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra.
- _____. (1988b). “Salão de 1859”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. SP, Brasiliense, 2000.
- BERNAUER, J. “Par-delà vie et mort”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. des Travaux), 1989.
- BRUGÈRE, F. (2003). “Foucault et Baudelaire. L’enjeu de la modernité”. In: *Lectures de Michel Foucault*, vol. 3 (sur les *Dits et écrits*), textes réunis par Pierre François Moreau, ENS éditions.
- DEKENS, O. (2004). “*Qu’est-ce que les lumières?*” de Foucault. Bréal.
- FOUCAULT, M. (2001a). “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, n° 339, [1984].
- _____. (2001b). “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, n° 344 [1982].
- FOUCAULT, M. (2007). *História da sexualidade vol. 2 – O uso dos prazeres*. Trad de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal.
- _____. (2011). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes.
- HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. des Travaux), 1989.
- KANT, I. (1985). “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*, RJ, Vozes.
- MURICY, K. (2000). “Foucault e Baudelaire”. In: PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G, (org.) *Retratos de Foucault*. RJ, NAU.

foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire” (FOUCAULT, 2007, p. 15). Nesse sentido, poderíamos afirmar que Foucault identifica nos estudos de Walter Benjamin sobre Baudelaire (ver BENJAMIN, 2000) a atenção e a possibilidade de uma história das artes da existência e das técnicas de si no perscrutar mesmo da modernidade. Perspectiva que se afirma de modo diametralmente oposto à afirmação de que “o sujeito positivo da época moderna se faz independentemente de todo cuidado ético ou estético” (BERNAUER, 1989, p. 313).

Deleuze: a filosofia prática de Espinosa

Bárbara Lucchesi Ramacciotti*

* Doutora - USP,
Profa. UNIRIO
barb.lucrama@hotmail.com

Resumo

Neste trabalho pretendemos examinar a tese deleuziana sobre o “novo” modelo de “filosofia prática” exposto na *Ética* espinosana, o qual rompe com a longa tradição teleológica da moral da transcendência e funda as bases de uma “ciência do comportamento”. Para compreender o sentido dessa ciência espinosana do comportamento é preciso, de acordo com Deleuze, verificar a relação entre as inovações teóricas e as teses práticas da *Ética*, que implicam em três recusas: 1. da primazia da consciência; 2. da ética dos valores transcendententes; 3. da crítica moralista às paixões. Delimitamos nossa análise às seguintes teses teóricas: 1. a teoria da expressividade da substância única e imanente (Parte I); 2. a tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas (Parte II); 3. a ruptura da ciência dos afetos com a teoria tradicional da vontade livre como causa da ação (Parte III).

Palavras-chave: Ética. Espinosa. Deleuze. Filosofia prática. Ciência do comportamento.

Introdução

No livro *Spinoza et la Philosophie Pratique* (2002a), Deleuze defende que a *Ética* espinosana inaugura um novo modelo de filosofia prática, pois rompe com a tradição da filosofia moral da transcendência e funda a reflexão ética sobre as bases de uma “ciência do comportamento” (etologia): “A *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia”, entendida como uma tipologia dos modos de vida, das maneiras de afetar e ser afetado, ou dos tipos de afeto: “isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência”

(DELEUZE, 2002a, 130). Essa ciência do comportamento é definida, portanto, em termos de uma “tipologia dos modos de existência imanentes”: “A *Ética* enquanto uma tipologia dos modos de existência imanentes substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos” (DELEUZE, 2002a, 29). A presente pesquisa parte da revisão da leitura de Deleuze sobre a *Ética* de Espinosa, com o objetivo de verificar o que o filósofo francês entende por “filosofia prática” e por “ciência [espinosana] do comportamento”.

Algumas inovações teóricas e práticas da *Ética*

A principal inovação teórica da *Ética* espinosana, de acordo com Deleuze (2002b), reside na teoria da expressividade da substância única e imanente, pois a “única Natureza” não opera como uma causa final e transcendente separada dos entes por ela criado, tal como a ideia teológica de Deus. Ao contrário, a “única Natureza” opera como causa eficiente e imanente, como um “plano de imanência”, que nada mais é do que um “plano comum” a todos os “corpos, indivíduos e almas”, ou seja, a todos os modos finitos e singulares que expressam a substância única. Para Deleuze (2002a), o plano de imanência constituído pela substância única efetiva-se como um “plano modal”, isto é, como um plano ou espaço geométrico ocupado pela multiplicidade de corpos e de indivíduos singulares em relação.

uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. (DELEUZE, 2002a, 126)

Para compreender o tamanho da inovação espinosana é preciso observar que o filósofo parte da definição tradicional de substância como aquilo que é em si e causa de si, mas recusa a definição clássica da substância como suporte de atributos.¹ Pela definição I, 3 temos: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”. A definição I, 6 afirma que o ente absolutamente infinito é a única substância, “que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. A substância única enquanto causalidade imanente e natural não existe como suporte dos atributos, como um plano anterior e superior a existência dos modos finitos em ato, ao contrário, a única Natureza só existe como um plano imanente que se expressa enquanto infinitos atributos e modos finitos. Neste viés, Deleuze emprega a expressão “plano de imanência” para indicar

¹ M. Chaui em a **Nervura do Real** (1999, cap.6) desenvolve uma ampla análise da teoria espinosana da substância única e de todas as inovações em relação a concepção tradicional de substância que remonta à metafísica de Aristóteles.

que a substância única não opera como “um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa”, mas como “um plano no sentido geométrico”, no qual cada modo é parte ou “seção, interseção, diagrama”.

A teoria da substância única é chave para compreender as rupturas operadas por Espinosa, pois tal teoria fundamenta sua concepção de ética enquanto “ciência do comportamento” desdobrada por sua ciência dos afetos. Por isso, Deleuze afirma que: “Estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo?” (2002a, 126).

Dos infinitos atributos infinitos conhecemos apenas dois: o pensamento e a extensão, porque somos constituídos pelos modos finitos deles derivados: a mente e o corpo humano. A teoria da *unicidade* e da *expressividade* da substância única fundamenta três teses centrais da *Ética*: 1. a comunidade de origem entre o pensamento e as coisas; 2. a mesma realidade e mesma potência entre a mente e o corpo; 3. a autonomia e a simultaneidade da expressão desses atributos. Estas três ideias resumem-se na tese chace da Parte II: a mesma ordem e a mesma conexão entre o pensamento ou ideias e extensão ou coisas (EII, P7). A originalidade das teses teóricas da *Ética* implica em duas grandes recusas: 1. da causa final enquanto princípio de determinação da vontade racional ou da consciência moral; 2. do dualismo psicofísico, que fundamenta a hierarquia ou a superioridade da mente sobre o corpo. No lugar da cisão, da hierarquia e da oposição entre: vontade livre e necessidade natural, consciência e instintos, mente e corpo, razão e afecções corporais, Espinosa funda as bases para uma ciência dos afetos, a qual parte da física do corpo para compreender a produção dos mais diversos tipos de afetos, paixões e conhecimentos, resultantes da relação entre a mente e o corpo.

Não é por acaso que Deleuze enfatiza que o filósofo holandês foi o primeiro a formular a questão “o que pode um corpo”: “Espinosa abriu para às ciências e para à filosofia uma nova via: não sabemos o que *pode* um corpo, afirma ele” (DELEUZE, 1988, 44). Este caráter inovador pode ser verificado com a leitura da chamada “pequena física” dos corpos entre as proposições 13 e 14 da Parte II, que apresenta a definição do corpo e de suas propriedades, o que em termos deleuzianos significa: “os poderes dos corpos de afetar e de ser afetado”. O corpo é concebido como um ser complexo, constituído por muitos indivíduos em relação de movimento e de repouso (Cf. EII, P13 ss.).² A própria constituição complexa e dinâmica do corpo implica na propriedade de afetar e ser afetado de muitas maneiras. Da natureza afetiva do corpo resulta a variação de sua potência de agir: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (EII, P13, postulado 1).

² Nas citações de Espinosa adotaremos as abreviações usadas pelos **Cadernos Espinosanos** da USP e pela literatura especializada, qual seja a obra *Ética* indicada pela letra “E”, seguida do número romano, indicando a parte, e a proposição indicada pela letra “P”, seguida do número em algarismo arábico. A definição abreviada por def., escólios por esc., demonstração por dem.

Não obstante, Deleuze observa que a inovação da *Ética* não se restringe às teses teóricas, pois as “teses práticas” que fizeram do “espinosismo um objeto de escândalo” (2002a, 23). A recusa da “existência de um Deus moral, criador e transcendente” implica em uma “tripla renúncia”: 1. da “consciência”, 2. dos “valores” transcendentais, 3. das “paixões tristes”. Por razão dessa tripla renúncia, completa Deleuze, Espinosa foi acusado ainda em vida de: “materialista, imoralista e ateu”. Materialista porque substitui a primazia da consciência filosófica em favor da relação afetiva entre a mente e o corpo, cujo novo modelo é o corpo:

Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe instituir o corpo como modelo: ‘Não sabemos o que pode o corpo...’. Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões. (DELEUZE, 2002a, 23).

Imoralista, pois recusa os valores transcendentais como fundamento da moral, sobretudo, a ideia de Deus como causa criadora e transcendente posta em um plano superior em relação ao plano imanente da existência dos corpos singulares. Espinosa demonstra que a substância única opera como causa eficiente e imanente de todos os seres incluindo os seres humanos, pois os modos de existência nada mais são que modos singulares de expressão da única Natureza.

Espinosa recusa também a oposição entre os valores bem e mal como se fossem coisas em si, pois as noções de bem/bom e o mal/mau se referem à avaliação que fazemos da variação da potência das coisas ou corpos em sua existência em ato: “Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si” (*Prefácio* EIV). Por bem/bom, o filósofo holandês, entende “aquilo que é útil” (EIV, def.1) e por mal/mau aquilo que impede o desfrute de algum bem (EIV, def.2). Com tais definições Espinosa “desarticula o sistema de julgamento” das morais tradicionais, comenta Deleuze: “A moral é o julgamento de Deus, o sistema de julgamento. Mas a *Ética* desarticula o sistema de julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)” (DELEUZE, 2002a, 29).

Ateu porque desvaloriza as paixões tristes, fonte da moral que alimenta a superstição, o medo e a crença em um ser humano pecador e culpado, criado por um Deus transcendente onisciente e onipotente, que castiga. No lugar da moral da tristeza, da culpa e do castigo, Espinosa elabora uma ética da alegria enquanto modo de existência ou de comportamento que afirma a potência vital ou o *conatus* em cada pensamento, afeto e ação. “A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência” (DELEUZE, 2002a, 34).

Para Deleuze, as teses práticas da *Ética* resumem-se no tríplice problema prático: “Este será o tríplice problema prático da *Ética*: 1. como alcançar um máximo de paixões alegres (...); 2. como conseguir formar ideias adequadas; 3. como chegar a ser consciente de si, de Deus e das coisas (...)” (DELEUZE, 2002a, 34). A primeira questão prática parte dos seguintes argumentos: Espinosa define a essência do ser humano enquanto *conatus*, isto é, enquanto esforço ou desejo de perseverar na existência. Em outras palavras: todo indivíduo, constituído de mente e corpo, deseja viver, para tanto afeta e é afetado nas relações com outros corpos. Nessas relações surgem conflitos e afetos contraditórios, que são fonte ou causa de tristeza. Disto surge o problema: “como alcançar um máximo de paixões alegres?” Para solucionar esse dilema comportamental, Espinosa elabora sua ciência dos afetos na Parte III, mas antes desenvolve na Parte II: a pequena física dos corpos, a teoria da mente e a tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas.

A segunda questão prática surge do seguinte problema: “a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nossa mente e das outras coisas apenas ideias inadequadas”, “como conseguir formar ideias adequadas?” A solução desse dilema exige o exame da teoria das ideias adequada e inadequada e da teoria dos três gêneros de conhecimento (imaginação, conhecimento racional e ciência intuitiva), temas das Partes II e III da *Ética*. O terceiro problema: “como chegar a ser consciente de si e das coisas”, origina-se, de acordo com Deleuze, do fato de “nossa consciência parecer ser inseparável da imaginação”. A resposta a essa questão exige a análise da teoria da imaginação, apresentada, principalmente na Parte II. A proposição EII, P40 é uma chave importante para solucionar os dois últimos problemas, pois nela Espinosa apresenta o núcleo da teoria dos três gêneros de conhecimento:

Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3º Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver corol. da prop. 38 e prop. 39 com seu corol. e prop. 40 desta parte); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. (ESPINOSA, EII, P40, esc. 2)

É preciso observar que o “novo modelo” de filosofia prática proposto por Espinosa tem por suporte esse conjunto de teses teóricas e práticas, que são apenas apresentadas pontualmente, posto que nosso escopo limita-se a compreender porque Deleuze define o novo modelo da filosofia prática espinosana em termos de uma ciência do comportamento.

Novo modelo de filosofia prática

A definição aristotélica da ética como ciência prática da ação (da *praxis*) delimitou o campo da filosofia moral, sendo questionada pela primeira vez por

Espinosa. Aristóteles na *Metafísica* (Livro E, 1025b) classifica as ciências em: teóricas, práticas e produtivas. As ciências teóricas (*theorein*): matemática, física e metafísica estudam os objetos, que existem independentemente dos homens, os fenômenos produzidos por causas necessárias, universais e invariáveis. As ciências práticas são divididas em dois ramos: as ciências da *praxis* ou da ação: ética, política e economia, cujo objeto depende da vontade livre ou da deliberação humana; as ciências da *poiésis* ou da produção: as técnicas, que também dependem da ação humana, cuja finalidade está na produção de um objeto, de uma obra.

Espinosa parte da definição aristotélica de ciência como conhecimento racional das causas necessárias, mas recusa a separação entre ciência teórica dos fenômenos naturais, regidos por causas necessárias e/ou naturais, e, ciência prática da ação, regulada pela causa final ou pela finalidade da ação. A teoria da única Natureza sustenta a definição espinosana de ciência como conhecimento demonstrativo das causas naturais, necessárias e eficientes, que produzem todo tipo de fenômenos. Por isso, da ótica espinosana, não faz sentido separar em campos distintos as ciências teóricas da natureza e as ciências práticas da ação humana, pois todos os fenômenos são naturais e regidos pelas leis necessárias da única Natureza. Espinosa declara que vai seguir o “método geométrico” para considerar as “ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfície ou de corpos”, pois parte do seguinte pressuposto: “as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas e em toda parte” (*Prefácio*, EIII).

Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. E por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc. considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. (ESPINOSA, *Prefácio*, EIII).

Portanto, Espinosa estabelece um “novo” modelo para a ética enquanto ciência da ação no sentido forte de ciência das causas eficientes dos fenômenos naturais produzidos pela relação entre a mente e o corpo. Em vez de especular sobre os princípios teleológicos e transcendentais que devem regular a ação moral, Espinosa desenvolve uma ciência dos afetos, ou seja, uma teoria que demonstra as causas produtoras dos diversos tipos de afetos, paixões e afecções, definidos como coisas naturais e não como maldições ou coisas contrárias à natureza humana. O filósofo holandês apresenta ainda uma ácida crítica ao moralismo que predominou na tradição da filosofia moral centrada na consciência racional:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a forma de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem

na natureza qual um império num império. [...] Em seguida, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam, [...]. (ESPINOSA, *Prefácio*, EIII)

A nova acepção que o termo afeto recebe na Parte III da *Ética* é uma chave importante para compreender parte das inovações espinosanas. O termo afeto define tanto as afecções do corpo quanto as ideias dessas afecções na mente, significando o aumento ou a diminuição da potência da mente e do corpo em relação:

“Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções. Assim podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (ESPINOSA, EIII, def. 3).

A hipótese do novo estatuto de filosofia prática é confirmada por essa tripla inovação da concepção espinosana de ética como: 1. ciência teórica-prática; 2. ciência das causas necessárias e eficientes e não da causa final; 3. ciência dos afetos, cujo objeto é a relação afetiva entre a mente e o corpo, ou seja, o aumento ou a diminuição da potência das ideias da mente e das afecções do corpo.

A definição clássica de ciência, desde Aristóteles, significa o conhecimento racional e demonstrativo das causas necessárias das coisas, porém a causa (*aitia*) se manifesta em quatro tipos: material, formal, eficiente e final. Os filósofos do século XVII simplificam a teoria aristotélica das quatro causas, admitindo apenas duas: a causa eficiente, que rege os fenômenos necessários da Natureza, e, a causa final, que rege os fenômenos do mundo da liberdade, pois a vontade racional só pode ser consciente e responsável por suas escolhas se for livre. Podemos verificar a crítica à noção de causa final no *Prefácio* da Parte IV como produto da imaginação humana:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. (ESPINOSA, *Prefácio*, EIV)

Ciência do comportamento

O termo comportamento é chave para o Behaviorismo, pois foi introduzido no vocabulário científico somente no século XX pelo fundador dessa corrente: o

psicólogo americano John Watson, que o emprega para designar tipos de ações ou atividades derivadas de todo o organismo, em distinção à noção de ação moral. A palavra ação (*práxis, actio*) em sua acepção moral tradicionalmente é vinculada à noção de liberdade ou de ação voluntária e implica na ideia de consciência do ato. Já o termo “comportamento” refere-se às atividades humanas e animais presentes em todo o corpo, que independem da consciência e podem ser objeto de observação, porque possuem certa uniformidade, regularidade e constância. Watson emprega o termo comportamento porque visa examinar as atividades humanas e animais à luz dos fatos empiricamente observáveis, posto que recusa qualquer princípio de “introspecção” e motivação voluntária ou psicológica. Para o behaviorismo, os fenômenos psicológicos são epifenômenos do corpo, neste sentido apenas o comportamento derivado da fisiologia do corpo recebe o estatuto de objeto empírico e cientificamente observável.

Não obstante, Deleuze ao empregar a expressão “ciência do comportamento” não visa aproximar a *Ética* espinosana do campo do Behaviorismo. Não se pode negar o forte acento naturalista da *Ética*, porém a teoria da substância única como única causalidade não pode ser confundida com o determinismo da causa natural defendida pelo positivismo e pelo empirismo científico no século XIX. Tal redução, além de anacrônica, desconsidera que o edifício da *Ética* é construído sobre as bases da ontologia da substância única e infinita, designada pelos termos Deus ou Natureza. Merleu-Ponty (1975) observa que o “Grande Racionalismo” do século XVII não pode ser reduzido ou confundido com o “Pequeno Racionalismo” do século XIX, pois os pensadores modernos partem do conceito do “infinito positivo” ou do “infinitamente infinito” para criar a nova ciência da natureza sem tomar o objeto empírico como cânone da ontologia. Descartes, Espinosa, Leibniz formulam uma concepção de ser que mesmo compreendido pela cadeia causal não se limita a ela; o ser não se limita ao ser exterior (extensão/matéria).

A substância única opera como causa necessária de todas as coisas, mas tal causalidade imanente se expressa em infinitos atributos e cada modo singular é produzido pela lei de seu atributo, como demonstra a proposição 6 da Parte II: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro”. Nestes termos, não é possível reduzir a vida psíquica à vida corporal nem vice-versa, pois a mente e o corpo são respectivamente modos finitos dos atributos pensamento e extensão, ou seja, são modos distintos, porque regidos por leis próprias, que expressam simultaneamente a substância única. Um modo jamais pode ser reduzido ou causado pelo outro, como exposto na mesma Proposição III, 2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso”.

A expressão “ciência do comportamento” empregada por Deleuze ajuda-nos, portanto, a recuperar a *Ética* espinosana para o debate contemporâneo, na medida em que não se confunde com as duas principais vertentes da filosofia moral: de um

lado, as éticas teleológicas ou consequencialistas, cujo conceito central é o de bem enquanto finalidade, objetivo, consequência ou *telos* da ação moral; de outro, as éticas deontológicas ou normativas, cujo princípio nuclear é o dever, as ações são moralmente corretas quando cumprem com as normas ou deveres. Tanto uma vertente como a outra partem, respectivamente, da concepção aristotélica e da kantiana da vontade racional e livre como fundamento da ação moral, seja motivada pelo *telos* ou porque age por dever. Espinosa já nos alertava que a tradição e o senso comum confundem liberdade com a simples consciência das vontades e desejos: “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (ESPINOSA, *Prefácio*, EI).

Este é outro problema que a *Ética* quer resolver: como os homens podem tornar-se livres ou senhores de suas ações e pensamentos, já que, em geral, são servos de suas paixões? A servidão é definida como: “a impotência humana para regular os afetos”, posto que “o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas do acaso”, sendo “muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior” (ESPINOSA, *Prefácio*, EIV).

Para Espinosa, tanto a razão quanto a paixão, a liberdade e a servidão constituem a natureza humana, são modos de vida ou maneiras de viver. A ciência dos afetos visa conhecer a natureza e a força das paixões, para poder compreender as causas que produzem a liberdade e a servidão. Estabelecer a liberdade e a felicidade enquanto princípio teleológico ou finalidade da ação não torna o ser humano livre e feliz, mas somente a ação efetivada com liberdade e com alegria. Portanto, em vez de especular sobre o que é a liberdade e a felicidade, em vez de estabelecer modelos ideais *a priori* de liberdade, de felicidade e de moralidade, Espinosa demonstra que a liberdade e a felicidade expressam a determinação do agir e do pensar por causas internas, isto significa o modo de vida em que o indivíduo é a causa efetiva do aumento de sua potência interna. A crítica à noção de causa final como ficção e a defesa do conhecimento racional da causa eficiente sustenta esse novo modelo de filosofia teórico-prática. O escólio da EII, P35 retoma a crítica à noção de vontade livre como exemplo de ideia inadequada, confusa e parcial porque não explica a causa que produz seu efeito:

Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; aqueles que se jactam do contrário e forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso ou a náusea. (EII, P35, esc.)

Da ótica espinosana, as crenças e os preconceitos sustentados pela filosofia moral não impediram apenas o desenvolvimento de uma física do corpo e uma te-

oria da mente, mas, sobretudo, uma ciência dos afetos. Por conseguinte, esse novo modelo de ciência do comportamento além de permitir o diagnóstico das causas da servidão, da impotência e da infelicidade humana, torna possível a transformação da passividade, do sofrimento em atividade, felicidade e liberdade de corpo e mente. Se a mente ou a vontade guiada pela razão possuísse potência absoluta sobre as paixões e apetites, como pensava a tradição até Descartes, por que, em geral, mesmo tendo consciência do que é melhor escolhemos o pior? Espinosa recusa a definição cartesiana do império da mente sobre os afetos:

É claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos. (*Prefácio*, EIII)

Chauí (1995) observa que uma das principais inovações de Espinosa foi a ruptura com a concepção de *vida passional* ainda presente no pensamento do século XVII. Para a tradição, a paixão e a ação são definidas como termos reversíveis e recíprocos, ou seja, a ação refere-se ao termo de onde algo parte e a paixão, ao termo onde algo incide. A paixão da mente correspondia ao império do corpo sobre ela e a passividade do corpo correspondia ao império da mente sobre ele. Um corpo ativo implicava em uma mente passiva e vice-versa. Em contraponto, a *Ética* estabelece as bases para uma ciência do comportamento e não os princípios de uma moral, posto que a tese da mesma ordem e mesma conexão pressupõe a *simultaneidade* entre a atividade ou a passividade da mente e do corpo. Ambos são ativos ou passivos juntos *simultaneamente*, ou seja, em *igualdade* de condições e sem hierarquia entre eles.

Como exposto na proposição EV, P1: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo”. Isto significa que a mente e corpo só podem ser ativos ou passivos simultaneamente porque são modos finitos de diferentes atributos, que expressam a substância única, por isso possuem a mesma potência e realidade. Por conseguinte, se o termo comportamento designa a atividade/passividade de todo “organismo”, em distinção ao termo ação moral, que se refere à atividade consciente e voluntária, o primeiro é mais adequado para compreender a inovação da teoria espinosana dos afetos no sentido de uma ciência do comportamento, que não reduz a vida psíquica à fisiologia do corpo, nem parte da determinação da consciência sobre as paixões e os desejos do corpo.

Considerações finais

Verificamos que o novo modelo de “filosofia prática” em termos de uma “ciência do comportamento”, como defende Deleuze, deriva, sobretudo, das principais teses teóricas da *Ética*: 1. a teoria da unidade e da expressividade da subs-

tância imanente (Parte I), que assegura a igualdade de potência, a autonomia e a simultaneidade de expressão dos modos; 2. a teoria dos afetos, que parte da tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideais e as coisas (EII, P7). Vimos alguns argumentos que justificam o emprego dessas expressões para marcar as inovações da *Ética*. Apontamos algumas críticas e rupturas operadas por Espinosa, tais como: 1. a oposição entre liberdade e necessidade; 2. a separação entre ciência teórica e ciência prática; 3. o crítica ao dualismo substancial e a cisão entre mente e corpo; 4. a crítica à noção de causa final e à concepção de vontade livre. No lugar da consciência solipsista cindida do corpo e da natureza, que despreza ou desconhece suas paixões e desejos emerge uma razão afetiva, ligada a seu corpo, que busca conhecer suas paixões para poder transformá-las, que quer conhecer sua natureza humana, afetiva e passional porque respeita a única Natureza.

As inovações da *Ética* apontadas por Deleuze nos permitem explorar uma nova via para o debate em torno da filosofia moral, pois a crítica espinosana não se esgota na crítica às morais da transcendência dominantes no século XVII, pois os mesmos argumentos críticos podem ser usados para marcar a distância em relação às posições consequencialistas e deontológicas, balizadoras da reflexão contemporânea. No lugar da especulação sobre os princípios e as finalidades que determinam *a priori* a ação humana, no lugar de modelos de felicidade, de liberdade e de moralidade, busca-se compreender a dinâmica afetiva que produz o aumento ou a diminuição da potência de agir e pensar em termos de uma ciência dos afetos, de uma ciência do comportamento determinado simultaneamente pela mente e pelo corpo. Contudo, esta ciência do comportamento precisa ser desdobrada no âmbito de uma filosofia prática para não ser confundida com uma ciência da natureza humana reduzida à dimensão corporal, separada da reflexão sobre a própria condição humana multidimensional e multideterminada.

Podemos concluir que a *Ética* espinosana não inaugura apenas uma nova concepção de filosofia prática enquanto ciência do comportamento, mas marca um ponto de virada na história da filosofia moral ainda pouco explorado pela filosofia contemporânea.

Referências

- ESPINOSA, B. (2012). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp. (no prelo).
- _____. (2008). *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belorizonte: Autêntica.
- CHAUI, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.
- _____. *Nervura do Real*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- DELEUZE, G. (1981). **Spinoza: Philosophie Pratique**. Paris: Minuit.
- _____. (2002a). **Espinosa e a Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- _____. (2002b). **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit.
- MERLEAU-PONTY, M. "Textos de História da Filosofia". In **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.



A antropologia kantiana e a arqueologia foucaultiana: uma aproximação possível

Carolina de Souza Noto*

* (Doutoranda em Filosofia/USP)
carunoto@hotmail.com

GT - Filosofia Francesa Contemporânea

Resumo

Em **As palavras e as coisas**, Foucault delinea o problema do homem tal como foi pensado pelas ciências humanas: um homem ontologicamente duplo que é, a um só tempo, sujeito e objeto, empírico e transcendental, constituído e constituinte. Essa é a figura do homem que o filósofo chama de duplo empírico-transcendental e é a figura que irá caracterizar pejorativamente a maioria dos saberes sobre o homem de antropologismo e humanismo. Uma exceção é a antropologia kantiana que, como insiste Foucault em sua introdução à **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, não pode ser taxada de “antropologismo”. A antropologia pragmática, antes de ser um questionamento sobre a essência do ser do homem, é uma investigação sobre a maneira como se dá, no homem, a interação de fato daquilo que nele pode ser conhecido de duas maneiras distintas: o transcendental e o empírico, a liberdade e a natureza, a passividade e a síntese. Ao se questionar sobre a facticidade da relação entre empírico e transcendental, a antropologia pragmática não tem pretensões fundacionistas, isto é, não pretende conhecer o fundamento do homem, seja este ontológico, epistemológico ou psicológico, mas visa, antes, conhecer as práticas ou os usos que o homem realiza na interação entre aquilo que a natureza fez dele e aquilo que ele pode (teoricamente) e deve (praticamente) fazer de si mesmo. Na presente apresentação, pretendemos retomar o livro de Foucault de 1969, **A arqueologia do saber**, a fim de apontar algumas vizinhanças entre a antropologia kantiana e a arqueologia foucaultiana. Em linhas gerais, trata-se de mostrar que Foucault também define sua própria empreitada filosófica como anti-humanista e anti-antropologista, que está disposto a contornar a questão do homem e, por fim, que realiza tal recusa por meio de uma reflexão pragmática que se volta para o domínio das práticas discursivas, isto é, para o domínio da linguagem em sua facticidade.

Palavras-chave: antropologia, arqueologia, linguagem, enunciado, facticidade

Nesta apresentação, pretendemos retomar o livro de Foucault de 1969, **A Arqueologia do saber**, a fim de apontar algumas vizinhanças entre a antropologia pragmática de Kant e a arqueologia do discurso de Foucault. Em linhas gerais, trata-se de mostrar que a arqueologia foucaultiana, assim como a antropologia kantiana, consistem numa empreitada filosófica anti-humanista e anti-antropologista e que contornam a questão do *homem* por se tratarem de uma reflexão pragmática que se volta para o domínio da facticidade.

Partamos então da curiosa e excêntrica conclusão do livro. Foucault simula um debate com um possível interlocutor; o interlocutor parece um pouco irritado com o teor do livro e questiona seu autor com temas que até hoje parecem seduzir os críticos do filósofo. Assim como Habermas, o crítico imaginário parece sugerir que Foucault tenha caído numa “contradição performativa”. Ou seja, que tenha negado que o discurso tenha como condição de possibilidade a subjetividade de seu autor assim como o contexto histórico bem preciso dentro do qual ela está inserido, mas que inevitavelmente Foucault contou com sua subjetividade e com seu contexto histórico para escrever o que escreveu. (Cf. FOUCAULT, 2007, 224).

Foucault aproveita então para esclarecer aquele que talvez tenha sido um dos maiores mal-entendidos acerca de seu trabalho. Diz o filósofo a seu interlocutor imaginário: “Você tem razão: ignorei a transcendência do discurso; recusei-me, descrevendo-o, a relacioná-lo com uma subjetividade; não acentuei, em primeiro lugar, e como se devesse ser a forma geral, seu caráter diacrônico”. (FOUCAULT, 2007, 224). O mais importante de sua resposta, porém, vem a seguir. Continua o filósofo: “Se suspendi as referências ao sujeito falante, não foi para descobrir leis de construção ou formas que seriam aplicadas da mesma maneira por todos os sujeitos falantes, nem para fazer falar o grande discurso universal que seria comum a todos os homens de uma época.” (*Idem*).

Note-se bem que Foucault afirma ter ignorado a transcendência do discurso. Isso não significa que a tenha negado ou recusado. Seu acento ou seu enfoque simplesmente não se direcionou a ela. Ele simplesmente a colocou em suspenso. Um recurso, aliás, muito frequente na filosofia quando se trata de recortar ou selecionar o aspecto da realidade que se pretende examinar. No caso, Foucault recortou e excluiu de suas considerações as questões sobre o fundamento da experiência, sobre suas condições de possibilidade subjetivas e históricas. Ou seja, colocou em suspenso a questão do transcendental.

As críticas, portanto, que o acusam de “contradição performativa”, que o acusam de ter negado a condição de possibilidade de seu próprio discurso, são acusações em vão. Elas simplesmente não compreendem que jamais Foucault tenha negado a existência do contexto histórico, assim como a de uma subjetividade psicológica ou lógica, por trás de todo e qualquer discurso, mas que simplesmente e deliberadamente se recusou a tomá-los como objeto de sua investigação. No que diz respeito ao sujeito, já quase no final da conclusão do livro, Foucault volta a

insistir: ele de maneira alguma nega a existência do sujeito enquanto realizador de sínteses, de significado e enquanto condição necessária para a realização do discurso, o que ele nega sim é que esse sujeito seja soberano e que tenha direito exclusivo sobre o discurso.

Mas, poderíamos nos perguntar o porquê da suspensão do transcendental. Não que esta seja uma pergunta muito pertinente, afinal, um filósofo deve poder pensar e selecionar como objeto de reflexão o que bem entender. Porém, refletir sobre essa suspensão talvez nos faça ver melhor “o que sobra” quando se põe entre parênteses o transcendental.

De acordo com Foucault, a filosofia é, desde Kant, tomada pela questão do transcendental. Questão que se, por um lado, levou a filosofia a questões mais formais, como no caso da filosofia analítica e da linguagem, por outro lado, a afundou numa série de contradições, como é o caso das analíticas da finitude que antropologizaram demais as considerações transcendentais. Ora, é principalmente a essa última linha de pensamento que Foucault quer se contrapor e, ao nosso ver, é em função dessa contraposição que é necessário desconsiderar o transcendental. Mas, afinal, o que sobra quando o transcendental é suspenso?

Primeiramente, sobra tudo aquilo que é da ordem do empírico. Ou seja, tudo aquilo que pode ser conhecido empiricamente pela experiência. E aqui podemos fazer a primeira aproximação com a antropologia pragmática de Kant, já que essa foi descrita pelo próprio Foucault como coletânea de observações empíricas que não tem contato com uma reflexão sobre as condições da experiência.

Mas o que exatamente do domínio empírico interessa a Foucault? E aqui mais uma vez notamos uma vizinhança entre a antropologia kantiana e a arqueologia de Foucault. Tal aproximação se deve justamente ao caráter pragmático de ambas. E esse é, nos parece, o segundo ganho que se tem com a suspensão do transcendental.

Ainda na conclusão de **A arqueologia do saber**, afirma Foucault que, na dimensão empírica do discurso, interessam-lhe as “performances verbais”. Ou seja, interessa-lhe aquilo que os homens fazem no campo da linguagem, como eles a utilizam. Mas, como entender essas performances verbais?

Em primeiro lugar, trata-se de notar que elas são os documentos analisados por Foucault. Seu foco, portanto, está naquilo que foi falado ou escrito. Para usar os termos de Foucault, interessam-lhe os enunciados. Os enunciados, porém, não consistem simplesmente no que foi dito ou escrito; eles possuem também uma certa ordem, unidade e relação, que precisam ser investigadas pela arqueologia. (Cf. FOUCAULT, 2007, 30). Em segundo lugar, portanto, é importante ressaltar que as performances verbais que interessam a Foucault, os enunciados, não interessam enquanto expressão de algum pensamento ou ideia, tampouco enquanto ato que atualiza as estruturas de uma língua. Interessam em suas relações com demais enunciados. Trata-se de encontrar a ordem, ou se quisermos utilizar um termo mais estruturalista, o sistema existente entre os enunciados. Tal ordem é aquilo

que, segundo o filósofo, condiciona a existência dos enunciados, é aquilo que nos permite compreender a situação singular do que foi dito ou escrito. Assim, não basta simplesmente localizar os enunciados em sua dispersão de acontecimento, como diz Foucault; é preciso dar a eles uma unidade, isto é, é preciso compreendê-los no interior de um sistema ordenado, é preciso apreendê-los em sua regra de coexistência com demais enunciados. Afinal, deve haver uma regra que condiciona aquilo que é dito já que, retomando as palavras de **A ordem do discurso**, “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.” (FOUCAULT, 2002, 9). Esse sistema ordenado que condiciona a existência do enunciado Foucault chama de “formação discursiva” e compreende quatro dimensões diferentes: a do sujeito da enunciação, a do objeto a que se refere a enunciação, a dos conceitos utilizados e o das escolhas temáticas.

Note-se, assim, a complexidade com que devem ser analisados os enunciados, os documentos históricos ou as práticas discursivas que interessam a Foucault. Eles só adquirem sentido quando pensados no interior de um sistema mais geral (a formação discursiva ou o discurso) constituído por relações de, no mínimo, quatro dimensões diferentes.

O filósofo resume como se deve analisar uma formação discursiva, tomando o exemplo da história da natural (FOUCAULT, 2007, 166):

A arqueologia pode assim (...) constituir a árvore de derivação de um discurso, por exemplo, o da história natural. Ela colocará, junto à raiz, como enunciados reitores, os que se referem à definição das estruturas observáveis e do campo de objetos possíveis, os que prescrevem as formas de descrição e os códigos perceptivos de que ele pode servir-se, os que fazem aparecerem as possibilidades mais gerais de caracterização e abrem, assim, todo um domínio de conceitos a ser construídos; enfim, os que, constituindo uma escolha estratégica, dão lugar ao maior número de opções ulteriores.

O enunciado, portanto, não está, segundo Foucault, naquilo que o seu autor quis dizer, no sujeito transcendental e lógico que o possibilita, nem tampouco nas regras sintáticas da língua utilizadas e atualizadas por ele. Não. Não se trata de compreender nem o sentido psicológico, nem o sentido lógico, nem o gramatical dos ditos e escritos. Trata-se, antes, de apreendê-los numa complexidade de dimensões que vão além da língua e do sujeito lógico e psicológico. Confirma Foucault: “Esta massa de coisas ditas, eu encaro não do lado da língua, do sistema linguístico que elas colocam em ação, mas do lado das operações que as fizeram nascer” (FOUCAULT, 2001, 814-5); ou seja, do lado das operações que fizeram nascer certo tipo de objeto e de sujeito, e que fizeram nascer um determinado uso de conceitos e de temas. É preciso, pois, se perguntar pelas práticas que se deram no interior de cada uma das 4 dimensões da formação discursiva. Mas não só. É preciso também perguntar pelas regras que ordenaram essas práticas, pelas relações

que as práticas de uma dimensão têm com as práticas de outra dimensão, e, por fim, pela maneira como se articulam as práticas do dizer, práticas discursivas, e práticas de outras ordens (técnicas, econômicas, sociais, políticas).

Assim, ao passo que o enunciado diz respeito ao jogo de relações existentes entre diferentes práticas e operações, o que foi efetivamente dito ou escrito, o enunciado, não pode ser compreendido simplesmente em seu sentido gramatical, lógico ou locutório. O enunciado não equivale a uma proposição que afirma ou nega algo. E Foucault nos dá um exemplo: as proposições “Ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” são, do ponto de vista lógico, iguais; do ponto de vista do discurso, porém, elas se referem a dois enunciados distintos. Mas o enunciado também não deve ser compreendido enquanto frase que possua ou não sentido em função de sua estrutura gramatical. Um quadro classificatório das espécies botânicas, esclarece Foucault, assim como uma árvore genealógica, um livro contábil, as estimativas de um balanço comercial, tudo isso “é constituído de enunciados, não de frases.” (FOUCAULT, 2007, 93). Por fim, insiste o filósofo, o enunciado tampouco equivale a um ato de linguagem, um *speech act*. Segundo Foucault, com este termo, os analistas ingleses designam o ato que se produziu com a enunciação: promessa, ordem, decreto, contrato, compromisso, constatação. Apesar de considerar verossímil a aproximação entre sua noção de enunciado e a de *speech act*, para Foucault os dois conceitos não equivalem já que para formar um ato de linguagem é necessário mais de um enunciado.

Mas o enunciado tampouco é uma simples justaposição de signos seja qual for a sua regra de significação. É certo que para haver enunciados é necessário haver um conjunto de signos linguísticos, porém, não é isso que define sua especificidade. Ele não pode se confundir com a língua, que em função de suas regras de utilização produz frases, proposições ou atos ilocutórios. Tomemos um exemplo de Foucault: o teclado de uma máquina de escrever é composto de letras do alfabeto, isto é, por signos que pertencem a uma língua. Tais letras, porém, não são um enunciado. Diferente é o caso, contudo, da série de letras A, Z, E, R, T enumeradas num manual de datilografia. Essa série de signos linguísticos, de letras, é um enunciado na medida em que designa a ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas. Ou seja, tem-se enunciado quando os signos de uma língua são articulados numa certa ordem (que não é necessariamente a da palavra, a da frase ou da proposição), num determinado momento temporal, num lugar específico, por um gesto particular; quando se referem a um objeto específico, a um sujeito que o apreende de modo singular; quando implica certos conceitos e opta por determinado tema. E, aqui, Foucault parece chegar a uma definição mais positiva, mas não menos desconcertante, do enunciado: “função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos” (FOUCAULT, 2007, 98). Mas, como, afinal, compreender o enunciado como uma função de existência dos signos?

Ora, quando Foucault nega que o enunciado seja uma frase, uma proposição, uma palavra ou qualquer outro signo ou ato linguístico, ele está recusando dar ao

enunciado o caráter de unidade que possuem tais elementos. O enunciado não se confunde com as unidades da língua, da gramática, da lógica ou do ato ilocutório. Ele consiste naquilo que condiciona a existência de tais unidades. Trata-se, assim, explica Foucault, “de uma função que se exerce verticalmente, em relação às unidades”. (*Idem*).

O enunciado, portanto, diz respeito ao modo de existência daquilo que foi dito, das performances verbais ou linguísticas realizadas. Ou seja, diz respeito ao modo de existência de um conjunto de signos efetivamente produzidos por meio de uma formulação (ato ilocutório), de determinados signos de uma língua e respeitando determinadas regras gramaticais e lógicas. (Cf. FOUCAULT, 2007, 121).

Assim, se de alguma maneira a análise do enunciado ou a arqueologia do discurso pode ser considerada uma análise da linguagem, que fique claro que não se trata de interrogar a linguagem em suas condições transcendentais e formais de possibilidade: interrogar-se pela língua que a antecede ou pelo sujeito constituinte que logicamente a possibilita. Ou seja, não se trata de um questionamento fundacionista e transcendental. Mas tampouco se trata de um questionamento interpretativo e antropológico da linguagem, que se pergunta por suas significações, pelo seu referente, isto é, que toma a linguagem em seu poder de designar, de nomear, mostrar, de fazer aparecer, “de ser o lugar do sentido ou da verdade” e da expressão de um sujeito psicológico. (Cf. FOUCAULT, 2007, 154).

A análise da linguagem em Foucault consiste, antes, num questionamento que se pergunta pela *facticidade* da linguagem; quer compreender as condições de existência da linguagem enquanto dado já existente, um já-lá, “na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser”. Para tanto, deve descrever tais condições como sistema que articula práticas que produzem objetos, sujeitos, conceitos e estratégias. A tarefa da arqueologia de Foucault é, portanto, investigar a lei de coexistência das práticas que configuram atual e efetivamente o que é dito, ou seja, que configuram certo *uso* singular da linguagem.

Ora, o interesse pelo regime *efetivo* da linguagem, assim como pelas condições de seu *uso*, parece aproximar a pesquisa arqueológica de Foucault da **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Sabemos, pois, que o texto de Kant se dirige à experiência já-dada. Não lhe cabe tanto ali interrogar pelas condições de possibilidade da experiência, o que fez nas Críticas, mas de descrevê-la em sua *facticidade*; as faculdades da mente (as faculdades de conhecer, de desejar e o sentimento de prazer e desprazer) não são descritas enquanto transcendentais, mas em seu *usos* concretos. De modo semelhante, o método de Foucault volta-se para a linguagem não para compreender suas condições transcendentais ou antropológicas de possibilidade. Acabamos de ver que o que interessa a Foucault é o já-dado, é a linguagem em sua facticidade, a linguagem já efetivada, o que já foi dito. Nesse sentido, a arqueologia não é um método transcendental, mas empírico e também pragmático já que se pergunta pelo o que se fez no campo da linguagem, como ela foi utilizada.

E se, por um lado, como esclarece Foucault, a antropologia pragmática de Kant não deixa de ser uma repetição da **Crítica**, uma vez que a descrição empírica dos usos concretos das faculdades da mente pressupõe suas condições transcendentais de possibilidade, por outro lado, a arqueologia do discurso de Foucault, que descreve os usos da linguagem (o que foi dito), não existe sem uma referência às condições desses usos. Porém, é só num sentido aproximativo que as condições de existência dos enunciados podem ser entendidas como transcendentais. E aqui, talvez seja melhor preferir o termo foucaultiano “quase-transcendental”, pois se elas funcionam como condições de possibilidade, elas não dizem respeito a condições formais que possibilitam a experiência, o conhecimento ou o uso, em geral, de nossas faculdades, mas a condições concretas que possibilitam a existência ou a realidade de um saber ou de um discurso singular.

Assim, se é possível encontrar pontos de proximidade entre Kant e Foucault, é preciso também demarcar a distância entre eles. O *a priori* de Foucault não é formal, mas uma figura “puramente empírica” e concreta: “o *a priori* formal e o *a priori* histórico não são nem do mesmo nível nem da mesma natureza”, confirma o filósofo. O primeiro é atemporal, o segundo só pode ser pensado do tempo. Retomando os termos da **Introdução à Antropologia de Kant**, podemos dizer que o primeiro diz respeito ao nível do fundamental, o segundo, ao nível do originário. O que se vê, aqui, portanto, é uma espécie de inversão da empresa kantiana. Em vez de se buscar o que possibilita a unidade sintética do conhecimento no nível do fundamental, do formal e do subjetivo, tal como faz Kant por meio da ideia de sujeito transcendental, Foucault procura a unidade do saber, do discurso ou do pensamento, no nível do originário, do concreto e exterior ao sujeito.

Nosso autor, contudo, sabe que esse “quase-transcendental”, que é da ordem do empírico e do histórico (lembremos, pois, que “*a priori* histórico” é o outro nome que Foucault dá às condições de existência ou a esse “quase-transcendental”), não pode ser confundido com o transcendental propriamente dito; sabe, portanto, que não se pode tomar as condições concretas de existência de um discurso, condições de singularidade, como condições de possibilidades de todo e qualquer discurso, condições de universalidade; sabe, por fim, que não se pode confundir aquilo que é da ordem do conhecimento empírico e singular, condição de realidade, com o que é da ordem do conhecimento transcendental e universal, condição de validade. O “quase-transcendental” de Foucault não diz respeito a nada que possa ser tomado como fundamento absoluto do homem, mas se refere somente àquilo que garante sua existência singular. Desse modo, em suas investigações sobre o discurso, o filósofo francês parece fazer um uso absolutamente legítimo da razão, um uso empírico dentro dos limites da experiência sensível, mantendo-se, por conseguinte, fiel à lição kantiana que distingue o empírico do transcendental, que distingue antropologia e ontologia e, por fim, que distingue crítica e metafísica.

Referências

- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. (1971). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. (1969). *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

Por uma (sin)estética espinosista

Cíntia Vieira da Silva*

* Doutora, UFOP.

GT Deleuze

Resumo

O texto pretende reunir elementos para mostrar a importância de uma concepção genética da sensibilidade para realizar o projeto deleuziano de unificação dos dois sentidos de Estética. Tal concepção genética, por um lado, reativa conceitos oriundos de uma determinada leitura de Espinosa, por um lado e, por outro lado, pode contribuir para a constituição de uma Estética espinosista.

Palavras-chave: Deleuze, Espinosa, Estética, Sensibilidade, Intensidade e Diferença.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze defende a necessidade de elaborar uma teoria da sensação capaz de unificar os dois sentidos de Estética, tornados distintos pouco depois de criados. A situação que Deleuze diagnostica na Filosofia é a de uma teoria da sensação tomada como nascedouro da percepção, considerada segundo o aspecto da formação de representações, por um lado, e a de uma teoria da sensação capaz de fundar os juízos concernentes ao belo e ao sublime e de dar conta da criação de objetos artísticos como seres de sensação, por outro. Em tal repartição, arte e conhecimento encontram-se separados, e, se isto representa um passo na direção de um conceito de arte dotado de autonomia, dá margem a certo menosprezo pela arte, que não teria contribuição ao pensamento capaz de equiparar-se à contribuição da ciência. É como se a Filosofia tivesse que optar, a partir do século XIX, entre uma aliança com as ciências ou com as artes, entre os modelos da invenção ou da criação, entre propor um discurso rigoroso nos moldes das matemáticas e das ciências da natureza ou um discurso capaz de modular-se ao sabor dos afectos e variações vitais.

Em *O que é a filosofia?*, em colaboração com Guattari, Deleuze propõe uma concepção do pensamento que inclui, em igualdade de condições, ciências, artes e filosofias, assegurando a tais modos do pensar a proliferação de alianças inter-modais cujo rendimento só pode ser medido em cada caso, sem a salvaguarda de pressupostos prescritivos. A hipótese que gostaríamos de apresentar é a de que a concepção genética da sensação, elaborada desde *Diferença e repetição*, tem importante papel na constituição do conceito de pensamento apresentado em *O que é a filosofia?*, embora Deleuze e Guattari não insistam em tornar explícito este papel. Tal concepção genética requer um conceito de sensibilidade que não se limite à receptividade, mas implique variações de potência como produções singulares ou modos de subjetivação. O vocabulário aqui empregado revela desde logo o que subjaz à nossa hipótese: a concepção genética da sensação elaborada por Deleuze constrói-se em aliança com sua leitura de Espinosa, dentre outros elementos.

Antes de tratar do uso de Espinosa, no entanto, o que já tenho feito em outras ocasiões – (SILVA, 2007) e (SILVA, 2010) –, gostaria que nos detivéssemos um pouco na proposta de unificação dos sentidos de Estética, enunciada por Deleuze em *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*. Tal proposta é um dos elementos constitutivos do projeto filosófico elaborado nesses textos e, a meu ver, só pode ser levada a cabo na medida em que Deleuze cria uma teoria da individuação capaz de abarcar artes, ciências e filosofias. Desse modo, perceptos, afectos, funções e conceitos podem ser estudados como casos de individuação, modos específicos de diferenciação a partir de uma caótica de múltiplas determinações possíveis ainda não distintas. Para chegar a esta horizontalidade do pensamento, há um longo trajeto, cujo início poderia ser demarcado como o diagnóstico da cisão entre os dois sentidos de estética.

Nas palavras de Deleuze,

“Opusemos a representação a uma formação de outra natureza. Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela. Então, não é de admirar que a estética se cinda em dois domínios irreduzíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte. Tudo muda quando determinamos as condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que, por natureza, diferem das categorias: os dois sentidos da estética se confundem a tal ponto que o ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo que a obra de arte aparece como experimentação” (DELEUZE, 2007, p. 108). (últimas páginas de *A diferença em si mesma*)

O ser do sensível mencionado neste trecho é definido como intensidade, no capítulo de *Diferença e repetição* intitulado *A síntese assimétrica do sensível*. É o intensivo que fornece as condições para que o dado seja dado, para que sejam engen-

dradas tanto a sensibilidade quanto aquilo que ela apreende (qualidades e quantidades delineando-se em objetos ou objetificações). Logo no início do Capítulo V de *Diferença e repetição*, intitulado *Síntese assimétrica do sensível*, Deleuze afirma que “a intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma” (DELEUZE, 2007, p. 314). Isto significa que a intensidade constitui a condição do aparecimento de qualquer fenômeno, significa que só percebemos as qualidades e quantidades extensivas porque, sob elas, podemos antecipar as diferenças de intensidade, os graus ou quantidades intensivas das qualidades. Valendo-se de noções advindas da Física, mais especificamente da energética, Deleuze considera a intensidade como diferença de potencial ou disparidade. Do ponto de vista da energética, uma energia se define sempre em função de um elemento intensivo e outro extensivo, como se pode ver no caso da “energia linear”, que se define através da força e do comprimento, ou da “energia de superfície”, que depende da tensão superficial e da superfície, ou ainda da “energia de volume”, que resulta da pressão e do volume. A mesma lógica valeria para a relação entre energia gravitacional, peso e altura, assim como para a relação entre energia térmica, temperatura e entropia.

Estes exemplos são utilizados para explicar a dificuldade de se pensar uma qualidade intensiva, uma vez que, na experiência, a intensidade apareceria sempre sob as qualidades e desdobrada na extensão. Esta dificuldade de perceber a intensidade e, por conseguinte, de pensá-la, deriva de seu próprio desdobramento, que tende a anular as diferenças. Nas palavras de Deleuze:

“a intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que se refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a se anular nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema” (DELEUZE, 2007, p. 321).

Percebe-se, neste ponto, uma estrita correlação entre a implicação da intensidade em si mesma, que se mantém mesmo quando ela se desdobra na extensão, e a individuação das essências contidas (ou, para repetir o mesmo termo, implicadas) no atributo pensamento, a distinção entre as idéias das essências individuais dos modos no interior das idéias de Deus e a maneira pela qual elas se mantêm mesmo quando os modos passam a existir na duração e na extensão.

O próprio espaço extensivo ou *extensio* gera-se a partir de um espaço intensivo ou *Spatium*, como já se anunciava na dupla interpretação dos atributos desenvolvida em *Spinoza et le problème de l'expression*. Para Deleuze, a intensidade não se reduz a uma antecipação da percepção, como queria Kant, mas é ela que engendra tanto os esquemas como *extensio*, a grandeza extensiva como extenso, a “*qualitas* como matéria ocupante do extenso e” o “*quale* como designação de objeto” (DELEUZE, 2007, p. 326). Deleuze chama esse desdobramento de “estética das

intensidades” (DELEUZE, 2007, p. 344), que corresponde a um movimento de atualização das Ideias, entendidas como “multiplicidades virtuais” (DELEUZE, 2007, p. 343). É o que se pode depreender do trecho a seguir:

“Como é a Idéia determinada a encarnar-se em qualidades diferenciadas, em extensos diferenciados? Que é que determina as relações que coexistem na Idéia a se diferenciarem em qualidades e extensos? A resposta é dada precisamente pelas quantidades intensivas. O determinante no processo de atualização é a intensidade. É a intensidade que *dramatiza*. É ela que se exprime imediatamente nos dinamismos espaço-temporais de base e que determina uma relação diferencial, ‘indistinta’ na Idéia, a encarnar-se numa qualidade distinta e num extenso distinguido” (DELEUZE, 2007, p. 345).

Os dinamismos espaço-temporais virão a constituir um dos elementos mais importantes na nova teoria da individuação que, em *Mil platôs*, delineia um dos aspectos da teoria das multiplicidades. Com Guattari, Deleuze procura conceituar um tipo de individuação, anterior à formação de sujeitos e objetos, que seria a individuação por *hecceidade*.

Em *Diferença e repetição*, este modo de individuação não é nomeado, mas o sistema do simulacro, com suas séries divergentes e acentradas, já se constitui como pensamento não-identitário:

“O que se censura à representação é permanecer na forma da identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê. A identidade é conservada tanto em cada representação componente quanto no todo da representação infinita como tal. A representação infinita pode multiplicar as figuras e os pontos de vista e organizá-los em séries; nem por isso estas séries são menos submetidas à condição de convergir sobre um mesmo objeto, sobre um mesmo mundo. A representação infinita pode multiplicar as figuras e os momentos, organizá-los em círculos dotados de um automovimento, mas nem por isso estes círculos deixam de ter um único centro, que é o do grande círculo da consciência. Quando a obra de arte moderna, ao contrário, desenvolve suas séries permutantes e suas estruturas circulares, ela indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o “monstro” (DELEUZE, 2007, pp. 108-9).

Vemos aqui enunciada claramente uma das motivações do privilégio da aliança com as artes no pensamento deleuziano: a efetiva produção de um pensamento não-representativo. Os diversos procedimentos por meio dos quais as artes produziram rupturas com a figuração e com a linearidade das narrativas testemunham em favor da possibilidade de pensar sem representar, ou seja, sem enquadrar a diferença nos moldes da identidade, da semelhança, da similitude e assim por diante. A condição de divergência e de descentramento das séries se tornará,

na linguagem da teoria das multiplicidades de *Mil platôs*, o processo de conexão do rizoma. De um ponto a outro da obra, Deleuze persegue um mesmo projeto: elaborar um pensamento que tem como pressuposto um real já constituído de diferenciações, as quais o pensamento deverá fazer proliferar, sem interrompê-las remetendo-as aos avatares do mesmo e do idêntico. A sequência do texto faz surgir outro tema que será retomado posteriormente, desta vez, em *O que é a filosofia?*:

“O conjunto dos círculos e das séries é, pois, um caos informal, *a-fundado*, que só tem por ‘lei’ sua própria repetição, sua reprodução no desenvolvimento do que diverge e descentra. Sabe-se como estas condições já se encontram efetivadas em obras como o *Livre*, de Mallarmé, ou *Finnegans wake*, de Joyce: elas são, por natureza, obras problemáticas. Nelas, a identidade da coisa lida se dissolve realmente nas séries divergentes definidas pelas palavras esotéricas, assim como a identidade do sujeito que lê se dissolve nos círculos descentrados da multileitura possível. Todavia, nada se perde, cada série só existindo pelo retorno das outras. Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria idéia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nesta direção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o ‘díspar’ como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato” (DELEUZE, 2007, p. 109).

O simulacro, portanto, é uma modalidade de imagem não representativa ou imitativa, imagem diferencial e propriamente estética, na medida em que a sensação que ela produz ou dá a sentir não está submetida a critérios externos a ela que venham lhe medir as pretensões. Isto ocorre porque o simulacro se opõe à cópia, assim como a diferença se distingue da semelhança. Apenas a cópia pode ser julgada em função de sua eventual semelhança com relação ao original. O valor do simulacro, ao contrário, terá que se medir em imanência, de acordo com os efeitos de sensação que seja capaz de promover. Nos textos de Deleuze em torno da noção de simulacro, vemos a contraposição de um sistema de pensamento aberto, que pode ser nomeado de estético-imanente, a um modelo de ajuizamento moral-transcendente. Atentar para o papel da estética (ou do estético, para falar como Mario Perniola (2011)) na filosofia da diferença deleuzeana é um bom meio de não confundir-la com um pensamento da indiferença, um pensamento que, por fazer a crítica das categorias a priori e dos critérios transcendentais, viesse a recair na impossibilidade de avaliar as produções ou individuações que se dedica a estudar e promover. Apenas os critérios deixam de ser morais, vale dizer, ideais, e passam a ser estéticos, ou seja, intensivos. Um conceito ou uma ação são tanto melhores quanto mais deixem surgir intensidades

sem recobri-las inteiramente por aquilo que é da ordem da extensão, deixando-as pulsar sob o mundo das qualidades e quantidades.

Referências

- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: PUF.
- _____. (1998). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2007). *Diferença e repetição*. (2ª edição revista e atualizada). Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. & GUATTARI, F. (1995-1997). *Mil platôs*. (edição em 5 volumes). Tradução: vários. São Paulo: Editora 34.
- _____. & GUATTARI, F. (1997). *O que é a filosofia?*. (2ª edição). Tradução de Bento Pardo Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.
- PERNIOLA, M. (2011). *Ligação direta: estética e política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: Editora UFSC.
- SILVA, C. V. (2007). *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Tese de doutorado defendida em 2007 na Unicamp sob orientação de Luiz Orlandi.
- _____. (2010) *Da física do intensivo à estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa*. Cadernos Espinosanos (USP), v. 22, p. 37-53.
- SPINOZA. (2007). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
- VINCIGUERRA, L. (2010). *Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista*. Viso Cadernos de Estética Aplicada, v. IV, nº 8, jan/jun.

Foucault: o intelectual, o crítico, o filósofo

Daniel Luis Cidade Gonçalves*

* Mestrando em filosofia política e ética pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: daniel_cidade@hotmail.com

Resumo

Ao longo de sua vida, Foucault sempre questionou o estatuto daqueles que exercem de alguma forma, uma atividade intelectual. Criticou a noção de que um intelectual deveria servir de consciência crítica, global e universal de uma sociedade, atribuindo a este um papel de intelectual “específico”, cuja função principal é a de realizar diagnósticos, cada qual em seu próprio campo. A verdade, para Foucault, é uma produção, e a tarefa do intelectual é agir sobre esta produção. Não muito longe disto, pode-se inserir a noção de crítica em Foucault, como um instrumento na busca de interrogar a verdade nos seus efeitos de poder e o poder nos seus discursos de verdade, sem que esta tarefa seja restrita ao intelectual. Sua função é a de contrapor as positivities estagnadas e abrir caminho para novas possibilidades de conduta, novos mecanismos de poder e novos discursos de verdade, sem jamais ir em direção a uma verdade intrínseca. Neste contexto, a crítica torna-se ferramenta imprescindível para a filosofia, definida por Foucault como “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”. Utilizando-se da crítica, o papel da filosofia é o de buscar outras formas de pensamento, em contraposição às tentativas de legitimar o que já se sabe. Mais ainda, a filosofia tem a função de questionar sua própria atualidade, sem perder seu caráter crítico. Sua busca não é pelo verdadeiro ou pelo falso, mas por compreender como se dão as nossas relações com o que consideramos verdadeiro ou falso. Neste artigo, pretende-se explorar uma possível harmonia entre estas três noções encontradas em Foucault: a de intelectual específico, a crítica e o papel da filosofia.

Considerações iniciais

Foucault é um autor, entre muitos, cuja obra é melhor compreendida quando levamos em conta uma série de elementos que não se encontram em sua bibliografia oficial, tais como aspectos biográficos, entrevistas, cursos e artigos. De fato, grande parte de seus temas, frequentemente abordados por críticos, comentadores, professores e estudantes, não se encontram em nenhuma obra publicada oficialmente pelo autor. Com o intuito de oferecer uma ferramenta aos leitores do filósofo, que aperfeiçoe a compreensão de seus escritos, abordarei neste artigo, três temas que não se encontram em nenhuma de suas obras. Temas tratados principalmente em artigos e entrevistas, muitas vezes apenas em algumas citações dispersas, no momento em que o autor fala sobre outros assuntos. Os temas são estes: o papel do intelectual, a crítica e o papel da filosofia.

Antes de tudo, algumas considerações me parecem pertinentes. Foucault é definido por alguns especialistas¹ como um grande cético. Cético na medida em que não acredita em uma natureza humana ou em verdades intrínsecas. A verdade, para Foucault, é efeito de mecanismos de poder encontrados em nossas relações sociais (e em contrapartida, estes mecanismos de poder se legitimam usando discursos de saber como instrumento). Rajchman (1987) dá o nome de “nominalismo histórico” a esta posição metodológica de Foucault, que consiste em interpretar os acontecimentos como contingentes, recusando qualquer pretensão de universalidade ou de entendê-los como necessários. É sob a perspectiva conceitual de que não temos uma verdade a ser descoberta, e sim apontamentos e problematizações acerca de acontecimentos arbitrários, que as noções trabalhadas aqui se articulam.

O intelectual específico

De acordo com Foucault, o típico intelectual de “esquerda” viu-se por muito tempo como uma autoridade legitimada a falar a respeito da justiça e da verdade, com a intenção de fazer de si mesmo representante universal de seus interlocutores, a consciência de um povo. A este tipo de intelectual, o filósofo de Poitiers dedica o epíteto de “intelectual universal”, discordando abertamente de suas pretensões e contrapondo a estes uma forma alternativa de exercer esta tarefa. Surge o termo “intelectual específico”, que se refere a um tipo de intelectual que abdica da tarefa de ser a voz e a consciência de um povo, para assumir a responsabilidade de esclarecer os cidadãos acerca de temas, problemas e soluções sobre as quais sua especialização lhe permite um conhecimento mais profundo.

Segundo Foucault, a maior parte das funções do poder se difunde pelas vias do saber. Fazer o papel de intelectual universal seria semelhante ao exercício de um poder hierarquicamente superior em relação a um grupo de pessoas, se propondo a guiá-los de acordo com suas concepções. Deleuze nos diz que Foucault foi

¹ Dentre eles, Paul Veyne e John Rajchman.

o pensador que nos alertou a respeito da “indignidade de falar pelos outros” (que pode muito bem ser estendida para uma indignidade de *pensar* pelos outros).

A função que o autor sugere aos intelectuais é a de desempenhar o importante papel de difusão de informações que até então se mantinham confidenciais como um saber de especialistas. “Desvelar esses segredos poderá controlar a função do poder” (FOUCAULT, 2006b, p. 36). O intelectual específico não atua na busca do “justo-e-verdadeiro-para-todos-nós”; ele compreende que seu papel é o de desmistificar um sistema de poder que barra, proíbe e invalida os discursos e saberes das massas. Um poder que penetra profundamente e sutilmente em toda a sociedade, e do qual os próprios intelectuais que se fazem agentes da consciência, fazem parte.

O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (FOUCAULT, 1979, p. 71).

Esta concepção de intelectual que Foucault nos apresenta, deriva diretamente da concepção de verdade como produto de relações de poder, também introduzida por Foucault. Se a verdade é uma produção, cabe ao intelectual agir sobre esta produção, não tanto para mudar a consciência das pessoas, mas para mudar o regime de produção de verdade.

As pessoas atingiram a idade da maioridade política e moral. Cabe a elas escolher individualmente, coletivamente. É importante dizer como funciona um certo regime, em que ele consiste e impedir toda uma série de manipulações e de mistificações. Mas a escolha, são as pessoas que devem fazê-la. (FOUCAULT, 1994b, apud, ADORNO, 2004, p. 45).

Assim, para Foucault, o papel do intelectual não é mais o de modelar a verdade política dos outros, mas o de interrogar as evidências e sacudir os costumes; diagnosticar o presente sem formular promessas proféticas de um futuro melhor. Entre 1971-1972, quando o autor fazia parte do GIP, uma onda de motins ocorre pelos estabelecimentos penitenciários franceses. Uma psiquiatra de uma destas instituições, a Dra. Edith Rose, toma a palavra para denunciar uma série de fatos intoleráveis que testemunhara, relatando os fatos e nomeando os responsáveis. Este caso é reconhecido por Foucault como um bom exemplo daquilo que podemos entender por intelectual específico.

Crítica e atitude crítica

Em direção à segunda noção a ser trabalhada neste artigo, a concepção foucaultiana de crítica, cabe dizer que o filósofo francês a define como um instrumento que só existe em relação a algo diverso de si mesmo; ela é “um olhar sobre um

campo em que busca pôr ordem sem poder ditar lei” (FOUCAULT, 1997, p. 1). A crítica contrapõe-se ao poder pastoral (poder de origem cristã que desenvolveu a ideia de que todo indivíduo deve ser governado e dirigido à salvação numa relação de obediência).

Segundo Foucault, a “arte de governar” sofre, no século XV, uma forte explosão, quando se desloca de seu âmbito religioso e se expande para a sociedade civil (transformando-se em poder disciplinar e em biopolítica). Com isso, o tema “como governar”, torna-se fundamental. Todavia, esta explosão remete à questão inversa “como não ser governado”, embora não em caráter absoluto, formulada da seguinte maneira: “Como não ser governado deste modo, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos” (FOUCAULT, 1997, p. 2). Aqui a crítica é definida como “a arte de não ser excessivamente governado”. Ela consiste no reconhecimento de um direito de questionar a verdade nos seus efeitos de poder e o poder nos seus discursos de verdade. Tendo isto em vista, podemos defender a ideia de que a crítica surge como um elemento indispensável, capaz de se contrapor a positivities estagnadas e propor novas possibilidades de conduta aos indivíduos, novos mecanismos de poder e novos discursos de verdade. Um a crítica em busca de uma verdade intrínseca seria impensável em termos foucaultianos. Vemos então, na crítica, uma forma de inventar e reinventar a maneira como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor e com nós mesmos.

Em *O filósofo mascarado*, Foucault evoca poeticamente suas expectativas:

Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma ideia: ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o voo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência: ela os provocaria, os tiraria de seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis (FOUCAULT, 2000, p. 302).

É importante esclarecer que ao falar de crítica, Foucault não define um método. A crítica está muito mais para um êthos, para uma atitude filosófica que precisa ser reativada frequentemente (isso leva o autor a utilizar, o termo *atitude crítica*).

Foucault chamou de “atitude-limite”, esta arte de tentar ir além dos limites que parecem imporem-se a nós. A atitude crítica entende que nenhum poder é inevitável e se coloca como o processo pelo qual podemos resistir ao governo da individualização e identificar os regimes de verdade que atuam na separação entre o verdadeiro e o falso. Ao contestar esta ou aquela maneira de governar, o indivíduo passa a entender que este ou aquele efeito de verdade, ao qual ele encontra-se vinculado, não é um saber neutro, necessário e universal. Assim, a crítica – ou a atitude crítica – leva em conta a possibilidade de desprender-se do poder e pro-

por uma política de verdade diferente. Ela consiste em uma análise e uma reflexão acerca dos limites que nos são colocados.

[...] no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. 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, 2000, p. 347)

Como já visto, Foucault é um nominalista-histórico², e isso nos leva a apontar que a atitude crítica também é uma atitude que olha ao passado, analisa os acontecimentos e demonstra a contingência das nossas relações de poder e regimes de verdade. Dessa forma, a crítica deve ser entendida como uma atitude prática e experimental. Ela deve abrir um domínio de pesquisas históricas, mas mais importante que isso, ela deve se colocar à prova da realidade e da atualidade, buscando os pontos em que a mudança é possível e desejável.

O papel da filosofia

Diferentemente dos escritos acerca do intelectual e da crítica, Foucault não escreve nenhum artigo ou concede entrevista falando a respeito do que seria, em, sua concepção, o papel da filosofia. Assim, o que temos à disposição sobre o tema são algumas citações e comentários escassos, que muitas vezes aproximam-se bastante daquilo que o autor entende por “papel do intelectual” e “atitude crítica”. Para ilustrarmos melhor:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontra-la, ou quando pretende demonstra-se por positividade ingênua: mas é seu direito explorar o que pode ser mudado no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. (FOUCAULT, 1988b, p. 13).

Foucault abandona a busca de um “método” que caracterizaria uma “disciplina” chamada “filosofia”. De certa forma, podemos dizer que a crítica é uma atitude, que pode assumir o caráter político, ético ou filosófico. Neste contexto, a filosofia é entendida como uma crítica filosófica, como uma crítica sobre o nosso próprio pensamento, crítica esta que não visa o universal, o intrínseco, mas que também se apresenta como uma atitude acerca de si mesma.

²O termo nominalista-histórico pressupõe o caráter historicista do autor.

A filosofia também se encontra relacionada quando o autor nos fala sobre o seu próprio papel:

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas. (FOUCAULT, 2006, p. 295).

Neste momento, vemos claramente o caráter genealógico que Foucault se auto-atribui, harmonizando-se com sua concepção de intelectual específico. Foucault não pretende construir nada de “verdadeiro” para seus leitores. Antes disso, trata-se de “destruir” aquilo que eles mesmos têm como verdadeiros³.

Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram universais – são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à ideia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar. (FOUCAULT, 2006, p. 295/296).

Foucault nos alerta que uma das tarefas do Iluminismo era a de multiplicar os poderes políticos da razão. Depois de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência e vigiar os abusos de poder da racionalidade política. Não se trata aqui de “mover um processo contra a razão”, até mesmo porque, ‘Razão’, como faculdade cognitiva capaz de promover o consenso dos indivíduos que a utilizem “corretamente”, é um dos mitos rejeitados pelo autor. Trata-se, antes de tudo, de nos recusarmos a aceitar a racionalização da sociedade como um todo, e a analisarmos em diferentes domínios. Ao abandonarmos um problema específico, não se trata de descobrirmos se ele se conforma ou não com os princípios da racionalidade, mas de descobrir a que tipo de racionalidade eles recorrem. A filosofia tem, desta maneira, o papel de descobrir estas racionalidades contextuais e apontá-las, criticá-las. Portanto, isso se confunde (ou se funde) com o papel da crítica e do intelectual específico.

Assim, somos remetidos à noção de que a filosofia não tem mais a função de fundar, reconduzir ou legitimar o poder, antes disso ela possui um papel de contrapoder:

³ É importante esclarecer que nem tudo é problemático, nem tudo precisa ser destruído. O intelectual, a crítica e a filosofia, atuam naquilo que faz sentido ser problematizado, que pode ou não estar evidente.

[...] e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência. (FOUCAULT, 2006, p. 43).

Neste quadro geral, a filosofia aparece justamente como aquela que “questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional.” (FOUCAULT, 2006, p. 287).

Outro papel, comum à filosofia moderna, de acordo com Foucault, consiste em uma interrogação acerca de sua própria atualidade. Segundo o filósofo de Poitiers, Kant fundou as duas tradições entre as quais se dividiu a filosofia moderna. A primeira foi fundada com suas três obras críticas, especialmente a primeira, que consiste em colocar a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, fazendo com que toda uma seção da filosofia moderna se desenvolva como analítica da verdade. A segunda tradição fundada por Kant – e que parece ter merecido menos atenção – é a tradição que coloca a questão “o que é a atualidade?”. Trata-se do que Foucault chama de uma “ontologia do presente”, ou melhor, uma ontologia de nós mesmos. Para Foucault, atualmente nos vemos confrontados e levados a optar por uma destas duas tradições: ou optamos por uma filosofia que se apresentará como uma analítica da verdade em geral, ou optamos por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia da atualidade.

Foucault opta pela segunda opção:

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ela pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade (FOUCAULT, 2010, p.14)

Considerações finais

É possível dizer que existe um diálogo entre os três conceitos trabalhados. Em alguns momentos eles se fundem, em outros, se afastam. O papel do intelectual específico, por exemplo, pode ser entendido como o de exercer a crítica em sua área de atuação, trazendo à tona conhecimentos que, antes disso, eram privilégio apenas de uma casta isolada de especialistas. Quando a Dra. Edith Rose faz suas denúncias, ela as faz sob a perspectiva de uma especialista (um intelectual a respeito de algum tema), que assume uma postura crítica e não concorda com uma série de medidas, acusando-as de atozes. Trazer isso a público é uma tentativa de compartilhar um saber – ou as consequências de um saber – com aqueles que merecem explicações, merecem a oportunidade de contestar aquilo que acontece, mas en-

contram-se demasiado distantes desses conhecimentos. É importante deixar claro que este caráter crítico não resume o papel de um intelectual. Quando Foucault se propõe a discutir qual seria o papel destes, não o faz sob uma perspectiva universalista, na qual tudo aquilo que não é englobado por sua definição não é legítimo. Sua intenção é muito mais criticar o aspecto profético do intelectual universal e propor uma atitude crítica que não exclua a importância daqueles a quem os intelectuais se dirigem, do que escrever uma cartilha de boas maneiras aos intelectuais de sua época. Dependendo de suas áreas, os intelectuais exercem saberes técnicos, pesquisam, constroem, entre outras possibilidades. Foucault quer apenas que isso não seja exercido de maneira acrítica, que isso não resulte em saberes supostamente intangíveis, absorvidos pelas malhas de um poder opressivo, que diz aos indivíduos como eles devem viver suas vidas e os assombram com mitos que podem levar diversos nomes, tais como ciência, moralidade, pecado, desejos inconscientes, natureza humana etc.⁴

A atitude crítica pode também se distanciar do papel do intelectual, principalmente na medida em que ela não é exclusividade dele. É possível dizer foucaultianamente que todo intelectual deve exercer a atitude crítica, mas nem todos que a exercem são intelectuais. As relações de saber/poder que circulam por uma sociedade dizem respeito a todos os envolvidos. Cabe a eles agir dentro delas, corroborando algumas, recusando outras e até mesmo tentando promover a coexistência de casos conflituosos. Alguns irão utilizar como ferramenta, neste emaranhado de ações e atos possíveis, seu saber específico de intelectual, outros não. O importante é que as relações de saber/poder, contingentes e arbitrárias, que muitas vezes nos oprimem, não sejam vistas como intrínsecas e universais. É desejável promover o agonismo saudável, mas também a acessibilidade aos conhecimentos, opiniões e desejos, para que intelectuais e não-intelectuais debatam, problematizem e decidam sobre tudo aquilo que lhes diz respeito.

A filosofia surge neste contexto como a atitude crítica capaz de contestar a própria crítica, o próprio pensamento. Isso porque, para Foucault, não existe essência do sujeito, não existem valores intrínsecos nos quais uma suposta crítica poderia se apoiar solidamente e contestar tudo aquilo que não seja adequado. Muitas vezes a crítica pode estar apenas visando novas formas de opressão e novos discursos de verdade que irão apenas excluir um grupo diferente de interlocutores. A ideia de que tudo pode ser debatido e problematizado é inerente à concepção de filosofia apresentada por Foucault. No fundo, a filosofia é a crítica disfarçada de curiosidade e inconformismo. Ela pensa a atualidade com todas as ferramentas que lhes foram dadas até então. Ela destrói para construir de novo, sabendo que nunca se dará por satisfeita. Ela nunca terá fim, porque para ela, estagnar significaria morrer.

⁴ Aqui, não está sendo contestado o fato de que, em muitos contextos, esses supostos mitos podem ser úteis e desejáveis. Apenas quando isso não acontece é que eles se tornam um problema a ser esclarecido, problematizado e contestado. Não se trata de problematizar tudo, mas saber que tudo pode ser problematizado.

Referências

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 39 - 62.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988b
- _____. *Iluminismo e Crítica: A cura de Paolo Napoli*. Roma: Donzelli, 1997.
- _____. *Arqueologia das ciências e História dos Sistemas de Pensamento: Ditos e escritos*. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *Ética, Política e Sexualidade: Ditos e escritos*. Vol. V, 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1987.



A Criação de Conceitos em uma Sociedade de Controle: análise da DCE/Filosofia-PR (2008)

Daniel Salésio Vandresen*

* Mestre, IFPR

GT - Filosofar e Ensinar a Filosofar

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo discutir as implicações de se conceber a filosofia como criação de conceitos, concepção presente na opção teórico-metodológica das Diretrizes Curriculares de Filosofia no Estado do Paraná. Neste artigo, inicialmente, apresenta-se um resgate da concepção de filosofia deleuzo-guattariana, articulando a ideia de criação de conceitos com vários outros conceitos presentes na obra dos autores, para em seguida, confrontar com a proposta da diretriz de filosofia. Compreender a filosofia como criação de conceitos é pensá-la como atitude de resistência, onde os conceitos criados produzem um deslocamento dos planos existentes. É preciso pensar o ensino de filosofia como contribuição para a formação de um sujeito que se constitui a si mesmo, em combate aos planos rígidos que nos constituem.

Palavras-chave: Filosofia; Conceito; Criação, Diretrizes Curriculares.

Introdução

O retorno da filosofia nos currículos escolares, garantido pela Lei Federal nº 11.684/08, tem promovido diversas reflexões sobre o seu ensino: o que ensinar e como ensinar? Ou ainda, ensinar filosofia ou ensinar a filosofar? No cenário paranaense, a conquista da filosofia no currículo escolar se deu pela construção das Diretrizes Curriculares Estaduais para a Educação Básica (DCEs), publicada em 2008. Sendo que a reestruturação dos fundamentos teórico-metodológicos da disciplina de filosofia passou por reflexões críticas e pela contribuição do coletivo dos professores da Rede Estadual de Ensino.

O ensino de filosofia, na proposta paranaense, foi pensado como uma atividade pedagógica que se constitui ao mesmo tempo como uma atividade filosófica, no sentido de romper com o ensino enciclopédico da filosofia e se constituir numa aprendizagem do filosofar. Deste modo, a DCE de filosofia propõe como fundamentação teórico-metodológica¹ a filosofia como criação de conceitos dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Assim, este artigo² pretende analisar a proposta da DCE de filosofia e perceber como tal reformulação curricular constitui, ou não, uma ferramenta capaz de formar sujeitos emancipados. Por isso, em um primeiro momento, apresentam-se os principais conceitos da filosofia deleuzo-guattariana e, em um segundo momento, o confronto com a proposta da DCE/filosofia.

1. A Filosofia como Criação de Conceitos

Gilles Deleuze, em parceria com Félix Guattari, publicam a obra: *O que é a Filosofia?* (original em francês de 1991), na qual a filosofia é definida como criação de conceitos. Em suas palavras: “A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 10). Com esta compreensão, os autores pretendem dar uma nova interpretação para o sentido do fazer filosófico. Nessa compreensão, “[...] a questão da filosofia é o ponto singular onde o conceito e a criação se remetem um ao outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 20).

Na perspectiva da filosofia tradicional esperava-se que através do conceito pudesse encontrar algo que universalmente explicasse o múltiplo oferecido pela experiência cotidiana. Como por exemplo, o conceito de coragem, uma idéia universal e absoluta que explica uma multiplicidade de atos de coragem que percebemos entre os homens. O conceito funcionava na tradição filosófica como representação das coisas e da realidade.

Para Deleuze e Guattari, o conceito não deve ser descoberto ou contemplado, mas, pelo contrário, criado. Em suas palavras: “[...] o conceito não é dado, é criado, está por criar [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 20). Não abarca algo imutável e universal que, uma vez descoberto, constitui um conhecimento seguro e sólido da realidade. Antes, o conceito manifesta um acontecimento do real segundo essa ou aquela perspectiva. É determinado pelas circunstâncias particulares em que foi produzido.

¹ Este artigo tem por objetivo analisar a fundamentação teórica da DCE/de filosofia do Paraná alicerçada no pensamento deleuzo-guattariana. Deste modo, não se fará análise das orientações metodológicas para a disciplina, as quais estão fundamentadas na proposta do autor Sílvio Gallo, sobre isso, ver artigo: *A filosofia e seu ensino* (2006). Contudo, cabe aqui um apontamento: para uma diretriz que propõe uma nova orientação metodológica, torna-se estranho que não aborde sobre este aspecto a reflexão metodológica desenvolvida por Frédéric Cossutta, mencionado por Deleuze e Guattari em nota de rodapé da página 21.

² Este texto é uma síntese dos debates realizados com os professores de filosofia do Núcleo Regional de Educação de Dois Vizinhos/PR, durante o evento de formação continuada promovido pela SEED/PR, nos encontros denominados de “Itinerante” (em 2009 e 2010), nos quais atuei como docente.

Tradicionalmente ensinou-se a filosofia como uma reflexão crítica sobre a realidade que nos cerca. Que através do pensamento reflexivo é possível superar as ilusões que nos dominam e, assim, nos tornar “donos” de nossos próprios pensamentos. A abordagem deleuzo-guattariana causa um desconforto ao afirmar que a filosofia não é reflexão, que ela não tem nada a acrescentar refletindo sobre as coisas. Em suas palavras:

Ela não é reflexão, porque ninguém precisa da filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperam jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que eles se tornam então filósofos é uma brincadeira de mau gosto, já que sua reflexão pertence a sua criação respectiva (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 14).

Os pensadores franceses criticam a atividade de reflexão porque ela implica um pensamento como mera atitude de trazer para o presente o que já foi pensado, como a própria palavra o indica pelo prefixo “re”. Também, implica em instituir um sujeito, nos moldes da modernidade, o qual seria capaz de dar um sentido unívoco a multiplicidade do real. Para Deleuze não é específico da filosofia a reflexão, porque qualquer saber científico ou não, pode refletir sobre a realidade. Assim, afirmam: “[...] o filósofo tem pouco prazer em discutir” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 41). Ele deve buscar algo específico, próprio a sua atividade filosófica, que para o autor é a criação de conceitos. Na filosofia deleuzo-guattariana, pensar é um ato singular de criação.

O conceito como criação, não é universal, mas está na dimensão do que os autores denominam de acontecimento. O conceito é responsável por “erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos...” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 46).

O conceito ao expressar uma ação, constitui um produto e, também, é produtor de acontecimento. Não se refere a essência de uma coisa, porque sua preocupação não é com a descoberta da realidade, mas com o sentido da sua produção. O conceito manifesta um acontecimento que é a interpretação do real segundo essa ou aquela perspectiva. O conceito é criado a partir de certas condições dadas e opera a partir dessas condições. Os conceitos são ferramentas, caixa de ferramentas como diz o próprio Deleuze (apud FOUCAULT, 2005, p. 71), que possibilitam ao filósofo criar um mundo como uma aventura do pensamento que institui acontecimentos. Os conceitos funcionam como ferramentas, porque não servem apenas como uma descrição epistemológica, mas, acima de tudo, é preciso que através deles se problematizem o presente e levem a sua transformação.

Os conceitos são produzidos a partir de uma experiência singular, em um contexto específico de sentido. Na sua produção, deve-se entender “as condições

da sua criação como fatores de momentos que permanecem singulares” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 21). Esse horizonte de produção é denominado pelos autores como *plano de imanência*. O plano de imanência é o solo da produção conceitual. Os conceitos só são possíveis no plano, sendo este povoado por conceitos que se ligam entre si e a outros planos. Deste modo, a atividade filosófica como criação de conceitos se realiza sempre a partir de um plano de imanência já existente. E sua criação conceitual é responsável por uma transformação no plano, pois opera uma nova ligação, um outro sentido, capaz até mesmo de transformar este plano. “A filosofia se reterritorializa sobre o conceito. O conceito não é objeto, mas território” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 131).

Outra característica importante da filosofia deleuzo-guattariana é a definição do personagem conceitual. Todo plano de imanência precisa de personagens conceituais para criar conceitos. Vários filósofos criaram seus personagens, como o Sócrates de Platão ou o Dionísio e o Zaratustra de Nietzsche, onde o destino do filósofo era transformar-se no próprio personagem. “*Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 92).

A filosofia deleuzo-guattariana é uma geografia do pensamento, *geo-filosofia* afirmam Deleuze e Guattari (1992, p. 125), pois com o conceito de território, a criação de conceito é entendida como um espaço de posicionamentos³, onde se articulam vários elementos. Como descrevem os próprios autores: “A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos dois outros, mas deve ser considerada em si mesma: *o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), o ou os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência)*. Traçar, inventar, criar esta é a trindade filosófica” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 101).

Deste modo, o ato de criação de conceitos não pode ser pensado fora da relação com estes outros elementos que são o plano de imanência e o personagem conceitual. Nenhum conceito surge fora de um plano e sem um ator para operá-lo. Segundo Silvio Gallo (2008, p. 47): “Esses são os três verbos constituintes do ato filosófico [...]. Portanto, uma filosofia deve ser examinada pelo que ela produz e pelos efeitos que causa”.

Criar conceito constitui um acontecimento em que o personagem conceitual provoca uma (des ou re)territorialização do plano de imanência. Se esses elementos não estiverem presentes na filosofia, não há criação de conceitos.

Neste sentido, uma proposta de ensino de filosofia como criação de conceitos deve ser pensada nesta articulação entre o plano, os personagens e os conceitos. Isso quer dizer que, para que haja a criação de conceitos no ensino de filosofia,

³ Espaço como relação entre posicionamentos é um conceito trabalhado por Foucault no texto *Outros espaços* (1967). Cf. *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (2001). No texto, Foucault trabalha o conceito de heterotopia, ou seja, a constituição de outros espaços em oposição ao espaço do mesmo.

o aluno deve ocupar o lugar do personagem em um plano. Somente apropriando-se do plano como personagem, que será possível a criação de conceitos. Em seguida, veremos como estes conceitos se relacionam com outras ideias dos autores.

2. O Rizoma como Criação: uma leitura Estético-Político da Existência

Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *Mil Platôs* rompem com a tradição filosófica da busca pelo que é transcendental no ser, para se situar nas virtualidades que caracterizam a imanência. Romper com o projeto filosófico como procura por uma essência escondida e unitária, estabelecendo um empreendimento que busca explicar a multiplicidade caótica do real a partir do próprio devir-acontecimento⁴. Assim, descrevem seu projeto:

Os princípios característicos das multiphidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.9).

O objetivo dos autores é pensar a realidade (multiphidades) com uma multiplicidade sem recorrer a uma unidade (conceito de Uno da tradição filosófica) e a um sujeito (constituente de significado), para se referir as individualidades produzidas pelo devir-acontecimento: transformações incorporais. Como uma “individuação sem sujeito”. Como afirmam (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 9): “a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito)”. Trata-se não da busca de unidades, mas de individualidades.

Para Deleuze e Guattari (1997, p. 30) na multiplicidade “[...] o plano de consistência as recorta todas, opera sua intersecção para fazer coexistir outras tantas multiplicidades planas com dimensões quaisquer. O plano de consistência é a intersecção de todas as formas concretas”. E é um plano que não tem nada de consistência (no sentido de solidez), pois ele não para de crescer, produzir territórios e desterritorializações. Não para de acontecer, de dobrar-se. A realidade é caótica, mas o plano corta o caos dando-lhe consistência e produzindo sentido.

⁴ Com este conceito, Deleuze na obra *Lógica do Sentido*, resgata a distinção estoica entre corpo e incorpóreo, associando o primeiro ao conceito de forma de conteúdo e o segundo, a forma de expressão. Para o autor, as duas formalizações são independentes e heterogêneas, sendo que foram os estoicos os primeiros a estabelecer a teoria dessa independência: corpo é todo o conteúdo formado e incorpóreo, o que é expresso nos enunciados. Assim, por exemplo, quando o punhal entra na carne, há misturas de corpos, mas o enunciado “o punhal corta a carne” exprime uma transformação incorpórea. O evento de “cortar” não se refere a carne, nem a faca, mas um acontecimento que se expressa na e pela linguagem (um sentido). O acontecimento é incorpóreo, ou seja, não possui as características, nem o estado das coisas. O sentido é puro acontecimento, não sendo da mesma dimensão da carne (factual), nem da linguagem enquanto representação.

“O plano de consistência é o corpo sem órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p, 52). Com isso, os autores resgatam a concepção estóica do corpo, não como organismo, mas como fluxo de afetos. CsO como produção de intensidades. E assim, o conceito de corpo sem órgãos, proposto no Anti-Édito, permite pensar o desejo como produtor do campo de imanência e seus agenciamentos.

Deste modo, o agenciamento significa um conjunto de relações que se territorializam e desterritorializam, que por um lado, pode ser de corpos (ações e paixões, corpos agindo sobre corpos) e, de outro lado, sobre os enunciados (transformações incorpóreas atribuídas sobre os corpos). O enunciado é produto do agenciamento, que põe em jogo em nós e o fora de nós, os devires, os acontecimentos, a multiplicidade, os afetos. Todo agenciamento pode ser medido pelos territórios que formam e pelas desterritorialização que engendram. O agenciamento permite romper com a tradicional relação mundo-representação-sujeito, para tratar os mecanismos de expressão e conteúdo como um jogo imerso em uma multiplicidade de linhas, que se interligam por movimentos de territorialização e desterritorialização.

Outro conceito importante é o de rizoma. E o definem como: “[...] o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). Com rizoma, os autores se referem ao modo do pensamento expressar a multiplicidade, os devires, os acontecimentos. Rizoma como um sistema aberto, sem início, nem fim, em permanente criação de relações e intensidades. Para Deleuze e Guattari (1995, p. 14): “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem”. O rizoma não é literalmente a raiz, mas algo que acontece nela. Ele refere-se ao “nó” (ligações), as relações que em uma raiz permitem surgir outros “nós”.

O rizoma é o modo de realização do pensamento como uma inter-relação de conceitos. O conceito é múltiplo na sua composição e nas relações que estabelece com outros componentes e conceitos. Assim como as raízes de um bulbo, o pensamento se expande em linhas e “nó” ilimitados. Como o rizoma, os conceitos têm pontos de rupturas, desterritorializações, intensidades (platôs).

Portanto, o empreendimento dos autores pode ser situado no próprio conceito de ritornelo criado pelos autores. Os autores afirmam: “ritornelo: ele é territorial, é um agenciamento territorial” (1997, p. 102). Produzir devires, agenciar ritornelos, remete, ao mesmo tempo, a uma atitude criativa (retomada pela ideia de criação de conceitos) e a uma produção artística (estética), que não é produto apenas da razão, mas envolve também intensidades/desejos. O ritornelo ao produzir territorializações, remete também a uma atitude política, pois permite o deslocamento de espaços.

3. O Conceito de Filosofia na DCE/PR (2008)

Antes de analisar o conceito de filosofia presente na DCE/Filosofia, apresenta-se um breve resgate do processo de sua implementação.

No cenário nacional tivemos a Lei Federal nº 11.684/08, aprovada em 02/06/2008, que alterou o art. 36 da Lei nº 9.394 (20 de dezembro de 1996), que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a obrigatoriedade nos currículos do ensino médio das disciplinas de Filosofia e a Sociologia. No Paraná, o movimento pela obrigatoriedade ocorreu mais cedo, com a Lei Estadual (PR) n.º 15.228/06, de 25/07/2006, que institui as disciplinas de Filosofia e de Sociologia na Matriz Curricular do Ensino Médio no Estado do Paraná. Assim, houve experiências em que desde 2005 já existia a presença da filosofia em mais de uma série em algumas escolas Estaduais do Paraná.

Esse processo ocorrido no Paraná é fruto dos debates pela reformulação das Diretrizes Curriculares Estaduais - DCEs, iniciado em 2003 e editado em 2008. Após um diagnóstico realizado em 2003, que constatou um esvaziamento do objeto de estudo das disciplinas, houve a iniciativa de reestruturação das DCEs/PR propondo um resgate e valorização das disciplinas. Deste modo, além da opção pedagógica pelo Currículo Disciplinar para a Educação Básica, também houve desde 2004 até 2008 uma reestruturação teórico-metodológica em cada disciplina, através de eventos como: encontros regionais, simpósios, semanas pedagógicas e leituras críticas de especialistas em cada área. Processo que envolveu a participação dos professores da Rede Estadual de Ensino.

A iniciativa da SEED/PR é um marco histórico na educação brasileira pelo modo como reimplantou a filosofia no currículo escolar, sendo a DCE/filosofia produto da participação coletiva dos professores da rede. Contudo, toda ação tem uma conotação política. Como também, esta leitura não é isenta, visto ser fruto dos debates realizados com os professores da rede durante o processo.

Retomando o que já foi dito acima, a orientação teórico-metodológica da disciplina de filosofia no Currículo do Ensino Médio do Estado do Paraná tem como fundamentação o conceito deleuzo-guattariana de filosofia. A contribuição conceitual desses autores constitui uma útil ferramenta para pensarmos a educação e a formação emancipada do ser humano. Sob este olhar, apresenta-se, a seguir, uma avaliação sobre como os conceitos dos autores franceses estão presentes na fundamentação teórico-metodológica da DCE de filosofia.

Em uma primeira aproximação da DCE de filosofia com os conceitos deleuzo-guattariana (como exposto acima), percebe-se que a mesma revela com profundidade a compreensão sobre a criação de conceitos.

[...] todo conceito tem uma história, embora a história se desdobre em ziguezague, embora cruze com outros problemas ou com outros planos. Os conceitos jamais são criados do nada. Em cada um deles há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros que respondiam a outros problemas

e supunham outros planos em momentos históricos diversos. Cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativado ou recortado. É o devir do conceito (SEED/PR, 2008, p. 52).

Embora, na totalidade da obra foram negligenciados alguns conceitos, comprometendo o sentido e a estrutura de fundamentação desta proposta. Por um lado, embora defina muito bem que o papel da filosofia no ensino médio é o de levar os educandos a criarem conceitos, através da problematização da realidade e da investigação filosófica, essa ideia pode ter certas conseqüências, como será exposto a seguir. Por outro lado, não faz a articulação de seguintes conceitos: o conceito de plano de imanência, embora apareça em três momentos, apenas em duas vezes está associada a ideia de criação de conceitos; já os conceitos de personagem conceitual, território e acontecimento não aparecem nenhuma vez nas diretrizes.

Deste modo, pode-se afirmar que o conceito de filosofia presente nas DCEs/filosofia além de negligenciar alguns conceitos da filosofia deleuzo-guattariana, também simplifica a filosofia como criação de conceitos, justamente por não articular os conceitos desta mesma teoria. Reconhecer a articulação destes conceitos é fundamental para compreender a proposta da filosofia como criação de conceitos.

Essa relação entre os componentes também é defendido por Frédéric Cossutta (2001) no texto *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*, quando diz que na cena filosófica o conceito desempenha um papel pedagógico pela relação que mantém com seus componentes. Deste modo, a existência de um conceito deve ser compreendida pela variação e combinação que mantém com os elementos que o determinam.

Retomando Deleuze-Guattari, criar conceitos constitui um acontecimento em que o personagem conceitual provoca uma re-significação e transformação do plano. O conceito criado desestabiliza o território (desterritorialização) e seu corte constitui uma relação de força que modifica o plano (reterritorialização).

Ora, a DCE/filosofia concebe a filosofia no ensino médio como atividade que deve proporcionar ao aluno a criação de conceitos através da problematização da realidade e da investigação filosófica. No entanto, tal interpretação não contempla a totalidade da proposta deleuzo-guattariana, o que pode levar a desencadear uma concepção de filosofia apenas como exercício reflexivo (o que os autores franceses procuram evitar). O processo de criação de conceitos é, ao mesmo tempo, uma atividade conceitual e territorial. Pensar por conceitos é estabelecer novas relações e conexões, empreendimento que coloca em ação também a produção de diferenças, indispensável para a formação de um sujeito que pense a desterritorialização dos espaços rígidos.

Na página 48 da DCE/Filosofia está expresso seu objetivo: o ensino de filosofia como espaço de união entre a filosofia e o filosofar. Já na página 45, menciona que o processo do filosofar compreende a dimensão política do ensino de filosofia. Embora, haja essas orientações na abordagem do item *Dimensões Históricas da Filosofia e*

seu Ensino, quando no item *Fundamentos Teórico-Metodológicos*, descreve a fundamentação da filosofia nos conceitos da filosofia deleuzo-guattariana não o faz de tal maneira que alcance tais objetivos. Isto porque, os conceitos dos autores utilizados para fundamentação do ensino de filosofia não são articulados para evidenciar a filosofia como atividade do filosofar, portanto, como ato estético e político.

Outra ideia que não foi contextualizado com o pensamento dos autores foi o conceito-atitude de: problema ou problematização. A DCE de filosofia até orienta que o exercício da filosofia deve se fazer pela problematização da atualidade buscando “[...] respostas e formulações da história da filosofia e com a criação de conceitos” (SEED/PR, 2008, p. 53). Até faz da problematização uma das fases do encaminhamento metodológico (SEED/PR, 2008, p. 60). Contudo, não menciona nenhuma vez a importância deste conceito-atitude na filosofia deleuzo-guattariana e como relacionado a pedagogia do conceito. Para os autores:

Todo o conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução [...]. Mas, mesmo na filosofia, não se cria conceitos, a não ser em função dos problemas que se considerem mal vistos ou mal colocados (pedagogia do conceito) (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 27-28).

Pensar a filosofia a partir da articulação dos conceitos de território, acontecimento, personagem conceitual e plano de imanência, buscando a problematização da atualidade, é reconhecer a filosofia como uma atividade política, no sentido, de que a formação do aluno seja voltada para sua emancipação.

4. Algumas Considerações

Criar não é passividade em relação ao mundo, mas constitui uma intervenção. Os conceitos são ferramentas que possibilitam ao filósofo criar um mundo através de ressignificações. Criar conceito significa agir sobre um plano de imanência, abrindo espaço para um acontecimento novo, uma desterritorialização. Pensar por conceitos é estabelecer novas relações e conexões, produzir diferenças. Segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 143): “[...] criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência”. Ainda, segundo os autores:

“Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. A europeização não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 140).

Criação sem resistência, não revela a dimensão das relações de forças que estão em jogo nos territórios. A partir de uma leitura foucaultiana, precisa-se entender a criação como uma relação de saber-poder, ou seja, uma relação de força,

onde criar constitui uma ação ente outras ações. É preciso pensar a criação como resistência, como exercício da diferença, que promove a transformação do presente, dos territórios estabelecidos. É preciso pensar o ensino de filosofia a partir desta perspectiva, onde a filosofia contribui para a formação de um sujeito que se constitui a si mesmo, em combate aos planos rígidos que nos constituem.

A DCE/filosofia não orienta neste sentido, o que gera um perigo: o de fazer da filosofia uma atividade de reflexão ou ser apenas um exercício epistemológico. Isso deve ser evitado, pois como alerta Deleuze, no texto *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle* (1992), a educação em uma sociedade de controle aparece sob o modelo da empresa, ou seja, nessa realidade cria-se um ambiente de competição, tendo como princípio o salário por mérito e a ênfase na formação permanente. O autor aponta que na sociedade disciplinar era preciso sempre recomeçar, seja na escola, na fábrica, etc., já na sociedade de controle nunca se termina nada. No texto a seguir, Deleuze descreve o que marca a escola nesta sociedade de controle: “No regime das escolas: as formas de controle contínuo, avaliação contínua, e a ação da formação permanente sobre a escola, o abandono correspondente de qualquer pesquisa na Universidade, a introdução da ‘empresa’ em todos os níveis de escolaridade” (DELEUZE, 1992b, p. 226). Age hoje sobre a educação um poder que faz com que ela seja sempre revista, isso para direcioná-la como constituição de um sujeito flexível para atender a demanda do mercado capitalista neoliberal.

Nesta mesma perspectiva, Foucault denunciou (2008), na obra *Nascimento da Biopolítica*, que a sociedade neoliberal visa formar um sujeito com acúmulo de Capital Humano, sendo a criatividade uma das características de suas competências. A sociedade que vivenciamos cada vez mais exige a formação de um sujeito ágil, inventivo, flexível e que esteja em permanente aprendizado. A construção desse tipo de subjetividade, para atender a uma determinada necessidade empresarial, deve ser evitada, caso contrário, não estaremos preparando o indivíduo para o exercício da liberdade. Superar essa subjetividade comprometida com os ideais capitalistas é imprescindível, pois, neste caso, o sujeito centrado na busca de suas competências torna-se apolítico.

Diante disso, a tarefa da filosofia ao criar conceitos é o de problematizar o presente. Produzir desterritorializações. Estabelecer a diferença. E isso é fazer da filosofia o que Deleuze denomina, na obra *Conversações*, de: pop’filosofia (1992a, p. 16). Isso quer dizer, o que neste momento torna-se urgente pensar. Em outro momento diz: “não há questão alguma de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que lhes convêm ou não, que passam ou não passam. Pop’filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar” (Deleuze; Parnet, 1998 apud GALLO, 2008, p. 48). Com essa compreensão da filosofia, Deleuze quer estabelecer o pensamento nômade, ou seja, não existe como algo dado, mas precisa ser reinventado. Atitude que faz referência ao personagem Zaratustra do filósofo Nietzsche, personagem pop, que ensina a não fugir das náuseas da grande cidade, mas a criar um novo modo de vida.

Enfim, a filosofia deve contribuir para o pensamento crítico sobre este plano de imanência a qual pertencemos, compreendendo o que faz de nós quem somos e mostrar que podemos ser diferentes. Essa é a ideia defendida por Deleuze (2005, p. 127): “o pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro)”. Entender o que faz de nós quem somos é fundamental para saber o que fazer conosco.

Referências

- COSSUTA, F. (2001) *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes.
- DELEUZE, G. (1992a). *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2005). *Foucault*. Tradução Claudia Martins. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1974). *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salina Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1992b). Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle In ____ *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1995). *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Tradução Ana L. de Oliveira e Lúcia C. Leão. V.2. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. (1997). *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Tradução Suely Rolnik. V.4. Rio de Janeiro: Ed. 54.
- _____. (1992). *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34.
- FOUCAULT, M. (2001). Outros Espaços. In ____ *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2005). *Microfísica do Poder*. 21 ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2008). *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- GALLINA, S. (2004). *O ensino de filosofia e a criação de conceitos*. Cad. Cedes, Campinas, v.24, n.64, p. 359-373, set./dez.
- GALLO, S. (2006). *A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade*. Revista Ética, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 17-35.
- _____. (2008). *Deleuze & a Filosofia*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2008). *Filosofia e o exercício do pensamento conceitual na Educação Básica*. Revista Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 55-78, jul./dez.
- SEED/PR. (2008). *Diretrizes Curriculares da Educação Básica - Filosofia*. Curitiba.



O diagnóstico da separação entre filosofia e espiritualidade no curso *A hermenêutica do sujeito* de Michel Foucault, e suas ressonâncias políticas

Daniel Verginelli Galantin*

* Mestrando. Orientador: Dr. André de Macedo Duarte – Instituição: UFPR.

GT Pensamento Contemporâneo

Resumo

Este trabalho tem por objetivo discutir o diagnóstico apresentado por Michel Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito* (de 1982) segundo o qual, na reconstrução contemporânea da história da filosofia ocidental, o princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) foi recoberto pelo conhecimento de si (*gnôthi seautón*). Em seguida, apresentaremos as implicações políticas de tal diagnóstico na filosofia de Foucault. Nosso autor propõe que a desconsideração do cuidado de si pode ser entendida enquanto uma implicação da disjunção entre filosofia e espiritualidade: se entendemos por filosofia o pensamento que interroga o que permite ao sujeito ter acesso à verdade e os limites de tal acesso, a espiritualidade é entendida como o conjunto de práticas através das quais o sujeito modifica seu ser de sujeito para que possa ter acesso à verdade. Esta separação não era efetiva para as filosofias da Grécia clássica e do período greco-romano, nas quais Foucault concentrou seus estudos durante o final de sua vida. Tal disjunção é localizada historicamente com o nascimento da teologia, apresentando-se como essencial para entendermos também o deslocamento pelo qual passa a noção de verdade nos estudos realizados pelo filósofo francês durante a década de 1980. Se nos atentarmos para as entrevistas concedidas por Foucault no mesmo período em que o curso era ministrado, somos levados a indagar acerca das repercussões políticas de tal diagnóstico. Em tais entrevistas o filósofo francês indaga em que medida a ação política no mundo contemporâneo poderia passar pelo estabelecimento de outro tipo de relação de nós para conosco e com os outros, de modo a abandonar as identidades que nos são conferidas pelas múltiplas tecnologias assujeitamento. Logo, Foucault parece tentar vincular política e espiritualidade enquanto uma repercussão de suas pesquisas sobre a ética na antiguidade.

Palavras-chave: Foucault; verdade; espiritualidade; ética; política.

1. Deslocamento para o estudo das técnicas de si na década de 1980

A partir da década de 1980 os estudos de Michel Foucault abrem um novo eixo de pesquisa com relação àqueles realizados na década anterior, em que foram estudadas as articulações entre técnicas de poderes e saberes em suas transformações históricas, determinando o aparecimento de novos objetos e, especialmente, novos sujeitos. A partir dos anos 80 Foucault desloca seu foco de estudos para a Grécia clássica (por volta do século V-IV a.C.), o período imperial greco-romano (séculos I e II d.C.) e os primeiros cristãos (IV e V d.C.). Entre os oito anos que separam a publicação dos dois primeiros volumes de *História da Sexualidade*, nosso autor introduziu o estudo das práticas de governamentalidade¹ (concebida como condução de condutas), no interior do qual procurou fazer uma genealogia das práticas confessionais e de direção de consciência. Tais estudos abriram o novo eixo de pesquisa no qual iremos nos concentrar. Trata-se do estudo das técnicas através das quais os indivíduos se constituem a si mesmos enquanto sujeitos éticos a partir de relações de si para consigo e com os outros, as quais são denominadas “técnicas de si”. Portanto, estamos diante de um deslocamento simultaneamente cronológico e temático.

No prefácio aos volumes II e III de *História da sexualidade*, Foucault detalha este deslocamento que implicou na abertura do novo eixo de pesquisas: “a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’, convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2010c, 12). O acréscimo do estudo das diferentes formas de relação de si para consigo implicou também na abertura de uma nova perspectiva com relação aos jogos de verdade. Após os estudos dos jogos de verdade considerados entre si (predominantes na arqueologia), e considerados em sua articulação com técnicas de poder (predominantes na genealogia), agora Foucault atentou para a necessidade de “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”. Ou seja, trata-se de investigar os diferentes modos de subjetivação de discursos verdadeiros, os diferentes modos de atuação dos jogos de verdade na constituição de sujeitos. No caso de *História da Sexualidade*, esta investigação aborda as diferentes práticas históricas através das quais “os indivíduos são levados a se reconhecerem [nosso destaque] como sujeitos sexuais (...)” (FOUCAULT, 2010c, 11).

Desde já, parece-nos que a quantidade significativa de orações construídas na forma passiva e reflexiva é um indício de que esta investigação não aborda as

¹ Sobre este conceito conferir as aulas de 1 e 8 de fevereiro de 1978 (FOUCAULT, 2008), assim como os artigos “A governamentalidade política no pensamento de Foucault” (CANDIOTTO, 2001a); “Ética e política em Foucault” (CANDIOTTO, 2001b), “Coisas do governo...” de Veiga-Neto (VEIGA-NETO, 2002), o item 9 de *Vidas em risco* intitulado “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo” (DUARTE, 2010), assim como o item “Dobra, re-dobra, des-dobra” de *Amizade e estética da existência em Foucault* (ORTEGA, 1999).

figuras da subjetividade nem de acordo com o sujeito transcendental doador de sentido (pois ele é *levado a*), e nem como sujeito considerado apenas enquanto constituído no campo de imanência formado pelas articulações entre saberes e poderes (pois ele *se constitui e se reconhece*). Tal instabilidade no significado das palavras, proveniente do alargamento do sentido que nosso autor confere às mesmas, é uma evidente marca dos estudos sobre a governamentalidade, pois o fato dos indivíduos serem “levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais” pode ser entendido como o fato deles serem *conduzidos a se conduzirem* enquanto tais. Mas também parece estar relacionada à figura significativamente diferente da relação de si para consigo e com os outros encontrada por Foucault na Grécia clássica e no período greco-romano – uma maneira diferente de *se reconhecer*. Trata-se de uma relação consigo que não passa pela procura de uma verdade oculta e profunda de si mesmo, que só poderia ser encontrada numa relação de submissão eterna e incondicional a outrem, para quem tal verdade deve ser confessada². Em linhas gerais, as múltiplas formas de relação para consigo pautadas pelo cuidado de si na antiguidade parecem constituir uma subjetividade diferente daquela do sujeito que encontra no desejo a verdade de seu ser; do mesmo modo, trata-se também de outra relação entre verdade e subjetividade.

2. Verdade e espiritualidade nos estudos de Foucault sobre a ética

Encontramos no curso *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, elementos que ajudam a estabelecer alguns princípios da especificidade da articulação entre verdade e subjetividade no caso das filosofias greco-romanas. Concentramo-nos no momento em que Foucault localiza uma separação entre filosofia e espiritualidade a partir de suas investigações sobre o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e as articulações deste com o conhecimento de si (*gnôthi seautón*). Lembramos tratar-se, neste momento, de uma investigação de práticas que concernem a um campo muito mais amplo que aquele delimitado pela sexualidade na medida em que envolvem, por exemplo, a dietética, o controle das emoções, assim como a memorização de saberes úteis para enfrentar adversidades que podem atingir o indivíduo.

Neste curso Foucault toma como fio condutor o cuidado de si, que se apresenta como um dos principais elementos aos quais se referem as técnicas de constituição de si mesmo características da Grécia clássica e do período imperial (séculos I e II). Cabe ressaltar que a noção de *epiméleia heautoû* apresenta longa duração permeada por mudanças de significação e pela associação a diferentes práticas. Do mesmo

² Foucault oferece indícios do processo de tal constituição ética na aula de 22 de fevereiro de 1978 (FOUCAULT, 2008, 229-244), assim como na de 10 de março de 1982 (FOUCAULT, 2010a, 366-367). Os trechos dos referidos cursos esboçaram parte do que posteriormente nosso autor resume como sua busca em “analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (FOUCAULT, 2010c, 11-12).

modo, é o cuidado de si que traz como um de seus elementos o conhecimento de si, constituindo-se, portanto, enquanto um princípio mais fundamental que este³:

parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2010a, 10).

Portanto, esta noção abrange desde as filosofias da Grécia clássica até as escolas estoicas, epicurista e cínica. Finalmente, o cuidado de si é também apropriado pelo cristianismo, sendo encontrado nas obras de Gregório de Nissa, Basílio de Cesaréia, dentre outros. Ou seja, do século V a.C. ao IV-V d.C temos por volta de mil anos de diferentes formas de cuidado de si, uma vez que estão em jogo transformações em uma ampla gama de práticas de si.

Foucault indaga sobre o motivo da desconsideração do cuidado de si na reconstrução da história da filosofia ocidental, a qual se fez em prol do conhecimento de si, do *gnôthi seautón*⁴. O privilégio atribuído ao conhecimento de si parece evidenciar certo desconforto que a história contemporânea da filosofia tem para com o preceito da *epiméleia heautoû*, que se apresenta ao olhar atual como um elemento estranho, como se tratasse de, nas palavras de Foucault:

desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do *desmembramento* [*minha tradução*] da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2010a, 13)⁵.

³ Neste curso Foucault aponta e reitera diversas vezes os principais deslocamentos por que passa o princípio do cuidado de si entre a Grécia clássica e o período imperial. Em linhas gerais, trata-se de certa autonomização crescente do cuidado de si com relação ao governo dos outros e ao conhecimento de si, assim como sua extensão para toda a vida, não concernindo apenas ao momento anterior à passagem para a cidadania. Mas o que nos interessa é mostrar algumas características do tipo de saber valorizado tanto no momento clássico quanto no imperial.

⁴ Neste caso trata-se da aula de 6 de janeiro de 1982 (FOUCAULT, 2010a), mas este tema é retomado em vários outros momentos do curso.

⁵ Como indicado na nota 47 de *A Hermenêutica do Sujeito*, trata-se de uma crítica a alguns helenistas como Émile Bréhier e André-Jean Festugière, os quais encontravam na decadência da cidade e das relações políticas nos séculos I e II (já que não há mais *polis* democrática) o elemento responsável por uma espécie fechamento ético dos sujeitos sobre si mesmos. Pelo contrário, Foucault argumenta que, especialmente no contexto greco-romano, o cuidado de si implica em fortes relações sociais (FOUCAULT, 2010a, 23-24).

No entanto, ocorre que desde Sócrates, passando pelo estoicismo, epicurismo e cinismo até Gregório de Nissa, o cuidado de si foi um princípio que perpassou morais rigorosas, assumindo valor positivo; tratava-se de uma atitude significativa a ser tomada, e não a única coisa que restava fazer diante de uma situação decadente. Por outro lado, as regras austeras das morais antigas que passavam pelo cuidado de si foram transferidas para o cristianismo e com isso foram novamente ressignificadas, deslocadas em seus objetivos e meios

para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma 'moderna' de uma obrigação para com os outros, - quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. Portanto, todos esses temas, todos esses códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno a uma moral do não-egoísmo (FOUCAULT, 2010a, 14).

O principal marco da desqualificação do cuidado de si, com seu respectivo recobrimento pelo conhecimento de si, é aquele que nosso autor chama de “momento cartesiano”. Neste último mesmo o conhecimento de si é requalificado, não se tratando de um conhecimento igual ao socrático. Tal mudança do conhecimento de si se deu, em linhas gerais, pela colocação da evidência, tal como esta aparece para a consciência, na origem do procedimento filosófico. Logo, o conhecimento de si cartesiano se dá pela consciência, diferentemente do socrático, que é vinculado ao governo dos outros e ao conhecimento da alma por ela mesma enquanto sujeito de ação, e não como substância⁶.

Então, para tratar da desqualificação do princípio do cuidado de si, seu principal objetivo, Foucault delinea uma ruptura histórica entre filosofia e espiritualidade. Se, por um lado, a filosofia pode ser entendida como o pensamento que interroga aquilo que faz com que seja possível o verdadeiro e o falso, aquilo que permite que o sujeito tenha acesso à verdade e quais os limites desse acesso, por outro a espiritualidade deverá ser entendida como

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010a, 15).

Desta maneira, a questão da espiritualidade deixa patente o fato de que o sujeito não é de antemão capaz de aceder à verdade. Para que ele possa acessá-la, faz-se necessária uma transformação do sujeito em seu ser, a qual pode assumir a forma do *Eros* (quando a verdade vem ao indivíduo arrancando-lhe de sua condi-

⁶ Para uma melhor definição do cuidado de si como conhecimento de si em Platão, Cf aula de 13 de janeiro de 1982 (FOUCAULT, 2010a).

ção atual) ou da *Áskesis* (quando o indivíduo realiza um trabalho contínuo sobre si mesmo em vista de transformar-se para ter acesso à verdade). Conforme Foucault, a espiritualidade impõe a “necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, 16). Ou seja, a verdade só se dá conjuntamente à conversão, à transformação do sujeito. A verdade retorna sobre o sujeito que conhece modificando-o, e com isso não pode ser reduzida a mera recompensa pelo ato de conhecimento.

Na antiguidade clássica – com a exceção de Aristóteles, frisa Foucault –, assim como nas escolas greco-romanas, a filosofia não se separava da espiritualidade; o conhecimento implicava na transformação do sujeito que se tornava capaz de conhecer. Assim, se tomarmos como referência temporal a relação entre verdade e sujeito, a idade moderna inicia em um momento específico:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2010a, 18).

Este seria o “momento cartesiano”, cuja consolidação traz uma conseqüência: agora, como a verdade é condicionada apenas pelo conhecimento, ela não traz qualquer outra recompensa além de seu mero acúmulo. O que resta, então, é apenas o acúmulo de conhecimento sem qualquer transformação do sujeito que conhece.

Porém, tal desvinculação de forma alguma é abrupta ou absoluta, pois trata-se antes de linhas de força que se sobrepõem em diferentes modos. Esta separação também não remete apenas a Descartes e Kant. Ela sequer é resultado do caráter incipiente do discurso científico entre os séculos XVII e XVIII. Segundo nosso autor, o marco da desvinculação estaria no advento da teologia no medievo:

A teologia (essa teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles (...) e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará na reflexão ocidental o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por conseqüência, seu modelo. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fizeram com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que

os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio de *epiméleia heautoû* (FOUCAULT, 2010a, 26).

Ou seja, é o princípio do cuidado de si que mobiliza a capacidade espiritual da verdade. Portanto, entre os séculos V e XVII Foucault não encontra um conflito entre ciência e espiritualidade, mas entre teologia e espiritualidade, sendo esta última vinculada às diferentes modalidades do cuidado de si. Uma evidência desta separação pouco convencional está no fato de a própria alquimia implicar a transformação do sujeito que conhecia; portanto, tratava-se de um saber espiritual⁷.

3. Repercussões contemporâneas dos estudos sobre as éticas da antigüidade

Acreditamos que a riqueza teórica de tal diagnóstico não se encontra na precisão da leitura dos autores aí mencionados, mas nas suas ressonâncias políticas contemporâneas. O trabalho foucaultiano com os antigos não constitui nem pura erudição nem a procura, nos gregos, da solução para o enfrentamento das tecnologias de poder totalizadoras e individualizadoras de nossa época, resumidas na conferência *Omnes et Singulatim*, de 1981 (FOUCAULT, 2001b). Foucault deixa isso claro na entrevista “*A propósito da genealogia da ética*”, de 1983, quando indagado se os gregos representariam uma outra escolha: “Não, eu não procuro por uma solução de substituição [*rechange*]⁸; não se encontra a solução de um problema na solução de outro problema colocado em outra época por pessoas diferentes” (FOUCAULT, 2001b, 1205). No entanto, se Foucault repudia qualquer retorno contemporâneo aos antigos, suas pesquisas derradeiras são capazes de deslocar certas problematizações políticas contemporâneas ao construir novas perspectivas a partir das investigações acerca das relações entre verdade e subjetividade. Ao estudar os antigos nosso autor não deixa de lado sua preocupação com a contemporaneidade; por exemplo: ao encontrar nos antigos uma figura atualmente desconsiderada da verdade enquanto capaz de transformar aquele que passa a ter acesso a ela, Foucault delimita a singularidade histórica da maneira como nossa época se relaciona

⁷ Posteriormente, ainda no curso, Foucault afirma que talvez nem mesmo em Kant todos os elementos da espiritualidade tenham desaparecido completamente, do mesmo modo como, nos séculos XIX e XX a questão da necessidade de transformação do sujeito por ele próprio seria postulada indiretamente por outras filosofias como as de Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche e Heidegger (FOUCAULT, 2010a, 27). Em “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, nosso autor dirá que Kant define condições espirituais para que os homens saiam de sua menoridade: “ (...) E estas duas condições são simultaneamente espirituais e institucionais, éticas e políticas” (FOUCAULT, 2001b, 1384). Sobre a presença de Kant na obra de Foucault, conferir o artigo *La présence de Descartes et Kant dans l’oeuvre de Foucault*, de Castelo Branco (BRANCO, 2012).

⁸ A tradução dos originais em francês é de nossa responsabilidade. O termo “*rechange*” é de difícil tradução, apesar de seu sentido ser simples. O prefixo “*re*” diz respeito a um estado de coisas anterior ao atual, enquanto o substantivo “*change*” significa mudança. Logo, *rechange* nada mais é que trocar um estado atual de coisas por um anterior, como se a ética greco-romana pudesse servir para substituir a moral cristã em crise.

com a verdade, ao mesmo tempo em que abre fissuras que possibilitam transformações desta condição.

Este é o caso da entrevista *O Sujeito e o Poder*, realizada no mesmo ano do curso *A hermenêutica do sujeito*. Neste momento, nosso autor destaca que as lutas políticas contemporâneas mudaram. Elas se constroem contra um tipo de poder

que se exerce na vida cotidiana das pessoas, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade e lhes fixa em suas identidades, lhes impõem uma lei de verdade a qual eles devem reconhecer em si mesmos e que os outros devem reconhecer neles. Trata-se de uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Existem dois sentidos para a palavra 'sujeito': sujeito submetido a um outro por controle e dependência, e sujeito vinculado à sua própria identidade pela consciência ou conhecimento de si. Em ambos os casos esta palavra sugere uma forma de poder que subjuga e assujeita [*assujetit*] (FOUCAULT, 2001b, 1046).

Deste modo, trata-se de lutas contra a submissão normalizadora de subjetividades, as quais integram as lutas precedentes contra as dominações étnico-sociais e contra a exploração econômica, de modo a englobá-las sem as anular. Estas novas lutas trazem novos objetivos:

sem dúvida o objetivo principal hoje não é o de descobrir, mas de recusar o que nós somos. É necessário imaginarmos e construir aquilo que poderíamos ser para nos desvencilharmos dessa espécie de 'dupla constrição' política que é a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno (FOUCAULT, 2001b, 1051).

Ou seja, distintamente das lutas políticas pautadas pela organização partidária ou pela ótica de inclusão estatal via garantia de direitos, trata-se não mais (ou não apenas) de lutar por reconhecimento identitário, e de forma alguma se trata da luta pela realização e conquista de uma natureza que repousaria em nós em estado latente, mas que não se manifestaria de fato porque ainda seríamos reprimidos ou iludidos. Trata-se de abandonar as identidades que nos são conferidas, abandonar as naturezas historicamente construídas, nas quais somos levados a nos reconhecermos, o que implica um esforço para nos diferenciarmos de nós mesmos, assim como para nos constituirmos de um modo outro.

Desta forma, se nos trechos citados de *A hermenêutica do sujeito* Foucault trata da vinculação entre verdade-filosofia e espiritualidade, nos sentimos inclinados, ao considerar a entrevista do mesmo ano, a indagar acerca das possíveis relações entre política e espiritualidade. Trata-se de interrogar em que medida a ação política poderia passar pelo estabelecimento de outro tipo de relação de nós para conosco mesmos e com os outros, de modo a abandonar as identidades que nos são conferidas pelas tecnologias de poder individualizadoras e totalizadoras; tratar-se-ia aí da política como abertura da possibilidade de experimentos éticos de

constituição de subjetividades, para os quais os trabalhos realizados por Foucault na década de 1980 apontam sem, contudo, carregar com isso qualquer prescrição ou normativa. Tratar-se-ia, resumidamente, de indagar pelas condições espirituais simultâneas às transformações políticas.

Estas proposições, à primeira vista algo abstratas em si mesmas, ganham maior concretude nas entrevistas que Foucault concedeu à época, especialmente a revistas dedicadas ao movimento gay. Nestas entrevistas, fundamentais para iniciarmos uma avaliação da atualidade política das suas pesquisas sobre a antiguidade, Foucault manifesta uma profunda desconfiança em relação às lutas que se restringem a reivindicações de direitos vinculados ao reconhecimento de uma identidade gay. Se, por um lado, tais reivindicações são importantes para combater determinadas situações discriminatórias, por outro lado, ao restringir a luta política à garantia de direitos relacionados a uma identidade, este modelo de luta empobrece e enriquece a política, podendo mesmo reproduzir modelos de virilidade heterossexual nas relações homossexuais.

Este posicionamento pode ser encontrado em entrevistas como “O triunfo social do prazer sexual”. Quando o entrevistador menciona o caso das leis holandesas que permitem a transferência de bens em casais do mesmo sexo, nosso autor diz tratar-se de um exemplo interessante, mas que seria apenas um primeiro passo. Segundo suas palavras:

se pedirmos às pessoas que reproduzam o vínculo do casamento para que suas relações pessoais sejam reconhecidas, o progresso feito é muito pequeno. Nós vivemos num mundo relacional consideravelmente empobrecido pelas instituições. A sociedade e as instituições que formam sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, uma vez que um mundo relacional seria extremamente difícil de ser gerido. Nós devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional. Nós devemos obter o reconhecimento de relações de coexistência provisória, de adoção (FOUCAULT, 2001b, 1128-1129).

Foucault diz se interessar pelas modalidades de relacionamento e de existência que a “cultura gay” em seu sentido mais amplo é capaz de propiciar, as quais são irredutíveis às formas culturais gerais. Neste contexto ele parece apontar para um movimento que seria o inverso do reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo no interior de uma família: “Se isto é possível, então a cultura gay não será simplesmente uma escolha de homossexuais para homossexuais. Isto vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais” (FOUCAULT, 2001b, 1130). O que encontramos nesta asserção é a possibilidade de criação de uma forma de vida fora dos padrões majoritários institucionalmente reconhecidos até agora, a qual poderia ser transposta daquela cultura particular para alterar as regras ou normas de vida majoritárias. Trata-se de interrogar não pela capacidade de uma sociedade majoritariamente heterossexual e suas instituições integrarem ou reconhecerem relações gays, mas pela possibilidade das relações gays transformarem o modo através do qual os heterossexuais se reconhecem enquanto tais.

Finalmente, em uma entrevista concedida ao final de sua vida à revista canadense *The Advocate*, Foucault diz que o movimento homossexual tem mais necessidade de uma arte de viver que de um conhecimento científico sobre a sexualidade. Tal afirmação se insere no contexto de sua crítica à delimitação de uma identidade gay: “Nós não temos que descobrir que nós somos homossexuais (...). Nós devemos muito mais criar um modo de vida gay, um devir-gay” (FOUCAULT, 2001b, 1555). Da mesma maneira, quando o entrevistador menciona se esta crítica extender-se-ia mesmo a certas identidades marginais que são criadas a partir de práticas sado-masoquistas, nosso autor responde:

Oras, se a identidade for apenas um jogo, se ele for apenas um modo de favorecer relações sociais e de prazer sexual as quais criarão novas formas de amizade, então ela é útil. Mas se a identidade torna-se o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que elas têm de ‘desvendar’ suas ‘identidades próprias’ e que esta identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código de suas existências; se a questão que elas colocarem perpetuamente é: ‘isto aqui é conforme à minha identidade?’, então eu penso que elas farão um retorno a um tipo de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional. Se nós devemos nos situar em relação à questão da identidade, isto deve ser feito na medida em que somos seres únicos. Mas as relações que devemos ter para conosco mesmos não são relações de identidade; elas devem ser muito mais relações de diferenciação, de criação, de inovação. É fastidioso ser sempre o mesmo (FOUCAULT, 2001b, 1558).

Reencontramos então a questão da espiritualidade na política. Foucault trata de apontar para a necessária vinculação entre transformação política e transformação ética, isto é, transformação da relação para consigo e com os outros. Assim podemos definir algumas bases teóricas para abordar as ressonâncias políticas dos seus estudos sobre a antigüidade, especialmente aqueles concernentes ao cuidado de si. Afinal, tratando-se de um princípio de inquietude que apela à transformação de si mesmo, encontramos algo muito próximo a isso nas entrevistas mencionadas. Pensamos que Foucault desconfia do reconhecimento identitário uma vez que boa parte de seus trabalhos anteriores, especialmente *História da loucura*, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* mostram justamente como as identidades (no caso do sujeito racional e do doente mental; do sujeito de direito e do criminoso; do sujeito de sexualidade sadia e do anormal, respectivamente) são efeitos históricos de dispositivos de poder-saber; tais pesquisas finalmente se completam com o reconhecimento da constituição dos próprios indivíduos através das práticas de si. Assim, as lutas políticas passam pelo desreconhecimento das formas de identificação individuais e coletivas que nos fizeram ser aquilo que somos, assim como pela construção de modos outros de constituir-se e reconhecer-se; em linhas gerais, as lutas ético-políticas contemporâneas passam por um movimento que é o de tornar-se outro.

Referências

- BRANCO, G.C. (2012). *La présence de Descartes et Kant dans l'oeuvre de Foucault*. IN: *Rue Descartes*. V.75, pp. 72-80 acessado em 11/12/2012 < <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-3-la-presence-de-descartes-et-de-kant-dans-l-uvre-de-foucault/1/> >.
- _____. (2008). Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estado da liberdade em Michel Foucault. IN: *Cartografias de Foucault*. ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.M.; VIEGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 137-147.
- CANDIOTTO, César. (2010a). A governamentalidade política no pensamento de Foucault. IN: *Filosofia Unisinos*, v.11 nº1, jan/abr, pp.33-43.
- _____. (2010b). Ética e Política em Michel Foucault. IN: *Trans/Form/Ação*. V.22, n.2, Marília, pp.157-175.
- _____. (2010c). *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte; Curitiba: Autêntica; Champagnat.
- DUARTE, André. (2010). *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. (2010a). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001a). *Dits et écrits*. Tome I. Paris: Gallimard.
- _____. (2001b). *Dits et écrits*. Tome II. Paris: Gallimard.
- _____. (2012). *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2010b). *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2010c). *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2009). *História da sexualidade: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2001). *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard.
- _____. (2008). *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2006). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- HADOT, Pierre. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.
- _____. (1999). *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola.
- ORTEGA, Francisco. (1999). **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal.
- VIEGA-NETO, Alfredo. (2002). Coisas do governo... IN: **Imagens de Foucault: ressonâncias nietzschianas**. Rago, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VIEGA-NETO, Alfredo (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A.



A concepção de morte segundo Deleuze

Diogo Gondim Blumer*

* Doutorando/Unicamp.

GT - Deleuze

Resumo

Para seguir as tramas conceituais que nos conduzem a uma possível concepção de morte em Deleuze, é imprescindível que entendamos a idéia de vida ou vitalismo para o filósofo. Embora Deleuze não apresente um conceito de vida em geral, como aponta Zourabichvili, o filósofo pensa uma noção de vida que rompe com o princípio de composição orgânica, encontrando ao lado da vida organizada e formada, uma vida informe, inorgânica, abstrata. Para compreender a idéia de morte para o filósofo, devemos levar em conta a idéia de “*uma vida não orgânica das coisas*”, que carrega em si, os processos de dissolução que são inconciliáveis à vida orgânica. Pensamos assim, que para Deleuze, a morte é a experimentação profunda de uma vida e de um vitalismo de outra ordem.

Palavras-chave: Deleuze, morte, vitalismo, vida não orgânica, linha de fuga.

*Compreendi que era livre, que a morte,
que tinha experimentado, me havia libertado.* (Henry Miller).

Como compreender a problemática da morte em Deleuze? Trata-se de uma questão que carrega nuances de um falso problema, justamente pela razão de correr o perigo de seu mau posicionamento, posto que falar em morte no contexto de sua filosofia, não quer dizer que ela esteja circunscrita na perspectiva que a pensa como resultado da inevitável finitude da vida¹ - se quer podemos dizer que se trata de um tema que recebe do filósofo um tratamento simpático, já que,

¹ ORLANDI, 2009.

Deleuze, como um grande espinosista, está mais preocupado em pensar uma filosofia da vida do que uma filosofia da morte.

Neste sentido, não existe um culto da morte ou um gosto pelo fúnebre em Deleuze², todavia, perguntar-se pela questão da morte em sua filosofia, ao nosso modo de ver, escapa desta dificuldade quando trabalhada no escopo de um vitalismo singular. É aqui que invertemos a problemática central deste artigo, pois se estamos interessados em investigar uma possível noção de morte para Deleuze, ela não pode ser feita da ótica da morte por si mesma, mas sim da perspectiva da vida, mas de que modo? Buscar a concepção de morte atrelada à vida, nos coloca nos movimentos intoleráveis de um vitalismo que carrega algo de mortal - significando o próprio aspecto perigoso que imanta a vida e coloca a “*marca discreta da morte*”³ naqueles que dela se aproxima. Isto quer dizer que, na perspectiva deleuziana, precisamos situar de que vida ou vitalismo estamos falando, contudo, é bom alertar que este vitalismo, diferente daquele que desponta na história de filosofia⁴ coloca o problema da vida em outros termos.

Situada nas ressonâncias com Worringer⁵, Deleuze pensa uma noção de vida que é irredutível à vida orgânica e que por este motivo ignora “*a moderação e os limites do organismo*”⁶. O vital, neste contexto, é uma “*potente germinalidade pré-orgânica*”⁷ que se espalha tanto no animado quanto no inanimado - “*uma linha frenética de variação*”⁸ que é “*tanto mais viva quanto inorgânica*”⁹; a vitalidade é mais intensa quando rompe os “*limites naturais da atividade orgânica*”¹⁰, uma vez que a vida não é mais primazia do vivo, do vivente, do organizado, estes, ao contrário, encerram-na, desviam-na de seu fluxo contínuo (DELEUZE, 1989) - trata-se assim de um vitalismo ou uma vida não orgânica.¹¹ Não pretendemos trabalhar aqui com os múltiplos caminhos que esta noção nos proporciona, mas sim apontar que ao

² ORLANDI, 2009.

³ DELEUZE/GUATTARI, 2001, p.224.

⁴ Segundo o Dicionário de Filosofia: *VITALISMO* (in. Vitalism- fr. Vitalisme, ai. Vitalismus, it. Vitalismo). “*Termo oitocentista para indicar qualquer doutrina que considere os fenômenos vitais como irredutíveis aos fenômenos físico-químicos. Essa irredutibilidade pode significar várias coisas, pois vários são os problemas cujas soluções dividem os partidários e os adversários do V. l- Em primeiro lugar, significa que os fenômenos vitais não podem ser inteiramente explicados com causas mecânicas. 2-Em segundo lugar, significa que um organismo vivo nunca poderá ser produzido artificialmente pelo homem num laboratório de bioquímica. 3-Em terceiro lugar, significa que a vida sobre a terra, ou, em geral, no universo, não teve origem natural ou histórica decorrente da organização e do desenvolvimento da substância do universo, mas é fruto de um plano providencial ou de uma criação divina.*”ABBAGNANO, 1998.

⁵ “*Worringer foi o primeiro teórico a criar o termo expressionismo, e o definia pela oposição entre o impulso vital e a representação orgânica, invocando uma linha decorativa ‘gótica ou setentrional: linha quebrada que não forma contorno algum’.* DELEUZE, 1985, p.70.

⁶ Idem - p.69.

⁷ Idem - p.70.

⁸ DELEUZE/GUATTARI, 1997c ,p.212.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

¹¹ Tema abordado de maneira mais detalhada na dissertação de mestrado: “*Estudo e conexão das noções de vida não orgânica e grande saúde.*” que será defendida no IFCH/UNICAMP, sob a orientação do Prof. Luis B. L. Orlandi.

estudarmos a idéia de vida em Deleuze, temos que levar em conta a noção de vida não orgânica, uma vez que ela é indissociável de um *campo intensivo* que a permeia (DELEUZE, 2003), implicada com as intensidades, vida quer dizer saídas para novos modos e novas combinações (DELEUZE, 1992). Deste modo, são nos Mil Platôs (1980) que a idéia de vida não orgânica ganha maior amplitude, perpassando os vários conceitos que ali se encontram (DELEUZE, 2003). Tomamos, neste contexto, o conceito de linha desenvolvido ao longo dos platôs como mote para nossa atual investigação.

Deleuze e Guattari colocam em pauta a expressividade de uma linha que não possui organicidade, mas nem por isso deixa de ter uma vitalidade própria, e por este motivo goza de toda potência de abstração (DELEUZE/GUATTARI, 1989). Mas o abstrato em seu sentido estrito quer dizer que estas linhas não se subordinam aos contornos nem se delimitam aos espaços - que ao invés de se deter nas formas, passam entre elas. (DELEUZE, 2003). Ela é chamada de abstrata porque sua vitalidade não sofreu os desvios da vida orgânica - apontando assim que tudo é vivo, mas não porque tudo é orgânico, e sim que existe uma "*intensa vida germinal*" comum ao animado, ao inanimado, uma matéria que se eleva até a vida e uma vida que se dissemina em toda a matéria. (DELEUZE, 1985). Deste modo, a vida não orgânica rompe com a vida orgânica que a mantém presa no interior de sua forma, liberando uma potência que o "*homem corrigia, que os organismos encerravam*"¹², em que seu grau de abstração reside na sua "*mobilidade fugitiva*" que se desprende do orgânico.

Pressentimos que este vitalismo ímpar em Deleuze vai além daquilo que definimos normalmente como vida. Em nossa noção cotidiana, a vida em sua perspectiva extensiva (ORLANDI, 2009) é composta por elementos que estão em certas relações, precisando de cuidados que preservem suas ligações orgânicas contra aquilo que de modo habitual chamamos de morte. Entretanto, não se trata desta vida nem desta morte, a vida nestes termos, seria para Deleuze uma "*linha de segmentaridade dura*" (DELEUZE/GUATTARI, 1989) - remetendo a discussão das três linhas nos Mil Platôs - em que vida e morte estão em um jogo opositivo. Afastamos-nos da morte para tornar a vida possível - quanto mais resguardamos a porção orgânica da vida, menos próximos da morte estamos - é por isso que o principal perigo desta linha é o medo (DELEUZE/GUATTARI, 1989). Medo de perder a segurança que a primeira linha proporciona, sendo por esta perspectiva que o medo de morrer se confunde com o medo de perder a "*organização orgânica*" que encerra a vida, em que fugimos diante da possibilidade de fuga. (DELEUZE/GUATTARI, 1989).

Obviamente, para Deleuze, não podemos situar a idéia de morte nesta perspectiva. Em sua ótica, precisamos levar em conta um vitalismo mortal em que a vida é banhada de aspectos intoleráveis para o organismo. Contudo, este aspecto mortal não quer dizer que Deleuze se enquadre entre os pessimistas, mas ao contrário, que seu vitalismo é um cântico de afirmação radical à vida (ORLANDI, 1996). Com relação ao nosso corpo orgânico e a nossa perspectiva de morte inevitável, deveríamos,

¹² DELEUZE/GUATTARI, 1997c, p.212.

para tomar a conferência do professor Orlandi¹³, fazer como todos os vitalistas – rir da morte, não porque rir é desprezá-la, mas porque quem ri da própria morte sabe que ela não se esgota nas suas possibilidades orgânicas, no entanto, isso não quer dizer que ela sobreviva para além em uma transcendência. É aí que encontramos o cerne – rir, mas rir na imanência, saber que o tempo cronológico dos embates entre vida e morte na perspectiva orgânica é uma linha que não pode capturar totalmente a vida e seu tempo aiônico. Então onde se posiciona Deleuze?

O vitalismo em Deleuze se posiciona em um terceiro aspecto da linha em que não se tem uma relação “empática”¹⁴ com as formas ou organizações. Trata-se de uma linha abstrata ou linha de fuga que rompe constantemente com a vida orgânica, marcando assim, a existência de uma potência que libera a vida das suas determinações.¹⁵ O que são estas linhas? De maneira rápida e resumida, tratam-se das linhas de fuga, mas fugir não quer dizer sair do mundo, e sim “*penetrar em outra vida*”, fazer com que um sistema vaze, escape por todos os lados, onde um agenciamento é arrastado pelas linhas abstratas que é capaz de ter ou traçar. (DELEUZE, 2003) Isto se deve ao fato de que as linhas de fuga são compostas pelas movimentações das intensidades que indicam “*saídas para a vida*”, em que as “*intensidades presentes na abertura de saídas para a vida, constituem a vida não orgânica*”.¹⁶ Segundo os autores, estas linhas caracterizam “*linhas de ruptura*” onde parece que nada aconteceu, mas tudo mudou, isto porque não estamos mais fixados nos segmentos duros nem nos flexíveis, mas seguimos os movimentos desta linha que nos faz fugir, em que saltamos os lineamentos para perder a forma (DELEUZE, 1996).

Neste contexto, segundo Deleuze e Guattari, as linhas de fuga marcam as verdadeiras rupturas, as viagens em que não temos em vista o reencontro com as segmentaridades duras. É nesta perspectiva que nossos territórios estão fora de alcance, não por que os perdemos, mas por que os estamos traçando, onde viajar não é mais se mover extensivamente, e sim aderir aos movimentos intensivos da vida não orgânica (“*viagem imóvel*”), que não se vai de um ponto a outro, mas se engendra no “entre”, no meio, por onde passa a linha. É neste “meio” que nos tornamos clandestinos, justamente pelo fato de não sermos mais do que as passagens destas linhas abstratas que nos arrastam para o vazio, fazendo com que sejamos a própria fuga: “*Não tenho mais qualquer segredo, por ter perdido o rosto, a forma e matéria. Não somos mais que uma linha*”. (DELEUZE, 1996, p.73). Em outras palavras, trata-se de uma intensificação, ou de encontros intensivos em que somos tomados na tendência fugitiva da vida, tendência que caracteriza este vitalismo.

Posicionado o problema em volta da questão do vitalismo, devemos voltar ao tema principal, a morte. Como falar de morte no contexto das linhas de fuga?

¹³ ORLANDI, 2009.

¹⁴ Para Worringer a empatia é sinônimo de orgânico. ULPIANO, 2005.

¹⁵ Embora, Deleuze levante este duplo caminho percorrido pela noção de vida, não podemos afirmar que se trata de uma oposição, pois a oposição está pertence apenas ao regime orgânico. ULPIANO, 2005.

¹⁶ ORLANDI, 2009.

É este ponto que nos interessa, porque devemos nos ater a sutileza do problema proposto por Deleuze, dito de outro modo, não é a morte que tem papel central nesta discussão, mas a operação conceitual que nos propõe uma vida que ameaça mais que a morte. Quando se experimenta de múltiplas formas as liberações destas linhas, é de uma vida não orgânica que estamos próximos, justamente porque se desfaz a organização orgânica que a prende (DELEUZE, 1996) - como a linha baleeira do Capitão Ahab (DELEUZE, 1997b) - são por estas linhas abstratas que nos encontramos com uma vida abundante, intensiva, só que grande demais para a vida organizada. Neste sentido, a questão que o vitalismo deleuziano evoca é: quanto agüentamos de vida em uma experimentação, seja esta experimentação de um CSO, ou do pensamento, de um devir? – qual é o limiar que podemos suportar nas passagens das intensidades, isto é, o quanto podemos reduzir a constituição orgânica para que prolifere entre-tempos das mais variadas formas? Ou ainda, no contexto da *Lógica do sentido* (1969), o quanto se é capaz de agüenter a encarnação da fissura no corpo? (DELEUZE, 2000).

Evocamos estas perguntas para dizer que, em Deleuze, o que mata é a vida e não a morte, mas este matar não é esgotamento de vida, e sim transbordamento. (DELEUZE, 1992). Por que? Por que vida para Deleuze é intensidade e intensidade, como apontam Deleuze e Guattari no *O Anti-Édipo* (1972), é portadora em sua própria vida, da experiência da morte (DELEUZE/GUATTARI, 2010), em que ao “*eu morro*” substituímos o “*morre-se*” (DELEUZE, 2006), pois o “*morre-se*” é a própria *variação contínua* que não respeita os contornos da forma e da “*organização orgânica*”. Em outras palavras, trata-se de dizer que é no nível da terceira linha que encontramos a morte, mas ela não lhe é exterior, a morte está embutida em seu traçado, ela é o perigo que a linha carrega. Ora, segundo Deleuze, se a vida tem algo de intolerável, esta experiência apresenta um risco particular, no qual podemos falar efetivamente da morte. Neste sentido, podemos evocar: “*Kleist e seu suicídio, Holderlin e sua loucura, Fitzgerald e sua demolição, Virginia Wolf e seu desaparecimento*” (DELEUZE/PARNET, 1998, p.162). Por que?

Porque ao traçarmos a linha, na sua experimentação radical, desfazemos a “organização orgânica”, onde contemplamos a face mortal de “*uma vida de pura imanência*” (DELEUZE/GUATTARI, 2003), sendo pela linha que conseguimos chegar ao “*plano de consistência*”. Mas neste trajeto, banhados de incertezas e equilíbrios pouco garantidos, podemos na liberação da linha perder a consistência da experimentação em que as linhas de fuga, ao invés de se conectar com outras linhas e aumentar suas valências, se transformam em linhas de morte (DELEUZE, 1996). É aqui que podemos falar em morte no pensamento de Deleuze: o perigo da linha, sendo precisamente este ponto que nos sinaliza que o filósofo é um grande vitalista na medida em que a morte não é a sua finalidade (DELEUZE/PARNET, 1998), mas o perigo que a linha tangencia. A finalidade da linha, ao contrário, é o “*plano de consistência*” (DELEUZE, 1996), isto é, a expansão das conexões e de saídas para a vida – a morte pode ser encarada como a perda da consistência em um empreen-

dimento ou experimentação em que a vitalidade não orgânica da linha é reduzida à uma pura abolição. (DELEUZE, 1997c)

Para finalizar este breve sobrevôo, não poderíamos deixar de homenagear o professor Orlandi que em seu artigo “*Afirmção em um lance final*” (1996) aponta para uma perspectiva interessante a respeito da nossa discussão. Nos diz o professor: “*Eu tenho o direito de administrar a minha própria morte, quando o corpo orgânico já não presta para nada*”¹⁷, o que ele quer dizer com isso? Que, nesta perspectiva, o vitalismo deleuziano é levado ao grau máximo - quando um corpo é incapaz de traçar e conectar suas linhas de fuga a um “plano de consistência”, ele tem o direito de liberar sua derradeira linha de fuga. Para que? Assevera Orlandi: “*para se ter um bom encontro com a morte*”¹⁸, e porque bom encontro? Porque neste momento se faz uso da última potência do corpo para agenciar com outras forças – a força da gravidade no caso de Deleuze (ORLANDI, 1996). Aqui a prudência não é tomada como regra porque o corpo já não tem mais acesso ao cruzamento das linhas, não pode ascender ao plano que expande e aumenta suas conexões. Sendo assim, “*quando a vida do corpo orgânico tornou-se ela própria tão incapaz, uma velha tarefa ganha toda sua urgência: a tarefa de ‘conceber a morte’*”. (ORLANDI, 1996, p.235). “*Conceber a morte*” é ainda vida na medida em que não se tem em vista apenas vida orgânica - trata-se, assim, de um “*organicídio*, pois “*são os organismos que morrem, não a vida*” (DELEUZE, 1992, p.179) , não por que ela sobreviva para além da morte, mas é que na própria morte vemos os rebrilhos intensivos de uma vida não orgânica.

Referências

- ABBAGNANO, N. (1998) *Dicionário de Filosofia*, Editora. São Paulo, Martins Fontes.
- DELEUZE, G. (1992) *Conversações*. Tr. de Peter Pál Pelbart: Rio de Janeiro, Ed. 34.
- ____ (1997a) *Crítica e Clínica*, Tr. de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed.34.
- ____ (2009) *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, Tr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior, Fortaleza: Ed. UECE.
- ____ (2003) *Deux régimes de fous. texts et entretiens 1975-1995. Édition préparé par David Lapoujade* Paris, Minuit.
- ____ (2006) *Diferença e repetição*. Tr. de Luiz B. L.Orlandi e Roberto Machado: RJ, Graal. (2a. edição)
- ____ (2002) *Espinosa e a Filosofia prática* Tr. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- ____ (2000) *Lógica do Sentido*. Tr. Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- ____ (1985) *Imagem-movimento*. Tr de Stella Senra. São Paulo: Editora Brasiliense.

17 ORLANDI,2009.

18 Idem.

- DELEUZE, G. (2005) *Imagem-tempo*. Tr. de André Parente. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____. (2001) *Nietzsche e a Filosofia*. Tr. António M. Magalhães: Porto: Rés Editora.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2010) *O Anti-Édipo*. Tr. br: Luis L. B. Orlandi São Paulo: Editora 34.
- _____. (1992) *O que é a Filosofia?* Tr. br. Bento Prado Jr. E Alonson Muñoz. São Paulo: Ed.34.
- _____. (1989) *Mille Plateaux*, Paris. Minuit.
- _____. *Mil Platôs* (1996), vol. 3, incluindo: 28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos, Ano Zero Rostid ade, 1874 Três novelas ou O que se passou? e 1933 Micropolítica e segmentaridade. Tr. Br. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Rio de Janeiro, Ed.34.
- _____. *Mil Platôs* (1997b) vol.4, incluindo: 1730 Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível 1837 Do ritornelo. Tr. Br: Suely Rolnik, São Paulo, Ed. 34, 1997b.
- _____. *Mil Platôs* (1997c), vol.5, incluindo: 1927 Tratado de nomadologia: a máquina de guerra, 7000 a.C. Aparelho de captura, 1440 O liso e o estriado e Conclusão: Regras Concretas e máquinas abstratas. Tr. Br. Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa, São Paulo, Ed. 34.
- DELEUZE, G ; PARNET, C. (1998) *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- LECLERCQ S. (2005) *(org) Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Paris: Les Éditions Sils Maria.
- LAPOUJADE, D. (2002) *O corpo não agüenta ,mais*. In: Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo / Daniel Lins e Sylvio Gadelha. (org) .Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, P.81-90.
- ORLANDI, Luiz B.L. (1996) *Afirmção num lance final*, In Peter Pál Pelbart e Suely Rolnik (org) *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n-especial, pp.230-235, junho.
- _____. (2009) *Ética em Deleuze*. CPFL - Cultural. Coferência de 8 de agosto de 2009.
- SPINOZA. B. (2009) *Ética*, Tr. Br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.
- SAUVAGNARGUES, A. (2004) *Deleuze: De l'animal à l'art*. Paris: PUF.
- ULPIANO, C. (1995) *A potência não orgânica da vida*. Aula 7 01/02/1995 Centro de Estudos Claudio Ulpiano - www.claudioulpiano.org.br
- ZOURABICHVILI. F. (1996) *Deleuze une philosophie de l'événement*. Paris: PUF.
- _____. (2004) *O Vocabulário de Deleuze*, Tr. Br. André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.



Entre a cura e o castigo, uma análise de *Vigiar e Punir*

Ítalo Leandro da Silva*

* Mestrando em Filosofia.
Universidade Estadual de
Londrina

Resumo

A vastíssima obra de Michel Foucault se inicia na década de 1960 e se encerra com sua morte em 1984. Está didaticamente dividida em três grandes fases: a arqueológica, a genealógica e a ética. É na fase genealógica, influenciada pelo pensamento de Friedrich Nietzsche, que Foucault se esforça para realizar um diagnóstico da sociedade atual; seus trabalhos nesse período tratam a sociedade atual como uma sociedade disciplinar, uma sociedade de vigilância, que visa forjar corpos dóceis e úteis. Em *Vigiar e Punir* Foucault realiza uma interpretação das nossas instituições sociais, especialmente das prisões, as quais tem em sua essência não exatamente a punição do criminoso, mas a sua reeducação, a sua correção e também sua cura. É em torno do tema da cura que se elabora nossa pesquisa: diante da entrada de um problema da medicina nas prisões, ou seja, da cura como sua essência, nos inquietamos e nos movemos adentro dos textos foucaultianos indagando-lhes como é possível essa inserção médica na punição e quais são as relações que podemos estabelecer entre a cura e as disciplinas. Diante das três formas de punição apresentadas por Foucault em *Vigiar e Punir* – suplício, punição generalizada e prisão - a ideia de uma transformação dos criminosos já aparece entre os grandes reformadores do século XVIII. Para estes o criminoso é aquele que se torna um inimigo da sociedade e assim se inscreve na categoria dos anormais, tornando-se um monstro, um selvagem, um doente, carente de tratamento. A transformação do criminoso surge da ideia de que ele pode ser um elemento de instrução, de correção e de reeducação social. Nos primeiros modelos de prisões apresentados por Foucault verificamos uma população composta por mendigos e vagabundos colocados sob um regime de trabalho constante, o qual aparece como elemento que, em tese, poderia operar-lhes uma transformação comportamental. Além do trabalho obrigatório, temos a modulação das penas de acordo com o comportamento individual e à submissão destes

indivíduos a um controle de tempo, de vigilância e a um sistema de regras, de obrigações e de proibições. Várias técnicas disciplinares apresentam a influência de práticas religiosas em sua formação, como é o caso das celas: herança do modelo do convento; como o controle do tempo: o qual é divino e une a questão moral à questão econômica, e; da organização das gêneses em séries: por meio de exercícios contínuos realizados pelos indivíduos. Os instrumentos disciplinares - a normalização e a vigilância hierárquica - se inserem numa microfísica do poder: a vigilância como uma ótica e a normalização como uma fisiologia. Neste ponto temos a inserção do discurso médico nas penitenciárias, pois é por meio da normalização dos indivíduos que seria possível corrigi-los e curá-los. A normalização estabelece as intervenções corretivas, intervenções que são, ao mesmo tempo, punitivas e terapêuticas; intervenções que castigam e que curam.

Palavras-chave: Anormal, Cura, Genealogia, Foucault, Poder Disciplinar.

A investigação da chamada fase genealógica de Michel Foucault revela a virada de uma arqueologia dos saberes para uma genealogia do poder. As investigações genealógicas em torno do poder culminam com a publicação de *Vigiar e Punir* em 1975 como uma história do nascimento das prisões - locais privilegiados para observar o exercício poder em seu estado mais puro. Foucault chamou este poder de disciplinas. Prisão tal que se justifica, no ato da sentença pelo discurso dos juízes, apelando para o discurso médico. Ou seja, os juízes as aplicam aos condenados não para puni-los pelo crime que cometeram, mas, para reeduca-los, para que não os tornem a cometê-los. Função terapêutica da prisão: não se trata mais de ferir e marcar, como faziam os suplícios, mas de corrigir e curar.

Tal justificativa da prisão como instituição terapêutica, e não essencialmente punitiva, sugere alguns questionamentos em torno do tema da cura em *Vigiar e Punir*. Muito embora a temática da medicina se revele transversalmente nos escritos foucaultianos, ou seja, em todas as fases de sua trajetória, procuramos focar o tema nos escritos consagrados pelo período genealógico. Assim, investigamos, nos textos de Foucault deste período, como a cura, este tema de caráter médico, se insere no interior dos sistemas penitenciários e traduzimos nossas dúvidas por meio do seguinte problema: Como é possível interpretar a cura nos textos da genealogia do poder (1970-1975)?

Uma primeira hipótese: a cura pode ser interpretada como resultado, ou como efeito, de um processo de normalização dos indivíduos pelas instituições disciplinares. Instituições que visam à produção de corpos dóceis e úteis, à diminuição da capacidade de revolta e o aumento produtivo, por meio de técnicas como a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. A cura, entretanto, não é somente a justificativa ou razão das prisões, mas, também, dos asilos psiquiátricos e dos hospitais. Locais que em sua própria materialidade, em sua arquitetura idealizada no panóptico por Jeremy Bentham, revelam-se como máquinas para transformações dos indivíduos e para as operações terapêuticas que incidirão sobre os corpos dos criminosos, dos doentes, dos loucos, em uma palavra: dos anormais.

*

A obra de Foucault, vastíssima, ultrapassa o campo da filosofia e trata de assuntos como literatura, psicologia, história, análise dos discursos, epistemologia, ética, etc.. Sua trajetória se inicia na década de 1960 com a publicação de *História da Loucura* (1961) e termina em 1984 com a publicação dos tomos II e III da *História da Sexualidade*, ano no qual morre em Paris. Durante esta trajetória seu pensamento é consensualmente classificado em três grandes fases: a Arqueológica, a Genealógica e a Ética¹.

Como assinalam Dreyfus e Rabinow (1995) uma divisão do pensamento de Foucault em diferentes fases pode ser considerada supérflua. Entretanto, fazê-la aqui é importante para situar e delimitar nossas investigações em torno do tema da cura e da medicina. Deste modo, destacamos como marco inicial a publicação de *A ordem do discurso* (1970) e como marco final a publicação *Vigiar e Punir*, ou seja, nos limitaremos à investigação, tão somente, da fase genealógica de Foucault.

Entre a publicação de *A Arqueologia do Saber* (1969), último livro da fase arqueológica, e *Vigiar e Punir* (1975), principal livro da fase genealógica, observa-se um intervalo de seis anos. Período no qual Foucault se dedicou a repensar e remodelar seus instrumentos intelectuais (DREYFUS & RABINOW, 1995). Entretanto, nestes seis anos de relativo silêncio, Foucault não parou de pesquisar, de publicar, de palestrar, de dar suas aulas no *Collège de France* e de viajar por diversos países².

Na virada da arqueologia para a genealogia incide uma variação no privilégio da teoria sobre a prática. O próprio Foucault interpreta seus primeiros trabalhos em *A Arqueologia do Saber* como um estudo das teorias das ciências humanas, no qual se concebia as práticas e teorias subordinadas a uma estrutura teórica. Em seus últimos trabalhos, Foucault considera a prática mais fundamental que a teoria

¹ Os livros publicados na década de sessenta compõem a fase arqueológica. Período no qual Foucault se volta para questões relacionadas à constituição dos saberes e compreende as seguintes publicações: *História da Loucura* (1961); *O Nascimento da Clínica* e *Raymond Roussel* (1963); *As Palavras e as Coisas* (1966), e; *A Arqueologia do Saber* (1969). A etapa genealógica, na década de 1970, é dedicada às questões relativas aos mecanismos do poder e é constituída pelas publicações de *Vigiar e Punir* (1975) e do primeiro volume da *História da Sexualidade* intitulado *A vontade de Saber* (1976). A fase Ética, nos anos oitenta, é o período no qual Foucault aborda questões concernentes à constituição do sujeito ético e se compõe pelos volumes II e III da *História da Sexualidade* denominados, respectivamente, como *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (1984) (MUCHAIL, 2004).

² Dentre as viagens de Foucault se destaca sua visita ao Brasil em maio de 1973. Quando realizou uma série de conferências na PUC do Rio de Janeiro que posteriormente foram transformadas no livro intitulado *A verdade e as formas jurídicas* (1973). Neste trabalho é possível perceber vários resultados de suas pesquisas de cunho genealógico. Composto por cinco conferências e por uma mesa redonda, o livro apresenta elementos valiosos para a compreensão das pesquisas do período genealógico. A “Conferência 1” apresenta o eixo metodológico, que Foucault chama de análise dos discursos. A segunda conferência trata-se de uma leitura de Édipo Rei, de Sófocles, na perspectiva de uma análise das relações de poder e de saber. A análise do inquérito como uma forma de poder-saber é realizada na terceira conferência. A quarta conferência apresenta as pesquisas de Foucault em torno da sociedade contemporânea, que ele denomina sociedade disciplinar. Por fim, na última conferência, Foucault define o que ele chama por panoptismo. Temas que aparecerão, mais tarde, em *Vigiar e Punir*.

e passa a pensar a inteligibilidade das ciências humanas como uma parcela de um conjunto maior de práticas, nas quais o próprio investigador está envolvido e é por elas, parcialmente, produzido. A introdução da genealogia se liga à necessidade de um “método” que permita diagnosticar e compreender as práticas sociais de seu próprio interior (DREYFUS & RABINOW, 1995).

Juntamente à reformulação dos objetivos teóricos e políticos de Foucault surge, claramente, a questão do poder. Questão não formulada explicitamente nos trabalhos da década de 60. Estas mudanças de objetivos e de instrumentos de análise coincidem com alguns aspectos que extrapolam suas publicações, tais como: 1) as mudanças ocorridas no cenário político francês devido aos protestos e revoltas de 1968, segundo o próprio Foucault (1998, 3) em entrevista intitulada “Verdade e Poder” (1977), permitiram uma abertura política na França que o encorajou a realizar suas pesquisas acerca das prisões; 2) sua militância política através do GIP (*Grupo de Informações sobre as Prisões*) do qual foi um dos fundadores, e; 3) sua entrada no *Collège de France* em 1970, quando assume a cadeira intitulada *Histórias dos Sistemas do Pensamento*.

O aparecimento do ensaio “Nietzsche, a Genealogia e a História” (1971) abre o período genealógico propriamente dito. Neste temos uma espécie de “programa” da genealogia e, de modo seminal, os temas axiais dos trabalhos posteriores, como o saber, o poder e o corpo. Foucault lê os textos de Nietzsche apropriando-se de alguns instrumentos por ele fornecidos; analisa uma série de termos empregados nos textos nietzschianos e delimita a tarefa do genealogista (DREYFUS & RABINOW, 1995). E nesta análise aprende com Nietzsche que não há significados originais ou essenciais. Aprende que as palavras sempre foram forjadas e impostas pela violência. Aprende que a interpretação genealógica é histórica: é uma interpretação de outras interpretações; é uma interpretação que assume um caráter arbitrário e subversivo, pois somente se impõe pela força sobre os componentes de seus objetos de interpretação (NALLI, 2000).

O genealogista se posiciona contra as pesquisas platônicas e, de modo geral, contra a metafísica. É conhecida a inversão da concepção platônica do corpo como prisão da alma na seguinte passagem: “a alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo” (FOUCAULT, 2004, 29). Inversão somente possível ao se posicionar como um genealogista. O genealogista é um historiador, não um metafísico. Para ele tudo está sujeito a se tornar um objeto da história. É assim que Foucault realiza, em *Vigiar e Punir*, a história da alma moderna. A alma não é, para o genealogista, uma categoria, substância ou essência metafísica ou teológica e imortal. A alma é, antes, produto ou efeito dos mecanismos de poder: pode ser interpretada como efeito da relação de causalidade entre linguagem e corpo, onde a linguagem é compreendida, como efeito, como um incorpóreo, como uma realidade que tem uma história (NALLI, 2000).

Uma importante característica da genealogia é a de ser uma história do presente. Para a qual o diagnóstico da situação atual é o ponto de partida: o historiador localiza o aparecimento de um ritual de poder particular ou de uma tecnologia política do corpo para investigá-la, procurando descobrir seu local de surgimento, de emergência e quando ganhou importância (DREYFUS & RABINOW, 1995).

Assim, é possível entender o projeto foucaultiano em *Vigiar e Punir* ao colocar a prisão como tema central. Pois, “o poder se expressa em sentido mais puro na prisão e se justifica como poder moral” (FOUCAULT, 1998, p. 73). Além de ser o local onde se verifica claramente o poder em ação, a prisão é o local em que o historiador do presente toma como ponto de partida para realizar seu diagnóstico e verificar a emergência do poder disciplinar. Poder que, além das prisões, encontramos em várias instituições do presente: nos hospitais, nas casernas, nas escolas, nas fábricas, nos asilos.

*

Foucault opõe a cena da execução de Damians ao regulamento da “Casa dos Jovens Detentos de Paris”. Oposição que representa as duas formas de punição localizadas na sociedade francesa no século XVIII: o suplício e a utilização do tempo. Tal alteração no modo dos tratamentos dos criminosos, de uma vingança pública e sangrenta (como são os suplícios) para uma punição escondida no interior das prisões (marcada pelo humanismo), mostra uma redistribuição da justiça com os setores que executam as penas. Em tal redistribuição os executores passam a ter autonomia perante os juízes. Neste ínterim surge a questão do caráter terapêutico das penas, de uma relação estrita entre a prisão e a medicina. Como afirma Foucault: “E acima desta distribuição dos papéis se realiza a negação teórica: o essencial da pena que nós, juízes, infligimos não creiais que consista em punir; o essencial é procurar corrigir, reeducar, ‘curar’” (FOUCAULT, 1994, p.13).

Dentre as três figuras de punição apresentadas em *Vigiar e Punir* – o suplício, a punição generalizada e a prisão – a ideia de uma transformação (leia-se cura) dos criminosos já aparece entre os grandes reformadores do século XVIII. No suplício o crime era considerado uma afronta ao rei, o criminoso tornava-se seu inimigo. A punição se inscrevia em um ato de guerra do rei contra este criminoso, do mais poder do rei contra o menos poder do supliciado: a punição era uma vingança real. Ocorre um deslocamento entre o ritual dos suplícios, que afeta diretamente o corpo do condenado, e a teoria humanista das punições, que visava afetar a alma dos criminosos através dos jogos de representações.

A reforma humanista fundamenta a punição no contrato social. O criminoso quebra o pacto e ao quebrá-lo lesa toda a sociedade, todo o corpo social. Assim, torna-se um inimigo interno, pois volta aos domínios do estado de natureza e se torna um “monstro”. Entretanto, o poder de punir se modera pelo discurso do coração, “na sensibilidade do homem razoável que faz a lei e não comete crimes”. (p. 77). O cri-

minoso é tido como o louco, como doente, como “anormal” - título sob o qual “se encontrará um dia sob uma objetivação científica, e o ‘tratamento’ que lhe é correlato” (p. 85). Entre os humanistas o criminoso é concebido como elemento de instrução e de reeducação. Diz Foucault: “[...] o crime só poderá aparecer como uma desgraça e o malfeitor como um inimigo a quem se reensina a vida social” (p. 93).

A prisão como figura “simbólica e material” do poder de punir surge nas paisagens das cidades no século XIX. A reforma moral e pedagógica dos criminosos, apresentada nos primeiros modelos de encarceramento punitivo identificados por Foucault, está sempre ligada à ideia de que o trabalho para os detentos, geralmente vagabundos e mendigos, poderia lhes operar uma transformação comportamental.

Em Rasphuis de Amsterdã, o mais antigo modelo, aberto em 1596, o trabalho era obrigatório e a organização interna era voltada para a transformação pedagógica e espiritual dos indivíduos de forma a desviá-los do mal e atraí-los para o bem. Na cadeia de Gand o princípio do trabalho deveria restituir o gosto pelo trabalho no indivíduo preguiçoso. Juntamente ao trabalho, o isolamento surge em Gand como condição para a correção: o isolamento faz com que o indivíduo possa “re-descobrir no fundo da voz da consciência a voz do bem” (FOUCAULT, 2004, 101). No modelo americano da Filadélfia, aberto em 1790, se observa a introdução de técnicas disciplinares como a de controle do tempo, a de vigilância e de um sistema de obrigações e proibições impostas aos indivíduos.

Alguns elementos comuns aos três modelos, Rasphuis, Gand e Filadélfia, se destacam: o trabalho, a modulação das penas, a submissão ao sistema de controle do tempo, a vigilância e as regras de obrigações e proibições (FOUCAULT, 2004, 100-104). A presença da instrução religiosa no interior destes sistemas como fator moralizante dos detentos é algo interessante a se notar. Os *Quakers*, principais responsáveis na prisão da Filadélfia, forneciam Bíblias aos detentos na intenção de se operar-lhes uma transformação espiritual. Isto obedece ao princípio de modificação da alma dos detentos.

A figura do soldado que se molda aos poucos revela a maleabilidade e a descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. A questão do corpo está colocada para o genealogista como pesquisa da proveniência, da *Herkunft*, como Foucault assinalou em “Nietzsche, a Genealogia e a História”. Sobre o corpo se realiza uma série de conflitos e lutas insuperáveis. O objetivo do poder disciplinar, das disciplinas é formar um corpo dócil e mudo; um corpo submisso e exercitado, um corpo útil e obediente. O corpo, segundo Foucault (1997), entra numa máquina de poder que é, ao mesmo tempo, uma anatomia política e uma mecânica de poder. As disciplinas se inserem numa “microfísica do poder”, que atua através de operações físicas como a ótica, a mecânica e a fisiologia.

No desenvolvimento das técnicas disciplinares se observa a influência de disciplinas herdadas de práticas religiosas. Em *Vigiar e Punir* encontra-se, em primeiro lugar, a imposição paulatina do modelo do convento na distribuição dos cor-

pos pelo espaço, na qual o internato aparece como modelo mais frequente para o regime de educação. A cela do convento se insere como elemento essencial do espaço disciplinar.

O controle dos horários é, também, herança das ordens religiosas que foram desde muito tempo os “especialistas do tempo”. A formação dos exércitos protestantes de Maurice de Orange e de Gustavo Adolfo e o uso que faziam de uma rítmica temporal são destacados neste sentido. O tempo deve ter uma utilização exaustiva. O princípio da não-ociosidade une a questão moral à questão econômica: “[...] é proibido perder um tempo que é contado por Deus e pago pelos homens; o horário deveria conjurar o perigo de desperdiçar tempo – erro moral e desonestidade econômica” (FOUCAULT, 2004, 131).

A organização das gêneses é outra herança dos religiosos: da emergência das séries de evolução individual que tem no exercício a caracterização do indivíduo, realizada de forma contínua e coercitiva, de crescimento, de observação e de qualificação. O exercício, encontrado nas práticas militares, escolares, universitárias, antes de se tornar uma técnica disciplinar é, de acordo com Foucault, de origem religiosa:

[...] a ideia de um “programa” escolar que acompanharia a criança até o termo de sua educação e que implicaria [...], em exercícios de complexidade crescente, apareceu, [...], num grupo religioso, os Irmãos da Vida Comum. [...] Foram talvez, processos de vida e de salvação comunitárias o primeiro núcleo de métodos destinados a produzir aptidões individualmente caracterizadas mas coletivamente úteis. Sob sua forma mística ou ascética, o exercício era uma maneira de ordenar o tempo aqui de baixo para a conquista da salvação. (FOUCAULT, 2004, 137).

A combinação das forças aparece devido à invenção do fuzil. O exército deixa de ser uma massa compacta e desorganizada de soldados e torna-se como uma “máquina” com múltiplas peças que se deslocam entre si com certa flexibilidade e mobilidade para alcançar um dado objetivo. Diante da combinação das forças e da necessidade de um sistema de comandos precisos, o sinal é utilizado de forma precisa, eficiente e autoexplicativa. O sinal é mais uma herança religiosa empregado nas fábricas, nas escolas, nos exércitos. Foucault destaca como deveria ser realizado o treinamento dos escolares por meio dos sinais:

[...] poucas palavras, nenhuma explicação, no máximo um silêncio total que só seria interrompido por sinais – sinos, palmas, gestos, simples olhar do mestre, ou ainda aquele pequeno aparelho de madeira que os Irmãos das Escolas Cristãs usavam; era chamado por excelência o “Sinal” e devia significar em sua brevidade maquinal ao mesmo tempo a técnica do comando e a moral da obediência (FOUCAULT, 2004, 140).

O sucesso do poder disciplinar na criação desses corpos dóceis e úteis depende de dois instrumentos: a vigilância hierárquica e a normalização. Com a vigi-

lância surge o problema da arquitetura disciplinar, “que seria um operador para a transformação dos indivíduos” (FOUCAULT, 2004, 144) e que se resolve através do modelo ideal do *Panóptico* de Jeremy Bentham. Nesta figura ideal, o olhar disciplinar pode verificar o comportamento dos que ali estão inseridos. Foucault é seco ao afirmar “as pedras podem tornar dócil e conhecível” (FOUCAULT, 2004, 144).

Como exemplo tem-se a organização do hospital em sua materialidade, em seu edifício como um operador de cura, como um espaço organizado e de função terapêutica. Outro exemplo é o da arquitetura escolar que deve ser operadora de adestramento, de saúde, de qualificação, política e de moralidade. A visibilidade nestes espaços deve permitir a verificação constante dos indivíduos e funcionar como um “microscópio do comportamento” que possibilita à observação, o registro e o treinamento contínuo dos indivíduos. A vigilância hierárquica disciplinar não é um poder que se detém por alguém, não é uma propriedade, é relacional e funciona numa rede de relações de alto a baixo, de baixo ao alto e também lateralmente (FOUCAULT, 2004, 143-148).

Se a vigilância está como uma ótica para o poder disciplinar, a sanção normalizadora está como uma fisiologia. Isto à medida que: a) define uma série de normas; b) exclui e rejeita aquilo que não lhe é conforme; c) estabelece as normas que realizam as cirurgias corretoras - punitivas e terapêuticas ao mesmo tempo (FOUCAULT, 1997, 42). A sanção normalizadora funciona como um pequeno mecanismo de penalidade no cerne dos sistemas disciplinares; funciona como repressão e como micropenalidade do tempo, das atividades, dos discursos, das maneiras de ser, do corpo e da sexualidade.

A penalidade disciplinar visa sancionar todo e qualquer desvio de comportamento, o situando entre o bem e o mal. A sanção disciplinar deve ser essencialmente corretiva. O castigo entra na ordem do exercício: será necessário repetir as operações, as provas e avaliações até que se alcance o mínimo de acertos estabelecidos como normais. Há também um sistema de gratificação-sanção na punição. Sistema que garante as operações de treinamento e correção em torno da normalização e permite a qualificação dos comportamentos e desenvolvimentos em torno dos valores de bem e mal. A sanção normalizadora realiza um duplo papel: castiga por meio do rebaixamento e da degradação e recompensa através das promoções e elevações de hierarquias e lugares, classificando. Foucault sintetiza a sanção normalizadora assim: “A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogênea, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*” (FOUCAULT, 2004, 153).

A norma aparece como elemento importante para o problema da cura que se almeja responder: a normalização está relacionada com a questão moral ao impor limites para os bons ou maus comportamentos, para o que é normal ou anormal, para o que é necessário punir, sancionar, e ao mesmo tempo, corrigir e curar. O poder normalizante surge através das técnicas disciplinares e se estabelece como

princípio de coerção, por exemplo, nas escolas normais e na educação padronizada. Mas seu campo de aplicação não se limita ao âmbito escolar: pois ela organiza nos hospitais um corpo médico e define as normas gerais da saúde; nas indústrias regulariza os processos e seus produtos finais; por fim estabelece graus de normalidade nos quais os indivíduos são enquadrados (FOUCAULT, 2004, 153).

O exame combina a sanção normalizadora e a vigilância hierárquica. “É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir” (FOUCAULT, 2004, 154). Pelo exame se estabelece uma visibilidade que diferencia e sanciona os indivíduos de acordo com seus comportamentos e suas aptidões. O exame é altamente ritualizado, sob ele se reúnem “a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade” (FOUCAULT, 2004, 154). Sob a forma de um ritual o exame pode ser interpretado como a *Entstehung*, ou seja, o ponto de surgimento, a emergência apresentada no ensaio “Nietzsche, a Genealogia e a História”. E, desta forma, se pode afirmar que o exame é este local de enfrentamento, este teatro sem lugar, onde se repete a mesma cena entre os dominados e os dominadores, os quais impõem uma série de direitos e obrigações sob a forma de cuidadosos procedimentos por meio de regras que permitem reativar constantemente o jogo da dominação (FOUCAULT, 1998, 23-26).

E o que emerge deste ritual localizado no exame? Emerge todo um campo de saber e um tipo de poder. Emergem as ciências do homem. Por exemplo, o exame é condição da liberação epistemológica da medicina por meio da organização hospitalar como aparelho de examinar; o exame é também condição para a elaboração da pedagogia tendo a escola como seu local de elaboração. Através do exame se organizam, no espaço disciplinado, os objetos a serem observados; se formam, a partir destas observações, toda uma rede de registros escritos, de documentos e de arquivos. Segundo Foucault (2004, 158) o exame permite, graças a este mecanismo de escrita, a “constituição do indivíduo como objeto descritível” que os mantém “sob o controle de um saber permanente”. O exame transforma cada indivíduo em um caso, à medida que ele pode ser medido, comparado, hierarquizado, classificado, normalizado, corrigido, curado. Segundo Foucault,

[...] o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente. [...] Na verdade o poder produz, ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (FOUCAULT, 2004, 160-161).

No final da “Terceira Parte” de *Vigiar e Punir*, Foucault (2004) ao comparar a medida, o inquérito e o exame como matrizes, respectivamente, da matemática na antiga Grécia, das ciências da natureza no final da Idade Média e das ciências humanas nos últimos séculos problematiza a dificuldade de se destacar o exame da tecnologia disciplinar, diferentemente dos outros casos que se liberaram das suas matrizes e adquiriram autonomia perante aquelas formas político-jurídicas das quais se originaram.

Todos os grandes movimentos de derivação que caracterizam a penalidade moderna – a problematização do criminoso por trás de seu crime, a preocupação com uma punição que seja correção, terapêutica, normalização, a divisão do ato de julgamento entre diversas instâncias que devem segundo se espera, medir, avaliar, diagnosticar, curar, transformar os indivíduos – tudo isso trai a penetração do exame disciplinar na inquisição judiciária. (FOUCAULT, 2004, 186-187)

A prisão desde seu início como penalidade por excelência das sociedades atuais traz um suplemento corretivo para além da mera privação da liberdade. Toda uma série de técnicas de transformações dos indivíduos faz parte de seu arcabouço institucional. “Ela tem que ser a maquinaria mais potente para impor uma nova forma ao indivíduo pervertido” (FOUCAULT, 2004, 199). Sua eficácia, apesar de questionada e não comprovada nestes séculos nos quais ela assumiu o lugar sangrento dos suplícios, retoma o ideal colocado pelos reformadores penais do século XVIII e une na categoria do delinquente, com a caução da medicina, da psicologia e da psiquiatria, duas linhas possíveis de objetivação do criminoso: o “monstro”, o anormal, caído do pacto social e o sujeito jurídico requalificado pela punição. Como assinala Foucault,

A prisão, essa região mais sombria do aparelho de justiça, é o local onde o poder de punir, que não ousa mais se exercer como o rosto encoberto, organiza silenciosamente um campo de objetividade em que o castigo poderá funcionar em plena luz como terapêutica e a sentença se inscrever entre os discursos do saber. Compreende-se que a justiça tenha adotado tão facilmente uma prisão que não fora entretanto filha de seus pensamentos. Ela lhe era agradecida por isso. (FOUCAULT, 2004, 214).

Referências

- DREYFUS, Daniel & RABINOW, Paul. (1995). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. (1997). *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel. (1998). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes.
- MUCHAIL, Salma Tannus. (2004). *Foucault, simplesmente: Textos reunidos*. São Paulo: Loyola.
- NALLI, Marcos Alexandre Gomes. (2000). *Édipo Foucaultiano*. In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 12(2): 109-128, Novembro.

Foucault, leitor de Marx

Kelin Valeirão*

* Doutoranda em Filosofia e História da Educação – UFPel.

GT- Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa

Resumo

O artigo parte do pressuposto de que o pensamento de Foucault é, em boa parte, fruto de discussões e lutas teóricas com Marx e, principalmente, com o marxismo. Num primeiro momento, defendemos que Foucault fez uso das ideias de Marx, tendo-o como influência sobretudo durante a sua curta passagem pelo Partido Comunista. Num segundo momento, expomos alguns dos impasses com o marxismo e com o pensamento de diferentes pensadores e militantes, ditos marxistas. Foucault, atento a Marx, fez uso do pensamento deste e no fim da vida admite que poderia ter evitado muitos erros através de uma leitura precoce da Teoria Crítica. Por fim, o pensamento de Foucault demonstra uma visão cristalina acerca da diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto de Foucault ao perceber que desde o início foi considerado um inimigo pelos marxistas.

Palavras-chave: Foucault, Marx, marxismo, marxistas, Partido Comunista

Introdução

Talvez um dos aspectos mais ricos do ambicioso projeto de Foucault recaia, mais consistentemente, na sua capacidade de formular conceitos que acabam por incitar a formação de novos problemas e campos de investigação. Neste cenário, a crítica que o filósofo francês submete ao Estado moderno poderia ser vista como algo próximo à crítica, ao mesmo Estado que recebeu a denominação pejorativa de burguês, executada por um grupo de intelectuais denominados marxistas. Sob esta lógica argumentativa, Foucault aparece como um possível marxista destinado a destrinchar o fenômeno do poder, mas a crítica ao

poder é também uma crítica ao conceito de ideologia¹. Assim, o filósofo francês, teve grandes impasses com o marxismo e, principalmente, com o pensamento de diferentes pensadores e militantes, ditos marxistas.

Acerca de Marx, como sabemos, foi o precursor do conjunto de ideias que constituiu o marxismo, juntamente com Friedrich Engels. Contudo não podemos esquecer que o marxismo foi desenvolvido por seus seguidores, ou seja, ultrapassou as ideias do próprio Marx. Neste sentido, podemos apontar o marxismo como uma corrente político-teórica que abarca uma grande quantidade de marxistas que apresentam diferentes posições teóricas e políticas, inclusive, às vezes, antagônicas. Neste contexto, talvez o próprio Marx acabaria se assustando com o leque de possibilidades que o marxismo acabou abrindo, uma vez que o autor não esteve vivo para ver o que o marxismo do século XX se tornou.

Foucault e a relação com Marx, o marxismo e os marxistas

Com essas poucas palavras, iniciais e necessárias, adentramos propriamente na relação existente entre Marx e Foucault esse último estava mais próximo do primeiro que muitos pensadores e militantes marxistas. Isso fica implícito e, inclusive, explícito ao longo dos escritos do autor:

Acontece com frequência de eu citar conceitos, frases, textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a juntar a pequena peça autenticadora, que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência em nota de pé de página, e em acompanhar a citação de uma reflexão elogiosa, mediante o que se é considerado como alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Eu cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, eu passo por ser aquele que não cita Marx. Será que um físico, quando faz física, sente a necessidade de citar Newton ou Einstein? Ele os utiliza, mas não tem necessidade de aspas, de notas em pé de página ou de aprovação elogiosa que prove a que ponto ele é fiel ao pensamento do mestre (FOUCAULT, 2006, p. 173).

Nesta citação, muitas questões estão presentes. Entre elas, devemos dessembarçar Marx, de um lado, e o marxismo, de outro. Além disso, fica claro que

¹ O conceito de ideologia aparece no interior do pensamento de Foucault a partir de dois momentos: um primeiro momento de desconstrução a partir das obras: *As palavras e as coisas* (arqueologia do conceito de ideologia) e *Arqueologia do Saber* (substituição do conceito de ideologia pelo conceito de formação discursiva) e, um segundo momento de reformulação a partir das obras: *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (conceito de ideologia aparece como um dispositivo de sujeição), *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (abandona o conceito de ideologia como um conceito metodológico) e dos cursos ministrados no Collège de France, a saber: *Segurança, Território e População* (1977-1978), *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) e *Coragem da Verdade* (1983-1984) onde o conceito praticamente desaparece, fazendo referência ao neologismo governamentalidade ou a arte de governar. No curso intitulado *Do governo dos Vivos* (1979-1980) o autor trata minuciosamente acerca de dois deslocamentos sucessivos. Inicialmente, propõe o deslocamento da noção de ideologia dominante para a noção de saber-poder e, num segundo momento, o deslocamento da noção saber-poder para a noção de governo pela verdade.

Foucault faz uso, sim, do pensamento de Marx, com propriedade. Talvez mais visivelmente quando adere ao Partido Comunista em 1950, por influência de Louis Althusser. No entanto, vinha tentando se engajar desde 1947, mas não era aceito.

Na entrevista intitulada *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, concedida em 25 de abril de 1978, ao R. Yoshimoto, Foucault defende não achar pertinente acabar com o próprio Marx. Para ele “Marx é um ser indubitável, um personagem que expressou sem erro certas coisas, quer dizer um ser inegável como acontecimento histórico: por definição, não se pode suprimir um tal acontecimento” (FOUCAULT, 2010, p. 191). Aqui é importante salientar que Foucault leu Marx e, quando estava no Partido Comunista, considerava a doutrina marxista a mais prudente. Nesta época, os pontos de referência eram Hegel, Marx, Heidegger, dentre outros. Mais tarde, por volta de 1953, ocorre o encontro com Nietzsche, sendo uma influência determinante até seus últimos escritos. No que diz respeito a esta leitura, no fim da vida Foucault confessa conhecer Nietzsche bem melhor que Heidegger, frisando que se não tivesse lido Heidegger, provavelmente não teria chegado à leitura do pensamento nietzschiano.

Cabe frisar que Foucault não fez questão de que sua obra fosse coerente com um método único. Não queria ser situado, resumido a uma perspectiva filosófica. E chegou a declarar infinitas vezes que não pretendia alegar quem era tampouco conservar-se o mesmo. O filósofo remodela seu pensamento: ele muda e evolui constantemente, enveredando por novos e diferentes caminhos. Outrossim, quem venha a se aventurar a ler e a pesquisar a filosofia deste pensador-tipo² precisa, antes de mais nada, saber lidar com as inconstâncias, com o pensamento nômade de Foucault, com suas idas e vindas que chega a causar um certo constrangimento inicial, pois quando pensamos que estamos começando a entender o que o ele quer explicar viramos a página e nos deparamos com afirmações consistentes que dizem justamente o contrário do que fora antes dito. O pensamento de Foucault é assim: uma caixinha de surpresas! Talvez por isso Rajchman (1987) defende que Foucault não pretendia deixar como legado uma doutrina, um método ou uma escola de pensamento. E enfatiza:

[...] em discussões norte-americanas, Richard Rorty, o filósofo neo-deweyano, pode criticar Foucault por um despeito recalcado em relação à classe burguesa, enquanto que David Rothamn, o historiador social, pode queixar-se de que Foucault omitiu qualquer *menção* à classe burguesa em sua análise. Do mesmo modo, na França, Foucault foi acusado tanto de negligenciar o Estado como de fazer sua interferência tão profunda e total que não sobrava espaço para a “sociedade”. Pode-se inferir que a história de Foucault não se harmoniza facilmente com as nossas grandes histórias sobre capitalismo, burocracia e Estado (RAJCHMAN, 1987, p. 45).

² Expressão utilizada por Paulo Rouanet no texto *A gramática do Homicídio* (1996) para descrever Foucault consagrado à construção de um saber inteiramente despojado de conotações antropocêntricas.

Em 1950 Foucault estava ao centro de um grupo de *normaliens* comunistas chamado *Grupo folclórico* ou *Saint-Germain-des-Prés marxistas*. O grupo era composto por Paul Veyne, Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Maurice Pinguet, Jean Molino e Jean-Louis van Regermoter. Eles eram comunistas embora não seguissem à risca o partido. Ainda nesta época, Foucault era chamado de *le Fouk's* e criou um laboratório de psicologia numa antiga discoteca desativada. Ao receber os visitantes mostrava uma caixa de sapato com um rato e exprime com ironia: “esse é o laboratório”. Outrossim, como os demais colegas do grupo, Foucault adere ao Partido Comunista, ao qual ficará ligado até 1953. Chegou a afirmar em uma entrevista concedida a Ducio Trombadori, em 1978:

Para muitos de nós, jovens intelectuais, o interesse por Nietzsche e Bataille não representava uma forma de se afastar do marxismo ou do comunismo. Ao contrário, era a única via de comunicação e de passagem para o que acreditávamos dever esperar do comunismo (...). Foi assim que, sem bem conhecer Marx, recusando o hegelianismo, sentindo-me mal com os limites do existencialismo, decidi aderir ao Partido Comunista. Estávamos em 1950: nessa época ser “comunista nietzschiano”! Uma coisa no limite do vivível e, se quiser, talvez um pouco ridícula; eu sabia disso (ERIBON, 1990, p. 65-66).

Uma questão um tanto curiosa, o encontro de Foucault com Nietzsche se deu, mais tarde, em 1953, justamente no ano em que o filósofo francês sai do Partido Comunista. Como se não bastasse, posteriormente, em 1983, em conversa com Paul Veyne Foucault declara ver no marxismo uma doutrina sensata. Talvez Foucault não esteja sendo muito sincero ao intitular-se um comunista nietzschiano, pois ao lermos os seus textos desta época percebemos que o pensamento de Nietzsche não se faz presente.

Independente da sinceridade ou não de Foucault, o fato é que em 1953 se afasta do partido por vários motivos: entre eles, sentia-se extremamente constrangido em participar de um “partido que rejeitava e condenava o homossexualismo como um vício da burguesia e um sinal de decadência” (ERIBON, 1990, p. 69). Todavia, Foucault acabou acrescentando uma outra razão: o caso “dos aventais brancos”³ e, por fim, declara ter saído do PCF depois do famoso complô dos médicos de Stálin, no inverno de 52, e por causa de uma persistente sensação de mal-estar. Mais tarde, ao ser questionado a saída de Foucault, Althusser reforça que Foucault saiu mesmo do partido por causa de sua homossexualidade.

³ Em 1952 os médicos de Stálin foram acusados de conspirar contra a sua vida, os membros do Partido Comunista (PC) acreditam na versão soviética oficial, ou seja, os médicos tentaram matar Stálin. Contudo Foucault relata a Ducio Trombardi que André Wurmser convoca uma reunião para explicar o complô e todos os membros do PC acreditam na versão embora não estejam realmente convencidos. Três meses após a morte de Stálin descobrem que a ideia do complô é pura invenção e escrevem ao Wurmser, solicitando um esclarecimento acerca do ocorrido, mas nunca recebem a resposta. Foucault qualifica a atitude como desastrosa, e confessa que se sentia mal em estar no PC.

No final de 1966, em setembro, Foucault vai para a Tunísia para lecionar Filosofia na Faculdade de Letras e Ciências Humanas, num antigo Liceu da cidade que se transformou em Universidade, uma espécie de exílio pessoal, se desliga administrativamente de Clermont-Ferrand e assume um contrato com previsão de três anos, mas acaba ficando dois.

Na Tunísia os alunos não gostavam de ouvir Foucault citar Nietzsche sobre qualquer pretexto tampouco a sua hostilidade com relação ao marxismo. Em 1967, Foucault é classificado pelos alunos como à direita. Em contrapartida, Foucault, segundo relatos de Eribon (1990), declara que os alunos reivindicam o marxismo, com uma violência, uma intensidade, uma paixão extraordinária. O marxismo era não só uma análise melhor das coisas, como também uma espécie de energia moral, de notável demonstração de existência. Em um passeio com o diretor de *Le Nouvel Observateur*, Jean Daniel, chega a declarar ao ver um grupo de estudantes pela rua que estes seriam a revolução.

Foucault vai para a Tunísia para, de certa forma, se afastar da vida política. Afinal, estava decepcionado com o PC e o que buscava era justamente uma vida entre os prazeres do sol e a ascese filosófica. Porém, seus dias estavam contados e a política novamente o agarra. Não tardou para Foucault se envolver num movimento político juntamente com os alunos na Tunísia. Chegou, inclusive, a esconder o mimeógrafo do grupo e vários panfletos em seu jardim, assim como não se conforma com a passividade e dá refúgio a estudantes perseguidos pela polícia em sua própria casa; e ao voltar das férias de verão de 1968 tenta depor nos processos a favor dos estudantes, ficando bastante abalado

(...) Devo dizer que esses rapazes e moças que corriam riscos terríveis redigindo um panfleto, distribuindo-o ou fazendo um apelo à greve... que realmente corriam risco de ser privados da liberdade! ... me impressionaram muito, muito. Para mim foi uma experiência política. De minha passagem pelo Partido Comunista, do que pude ver na Alemanha, da maneira como as coisas se passaram com relação aos problemas que eu queria colocar a propósito da psiquiatria, quando voltei à França... de tudo isso guardei uma experiência política um pouco amarga, um pouco de ceticismo muito especulativo, não escondo... Lá, na Tunísia, fui levado a dar uma ajuda concreta aos estudantes... De algum modo tive de entrar no debate político (ERIBON, 1990, p. 181).

Em 1968, no outono, Foucault volta à França, e no dia 23 de janeiro de 1969 entra na gesta esquerdista. Talvez essa atitude seja motivada pela experiência que teve juntamente com os alunos na Tunísia embora seja considerado pouco engajado pelos esquerdistas, uma vez que não estava na França no maio de 68. A questão é que a partir de 1969 começa a encarar a própria figura do intelectual militante, temos um Foucault das manifestações e dos manifestos, das lutas e das críticas.

Após maio de 68 o governo cria, como medida paliativa, a reforma do ensino superior na França e é constituída uma Comissão de Orientação composta

por aproximadamente vinte pessoas, entre elas Jean-Pierre Vernant, Georges Canguilhem, Emmanuel Le Roy Ladurie, Roland Barthes, Jacques Derrida. Eles têm a tarefa de recrutar o corpo docente da nova faculdade. Foucault, por intermédio de Georges Canguilhem, é indicado para dirigir o Departamento de Filosofia. A notícia causa um mal-estar geral entre os esquerdistas, pois além de Foucault não ter participado do maio de 68 ele também é considerado um gaullista.

A questão é que Foucault assume o Departamento de Filosofia e durante os dois anos que fica na Universidade de Vincennes trata de reunir a sua volta o que considera que a Filosofia tem de melhor na França. Inicialmente solicita Deleuze, mas este teve que recusar devido ao seu estado de saúde. Após solicita Michel Serres que atende ao chamado imediatamente. Em seguida, Foucault vai à procura dos alunos de Althusser e Lacan, mas muitos estão prestando serviço militar. A filha de Lacan, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Henri Weber, Étienne Balibar, François Châtelet são solicitados, entre outros.

Em dezembro de 1968, a Universidade de Vincennes abre as portas e no dia 23 de janeiro do ano seguinte o comitê de ação do liceu Saint-Louis resolve projetar filmes sobre maio de 68 durante uma reunião. A reitoria proíbe e solicita que seja cortada a energia elétrica para que a reunião não ocorra. Mais de 300 alunos entram com um gerador e o filme é projetado. Em seguida, saem em passeata e um comício é organizado. Uma palavra de ordem é feita: ocupação da reitoria. Os estudantes e alguns professores invadem também a faculdade, tudo serve: mesa, cadeira, armários etc. À noite a polícia intervém e estudantes e professores são levados ao centro de controle da polícia parisiense – Beaujon. Foucault e Daniel Defert estão entre os últimos a serem interrogados, os olhos ainda vermelhos por causa do gás. Como os demais, Foucault é liberado ao amanhecer.

Em janeiro de 1970 o ministro da Educação, Olivier Guichard, denuncia o caráter marxista-leninista do ensino de Filosofia no ano de 1968-1969 e resolve suprimir a habilitação nacional dos diplomas concedidos por Vincennes nessa disciplina, ou seja, os estudantes não poderão se apresentar aos concursos de recrutamento do ensino secundário. Outra questão curiosa, Foucault está na direção do Departamento de Filosofia que apresenta um programa de cursos que é considerado de caráter marxista-leninista. Fica a interrogação: como Foucault pode ser considerado contra Marx, contra o marxismo, contra os marxistas e aprovar um programa de caráter marxista-leninista, a ponto de correr o risco da habilitação nacional do curso ser suprimida? Colocar Marx e Foucault em pólos antagônicos parece-nos, no mínimo, um devaneio falacioso!

Foucault, como diretor do Departamento de Filosofia, defende que sendo o objetivo estudar o mundo contemporâneo, o departamento não poderia deixar de ser uma reflexão sobre a política. Dias mais tarde, na entrevista intitulada *Le piège de Vincennes*, publicada no dia 9 de fevereiro de 1970, no *Le Nouvel Observateur*, Foucault questiona como dar cursos desenvolvidos e diversificados com 950 alunos

para oito professores e problematiza o que é a filosofia e em nome de que, de que texto, de que critério, de que verdade rejeitam o que fizeram até então. E passando à contra-ofensiva, polemiza que o essencial do discurso do ministro não são as razões que ele apresenta e, sim, a decisão que ele quer tomar. Decisão clara: os estudantes que tiverem cursado Vincennes não terão o direito de lecionar no secundário. E Foucault (1970) problematiza acerca do que a filosofia tem de tão perigoso que é preciso tanto cuidado para protegê-la? E o que há de tão perigoso em Vincennes?

E a essas alturas Foucault já estava enfastiado. O diretor do Departamento de Filosofia, que age com desembaraço na contestação esquerdista e nas manifestações diárias, parece estar traumatizado com a experiência em Vincennes. Alguns defendem que Foucault, ora foi visto com barra de ferro prestes a atacar comunistas, ora foi visto atirando pedras em policiais. A questão é que ele várias vezes alega, entre amigos, estar farto e lhe agrada a ideia de sair de Vincennes onde, aliás, sempre soube que teria uma presença transitória. Neste mesmo ano, cumpre os rituais de ingresso no Collège de France, deixando o Departamento de Filosofia nas mãos de François Châtelet.

Justamente em 1970, exatamente no dia 2 de dezembro, Foucault realiza a aula inaugural⁴ no Collège de France. Ele tinha 43 anos e, depois de uma carreira⁵ dividida entre cidades e distribuída de um cargo a outro, Foucault liga-se a um glorioso instituto de saber, no coração de Paris. Pouco tempo depois, publica a aula na íntegra sob o título *A ordem do discurso*.

O Collège de France é uma instituição de ensino que se utiliza de uma metodologia própria. Não há uma relação de diálogo entre professor e alunos. Os alunos comparecem à instituição somente num encontro semanal, atuando como ouvintes. Em entrevista concedida em 1975, reportagem sobre os grandes professores das universidades francesas, Foucault declara que quando a aula não foi boa bastaria uma pergunta para consertar tudo, mas essa pergunta nunca vem e alega ter uma relação de ator ou de acrobata. E quando termina de falar há uma sensação de completa solidão. A relação teatral que Foucault anuncia advém da tradição da instituição de ensino a que estava ligado. É importante frisar que no Collège de France

O professor deve apresentar na aula uma pesquisa, “a ciência se fazendo”, segundo a fórmula de Renan. Com a obrigação de inovar todos os anos. Assim, Foucault expõe o material sobre o qual trabalha, formula as hipóteses sobre as quais reflete. Isso se tornará *Surveiller et punir* ou *La volonté de savoir*,

⁴ Aula inaugural significa abertura de um ensinamento, o lugar onde Foucault mostra todos os recursos de seu saber, trabalho e talento pedagógico diante das multidões sempre numerosas e ardentes que se encontram na sala 8 e nas salas sonorizadas.

⁵ A palavra “carreira”, reporta às diferentes instituições educacionais ou atividades relacionadas ao ensino em que o professor Foucault esteve envolvido profissionalmente até ingressar no Collège de France. Para saber mais acerca do professor Foucault sugerimos a obra *Michel Foucault (1926-1984)*, de Didier Eribon. Esta constitui-se numa biografia da vida e obras de Foucault, trazendo trechos de livros, fotos, documentários, dentre outras tantas informações pertinentes. A terceira e última parte da obra intitulada *Militante e professor no Collège de France* é bastante sugestiva para aprofundar a questão do Foucault professor.

ou ainda a parte final de sua *Historie de la sexualite*. De qualquer forma essa atividade magisterial exige um trabalho de preparação muito grande. E nos últimos anos de sua vida ele muitas vezes falará de sua vontade de acabar com esse fardo que cada vez lhe pesa mais e mais (ERIBON, 1990, p. 207).

Embora Foucault demonstre um enorme cansaço pela dura rotina da instituição, permaneceu nela até sua morte. E justamente no período em que esteve ligado a ela, torna-se uma figura pública, sendo fartamente mencionado por seus livros, suas crônicas e outras produções acadêmicas e extra-acadêmicas. Talvez, daqui, nasça a tão conhecida frase: *Foucault como pãozinhos*⁶, ramerrão nas capas de revistas e jornais parisienses.

Na década de 70, Foucault faz acreditar piamente que cada um dos seus interlocutores é o único com quem mantém relação privilegiada, resultando em perspectivas deformadas nas relações desta época. Isso acaba justificando que, em Foucault, tudo se confunde, se imbrica, se mistura quando é preciso situar determinado fato no tempo ou numa seqüência que lhe dê sentido. Nesta época o filósofo se divide entre as manifestações (militância) e as assembléias, aulas e seminários no Collège de France. As escolhas de Foucault parecem causar uma certa perturbação em alguns colegas professores. Num dia de 1971, uma ligação é feita a Georges Dumézil na qual um professor declara estar apavorado com as atitudes espalhafatosas de Foucault. Dumézil sugere ao professor que se acalme e defende que a recepção de Foucault na instituição de ensino foi uma ação sensata.

Foucault assume uma postura diferenciada da maioria dos demais professores do Collège de France. Isso causa um certo desconforto. Afinal, assim como não há um único Marx⁷, não há apenas um Foucault! O filósofo assume máscaras e sempre as muda. Como se não bastasse, proprõe seu próprio pensamento como um percurso cheio de idas e vindas, trazendo uma enorme insegurança. Não há como situar Foucault, não há como resumi-lo a uma posição política ou ideológica. Seu pensamento é complexo e mutável. Se adentrarmos o envolvimento político do filósofo

Há um conjunto de problemas comuns à história de Foucault e a sua meta-história que gera um dilema para o seu compromisso intelectual com a esquerda. O dilema pertence a uma situação mais geral dos intelectuais franceses, atribuída ora a uma desvalorização do pensamento marxista, a um declínio no espírito oposicionista simbolizado por 1968, a um “fim da ideologia” ou mesmo à vitória socialista, resultando daí que já não pode ser admitido como ponto pacífico que um intelectual é automaticamente de *gauche* (RAJCHMAN, 1987, p. 40).

⁶ Nome dado ao artigo que o jornal *Le Nouvel Observateur* dedicou às melhores vendas de 1966. Em agosto e setembro de 1965 Foucault vem ao Brasil e, em São Paulo, entrega a Gérard Lebrun um manuscrito para revisão. Este constitui-se na obra publicada em abril de 1966 intitulada *Les mots e les choses* que por surpresa do próprio autor e editor é um enorme sucesso.

⁷ Para Bobbio (2006, p. 304), “existem muitos Marx e de que, à distância de mais de um século, não dá para salvar a todos eles nem para jogá-los todos fora”, a isso o autor chama de “dissociação” a qual a recuperação se dá diante à dissociação dos vários Marx: o economista, o historiador, o sociólogo, o filósofo, dentre outras faces do personagem Marx.

Mais tarde, acerca dos socialistas, Foucault se ressentia e silenciava. A tal ponto que acaba ironizando entre os amigos que quando quis se pronunciar, em dezembro de 1981, disseram para calar a boca. E quando ele se cala o silêncio espanta. O que significa, para Foucault, uma única coisa: só concedem o direito à palavra se concordar com eles. No verão de 1983, Foucault publica um livrinho intitulado *A cabeça dos socialistas*, como resposta às críticas a seu silêncio, defendendo que aos socialistas falta a arte de governar. Isso acaba justificando não somente alguns dos cursos proferidos no Collège de France acerca da arte de governar, mas também o recuo na história proposto nos últimos volumes da *História da Sexualidade*.

Outra questão bastante curiosa depois que Foucault se distancia da fase esquerdista, é que mantém as amizades feitas naquela época, com exceção de uma, que para Eribon constituía-se em uma das mais antigas e mais verdadeiras: a amizade com Gilles Deleuze, que nasce em 1962, em Clermont-Ferrand, à sombra de Nietzsche e não sobrevive à reorganização de suas opções políticas após 1975. Amizade que foi mantida durante anos e, inclusive, muitas vezes manifestada na troca afetuosa de publicações cruzadas e elogios de um ao outro.

Pouco antes de morrer, um dos desejos de Foucault era justamente reconciliar-se com Deleuze. Falava muito com seus amigos, especialmente com Paul Veyne a quem alegava com frequência que Deleuze era o único espírito filosófico da França. Parece que o desejo de reconciliação era recíproco Deleuze acaba recitando um trecho⁸ do Prefácio da obra *O uso dos prazeres*, de Foucault no pátio do hospital Pitié-Salpêtrière, onde Foucault foi internado no dia 9 de junho de 1984 e falece no dia 25 do mesmo mês, aproximadamente às 13h 15 min. Na tarde de 29 de junho, horas após a homenagem de despedida de Deleuze, o caixão é sepultado no modesto cemitério de Vendœuvre.

Algumas considerações

Foucault sempre permaneceu atento a Marx, a sua maneira. Com isso, não defendemos que ele foi ou deixou de ser um marxista⁹ tampouco que não o era. A questão que interessa é clara: Foucault fez uso do pensamento de Marx e no fim da vida admite que poderia ter evitado muitos erros através de uma leitura mais precoce da Teoria Crítica, situando seu próprio pensamento numa tradição voltada para a ontologia do presente, saindo de Kant e Hegel, via Nietzsche e Weber, até a Escola de Frankfurt.

⁸ Foucault (1984, p. 13): “De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descamiinho daquele que conhece?”

⁹ Afinal, como rotular um escritor como Foucault que passou a vida tentando não ser capturado por classificações? Talvez o que estejamos realmente tentando é, de certa forma, trazer à tona alguns detalhes da vida do autor que ao invés de repelir o pensamento de Marx, conforme nos é dito, começa a questionar se Foucault não estava justamente tentando fazer do marxismo uma ciência, coisa que outros marxistas não fazem ao dizer “Amém” aos escritos de Marx.

Parece-nos que Marx e Foucault não são filósofos para todas as estações. Embora seja sabido que o pensamento de ambos foi e é utilizado em longa escala, eles não servem para tudo! Na área da Educação, podemos afirmar que os filósofos trazem contribuições inegáveis, como, por exemplo, respectivamente, o conceito de ideologia e o neologismo governamentalidade. Mesmo sabendo, conforme já anunciado, que não propuseram nenhum tratado educacional, os filósofos apresentam pistas que contribuem na problematização de questões que, embora atuais, constituíram-se historicamente e trazem arraigadas um modelo moderno, questionado e discutido incansavelmente sob diferentes aspectos: econômicos, sociais, culturais e demais possíveis.

No que tange à relação entre Marx e Foucault, percebemos que este último tem uma visão clara da diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto, o choque, de Foucault ao perceber que desde o início foi considerado um inimigo pelos marxistas.

Referências

- ALIAGA, L.; AMORIM, H.; MARCELINO, P. (2011). *Marxismo: Teoria, História e Política*. São Paulo: Alameda.
- BOBBIO, N. (2006). *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Editora UNESP.
- CASTRO, E. (2009). *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- ERIBON, D. (1990). *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FOUCAULT, M. (2011). *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2010). Ditos & Escritos, vol VI – *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2010). *Do Governo dos Vivos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2010). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2008). *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2006). Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2004). Ditos & Escritos, vol V – *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1999). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (1994). Entretien avec Ducio Trombadori. In: *Dits et écrits*, vol IV. Paris: Gallimard, p. 41-95.
- FOUCAULT, M. (1988). *História da Sexualidade*, vol I – *A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1987). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes.

FOUCAULT, M. (1984). *História da Sexualidade, vol II – O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, M. (1970). *Le piège de Vincennes*. Paris: Le Nouvel Observateur.

MARX, K. (2010). *Les luttes de classes en France (1848-1850). Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. França: Ed. Science Marxiste.

POSTER, M. (1985). *Foucault, marxism & history: made of production versus made of information*. Oxford: Polity Press.

RAJCHMAN, J. (1987). *Foucault: A liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

ROUANET, P; MERQUIOR, J. G; LECOURT, D; ESCOBAR, C. H (1996). *O Homem e o Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

VEYNE, Paul (1982, 1992, 1995, 1998). *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.



Liberdade, chave da decifração da História

Luciano Donizetti da Silva*

*Doutor, UFJF

Resumo

A filosofia de Sartre apresenta a liberdade de *O Ser e o Nada* como alternativa à insuperável força da infraestrutura e da superestrutura. Porque *é nada*, a liberdade não pode ser senão em situação, livremente conformando-se à sua facticidade (corpo, posição social, História). Na *Crítica da Razão Dialética* Sartre mostra que a situação é fonte de alienação, e a alienação gera opressão e todas as mazelas sociais; mas o devir histórico não se resume a um *dado* (fato), alheio à liberdade: ele nasce do jogo entre todas as liberdades de determinado tempo, lugar ou situação. Apesar da ortodoxia e da prestidigitação dialéticas, esse texto discute as condições de possibilidade de decifrar a História, o que para Sartre equivale a reencontrar a liberdade dentro do materialismo histórico.

Palavras-chave: História, liberdade, prático inerte, serialidade, grupo em fusão

Por mais de quarenta anos a filosofia de Sartre foi marcada por polêmicas de toda ordem; discute-se aqui um aspecto de uma dessas polêmicas: a liberdade individual histórica, causa da discórdia entre Sartre e os *marxistas*. No contexto de sua produção pode-se dizer que as *conversações* do filósofo com o marxismo iniciam-se em 1946, com *O Existencialismo é um Humanismo*; mas a polêmica de fato começa por volta de 1952, quando Sartre se posiciona publicamente sobre questões políticas de seu tempo.¹ No que concerne à *datação* dessa questão, pode-se dizer que é compreensível a animosidade com a qual tal *aproximação ao marxismo* foi recebida; mas cabe evidenciar certa postura teórica conciliadora por parte de Sartre: “existe um outro existencialismo que se desenvolveu à margem do

¹ *L'affaire Henry Martin, Communistes et la Paix, Réponse à Albert Camus, etc.*, conf. CONTAT & RYBALKA, 1970, pp. 33 e 243 ss.

marxismo e não contra ele” (SARTRE, 2002, p. 27), existencialismo *engendrado à distância* pelo próprio marxismo, *filosofia dominante* à qual a *ideologia* do existencialismo vem se unir.

Mas se nas *Questões de Método* Sartre usa esse tom conciliatório, o fato é que com seu existencialismo ele confronta uma das bases da interpretação *marxista* da história: a determinação. Não que Sartre desconsidere que o homem depende da sociedade historicamente determinada, ou ignore que essa determinação advenha das relações de trabalho e de produção da vida ou, ainda, que ela adentra todos os planos de dada sociedade; em suas palavras, trata-se de procurar o homem “por toda parte *onde ele está*, em seu trabalho, em sua casa”, algo que segundo ele o marxismo não faz, do que resulta que nos “últimos vinte anos (...) sua sombra obscureça a História” (SARTRE, 2002, p. 35).

Mas o que significa, para Sartre, esse *obscurecimento*? Caso Lukács tenha razão, é preciso reconhecer que Sartre ignora completamente a filosofia marxista porque não admite que o homem é formado pelas relações de trabalho às quais está submetido para produzir sua existência. Na *Ideologia Alemã* (1845-46) Marx mostra que a consciência é determinada pelo *ser social do homem*, algo que a filosofia da liberdade *idealista* desconsideraria; se Sartre tem na consciência autônoma a fonte da liberdade individual, ele apenas estaria retomando a máxima hegeliana de que a consciência é a fonte de determinação do ser social – um idealismo burguês, e nada mais que isso. Entretanto Sartre toma essa questão de uma perspectiva diferente: “Hoje, a experiência social e histórica escapa do Saber” (SARTRE, 2002, p. 34), justamente porque o marxismo diluiu o homem (indivíduo) na *ideia*, razão pela qual ele deva ser *recuperado historicamente em sua individualidade*, papel cabível ao existencialismo.

Esquemáticamente a questão gira em torno da seguinte pergunta: qual a fonte da determinação social? O *marxismo*, ou ortodoxia marxista que efetivamente Sartre combate, responde consensualmente que a determinação advém das relações de produção da existência num mundo de escassez; e essa determinação condicionaria todo o processo de vida social, política e espiritual. Sartre, entretanto, pretende colocar em evidência que Marx não foi de modo algum um *fatalista* que pensou determinar a vida social pelas técnicas de trabalho e de troca, fatalismo esse cabível a certa *escolástica da história* promovida na França dos anos cinquenta, não a Marx. Note-se que Sartre se opõe a um dogmatismo, aquele do cânon de interpretação da história formulado por Engels, não por Marx; assim, reafirma Sartre em consonância com Marx, não é senão a negatividade a fonte da dialética da história.

Ainda, na contrapartida a *certo marxismo dogmático*, é preciso voltar-se para Marx mesmo e ver que o materialismo histórico é um caminho de suma importância para compreender a história; mas não é o único. A ortodoxia marxista “abrange toda a atividade humana, mas não *sabe* mais nada: seus conceitos são *diktats*; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori*

em Saber absoluto” (SARTRE, 2002, p. 35). Para corrigir esse erro Sartre propõe justamente voltar-se para a *negatividade*, o que lhe oferece enorme vantagem em relação ao marxismo: seu *existencialismo*. Todo o trabalho de *O Ser e o Nada* não teve outra função que descrever o modo de *existir* no mundo, o fundamento ontológico das maneiras do homem em sua existência, ou, o ser-para-si. E sua estrutura fundamental, aquilo que o faz único é *o nada que o separa de si mesmo* e o faz existir *em dupla negação*, do ser e de si.

A dialética, porque negativa, é tributária do ser-para-si. “O que se pode e deve construir (...) é uma teoria que *situa* o conhecimento *no mundo* (...) e que o determina em sua *negatividade*”. É assim que Sartre pretende “levar em consideração que esse pensamento se perde e se aliena no decorrer da ação para se reencontrar pela e na própria ação” (SARTRE, 2002, p. 38). Essa *negatividade situada*, essa *práxis* como pura relação com as coisas (mundo) é consciência; a subjetividade não é tudo, isso é certo – mas ela é um momento do processo histórico. Há constante alternância entre *consciência* e *alienação no meio das coisas*: “é precisamente essa negatividade desveladora, essa distância na proximidade imediata que constitui, de uma só vez, o que o existencialismo denomina ‘consciência do objeto’ e ‘consciência não tética de si’” (SARTRE, 2002, pp. 38-9). Assim não é preciso, como pretendeu Engels, *inverter a práxis histórica*, visto que é o homem mesmo que se autocondiciona *na superestrutura*.

É assim que Sartre, em absoluta consonância e como forma de contribuir com o marxismo (de acordo com sua interpretação), escreve a *Crítica da Razão Dialética*. Essa obra, extremamente densa e complexa, pretende recuperar o *indivíduo* e seu poder negativo em meio à determinação histórica; isso requer, ainda conforme Sartre, entender o processo de autocondicionamento social pelo qual cada homem é fonte de suas limitações (de sua determinação) e não se reconhece como tal. É nesse sentido que se encontra na *Crítica* a descrição *ideal* da formação da sociedade a partir da escassez, descrição essa de suma importância para o intento de *decifração* da história a partir da liberdade, mote dessa comunicação e principal razão da polêmica de Sartre com os marxistas de sua época.

Em *O Ser e o Nada* a liberdade é fonte absoluta; é dela que o homem se relaciona com *as coisas*, consigo mesmo e com o outro, “elemento de desintegração desse universo”, ou seja, outro “*homem no meu universo*” (SARTRE, 1943, p. 312). O outro desagrega o mundo particular com a afirmação de que também ele tem *seu mundo*; incomoda sua impertinência em não ser um objeto dentre os demais, o que leva sem rodeios à existência serial da *Crítica*: o outro tem sua existência em conexão original comigo, é desagregador de *meu mundo* com seu olhar, existe numa relação de objetivação.

Cada para-si busca manter sua liberdade e, ao mesmo tempo, apossar-se da liberdade alheia na medida em que seu olhar *objetiva* seu próximo; assim como na ontologia Sartre apresenta *outro homem* como o agente desagregador da ontogê-

nese particular, na *Crítica* a relação *serial* entre os homens exerce a mesma função. A gênese dos grupos do modo como Sartre a apresenta está inserida historicamente, mas o filósofo apenas quer mostrar a inteligibilidade dos grupos a partir de sua gênese ideal. A consciência está condicionada socialmente, é certo; mas qual a origem de tal condicionamento? Ou melhor, como pode o homem agir livremente e sua liberdade voltar-se contra ele de maneira a determinar seu ser? Ainda, e aí está a base da controvérsia com os marxistas, por que a história é feita por homens e os homens sentem-se limitados por *sua* história?

Responder essa questão exigirá investigar a gênese da sociedade a partir da liberdade. E assim como fez em sua ontologia, também na *Crítica* Sartre tem como ponto de partida a análise da relação *cotidiana e concreta* entre os homens. O grupo se mostra um objeto dinâmico, razão pela qual sua descrição é dialética a partir da experiência, do *indivíduo interrogador e interrogado*. Noutros termos, a partir de um homem situado pode-se chegar às estruturas mais complexas que permitirão passar dele ao grupo e, desse, à história, ou seja, pode-se perscrutar, “a partir desse *eu* que desaparece – as relações dinâmicas das diferentes estruturas sociais na medida em que elas se transformam através da História” (SARTRE, 2002, p. 170). A perspectiva sartriana é circular: o para-si apenas existe em relação com o em-si, ou, o homem é mediado pelas coisas ao mesmo tempo em que as coisas são mediadas pelo homem.

É assim que se encontra o homem em sociedade, afinal em todas as abordagens possíveis a agregação humana tem como elemento de unidade algo que provém do exterior. Em geral a existência social é pautada pela serialidade, por *coletivos* unidos por algo que lhes é *externo*. Há sem dúvida uma unidade, mas essa unidade, assim como a reciprocidade, vem do exterior; trata-se do cotidiano, da relação mais comum entre os homens em sociedade.² A serialidade nega a reciprocidade, o outro é coisificado do mesmo modo que coisifica; e é isso que Sartre considera alienação da liberdade à qual o homem em sociedade está sujeito.

Mesmo que pareça um grupo, socialmente o que se tem é “relação de solidão, de reciprocidade e de unificação pelo exterior (...) sem serem integrados pelo trabalho, pela luta ou por qualquer outra atividade, em um grupo organizado que lhes seja comum” (SARTRE, 2002, p. 362). Todos estão sós, e a solidão individual é vivida como negação da reciprocidade, como objetivação e massificação sociais; e é pelo *olhar* que o outro faz sua presença ser notada. Em sociedade os homens “formam um grupamento no sentido que têm um *interesse comum*, (...) separados como indivíduos orgânicos, uma estrutura de seu ser prático-inerte lhes é comum e os une do exterior” (SARTRE, 2002, 364). Cada homem em sua solidão faz da negação da reciprocidade a causa de sua integração social.

² “Eis um agrupamento na Praça Saint-Germain; estão esperando o ônibus, no ponto, diante da igreja. Aqui, considero a palavra agrupamento no sentido neutro: trata-se de um ajuntamento a respeito do qual ainda não sei se é, como tal, o resultado inerte de atividades separadas, ou uma realidade comum que dirige como tal os atos de cada um, ou uma organização convencional ou contratual”. SARTRE, 2002, p. 361.

Desse modo os homens existem *em identidade* com os outros, e em unidade com o *ser-outro*; “a *unidade serial* como interesse comum impõe-se como exigência e destrói toda oposição” (SARTRE, 2002, p. 366). Para constituir efetivamente um grupo é preciso superar a existência serial; noutros termos, trata-se de superar a reciprocidade objetivante, pela qual todos consideram seu próximo um objeto. É dessa situação que resulta a sensação de *impotência social*, donde decorre que o grupo apenas pode acontecer pela negação dessa impotência. A reciprocidade vem da superação da serialidade, e faz com o outro seja considerado tal como cada um considera a si mesmo; superar a serialidade é *unificar liberdades*.

O grupo se constitui pela superação da série, ele nasce justamente da fusão de liberdades; o grupo nasce da reciprocidade, e com a fusão dessas liberdades a dispersão se torna totalização. De início a *práxis* do grupo é justamente a luta contra a condição serial e a alienação, na medida em que o grupo apenas existe em contraposição ao estado anterior de alienação serial; o grupo não vai além de um desenvolvimento constante que nunca alcança sua totalidade, ou seja, ele está sempre em movimento, é uma *práxis* comum pela qual seus componentes agem sobre o grupo e sobre cada um, existe como ato e jamais como ser.

A gênese do grupo é, pois, a negação da serialidade, o que estabelece um vínculo de reciprocidade *interna* que supera a alienação do estágio serial. A descrição dessa passagem exige falar do grupo em fusão, do juramento, da organização, da fraternidade terror e, por fim, da institucionalização. Nessa descrição estará, conforme pretende Sartre, a chave da decifração da história pela supressão de todo e qualquer recurso determinante ou qualquer possibilidade de totalização prévia. Assim, a liberdade será o princípio sempre recorrente da estrutura social e, portanto, não é senão por algum tipo de prestidigitação dialética que ocorrem as totalizações prévias.

Considere-se a escassez, por exemplo: ela é um perigo *externo* que pode exigir uma *práxis* livre como resposta comum a um risco imediato. É assim que se pode criar uma relação de interioridade entre os vários indivíduos. A *fusão* é um momento de tomada de consciência não só do perigo como da interdependência existente entre os indivíduos: cada um se percebe como livre e reconhece a liberdade do outro. Na situação serial cada um está só com suas ocupações; a fusão, que faz nascer o grupo, torna cada indivíduo alguém com o qual é necessário contar. Da *escassez* (causa externa) chega-se à tomada de consciência (individual); daí gera-se o grupo em fusão.

É importante diferenciar esse grupo de outras formas *racionais* de organização social, como a cooperação, a solidariedade ou a empresa. “A estrutura original do grupo vem do fato que a livre *práxis* individual pode objetivar-se por cada um, através da circunstância totalizante e no objeto totalizado, como livre *práxis* comum” (SARTRE, 2002, p. 493). A relação, que na serialidade era binária (eu/tu), passa a ser mediada pelo *outro*; cada pessoa do grupo é o grupo, assim como o

grupo também está presente em cada indivíduo. A unidade das liberdades produz o reconhecimento do outro não mais como um objeto ou um ser idêntico a todos os outros, mas sim como *liberdade*.

Essa característica do grupo faz com que ele esteja em toda parte, em cada um de seus componentes e, ao mesmo tempo, *acima* deles individualmente; a isso Sartre chama a *ubiquidade* do grupo. Na *práxis* do grupo em fusão cada um realiza *tudo*, individualmente, *por todos*; isso quer dizer que cada ato, ainda que realizado por um indivíduo, vale para todos do grupo. Toda síntese é *do grupo*, interior a cada um dos componentes e síntese de todos. “A *práxis* comum é *dialética* desde o plano mais elementar (o do grupo em fusão): ela totaliza o objeto, persegue um objetivo total, unifica o campo prático-inerte e dissolve-o na síntese do *campo prático comum*” (SARTRE, 2002, p. 505).

O grupo se faz pela união das liberdades individuais que compõem uma liberdade única que reage a uma ameaça; pela *cessão da liberdade individual* (no mesmo ato de *apropriação de todas as liberdades*) o grupo se estrutura e se mantém. Mas mesmo que o grupo em fusão apresente certa homogeneidade há constantemente o risco de que ele se desfaça (retorno à serialidade). Ante o perigo do refluxo todos fazem um *juramento*: trata-se do comprometimento de cada liberdade de permanecer no grupo. Um ato individual e livre que visa limitar a liberdade individual. “Quando a liberdade faz-se *práxis* comum para servir de fundamento à permanência do grupo, produzindo por si mesma e na reciprocidade mediada sua própria inércia, esse novo estatuto chama-se *juramento*” (SARTRE, 2002, p. 514). O juramento é um compromisso individual com a manutenção do grupo e, na mesma medida, um compromisso *do grupo* por sua manutenção.

Ocorre assim *uma ditadura do mesmo em cada um*, ou uma resistência do grupo à ação isolada ou organizada de dissolução. Desse modo o grupo pretende perpetuar-se ante a serialidade, ele se funda na *fraternidade* dos homens que o compõem. Note-se que é exatamente a liberdade que impede a mudança no grupo, ou seja, contraditoriamente a liberdade estabelece a permanência como limite da liberdade. Desfeita a ameaça inicial não há qualquer objeto que mantenha o grupo; e mesmo o risco de volta à serialidade não é *real*. Ainda assim jura-se contra a liberdade, contra a autonomia. O juramento é um poder jamais reificado porque exercido por todos sobre cada um e vice-versa; a interdependência decorrente faz com que o grupo perpetue, levando do primeiro ao terceiro estágio de sua constituição: do *grupo em fusão*, passando pelo *grupo de sobrevivência*, até o *grupo juramentado*.

Mas qual pode ser a razão para que o grupo permaneça? Segundo Sartre o medo, do outro e de *si mesmo*. Não há ameaça real ou um perigo iminente que justifique a permanência no grupo, mas o risco é suficiente para que certa ansiedade tome conta de cada um; assim “esse medo, como livre produto do grupo e como ação coercitiva da liberdade contra a dissolução serial (...): é o Terror. (...) o grupo *deve reproduzir-se a si mesmo como pressão sobre seus membros*” (SARTRE, 2002, p.

525). A condição necessária para a permanência do grupo é justamente o *medo*; a substituição de um perigo real por um perigo reflexivo produz outro tipo de temor, aquele livremente produzido pela liberdade. E se Sartre chamou de *fraternidade* a cessão comum da liberdade em vista da manutenção individual frente a um perigo real, agora com o *terror* tem-se um complemento: a fraternidade terror.

A partir desse estágio *o grupo* passa a ter como objetivo imediato sua organização. Note-se, ele apenas é grupo *fazendo-se* continuamente, autocriando-se e tendo a si mesmo como fim último (totalidade). “A palavra ‘organização’ designa a ação interna pela qual um grupo define suas estruturas e, ao mesmo tempo, o próprio grupo como atividade estruturada que se exercita no campo prático sobre a matéria trabalhada ou sobre outros grupos” (SARTRE, 2002, p. 539). A organização é a atribuição de funções, divisão de tarefas e determinação de um *lugar* para cada um de seus membros; situação contraditória, afinal cada indivíduo, livre, não é mais significado por sua liberdade, mas se resume a uma tarefa a cumprir.

Ocorre assim interdependência entre as funções estabelecidas, e cada uma delas pressupõe as demais; seria essa a completa determinação e subsunção da liberdade? Não. A função e a determinação de papéis no interior do grupo em vista de um objetivo comum não eliminam a criatividade ou a *práxis* individual. Na medida em que o indivíduo age, o grupo se estrutura e, por sua vez, essa estruturação age sobre o indivíduo; a *práxis* do grupo é uma ação organizada, mas também a organização se dá pela *práxis* individual. Desse modo o indivíduo age sobre a organização do grupo na mesma medida em que ele é determinado por essa organização, ou seja, o espaço da liberdade permanece intocado.

A institucionalização determina papéis sociais a serem exercidos por todas as pessoas que fazem parte de dada sociedade; isso significa que o grupo apenas pode agir sobre si e que tal ação implica dirigir, definir, controlar e corrigir a *práxis comum*. O grupo existe enquanto ele se organiza e reorganiza; gera-se assim a divisão de tarefas, os órgãos específicos e pessoas para exercer tais funções (chefes, fiscais, diretores, coordenadores, administradores, etc.). O sentido do trabalho do grupo sobre si mesmo é a busca incessante (e impossível de ser satisfeita) de produzir sua unidade ontológica, expressão sublimada do desejo do para-si (*O Ser e o Nada*) de ser em-si-para-si, objetivo também impossível de ser satisfeito.

Por fim, e em poucas palavras, a sociedade e suas mazelas é resultado da liberdade humana individual. Embora Sartre mude o ponto de vista (do eu para o coletivo), o ser-para-outro, de *O Ser e o Nada*, é a fonte da existência serial da *Crítica da Razão Dialética*; a liberdade é fonte da história. São dois os aspectos que fazem com que o grupo sempre se mova e se trabalhe: um, de origem ontológica (a busca pela unidade total), e outro, de origem prática (um fim determinado). Essa é a razão para que a ação organizada sempre se apresente sob duas espécies, sendo a primeira a *atividade dialética como imanência*, e a segunda, a *atividade dialética como ultrapassagem prática do grupo*. Os dois planos de ação e organização são o

interno (organização, diferenciação, etc.) e o externo (produção, lutas, conquistas, revoluções, etc.).

Chega-se ao último estágio do grupo, a *instituição* como substituta do indivíduo; institucionaliza-se a *soberania*, permitindo que as funções e esquemas organizacionais se cristalizem. O processo de transformação do grupo alcança, enfim, o seu mais alto grau; a instituição resulta da *práxis* do grupo que, a essa altura, não se confunde mais com a *práxis* individual. Mas a tentativa de banir o risco da serialidade malogra, e acaba criando *uma nova serialidade*: o inorgânico intensifica sua luta dentro do grupo contra a dissolução e a dispersão, e a *disputa entre seres inorgânicos* instaura novo cenário, pior que aquele inicial (serialidade).

Os homens estão novamente sós, mas suas relações não são mais como antes da institucionalização do grupo; sua maneira de resguardar-se da serialidade nascente é o estabelecimento de leis, concessão de poderes, etc. A *práxis* individual torna-se irrisória ante a *práxis* petrificada do grupo instituído, ante a figura dos poderes, da ideologia, do organismo incumbido de gerir o poder (inorgânico) e mediar, em última instância, as relações entre os indivíduos. A sociedade se torna mais complexa e, conseqüentemente, mais duras são as respostas estruturais do poder instituído *pela liberdade*; ao invés da espontaneidade do grupo em fusão o que se tem são regras e burocracia que, também, adentram as relações humanas.

Concluído esse processo as pessoas coexistem isoladas e incapazes de formar novos grupos; em geral nem mesmo conhecem a fonte dessas regras, ou seja, um retorno ainda mais pobre ao estado de alienação da serialidade. A descrição da gênese ideal do grupo acaba levando novamente, e de modo circular, à serialidade e à conseqüente impotência humana; mas esse percurso mostra que a sociedade tem como origem última a liberdade individual e, mais, que é justamente a liberdade ontológica a origem e o sustentáculo das limitações práticas dessa mesma liberdade. Da maneira pela qual Sartre descreve a gênese da sociedade é possível entender por que o homem é absolutamente livre e, ainda assim, determinado pela história, afinal, sua liberdade, no ato de constituição da sociedade, foi cedida e permanece dele alienada.

Mas qual pode ser a razão do malogro do objetivo inicial da *cessão da liberdade*? A resposta, ao que parece, está justamente nos limites da *razão dialética*. E “o conflito entre a ação revolucionária e a escolástica de justificação impede ao homem comunista, tanto nos países socialistas como nos países burgueses, de tomar uma clara consciência de si: uma das características mais impressionantes de nossa época é que a História faz-se sem ser conhecida” (SARTRE, 2002, p. 35). Para que haja ao menos a possibilidade para cada homem *reconhecer-se* no resultado de seus atos é fundamental que ele se apreenda, apesar de toda a dificuldade supracitada, como fonte da história; e a liberdade é sem dúvida a chave para isso.

Referências

CONTAT, M. e RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.

SARTRE, J. P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960. (*Crítica da Razão Dialética*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002).

_____. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943. (*O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997).

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

_____. *Situations I a X*. Paris: ed. Gallimard, de 1947 a 1976.



A experiência estética kantiana pensada a partir do empirismo transcendental

Luciene Torino*

* Doutoranda (Unicamp)
Professora na Universidade Federal de Uberlândia (UFU/ MG)

Apresentação de trabalho no GT Deleuze

Resumo

É possível pensar em Kant a descoberta de um nova esfera do sensível no campo da experiência estética, tal como explorada na *Crítica da Faculdade de Julgar*, já não identificada seja com as formas puras espaço-temporais da sensibilidade *a priori*, seja com a mera sensibilidade empírica? Como compreender uma sensibilidade que operaria não mais a serviço do exercício condicionante das faculdades ou do determinismo de uma mera fisiologia, mas antes pela violência de um encontro que gera nela mesma um uso transcendente ou diferencial, pelo qual se sente aquilo que só pode ser sentido? Em que medida o campo da sensibilidade gerado na experiência estética do belo e do sublime na última crítica kantiana não descobriria uma instância absolutamente insuspeita do transcendental, abandonando o modo do condicionamento para configurar uma esfera que só o conceito deleuziano de empirismo transcendental daria conta de apreender? O desafio que se propõe aqui é pensar em que medida a sensibilidade trazida à tona pela experiência estética na terceira *Crítica* de Kant pode ser compreendida a partir do conceito deleuziano de empirismo transcendental.

(Palavras chave: Estética, Kant, Deleuze, Empirismo Transcendental, Gênese)

Em que medida seria possível fazer vibrar ou ressoar a trama problemático-conceitual que compõe – como diz Anne Sauvagnargues (2009) – a “fórmula paradoxal” *empirismo transcendental* na estética de Kant, tal como formulada na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790)? Acaso não seríamos fígados pela ameaça de, mais que subverter, “perverter” o “bom e velho” Kant, lançando-lhe um anacronismo que a sua invenção do conceito de *transcendental* não poderia suportar?

Poderíamos sim incorrer nessa armadilha se a própria concepção de filosofia de Deleuze não fosse a de uma *Geofilosofia*, que exige pensar não a partir de uma sucessão que transcorreria numa dimensão histórico-descritiva e exterior, mas antes, a partir de problemas que se geram nos encontros insuspeitos, imprevistos – *intensivos* –, isto é, a partir das potências provocativas dos encontros. Ora, esse encontro Deleuze-Kant já foi traçado, entre outros modos, pelo próprio conceito kantiano de *transcendental*, no qual, porém, Deleuze faz sofrer a “torção monstruosa e fecunda de uma crítica do sujeito” (Sauvagnargues, 2009, p. 17), aliada à exigência de fazer irromper, nessa potente descoberta kantiana, a dimensão não mais condicionante, mas efetivamente genética do *transcendental*, de forma a já operar, ele mesmo em Kant, essa “perversão”. O que exige, por sua vez, segundo impõe o próprio campo problemático que Deleuze traça ao capturar esse conceito, a criação de uma rica diversidade de outros conceitos e problemas – tais como a teoria diferencial das faculdades, signo, intensidade, virtual e atual etc. –, que possa efetivamente dar consistência a essa nova compreensão do *transcendental*, pensado, agora, em conjunção com um *empirismo superior*.

No plano cartográfico de uma Geofilosofia, que provoca o encontro, num mesmo campo problemático, entre Kant e Deleuze, a partir do conceito de *transcendental*, pergunta-se: como esse encontro que se propõe agora poderá, se efetivamente puder, trazer à tona uma compreensão – se não inesperada, ao menos pouco manifesta ou explorada – de uma instância do *transcendental* na filosofia de Kant, que já não operaria pelo modo do condicionamento, mas configuraria, antes, uma esfera que só a rede conceitual-problemática do *empirismo transcendental* deleuziano daria conta de apreender ou revelar? Ao transportar a compreensão deleuziana do empirismo transcendental para Kant, faríamos talvez *dramatizar* o próprio campo conceitual e problemático kantiano, para ver se irrompe, nessa *dramatização*, uma nova compreensão da estética de Kant que até mesmo o próprio Deleuze – cujo pensamento é o que nos permite aqui arriscar essa possível irrupção – não teria propriamente vislumbrado.

Mas por que uma ‘nova compreensão’ da estética de Kant? Porque é justamente no campo da experiência estética, tal como explorada na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que parece se enunciar a descoberta de uma *nova esfera do sensível*, já não identificada seja com as formas puras espaço-temporais da sensibilidade *a priori*, seja com a mera sensibilidade empírica: Kant teria descoberto em sua terceira *Crítica* uma sensibilidade que operaria não mais a serviço do exercício condicionante das faculdades ou do determinismo de uma mera fisiologia, mas antes, a partir da violência de um encontro, que geraria – nela mesma, isto é, nessa surpreendente dimensão do sensível ou do *sentir* que se revela apenas com a experiência estética – um uso transcendente ou diferencial, pelo qual “se sente aquilo que só pode ser sentido” (DELEUZE, 1968, p. 80). Como dizer, porém, que Deleuze não teria vislumbrado essa instância do *transcendental* na estética de Kant, se foi pela força criadora de sua interpretação que se revelou essa dimensão genética da relação discordante

entre as faculdades que se arroja na experiência estética do sublime? Pois, como se sabe, Deleuze descobre no sublime kantiano não mais um acordo presumido entre as faculdades, tal como ele vê na experiência do belo (DELEUZE, 1963, p. 119), mas um acordo que se *gera* pela violência que a razão impõe à imaginação, forçando-a a atingir seu limite: “Eis que o sublime põe a imaginação em face desse máximo, forçando-a a atingir seu próprio limite, confronta-a com suas limitações” (idem, *ibidem*, p. 122)”, impelindo-a, assim, ao máximo de seu poder e a um exercício transcendente pelo qual se eleva à sua ‘enésima potência’ (ibid). Trata-se de um acordo que se gera no desacordo, na tensão, na oposição. No sublime, diz Roberto Machado (1990), “o desacordo é o princípio genético do acordo das faculdades no sentido em que este, neste caso, não é mais apenas presumido, como no caso do juízo de gosto, mas engendrado “no desacordo”. (DELEUZE, 1963, p. 123).

É a partir dessa leitura do exercício transcendente das faculdades no sublime kantiano que Deleuze vai elaborar a sua teoria ou doutrina diferencial das faculdades, desenvolvida mais profundamente em *Proust e os signos*:

Os signos se diferenciam em função da faculdade que requerem: a sensibilidade, a memória involuntária e a imaginação animada pelo desejo, a inteligência e o pensamento puro. O aparelho kantiano de uma tipologia das faculdades é então aplicado a Proust. Deleuze utiliza aqui sem reserva o trabalho que ele acaba de concluir a respeito da *Filosofia crítica de Kant*, e dá à teoria das faculdades o estatuto de matriz teórica da filosofia kantiana. (...) Tal é precisamente o esquema que ele [Deleuze] aplica a *La recherche*: cada faculdade, em Proust, é levada a seu uso “transcendente”, superior, sob a ação de um signo, e então, por um modo involuntário: um modelo kantiano é aplicado a Proust, mas profundamente transformado pela aplicação da oposição proustiana do voluntário e do involuntário”. (SAUVAGNARGUES, 2009, pp. 70; 71. [trad. nossa]).

Nessa teoria diferencial das faculdades, em que cada uma delas é levada, num exercício transcendente e superior, à sua enésima potência pela violência de um signo, o *transcendental* se configurará sempre na exigência desse exercício genético, ao contrário do exercício condicionante da relação entre as faculdades do transcendental kantiano, sempre decalcado num uso empírico e num sujeito psicológico, em que as faculdades, pensadas numa relação de *semelhança* com o objeto, convergem para apreendê-lo e determiná-lo a partir de seu mero *reconhecimento*. Nessa dimensão do empirismo transcendental, cada faculdade se exerce paradoxalmente, diferencialmente, apreendendo, no objeto, aquilo que lhe concerne exclusivamente (DELEUZE, 1968, pp. 186; 224-225).

Mas se Deleuze vê essa dimensão genética na relação discordante das faculdades no sublime, o mesmo não vale para a experiência estética da beleza em Kant. Para Deleuze, o belo ainda supõe um acordo entre as faculdades – imagem de uma presumida harmonia pré-estabelecida: “A *Analítica do sublime* nos dá um resultado que a *Analítica do belo* era incapaz de conceber: no caso do sublime, o acordo das

faculdades em presença é o objeto de uma verdadeira gênese” (DELEUZE, 1963, p. 123). O belo seria, então, incapaz de operar a gênese na relação que traça entre as faculdades e, conseqüentemente, de revelar, nessa experiência, a dimensão de uma sensibilidade que, em seu uso transcendente, só sente o que pode ser sentido, só apreende não o meramente sensível – instância do senso comum, figura da *doxa* – mas o ser do sensível e, então, o que – numa mera sensibilidade empírica – jamais pode ser sentido.

Entretanto, o aparato conceitual e problemático que compreende a instância do empirismo transcendental de Deleuze parece poder fecundar a trama dos conceitos e problemas também na experiência estética do belo em Kant e parece deixar entrever – também nela – um caráter verdadeiramente genético, que estaria longe de figurar um acordo presumido entre as faculdades, que operasse em favor de um mero senso comum estético. Um dos encontros conceituais que parece permitir revelar essa dimensão da sensibilidade – e, portanto, de um *transcendental* não calçado num exercício condicionante ou simplesmente empírico das faculdades – na experiência estética do belo se dá a partir da oposição proustiana entre *voluntário* e *involuntário*. Se o *involuntário* se torna, em *Proust e os Signos*, o modo de exercício mais alto de uma faculdade precisamente porque se dá numa experiência absolutamente *contingente*, em que um signo, de forma imprevista, inesperada, faz violência à faculdade, gerando nela uma um exercício transcendente, é possível encontrar essa própria experiência de uma sensibilidade que se gera de forma absolutamente *involuntária* também no belo kantiano. A experiência estética da beleza, na terceira *Crítica* de Kant, é uma experiência completamente *contingente* e *involuntária* – exigência indispensável para o *acontecimento* de um *sentir* e de uma *sensibilidade* na esfera do empirismo transcendental deleuziano, pois que engendra o exercício *necessário* de um sentir que só pode ser apreendido exclusivamente como pura *sensação*, como o *sentendum* – o que *é a se sentir*, o que *está para se sentir*, o que *se deve* ser sentido – na tradução do *gerundivo* em latim – o *aisthéton* grego, isto é, o que *só pode ser sentido*. (DELEUZE, 1968, pp. 183-187; MACHADO, 1990, 143).

O índice dessa experiência absolutamente *involuntária* se enuncia, em Kant, no caráter totalmente *desinteressado* do juízo de gosto sobre o belo. Kant diz literalmente (*Kritik der Urteilskraft*, 2006, § 2): “O prazer (a satisfação) que determina o juízo de gosto é *sem* qualquer interesse” (*Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse*), isto é, é livre de todo interesse, independente de qualquer interesse. Esse *desinteresse* é, pois, a *instância mais própria do involuntário* nessa experiência estética do belo em Kant e está intimamente ligado ao que chamo de “1º. paradoxo” enunciado na *Analítica do Belo*: o de que um juízo de gosto (sobre o belo) – que, como um *juízo*, tradicionalmente se identificaria com uma operação *lógica*, isto é, com uma proposição resultante da ligação de um predicado a um sujeito em vista da constituição de um conhecimento – não pode ser jamais – paradoxalmente – um juízo “lógico”, mas apenas estritamente “estético”. (KANT, 2006, §1). O que significa: nada é atribuído ao conceito de um objeto,

não há, a rigor, nenhuma *determinação*, isto é, nenhum conhecimento de qualquer objeto, mas apenas a *sensação* ou o *sentir* do ânimo (*Gemüt*) em seu estado, isto é, em seu *puro sentir*:

“Eu, porém, já mencionei que um juízo estético [*ein ästhetisches Urteil*] é único em sua espécie [*einig/einzig in seiner Art sei*] e não fornece absolutamente conhecimento algum (tampouco um confuso) do objeto [*kein Erkenntnis (...) von Objekt gebe*]: este último ocorre somente por um juízo lógico [*welches letztere nur durch ein logisches Urteil geschieht*]; já aquele, ao contrário, refere a representação, pela qual um objeto é dado, simplesmente ao sujeito e não dá a perceber nenhuma qualidade do objeto [*und keine Beschaffenheit des Gegenstandes (...) zu bemerken gibt*], mas só a forma conforme a um fim [*zweckmässige Form*] na determinação das faculdades [forças] de representação [*in der Bestimmung der Vorstellungskräfte*] que se ocupam com aquele. O juízo chama-se estético [*Das Urteil heisst auch eben darum ästhetisch*] também precisamente porque o seu fundamento de determinação [*Bestimmungsgrund*] não é nenhum conceito [*kein Begriff*], e sim, o sentimento [*das Gefühl*] (do sentido interno) [*des inneren Sinns*] daquela unanimidade [*Einhelligkeit*] no jogo [*im Spiele*] das faculdades [forças] do ânimo [*Gemütskräfte*], **na medida em que ela pode ser somente sentida** [*sofern sie nur empfunden werden kann*]. (*Kritik der Urteilstkraft*, 2006; *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, § 15) [grifo nosso].

Na medida em que ela (a unanimidade) – isto é, o jogo harmônico e, portanto, o prazer gerado neste jogo entre as forças do ânimo acionadas no juízo estético, *pode ser somente sentida*: eis aí a explícita enunciação de Kant de uma sensibilidade irreduzível a qualquer outra esfera da experiência, mesmo a da sensibilidade da intuição *a priori* espaço-temporal ou meramente empírica-fisiológica: trata-se de uma sensibilidade gerada por uma operação absolutamente *única* – “o juízo de gosto é único (*einzig*) em sua espécie”, diz Kant – das forças do intelecto e da imaginação numa inter-relação, num jogo (*Spiel*) absolutamente peculiar. Uma *sensibilidade* gerada a partir de *faculdades*, portanto, e não pela intuição pura ou pelos meros sentidos: algo absolutamente inesperado mesmo para a própria filosofia de Kant de até então. É justamente aí que reside a esfera absolutamente insuspeita do *transcendental* a se revelar, com a terceira *Crítica* de Kant – surpreendentemente – numa experiência jamais lógica, mas estritamente *estética*. É isso que significa o *Gemützustand*, o *estado de ânimo*: um *puro sentir*, *irreduzível* a qualquer *conhecer*. A experiência estética do belo, tal como a própria experiência estética do sublime, gera, assim, um *sentir* numa esfera do *transcendental* que já se sugere de outra natureza que o seu modo condicionante anteriormente compreendido desde a primeira *Crítica* kantiana.

Se não há, portanto, qualquer determinação de objetos, o juízo estético sobre o belo não produz nenhum conhecimento e, portanto, o intelecto (*Verstand*) – faculdade de conhecimento (*Erkenntnisvermögen*) por excelência em Kant – não está agindo conduzido ou determinado pelo seu *interesse* próprio de conhecer. Como se sabe, em Kant, só há juízo de conhecimento ou determinação da ação moral se cada

uma das faculdades que legislam em seus domínios próprios – *intelecto* (*Verstand*), no domínio dos fenômenos; *razão* (*Vernunft*) no domínio dos númenos – for posta em operação segundo seu próprio *interesse*: a primeira, de conhecer, a segunda, de agir moralmente. Mas a experiência estética do belo é – como diz Kant – livre de todo interesse (*ohne alles Interesse*): a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) não legisla sobre nada, não tem qualquer domínio. De modo que ela só pode se pôr *em atividade* por meio de um *susto*, de um *choque*, de uma *violência*. Essa atividade, esse *pôr-se em movimento*, em *operação* só pode, portanto, se engendrar numa instância completamente surpreendente, inesperada, *involuntária*.

Que violência é essa? Não é a simples sensação empírica de um objeto que afeta o *ânimo*. Porque, como vimos, não há rigorosamente objeto, pois não há qualquer juízo de conhecimento. *Belo*, portanto, no juízo “A *Nona Sinfonia* de Beethoven é bela”, por exemplo, não é um *predicado*, uma vez que nada diz do objeto, mas apenas revela, como se viu acima, que o ânimo percebe um *afetar-se* a partir de um *sentimento* (*Gefühl*) ou de um *puro sentir* do seu estado. *Belo* diz apenas: isto me faz *inesperadamente*, *involuntariamente* experimentar prazer. Quando Kant diz que o juízo de gosto é desinteressado, o que ele quer dizer é: não havendo nenhum interesse que determine qualquer faculdade a operar e a legislar sobre seus domínios – estas só se põem em *ato* – só são *acionadas* – pela violência de um “fora”. Daí Derrida dizer: “trata-se de uma hetero-afecção pura” (1978, p. 55): “O completamente-outro (*tout-autre*) me afeta de prazer puro me privando ao mesmo tempo do *conceito* e do *deleite* (*jouissance*)”. É justamente essa violência do *fora*, que se poderia dizer, com Deleuze – do signo –, que vai gerar uma efetiva *gênese* do acordo entre as faculdades, ou, pela expressão kantiana, um *jogo livre e indeterminado* entre elas. Esse *jogo* não pode ser compreendido por um mero “acordo suposto ou presumido”, numa instância do transcendental decalcado no uso empírico, que pretende “reconhecer” o objeto como belo por uma suposta *semelhança formal* entre objeto e faculdades. O transcendental seria aí, evidentemente, operador de uma filosofia da representação. Lyotard é luminoso ao explicitar essa instância do jogo na experiência do belo:

O prazer do belo advém quando esses poderes (*pouvoirs*), a imaginação e o intelecto, acham-se encaixados um com o outro, segundo uma “proporção apropriada”, numa sorte de jogo. É um jogo porque eles rivalizam, uma, por meio das formas, o outro, por meio de conceitos, para apoderar-se do objeto. Mas é um jogo também porque eles são cúmplices, um e outro, para *não* determinar esse objeto, isto é, para não apreendê-lo pela forma e conceito, como o fazem no conhecimento objetivo. (...) Resulta daí que a tensão entre os dois poderes é necessariamente instável. Viu-se que a imaginação, sobretudo, é responsável por essa instabilidade. Ela se ocupa de multiplicar as representações marginais (*Nebenvstellungen*), ela faz pulular as Idéias Estéticas. Não é senão por força de abrir e reabrir o campo dos “atributos estéticos” que ela descobre em torno do objeto, que este cessa de ser reconhecível por seu parceiro, o intelecto (1991, pp. 95-96. [trad. nossa]).

A experiência estética do belo sugere, muito antes, que nada nela se dá por semelhança, nem supõe qualquer modelo de reconhecimento presumido sub-repticiamente na apreensão das formas belas – não apenas da arte, mas até mesmo da natureza – pela as faculdades do ânimo. Há, a rigor, nessa experiência, uma impossibilidade de qualquer reconhecimento. Ainda uma vez Lyotard:

Pode-se até imaginar (...) que o objeto assim apreendido escapa não somente a sua identificação pelo intelecto, mas à “reconhecimento”, segundo a acepção forte que a *Dedução* dos conceitos puros dá desse termo na *Primeira Crítica*. (...) no excesso de seu jogo produtivo das formas ou Idéias Estéticas, a imaginação pode chegar até a impedir a reconhecimento pelo conceito, a des-concertar ou a desesperar essa “consciência” que está a cargo do intelecto, faculdade dos conceitos. Um tal elã não evoca apenas o “excesso” do barroco, do maneirismo ou do surrealismo, é um desregramento que é sempre potencial na “calma” contemplação do belo. (idem, pp. 96-97) [trad. nossa].

O belo se *engendra* necessariamente – numa necessidade gerada pela completa *contingência* de um *susto*, da violência de um *fora*, de um *completamente outro* – por uma relação, ou mais propriamente, por um encontro intensivo entre absolutos *heterogêneos*.

E esse *choque intensivo* na experiência estética do belo se daria de dois modos: 1) de um *fora* – signo/ intensidade – com as faculdades do ânimo ainda em *virtualidade* (outro conceito a se *dramatizar* aqui em Kant) – a que são, por essa mesma violência, *chamadas, acordadas, despertadas, exigidas* a responder a esse ataque; e 2) de cada uma das faculdades – imaginação (*Einbildungskraft*) e intelecto (*Verstand*) – *chocando-se, provocando-se, desafiando-se* entre si a partir da própria provocação intensiva do “fora” ou do signo. O encontro – choque – com o *fora* *chama, convoca* as faculdades – compreendidas aqui, na instância de uma experiência verdadeiramente genética, efetivamente como *forças (Kräfte)*; num campo *virtual*, portanto, mais do que como faculdades (*Vermögen*), como simples “potências” – à apreensão *disso* que as afeta: a imaginação, agora livre da legislação do intelecto, atua não como faculdade reprodutiva (*reproduktiv*), mas como *força produtiva (produktiv)*; não como *faculdade de representação (Vorstellung)*, mas como *força de apresentação (Darstellung)*, procurando responder àquilo que provoca essa sua força própria, peculiar, única. Assim diz o próprio Kant:

“Ora, se no juízo de gosto [*im Geschmacksurteile*] tiver que ser considerada a faculdade da imaginação **em sua liberdade** [*die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss*], então ela será tomada primeiro **não reprodutivamente**, como ela é submetida às leis de associação [*so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist*], mas **como produtiva e espontânea** [*als produktiv und selbsttätig*] (como **autora de formas arbitrárias de intuições possíveis**) [*als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen angenommen*].” (*Kritik der Urteilskraft*, 2006; *Crítica da Faculdade do Juízo*, 1995, § 22: Observação Geral sobre a Primeira Seção da Analítica) [grifo nosso].

E assim provocada, *convida, provoca, desafia* ao mesmo tempo o intelecto a operar, por sua vez, a sua força também peculiar e exclusiva: a operação de síntese do que lhe *apresenta* a imaginação:

“(…) e embora na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela [a imaginação], na verdade, esteja vinculada a uma **forma determinada deste objeto** e nesta medida **não possua nem um jogo livre (como na poesia)** [*und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat*], todavia ainda se pode compreender bem que precisamente o objeto pode oferecer-lhe uma tal forma, que contém uma composição do múltiplo, [assim*] como a faculdade da imaginação [*wie sie die Einbildungskraft*] – **se fosse entregue livremente a si própria** [*wenn sie sich selbst frei überlassen wäre*] – projetá-la-ia [(-la; sie)*, isto é: ‘a forma da composição do múltiplo’*] em concordância com a *legalidade do entendimento em geral* [*in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde*].” (idem, ibidem) [*observações de tradução e grifos nossos].

Entretanto, sem ser legislador – sem “conduzir” essa força de apresentação da imaginação, que no juízo de gosto, como destaca Kant, está “entregue livremente a si própria”, o intelecto não determina nada, mas apenas entra nesse estado de um *puro atuar*, de um **puro exercício de sua força mais própria**: eis o que precisamente significa a legalidade do intelecto **em geral** (*Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt*) no juízo de gosto. Ao deparar-se com a forma da composição do múltiplo oferecida pela imaginação produtiva – “autora de formas arbitrárias de intuições possíveis” – o intelecto é provocado a capturar o que, em última instância, lhe é absolutamente inabarcável: uma multiplicidade irreduzível a sua operação de síntese num conceito, que o convida e provoca a exercer em puro ato a sua força única, a “sintetizar sem conceito” e, então, lutar, dançar, jogar com a força também exclusiva, peculiar da imaginação, também em exercício plenamente livre. É esse *livre exercer-se* do intelecto que Kant chama – para manter as fórmulas paradoxais tão características de sua última obra crítica – de ‘conformidade a leis sem lei’, ‘livre conformidade a leis do intelecto’ ou ainda ‘conformidade a fins sem fim’:

“Portanto, unicamente uma **conformidade a leis sem lei** [*eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*], e uma **concordância subjetiva** da faculdade da imaginação com o entendimento/ intelecto* **sem a concordância objetiva** [*und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objektive*] (...) pode coexistir com a **livre conformidade a leis do entendimento/ intelecto*** [*freien Gesetzmässigkeit des Verstandes*] (a qual também foi denominada **conformidade a fins sem fim**) [*Zweckmässigkeit ohne Zweck*] e com a **peculiaridade de um juízo de gosto** [*mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils*]. (idem, ibidem) [*observações de tradução e grifos nossos].

Ora, é justamente nesse *jogo* livre, indeterminado, *necessariamente* gerado pela violência de um encontro absolutamente *contingente* entre o ânimo (*Gemüt*) – pensado como as *forças (Kräfte) de imaginar, de sintetizar, conceituar, pensar*,

em última instância *julgar, apreciar (urteilen; beurteilen), sentir (fühlen)* em pura *virtualidade* – com um *signo*, um “fora” absolutamente heterogêneo, inesperado, desconhecido – sempre incognoscível –, que se dá a efetiva *gênese* do acordo, da “harmonia” entre as faculdades na experiência do belo. Não há, pois, acordo presumido, harmonia pré-estabelecida entre as faculdades no belo.

Assim, a trama conceitual que opera nessa dimensão do que Deleuze compreende por *empirismo transcendental* parece mostrar-se muito fecunda para fazer irromper a instância de uma sensibilidade ainda de maior envergadura do que aquela sugerida por sua leitura da estética de Kant. Mas aqui, nesse exercício de cartografia filosófica, solo talvez de um *teatrum* experimental em que se arriscou *dramatizar* o velho Kant da terceira *Crítica* com a potência do pensamento deleuziano, as ressonâncias, entre acordes dissonantes, ainda estão em ensaio, como no aquecimento da orquestra antes do concerto: a esfera de uma sensibilidade estética efetivamente genética, em Kant, explorada assim a partir do *empirismo transcendental* deleuziano, pareceu revelar também a força de uma contaminação, que vai caminhando por todo um *spatium* intensivo de afetos estéticos – múltiplos, imprevisíveis, infinitos, talvez, tanto quanto o é a própria possibilidade dos encontros –, e que percorre desde o belo – e sua intensidade mais leve, calma, serena – até o sublime, e sua potência grave, perplexa, trágica. Sigamos a ensaiar, vislumbrando a pista dos signos que forçam a pensar.

Referências

- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. (2006). *Proust e os signos*. RJ: Forense Universitária.
- _____. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les Édition de Minuit.
- _____. (1963). *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*. *Revue d'Esthétique*, v. XVI, n. 2, abril-junho, Paris : PUF, pp. 113-136. Trad. bras. de Cíntia Vieira da Silva. In: Deleuze, G. (2004) *A Ilha Deserta e outros textos*. Ed. Iluminuras.
- DERRIDA, J. (1978) *La Vérité em Peinture*. Paris: Flammarion.
- KANT, I. (2006) *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- _____. (1995) *Crítica da Faculdade do Juízo*. RJ: Forense Universitária.
- LYOTARD, J-F. (1991). *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Éditions Galilée.
- MACHADO, R. (1990). *Deleuze e a filosofia*. RJ: Graal.
- SAUVAGNARGUES, A. (2009). *Deleuze : l'empirisme transcendental*. Paris : PUF.



O jorrar do tempo: encontros entre Deleuze e Tarkovski, a propósito de uma imagem-cristal

Ludymylla Maria Gomes de Lucena*

* Mestranda – UFOP.

Resumo

O presente trabalho busca uma aproximação da filmografia e do escritos do cineasta russo Andrei Tarkovski às ideias formuladas por Gilles Deleuze em seu livro *Imagem-tempo* (1985), especialmente nos capítulos referentes ao conceito de imagem-cristal, imagem-tempo especial que realiza a operação fundamental do tempo. Tarkovski será protagonista de um cinema onde é o movimento que está em decorrência do tempo e não o contrário. Sua escolha em priorizar o plano, em detrimento à montagem, vem aproxima-lo do que Deleuze convencionou chamar de cinema moderno, cinema mais sintonizado com o tempo, com a memória e não mais com a ação. Ao mesmo tempo em que predomina como um realizador moderno, Tarkovski distancia-se de seus antepassados russos, Eisenstein, Vertov, Kulechov: partidários de um cinema onde o processo de montar é a essência mesma do filme.

Palavras-chave: Cinema, Filosofia, Andrei Tarkovski

Sabe-se que Deleuze pouco se debruçou sobre a obra de Tarkovski, mesmo em *Imagem-tempo*, seu segundo tomo dedicado ao cinema, nas páginas referentes ao conceito de Imagem-cristal, pouco se fala dele. Do contrário, extensas páginas são gastas na análise dos filmes de Orson Welles (*Cidadão Kane*, *A dama de Shanghai*) e Alain Resnais (*O ano passado em Marienbad*). O presente trabalho não desconsidera tais cineastas, nem a importância dada a eles por Deleuze em seu livro *Imagem-tempo*. Todavia, o texto segue na tentativa de encontrar outra conexão possível através da predominância do conceito de imagem-cristal na obra de Andrei Tarkovski. Obra que não se resume apenas ao seu trabalho cinematográfico, mas também à sua contribuição teórica.

Estamos falando de *Esculpir o tempo*, livro que nasceu de uma certa inquietação e insatisfação por parte do cineasta russo em relação aos livros de teoria do cinema que eram escritos até então. Por não conseguir se inserir no que era dito ali, Tarkovski sentiu a necessidade de expressar suas ideias e anseios. *Esculpir o tempo* é então um grande esboço não só sobre a significação do cinema para Tarkovski, como também da arte, da poesia, da música, da literatura. Já em suas considerações mais particulares ao cinema, Tarkovski apresenta suas considerações sobre o tempo, a imagem, o ritmo, a montagem, a função do cineasta, etc.

Já sabemos que para Deleuze e Guatarri (1992) cineastas, pintores e músicos estão no mesmo patamar dos filósofos, pois assim como ele sustenta em *O que é a Filosofia?*, não há hierarquia entre arte, ciência e filosofia. A filosofia é definida como prática de criação de conceitos, a ciência como criação de funções e a arte como criação de afectos e perceptos. Entre elas há muitas conexões possíveis. Nem a arte, nem a ciência, nem a filosofia pode reivindicar uma posição privilegiada diante das demais, as ciências, as artes, as filosofias são igualmente criadoras. No prefácio de *Imagem-movimento* Deleuze (DELEUZE, 1983. p. 7) diz: “os grandes autores de cinema nos parecem confrontáveis não apenas com pintores, arquitetos, músicos, mas também com pensadores. Eles pensam com imagens-movimento e com imagens-tempo”.

Tarkovski, o criador de imagens temporais

Esculpir o tempo, o nome que dá título ao livro de Tarkovski, é também segundo ele, a tarefa do cinema e a função de um cineasta. O realizador de um filme, para Tarkovski (1990), se assemelha a um escultor cuja matéria prima é o tempo e não o mármore ou a madeira. É como se o filme fosse um bloco de tempo que pudesse ser moldado cinematograficamente. Tarkovski alude que a essência do trabalho de um cineasta é trabalhar com o tempo, esculpir o tempo, torná-lo sensível e sonoro. A propósito, o tempo é o mais importante princípio de trabalho para ele, pois a força do cinema reside aí, na capacidade de apropriação do tempo e da “realidade material ao qual ele esta indissolivelmente ligado, e que nos cerca dia após dia e hora após hora” (TARKOVSKI, 1990. pp. 71-72).

O tempo precisa estar vivo dentro de cada um dos fotogramas. Para se certificar disso, Tarkovski opta pelo plano e não pela montagem. Se antes, no cinema clássico, das imagens-movimento, os filmes davam maior ênfase a ligação entre as imagens que constituía claramente um antes e um depois. Para Tarkovsky, o essencial no cinema não é o agenciamento das imagens-movimento, mas sim “como o tempo flui no plano, sua tensão ou sua rarefação, ‘a pressão do tempo no plano’” (TARKOVSKI, 1990. p. 56). É nesse sentido que a escolha de Tarkovski pelo plano, em detrimento à montagem, vem aproxima-lo do que Deleuze convencionou chamar de cinema moderno, cinema das imagens-tempo como veremos mais adiante, ao mesmo tempo em que distancia-o de seus antepassados russos, Eisenstein, Vertov, Kulechov partidários de um cinema onde o processo de montar é a essência mesma do filme. Em seu livro *Esculpir o Tempo* Tarkovski nos diz que:

A ideia de “cinema de montagem” – segundo o qual a montagem combina dois conceitos e gera um terceiro – parece-me mais uma vez, incompatível com a natureza do cinema. A interação de conceitos jamais poderá ser o objeto fundamental da arte. A imagem está presa ao concreto e ao material, e, no entanto, ela se lança por misteriosos caminhos, rumo a regiões para além do espírito (TARKOVSKI, 1990. pp. 135-136).

O fluxo do tempo no filme se dá mais pelo ritmo do que pela montagem. O papel da montagem em Tarkovski é apenas manter a unidade do tempo no plano, ou seja, manter o ritmo em cada um dos fotogramas. Tentar entender o filme *O espelho* (1975), por exemplo, de acordo com a dramaturgia clássica dos vínculos racionais como veremos mais adiante é frustrar-se. Não se pode esperar que o filme de Tarkovski esteja na categoria dos filmes das imagens-movimento (percepção-afecção-ação), pois, diferentemente, em Tarkovski encontraremos a predominância da imagem-cristal, imagem-tempo especial que realiza a operação fundamental do tempo.

Imagem-movimento e imagem-tempo

Imagem-movimento e Imagem-tempo são os dois grandes grupos que as imagens cinematográficas iram se dividir segundo Deleuze. As primeiras predominantes no cinema clássico e trabalhadas por ele no primeiro tomo em torno do cinema, Imagem-movimento. As segundas predominantes no cinema moderno, presentes no segundo volume, Imagem-tempo.

No cinema das imagens-movimento, as imagens ainda são regidas por um encadeamento sensório-motor e agem e reagem umas sobre as outras, encadeando a percepção e a ação por meio da afecção. A ligação de uma imagem-movimento a outra através da montagem acarreta em uma representação indireta do tempo, isto é, uma imagem que ainda não apresenta o tempo diretamente, pois ainda respeita o curso empírico do tempo, onde os fatos são organizados em ordem cronológica: passado, presente, futuro; e as ações são direcionadas de modo sequencial, seguindo uma narrativa.

Na medida em que cola uma variante da imagem-movimento em outra, a montagem atribui sentido e racionalidade a imagem, o que resulta numa sucessão de acontecimentos que resultará no filme. Dessa forma, a montagem é a responsável pela construção do todo do filme e cada cineasta constrói à sua maneira esse todo. Há uma variedade de formas de manipulação do processo de montar que irão gerar diferentes escolas. (DELEUZE, 1983)

Quando as percepções não se encadeiam mais em ações, quando o esquema sensório-motor se quebra por dentro, interrompendo o fluxo natural da ação, nasce uma nova imagem cujos planos não mais se sucedem por vínculos racionais deterministas, mas através de outros tipos de relações. A narração tão característica do cinema clássico chega ao fim, pois não há mais uma história, uma linearidade, uma ordem cronológica do tempo. Surgem no entanto outros modos de narrar, não necessariamente comprometidos com a verdade (DELEUZE, 2007).

No regime das imagens-tempo não importa como as imagens se encadeiam. Por estar fora do sistema fechado percepção-afecção-ação, a imagem-tempo nos oferece uma imagem que dá acesso direto ao tempo. Não é mais o movimento que o controla, mas é ele, o tempo que rege o movimento. É a fórmula de Hamlet que Deleuze trabalha em um dos capítulos de *Crítica e Clínica*. O tempo perde as coordenadas que o definiam, perde os eixos que lhe fixavam as condutas do mundo. Ele se emancipa, deixa de ser cardinal e torna-se ordinal. É o cinema moderno que dá corpo à esse tempo 'fora dos gonzos' (DELEUZE, 1997).

Nesse sentido, o neo-realismo italiano é relevante por ser o movimento dentro do cinema responsável por registrar a falência justamente dos esquemas sensorio-motores do cinema clássico e por fazer surgir um elemento novo que "impediria a percepção de se prolongar em ação, para assim, relacioná-la com o pensamento" (DELEUZE, 2007. pp. 9-10). Os personagens neo-realistas não agem, nem reagem, no entanto, isso não quer dizer que eles sejam passivos "capta-se ou revela-se algo intolerável, insuportável, mesmo na vida mais cotidiana" (DELEUZE, 1992. p. 68). Como a estrangeira em *Stromboli* de Roberto Rossellini, que "não dispõe de reação alguma para atenuar ou compensar a violência do que vê, a intensidade, a gravidade da pesca de atum ("foi horrível..."), a força pânica da erupção ("estou acabada, tenho medo, que mistério, que beleza, meu Deus...")" (DELEUZE, 2007. p. 10).

Em detrimento à linearidade e à racionalidade características do cinema das imagens-movimento, no cinema das imagens-tempo, há uma maior liberdade de efeitos. O plano-sequência, por exemplo, muito comum tanto no neo-realismo como nos filmes de Tarkovski, permite uma continuidade do tempo e pode levar o espectador a ter um contato mais aberto com a imagem. Quando se evita a interferência constante do 'corte' causado pela montagem a imagem dura mais e o espectador acaba sendo levado a se envolver com a duração (a *durée* bergsoniana), pois não há a permanente interrupção da pressão do tempo no plano que é o que Tarkovski considera essencial no cinema.

Além do plano-sequência podemos citar a profundidade de campo como recurso cinematográfico que ajuda a manter o fluxo de tempo no plano. Muito utilizada também por Orson Welles em *Cidadão Kane* (1941), a profundidade de campo permite que planos existam simultaneamente com a imagem presente. Esses planos compõem regiões de tempo, regiões de passado que se formam entre uma imagem virtual que está escondida e uma imagem atual que evoca a imagem virtual a juntar-se a ela. É a formação da imagem-cristal, imagem tempo especial, dupla por natureza e que realiza a operação fundamental do tempo.

A imagem-cristal

A imagem-cristal é a imagem atual que se cristaliza com sua própria imagem virtual, ou seja, tal imagem se constitui por apresentar o menor circuito entre atual e virtual, objetivo e subjetivo, real e imaginário. Para cada imagem atual há uma imagem virtual que lhe corresponde, como um duplo ou reflexo, de modo que há uma coalescência entre as duas e a formação de uma imagem bifacial, ao mesmo tempo atual e virtual, um cristal de tempo (DELEUZE, 2007). Deleuze diz:

É como se uma imagem especular, uma foto, um cartão-postal se animassem, ganhassem independência e passassem para o atual, com o risco de a imagem atual voltar ao espelho, retomar lugar no cartão-postal ou na foto, segundo um duplo movimento de liberação e de ruptura (DELEUZE, 2007. p. 88).

A construção temporal passado-presente-futuro, tão cara às imagens-movimento, dá lugar a outro modo de construção, mais independente do processo de montagem, logo mais livre. Não há mais porque acreditar que o passado é aquilo já encerrado e bem delimitado e que o presente é o que existe e só. O tempo não se manifesta metaforicamente como uma linha, mas, bem diferente, como desdobramento e cisão.

É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se afirma ou desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos, um fazendo passar todo o presente, e o outro conservando todo o passado. O tempo consiste nessa cisão, e é ela que se vê no cristal. A imagem-cristal não é o tempo mas vemos o tempo no cristal (DELEUZE, 2007. p. 102).

O passado é contemporâneo do presente de modo que coexistem no mesmo plano com a formação do menor circuito entre um e outro. O passado não é um antigo presente e o futuro não é um presente por vir. Podemos observar essa separação homogênea entre passado e presente na forma como o cinema clássico fez uso do flashback.

O cinema clássico fez bastante uso do flashback justamente para manter bem clara a distinção entre presente e passado, não causando nenhum grande problema para o reconhecimento do espectador. O passado no cinema clássico aparecia de forma bem demarcada, quase como se houvesse uma alerta: 'Atenção! Agora é a lembrança!'. Isso acontecia porque a montagem evidenciava uma imagem que estava sempre no presente, ou seja, ignorava a insistência virtual do passado na imagem atual.

Há uma cena no filme *O espelho* de Tarkovski em que o personagem conversa com sua mãe ao telefone. Depois da conversa, na cena seguinte observamos o desenrolar de outra cena que a priori parece não ter nenhuma ligação com a cena anterior. Uma mulher corre na chuva até uma tipografia para verificar um possível erro de redação. Lá ela encontra sua amiga Lisa. Só então lembramos que na cena anterior, quando a mãe conversa com seu filho ao telefone, ela fala da morte de sua amiga Lisa. Em nenhum momento fica claro se estão a falar da mesma pessoa. O passado não é bem demarcado como era através do flashback.

Na imagem-cristal o passado é apresentado imageticamente como uma imagem presente, que, todavia, não se conecta com o presente, mas com sua imagem virtual. Tentar manter o filme apenas na tirania do presente é falsear a imagem, anular suas possibilidades virtuais, anular a duração. A imagem não se separa de um antes e depois, ou, como diria Deleuze:

Não há presente que não seja obcecado por um passado e por um futuro (...). Compete ao cinema apreender o passado e o futuro que coexistem com a imagem presente. Filmar o que está antes e o que está depois... Talvez seja preciso fazer passar para o interior do filme o que está antes do filme, e depois do filme, para sair da cadeia dos presentes (DELEUZE, 2007. p. 52).

Tarkovski ira refletir esses pensamentos em seus filmes. O passado e o presente existindo no mesmo plano, não linearmente, mas como um fluxo, um jorrar do tempo. Quando ele sugere que sem a memória o tempo não pode existir ele quer nos dizer que a memória é portadora de tudo que existe na realidade do presente, ou seja, a memória é, ela se conserva enquanto o tempo (presente) não para de passar. Tentar anular o passado é tentar viver fora do tempo, é tornar-se prisioneiro de uma existência ilusória. Em *Esculpir o tempo* ele faz a seguinte afirmação:

Afirma-se que o tempo é irreversível. É uma afirmação bastante verdadeiro no sentido de que, como se costuma dizer, 'o passado não volta jamais'. Mas o que será, exatamente, esse 'passado?' Aquilo que já passou? E o que essa coisa 'passada' significa para uma pessoa quando, para cada um de nós, o passado é o portador de tudo que é constante na realidade do presente, de cada momento do presente? Em certo sentido, o passado é muito mais real, ou, de qualquer forma, mais estável, mais resistente que o presente, o qual desliza e se esvai como areia entre os dedos adquirindo peso material somente através da recordação. (...) O tempo não pode desaparecer sem deixar vestígios, pois é uma categoria espiritual e subjetiva e o tempo por nós vivido fixa-se em nossa alma como uma experiência situada no interior do tempo (TARKOVSKI, 1990. pp. 55-56).

Referências

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *O que é a Filosofia?*. trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Munõz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Cinema: Imagem-movimento*. trad. Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____, _____. *Conversações*. trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____, _____. *Cinema: Imagem-tempo*. trad. Eloísa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____, _____. *Crítica e clínica*. trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o tempo*. trad. Jefferson Luiz Camargo. 2 ed – São Paulo: Martins Fontes, 1990.

A Soberania Fraca: Notas sobre a indivisibilidade e a incondicionalidade

Maíra Matthes

* Uma versão prévia desse artigo foi publicada em: MATTHES, M. A Soberania Fraca **Revista Direito e Práxis**, 3, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/4231>>. Acesso em: 23 Jun. 2013.

Resumo

Em *Vadios: Dois Ensaios sobre a Razão*, Derrida propõe que se entenda o conceito de soberania a partir de duas noções principais: incondicionalidade e indivisibilidade. O objetivo desse artigo é mostrar que o autor aborda esses dois pontos com o intuito de criar uma compreensão da soberania como uma força fraca e divisível no tempo.

Palavras-chave: Soberania. Jacques Derrida. Filosofia Francesa. *Voyous*. Política.

Em *Vadios*,¹ Derrida distingue a indivisibilidade e incondicionalidade como duas características principais para se pensar o conceito de soberania. É o que se percebe a partir da seguinte passagem:

(...) a soberania é, antes de tudo, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, certa incondicionalidade. Ela é também, em um único ponto de singularidade indivisível (Deus, o monarca, o povo, o Estado ou o Estado-Nação) a concentração da *força e da exceção absolutas*. (Derrida, 2003, p. 211). [*meu grifo*].

O autor igualmente afirma, todavia, que algo como a soberania nunca, *de fato*, chegou a ocorrer no mundo. Ou melhor, que essa definição de soberania nunca se efetivou empiricamente nos ditos “atos soberanos.” Quais são os argumentos

¹ O título original em francês é: *Voyous: Deux Essays sur la Raison*. Todas as citações desse livro no presente artigo são traduções minhas. Ao lado constará sempre a página do texto original em francês. Os demais textos que tiverem o título em francês seguem o mesmo padrão. Já os textos indicados pelo título em português nas Referências Bibliográficas foram citados da respectiva tradução brasileira.

de Derrida que justificam essa afirmação? O objetivo desse artigo é responder essa pergunta levando em consideração, respectivamente e separadamente, as duas características do conceito de soberania. A primeira parte abordará o aspecto da “indivisibilidade,” e a segunda parte o aspecto da “incondicionalidade.”

1. Indivisibilidade

Por “indivisibilidade da soberania” Derrida entende, mais precisamente, a indivisibilidade do tempo. Derrida se diz seguidor de Carl Schmitt ² e dos demais “teóricos da soberania” ao postular que essa última consiste em um “*instante* indivisível.” Segundo Derrida: “De certo modo a soberania é a-histórica; ela é a contração contraída com uma história que retrai no evento instantâneo de decidir a exceção, um evento que é sem espessura histórica.” (Derrida, 2003, p.144). Por “a-histórico” entende-se a recusa do ato soberano de participar da passagem do tempo, sua pretensão é a de atravessar o tempo e não de se deixar influenciar por esse. É a partir dessa recusa que Derrida entende o ato de soberania como um ato de exceção.³

Derrida diz que a soberania “coloca fim (...) ao tempo” (Derrida, 2003, p.38) ou “nunca dá tempo nem leva tempo” (Idem, p. 154). Entendendo “tempo” na frase acima como “passagem do tempo” é possível entender que a soberania não se “divide” na passagem do tempo, mas ao contrário se mantém “indivisível,” ou seja, imune à divisão do tempo. Assim como para Schmitt é o soberano quem pode suspender as leis vigentes e instaurar novas leis, para Derrida é a decisão soberana que, proveniente de uma origem que não provém ela mesma da divisibilidade do tempo, pode instaurar o Fim do Tempo ou o Começo do Tempo.

A concepção do tempo que representa a soberania como um ponto indivisível carrega, todavia, o grande problema de não poder satisfazer as condições temporais da vida mortal. O conceito de “vida mortal” precisa incluir em sua definição a ideia da passagem do tempo e da possibilidade da morte. Mais especificamente, o atributo “mortal” parece supor a ideia de que algo que existia (*vivia*) em algum momento deixará de existir (*morrerá*) e a ideia de que algo exista e depois deixe de existir parece ser impossível sem a suposição da passagem do tempo. Uma concepção do tempo na qual a passagem do tempo não é possível descreve, portanto, um modo de viver que é divino e não mortal.

Esse afastamento da vida mortal e aproximação da vida divina é ressaltado por Derrida na conferência: “Le Souverain Bien- ou l’Europe en Mal de Souveraineté.” Nessa, o autor diz que “a soberania consiste em se elevar acima (*au dessus*) do animal” ou “da vida natural do animal” (Derrida, 2004, p.134). E, ainda mais

² É em *Políticas da Amizade* (1994) que Derrida aborda com mais detalhes os conceitos-chaves schmittianos, notadamente os de “decisão” e “guerra” bem como o do par “amigo/inimigo.”

³ Schmitt define o soberano como “quem decide na exceção” e a soberania, conseqüentemente, como a possibilidade de que uma decisão ocorra em estado de exceção. Ver: SCHMITT, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Shwab. Cambridge and London: MIT Press, 1988, 5.

claramente: “[o direito excepcional soberano] corre o risco de (...) colocar o humano acima do humano, em direção a *potência toda poderosa divina* (que terá, aliás, frequentemente fundando o princípio de soberania em sua origem sagrada e teológica)” (DERRIDA, 2004, p. 124) [*meu grifo*].

Identificando a vida divina com a vida soberana, os seguintes passos podem ser dados: 1. A vida soberana *nega a passagem do tempo*. Ao negar a passagem do tempo, ela: 2. *exclui a possibilidade da morte*. Ao excluir a possibilidade da morte, ela: 3. *exclui a possibilidade da vida mortal*. Esses passos se justificam pelo fato de que a exclusão da passagem do tempo e, com isso, da possibilidade da morte, teria como consequência a exclusão simultânea da possibilidade de que *qualquer coisa possa acontecer*. Para Derrida, sem a *possibilidade* de que qualquer coisa possa acontecer, a vida passa a ser apenas outro nome para morte: “presença pura do presente puro, que se pode indiferentemente denominar pureza da vida ou pureza da morte” (DERRIDA, 1973, p. 355) ou “presença pura ela mesma, se algo como tal fosse possível, não seria senão outro nome para morte” (DERRIDA, 1973, p. 190).

A negação da possibilidade da morte e a consequente exclusão dos mortais da vivência dessa vida nos permite perceber que uma vida que fosse soberana e, portanto, divina, excluiria a possibilidade da morte e teria a eternidade como forma temporal privilegiada. Em um argumento análogo a esse, Beardsworth (1996) chega à conclusão que a vida divina implica na negação do tempo (entendido como passagem do tempo). O autor acrescenta que a vida divina nega a passagem do tempo por apresentar uma forma temporal específica: a eternidade. Na seguinte passagem as duas afirmações estão reunidas: “O conceito de eternidade como presença eterna é predeterminado por uma temporalização do tempo particular, o presente. Em outras palavras, a presença eterna não é nada mais que a negação do tempo.” (BEARDSWORTH, 1996, p. 106).

Seguindo as considerações de Beardsworth, podemos perceber que a palavra “divino,” exerce um duplo papel. Ela é tanto (a) a representação teológica do poder político exercido sob o nome da soberania.⁴ Como (b) uma conotação temporal específica: a da eternidade entendida como divinização da concepção metafísica do tempo (presente indivisível). É o que Beardsworth assume ao dizer que o nome de “Deus” resume por excelência a negação da *passagem do tempo* na forma de um agora indivisível como “a fantasia que tudo possa ter lugar no ‘simulacro de um instante” (idem, p.100).

Uma vez que não temos acesso à temporalidade divina, ou melhor, uma vez que não somos deuses e que não são os deuses quem realizam atos soberanos parece que estamos diante de um dilema aqui: não seria preciso (como um imperativo ético) pensar uma soberania que tenha características mortais? Uma soberania mortal realizada por seres mortais? Remetendo-nos, então, aos limites da vida

⁴ Ver, por exemplo, quando Derrida diz: “soberania que se representa frequentemente como humana ou divina, antro-po-teológica na verdade” (Derrida, 2004, p. 122).

mortal, podemos levantar a hipótese de que o ato soberano seja dividido em dois instantes: t^1 - o instante que faço a promessa da soberania e t^2 - o instante no qual tal promessa deve se realizar. Ou seja, entendendo a soberania como um evento temporal, podemos pensá-la a partir da divisão entre a promessa de sua realização e a efetivação da mesma promessa.

Ao se dividir no tempo, ela ganha uma configuração mortal, uma vez que: “uma promessa se promete apenas para o que é mortal. Uma promessa tem sentido e gravidade apenas sob a condição da morte” (DERRIDA, 1972, p.143). Entendendo a “condição da morte” como a condição do tempo ou da passagem do tempo, podemos perceber que a promessa é um evento temporal que pode ou não se realizar em um futuro.

O futuro parece ser a dimensão privilegiada na qual a dimensão temporal da promessa se delinea. Uma promessa é sempre para o futuro e, por ser algo que está ainda porvir há sempre a possibilidade de que ela não seja cumprida. Essa possibilidade é extremamente importante para a constituição da promessa enquanto evento temporal que tem o futuro como sua condição de realização. Derrida, todavia, parece entender o conceito de futuro de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, temos o futuro dado a partir da imagem da linha do tempo, isto é, um futuro pensado como “presente futuro” que sucede um “presente passado.” Em segundo lugar, temos um futuro *porvir* que não pode ser pensado a partir da forma do presente, porque, simplesmente, nada pode ser dito sobre sua forma. O porvir é aquilo que não pode ser previsto, portanto, é aquilo que permanece sem representações possíveis.

Resumidamente, podemos pensar essa divisão da seguinte forma: Por um lado temos um *futuro possível* que Derrida entende como o horizonte de possibilidade de dado sujeito. Por outro lado temos um *futuro impossível* que, segundo Derrida: “chega do alto, sob a forma de uma injunção que não espera em um horizonte, que eu não vejo chegar” (DERRIDA, 2003, p.123).

Em *Vadios*, o autor resume esse cenário:

Eu oporei aqui todas as figuras que eu coloco sob o título de im-possível do que deve permanecer (de um modo não negativo) estrangeiro à ordem de meus possíveis, a ordem do “eu posso”, da ipseidade” (...). O que conta aqui, como para a vinda (*venue*) de todo acontecimento digno desse nome, de uma vinda imprevisível do outro, (...) da responsabilidade de decisão do outro – do outro em mim maior e mais velho que eu. (DERRIDA, 2003, p. 123)

O *futuro possível* é aquele projetado pela ‘força e poder’ de um “Eu posso”: de uma ipseidade⁵ que tem poder de ação e decisão sobre o futuro aqui e agora.

⁵ A imagem da esfera traduz o que Derrida chama de “ipseidade,” “ipsocentrismo” ou “ipsocracia”: o movimento auto-referencial no qual se parte de *si* mesmo visando a *si* mesmo. Isto é, o movimento definido por um “começar por si” (*soi*) em vista de si (*soi*). Esses termos provêm da palavra latina *ipse*, possível tradução da palavra grega *autos*, que significa o “si mesmo” (*soi même*) ou o “mesmo” (*même*) do “si mesmo”.

Conjuntamente a esse futuro possível - cogitado dentro de uma “teleologia motivacional” – encontra-se o *futuro impossível*: “único, imprevisível, sem horizonte, não controlável por nenhuma ipseidade (...) que se marca em um “por vir” que, para além do futuro (...) nomeia a vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” (DERRIDA, 2003, p. 127).

Ao dizer que o porvir está “além do futuro,” o autor parece estar querendo extravasar a compreensão ordinária da linha do tempo e nos conduzir para uma dimensão sobre a qual não podemos *nada dizer*.⁶ Ou seja, para a dimensão do irrepresentável, inimaginável, inconcebível, imprevisível, etc. “A vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” Derrida também chama de “evento” ou “acontecimento.” Derrida diz: “a imprevisibilidade de um acontecimento necessariamente sem horizonte, a vinda singular do outro, e em consequência, uma *força fraca*.” (DERRIDA, 2003, p. 13)

Dadas essas considerações sobre o futuro, podemos perceber que enquanto promessa, a soberania não está imune ao efeito de indeterminação da dimensão temporal do porvir. Nesse caso, a “indivisibilidade e excepcionalidade soberana” é adiada no tempo e lançada, inevitavelmente, em direção ao porvir. O adiamento em direção ao futuro é o que faz com que ocorra a divisibilidade temporal que torna a soberania *fraca* e não *forte*; *mortal* e não *divina*. Essa diferença temporal constitutiva dos atos de promessa seria responsável, portanto, por trazer a mortalidade para dentro da discussão da soberania e com isso, a problematização da possibilidade da ocorrência de algo *como* um instante indivisível.

2. Incondicionalidade

Derrida afirma em *Vadios* que o conceito de soberania é composto por, dentre outras características, “certa promessa de incondicionalidade.” É o que se percebe a partir da seguinte passagem:

(...) a soberania é, antes de tudo, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, *certa incondicionalidade*. Ela é também, em um único ponto de singularidade indivisível (Deus, o monarca, o povo, o Estado ou o Estado-Nação) a concentração da força e da exceção absolutas. (DERRIDA, 2003, p. 211). [*meu grifo*].

A promessa de “incondicionalidade” dentro do corpus derridiano assume diferentes nomes. Para nomear apenas alguns, poderíamos mencionar o que Derrida chama de exigência incondicional de hospitalidade, perdão, justiça e razão. Além desses temas maiores da obra derridiana, podemos adicionar algumas exigências políticas atuais como “Direitos Humanos,” o Comitê da Verdade instanciado pelo

⁶ Refiro-me à expressão “nada dizer” porque caso esse “além do futuro” pudesse ser representado, ele não estaria imediatamente entrando na ordem do futuro possível e sendo antecipado ou previsto como esse?

governo brasileiro para julgar os crimes da ditadura, o movimento Wikileaks em sua luta por uma “defesa global das fontes e liberdade de imprensa”. Além dessas, como diz Mansfield:

O nome dado a essa motivação indefinida e excessiva varia: Campo X-Ray na Bacia de Guantánamo opera em nome de certo regime do direito e da democracia. A ocupação da terra palestina é feita em nome da cidadania e da defesa da nacionalidade. Mesmo assassinatos nos campos foram feitos em nome da vida. Cada uma dessas instâncias do poder soberano se refere a algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível. (MANSFIELD, 2010, p. 133).

De acordo com Mansfield podemos definir a promessa de incondicionalidade como “uma motivação indefinida e excessiva.” Ou seja, ela seria um *apelo* ou uma *promessa* por algo extremamente grande que tenha como característica exceder toda e qualquer condição. Tal apelo, no entanto, pode apenas se efetivar praticamente se for submetido a regras e condições específicas que determinarão o modo de efetivação dessa exigência incondicional. Essas condições também são as mais diversas: o assassinato de milhares de pessoas no Campo X-Ray *em nome da democracia*, ataques cibernéticos *em nome da transparência* de informações, invasões armadas em territórios estrangeiros *em nome dos Direitos Humanos*, etc. O que essas condições têm em comum é o fato de traírem suas promessas incondicionais e, com isso, expõem a existência de um hiato entre o campo do incondicional e do condicional.

Apesar de não ser um poder político dotado de soberania como é, por exemplo, o “Estado-Nação” a ONU é um dos exemplos principais de Derrida em *Vadios*. O que interessa ao autor é ressaltar como uma instituição destituída de soberania no campo formal apenas pode efetivar sua promessa incondicional quando lança mão da soberania do Conselho de Segurança. Derrida afirma: “é o Conselho de Segurança que, com seu poder de veto (...) detém todo o poder e decisão executória, toda a força efetiva da soberania” (DERRIDA, 2003, p. 141). Ao mesmo tempo, o Conselho de Segurança responde pela promessa incondicional das Nações Unidas na qual “Direitos Humanos,” “Igualdade” e “Paz” são os valores principais. Trata-se, portanto, de uma situação complexa na qual em vias de efetivação de valores que em si mesmo não clamam por soberania, como o valor da paz, é necessário a efetivação de uma força soberana militar ainda mais forte que a dos Estados Soberanos isolados. Isto é: a *super* força militar do Conselho de Segurança.

Não é difícil, portanto, esboçar a seguinte relação:

Princípio incondicional = Paz

Meio condicional = Força armada.

Princípio incondicional = Igualdade

Meio condicional = Direito de voto vitalício no Conselho de Segurança para apenas cinco países (França, Rússia, Inglaterra, US e China).

Ora, por que apenas cinco? A ONU não deveria por princípio (por responder pelos Direitos Humanos e não pelos Direitos do Cidadão) relativizar a soberania dos Estados-Nações *em nome dos* Direitos Humanos e acolher representantes de todos Estados? Uma vez que não é isso que acontece, como não constatar que os Direitos Humanos permanecem traídos pelo direito de alguns cidadãos - aqueles que têm seus estados representados? Ou, dito de outro modo, não é difícil constatar que toda a incondicionalidade prometida passa por um sinistro “cálculo” do incondicional.

Essa diferença entre *promessa* ou *apelo* incondicional, por um lado, e *efetivação* do incondicional a partir de uma série de *condicionalidades* por outro, leva Derrida a clamar pela separação entre incondicionalidade e condicionalidade. Tal separação também pode ser entendida como uma divisão entre, por um lado, a dita “exigência incondicional” e, por outro, tudo que Derrida entende pelas palavras “soberania, força, poder e ipseidade.” A seguinte passagem ilustra tal tentativa de separação:

Não podemos nós e não *devemos* nós distinguir, lá mesmo onde isso parece impossível, entre **por um lado, a compulsão ou auto-posicionamento da soberania (que é nada menos que a ipseidade mesma**, do mesmo do si mesmo (*meisme* de *metipsissimus*, *meisme*), ipseidade que comporta em si, como a etimologia também o confirma, a posição e o poder androcêntrico do pai de família [*maître de céans*], a maestria [*maîtrise*] soberana do senhor, do pai ou do esposo, a potência do *mesmo*, do *ipse* como si mesmo) e, **por outro lado, essa postulação de incondicionalidade, que encontramos tanto na exigência crítica como na exigência** (desculpem-me a expressão) **desconstrutiva da razão? Em nome da razão?** (DERRIDA, 2003, p. 196-7). [meu grifo].

A partir dessa distinção, podemos notar dois pontos importantes: Primeiramente, a soberania não é incondicional nela mesma, mas apenas a promessa de “algo incondicional.” Em segundo lugar, a dita “exigência incondicional” não é independente de atos condicionais. A conexão entre exigência incondicional e efetividade condicional é mútua e pode ser entendida como uma relação de *irredutibilidade* e uma *heterogeneidade*. A irredutibilidade se justifica porque a incondicionalidade seria entendida como uma promessa apenas possível na forma condicional de um ato soberano. Ela não poderia existir isolada de um poder que a instanciará. Já a heterogeneidade se justifica pelo fato de que, ao ser apenas uma promessa de algo muito maior que ela mesma, a soberania não pode trazer a incondicionalidade à tona, não pode torná-la *de fato* possível. Da irredutibilidade e heterogeneidade entre esses dois polos duas consequências podem ser traçadas.

(a) Como consequência da *irredutibilidade* entre esses dois polos podemos ressaltar a valorização da ideia de soberania. O conceito de soberania não pode ser rapidamente posto de lado, pois ele é o ponto de partida a partir do qual qualquer promessa incondicional pode ser feita. Isso é verdade pois as chamadas exigências condicionais não podem existir independente de um ato de força, isto é, de qualquer ato empírico que a torna efetiva. Dito isto, é possível concordar com Mansfield

(2010) quando o autor afirma que o entendimento derridiano da soberania acarreta em uma “reabilitação” desta dentro de um cenário político no qual esta tendia ao ostracismo. Mansfield diz:

Depois de Foucault, a ideia de que a subjetividade é uma distribuição de poder tornou-se quase ortodoxa, no entanto, ironicamente, a ideia foucaultiana de que o poder é inalienável ao sujeito tem sido largamente interpretada como um horror à implícita contaminação do poder e uma necessidade de ceticismo em relação à subjetividade. *O resultado tem sido o abandono do poder como uma meta politicamente significativa. De fato, muitos escrevem como o inalcançável, porém orientador objetivo que nós aspiramos fosse um mundo não contaminado pela praga do poder e pelas subjetividades que ele tenciona e que uma abordagem crítica ao poder pode ser apenas a de uma leitura cética.* (MANSFIELD, 2010, p.137). [meu grifo].

Essa afirmação de Mansfield parece estar em consonância com a pergunta que Wendy Brown se faz no artigo “Hesitações Soberanas”:

Por que? Porque esses árduos desenvolvimentos de recuperação e salvamento, proteção e deslocamento, no lugar de uma problematização maior à soberania? Por que não se unir a Agamben, Hardt, Negri e outros contemporâneos em identificar o poder soberano como o que deve ser problematizado em nome de uma justiça global, como o que deveria ser deixado de lado na democracia por vir? Ou por que não se juntar a Foucault, Deleuze e Connolly numa *exposé* dos conceitos da soberania como filosoficamente insustentáveis, historicamente ultrapassados e empiricamente falsos? (BROWN, 2009, p.115).⁷

A pergunta de Brown e a afirmação de Mansfield estão de acordo no tocante à descrição de uma interpretação da filosofia política do séc. XX. Nessa interpretação, a soberania seria algo de que devemos nos livrar em nome de um pensamento político que prescindia o poder. A conclusão de Mansfield é, todavia, oposta a essa interpretação: “Em outras palavras, o poder precisa ser restaurado (*restored*) não como um objeto de veneração ou honra, mas de possibilidade” (MANSFIELD, 2010, p.137).

Essa conclusão indica que, na soberania tal qual identificada por Derrida, também se encontra a chance de sua desconstrução. Isso é, por ser irreduzível à promessa de uma exigência incondicional da “razão,” ela traz consigo mesma a possibilidade de sua própria desconstrução. Nesse caso, caso ela fosse abolida, a possibilidade de se “abolir” ou desconstruir a soberania também o seria. A passagem seguinte de *Vadios* confirma essa afirmação:

(...) seria imprudente e precipitado, na verdade pouco *razoável* [*raisonnable*] opor-se incondicionalmente, de frente, a uma soberania ela mesma incondicional e indivisível. Não se pode combater, e de *frente, toda* soberania, a soberania em geral, sem ameaçar ao mesmo tempo, além da figura estado-nacio-

⁷ Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria.

nal da soberania, os princípios clássicos da liberdade e da auto-determinação. (DERRIDA, 2003, p. 216).

Além disso, opor-se incondicionalmente à soberania significaria para Derrida, opor-se aos valores clássicos de liberdade e auto-determinação. Esses “princípios clássicos” parecem poder ser genericamente resumidos na noção de ipseidade como a força ou o poder de retornar a si mesmo, se auto determinar. Eles estariam condensados na curtíssima frase: “Eu posso.”

Por ipseidade eu pressuponho então algum “Eu posso,” ou ao menos o poder que *dá a si mesmo* sua lei, sua força de lei, sua representação de si mesmo, a reunião soberana e reapropriativa de si, a simultaneidade do conjunto (*assemblage*) ou da assembleia, do ser em conjunto, ou “viver junto” como também se diz. (DERRIDA, 2003, p. 30).

A ipseidade se inscreve no discurso mais amplo sobre a “emancipação” que Derrida acredita ser crucial na cena política e apenas abandonado a partir das “piores cumplicidades.” Derrida diz: “Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade e sem estabelecer as piores cumplicidades.” (Derrida, 2010, p. 57) De modo ainda mais afirmativo, Derrida reafirma a importância das promessas clássicas emancipadoras “em todas as áreas do mundo e da sociedade.” O autor diz:

Eu acredito que há hoje muito o que se fazer a respeito da emancipação, em todos os domínios e em todas as áreas do mundo e da sociedade. Mesmo que eu não queira inscrever o discurso sobre a emancipação em uma teleologia, numa metafísica, eu nego a menor crença de que não haja decisão ou gesto político sem, o que eu chamaria um ‘Sim’ à emancipação (DERRIDA, 1996, p. 84).

Sem que essas “promessas emancipadoras” sejam feitas, a chance de que elas sejam reformuladas, desconstruídas e modificadas também não existiria – o que poderia servir como alibi para o exercício de uma soberania pura e sem prerrogativas. Isso porque na ausência de tais “princípios clássicos” a necessidade de se pedir perdão⁸ por não cumpri-los também não se colocaria. Mesmo concordando a crítica feita pela tradição mencionada por Mansfield e Brown, a saber – a de que tais princípios clássicos não são cumpridos, nunca foram cumpridos nem nunca o serão -, Derrida acredita que abdicar deles não é a melhor solução para esse problema. Ao contrário, é alibi para o exercício de uma “soberania pura” que disfarçada de “negação do poder” não precisaria se justificar diante de nada nem ninguém. Já manter tais princípios clássicos (apenas na forma de uma promessa que se sabe a princípio que não será cumprida) pode ser a chance de enfraquecer a força soberana e fazê-la ter que se justificar diante de suas promessas.

⁸ Para uma abordagem do tema do perdão em Derrida ver: DUQUE-ESTRADA. “sobretudo... o perdão- (im) possibilidade, alteridade, afirmação. In **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio. 2008.

(b) A heterogeneidade entre, por um lado, a exigência incondicional da razão e por outro lado, a soberania, tem como consequência o fato que a segunda precisa se *justificar* diante da primeira. Sua condicionalidade precisa ser explicada e defendida, uma vez que a incondicionalidade absoluta não está nela “presente,” mas apenas prometida. Diante do fracasso diante desse “algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível,” a soberania, segundo Derrida, precisa ser entendida como aquilo que “chega apenas de modo crítico, precário, instável, *a soberania pode apenas tender*, por um tempo limitado, a reinar sem partilha. *Ela pode apenas tender* à hegemonia imperial.” (DERRIDA, 2003, p. 146). [*meu grifo*].

Se o ato soberano é apenas uma tendência à soberania e não a soberania nela mesma, podemos perceber que, ainda nas palavras de Derrida: “(...) a soberania pura não existe, ela está sempre se pondo e se desmentindo, se denegando ou se retratando, se auto imunizando.” (Derrida, 2003, p. 144). “Por e se desmentir,” “denegar e retratar” e “auto imunizar” são nesse caso derivados do hiato entre a soberania e a incondicionalidade. O fato de que cada ato soberano tenha que se justificar diante de cada promessa não cumprida conduz à racionalização da soberania. Isto é, a divisão dessa em regras e normas. A racionalização da soberania, no entanto, é, para Derrida, sua própria desconstrução, uma vez que explicar e justificar a incondicionalidade desta já implica em “destruir sua imunidade, voltar contra ela mesma.” É o que Derrida diz:

Atribuir um sentido à soberania, justificá-la, encontrar para ela uma razão, já é destruir (*entamer*) sua excepcionalidade de decisão, submetê-la a regras, a um direito, a uma lei geral, ao conceito. É, portanto, dividi-la, submetê-la à partição, à participação, à partilha. É repartir. E *repartir a soberania é destruir (entamer) sua imunidade, voltar contra ela mesma.* (DERRIDA, 2003, p. 144) [*meu grifo*].

Deparamo-nos, portanto, com uma soberania incapaz de ser incondicional nela mesma. Como diz Mansfield (2010, p.133): “O poder soberano se refere a algo que é excessivo em relação a si mesmo, que ele sempre clama estar ativando, mas que ele não pode conter.” Ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais, a força soberana evidencia fraqueza e vulnerabilidade.

Podemos concluir, portanto, que a autoimunidade se desenvolve a partir da heterogeneidade entre incondicionalidade e soberania. A soberania se autoimuniza ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais. Ao fazer isso, no entanto, a força soberana mostra-se como uma “*força fraca*”⁹ ou uma “não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer ou de se arrepender” (Derrida, 2003, p. 215-6).

⁹ Michal Nass salienta que a autoimunidade além de tornar a soberania uma *força fraca*, pode ser entendida ela mesma como uma *força fraca*. O autor diz: “autoimunidade não é oposta a imunidade, mas é como se ela fosse secretada por essa; ela é uma “força” auto destrutiva produzida pelo próprio gesto imunizador, uma força fraca que arruína a força ou poder da soberania.” (Nass, 2006, p.34).

3. Conclusão

Enquanto promessa, a soberania se estabelece numa certa relação com o futuro. A relação com o futuro apenas faz sentido se entendermos a soberania não mais a partir da temporalidade divina (eternidade ou indivisibilidade do tempo), mas a partir da temporalidade mortal: aquela na qual a passagem do tempo acarreta a imprevisibilidade do porvir. Entender a soberania como uma promessa temporal não anula, todavia, a importância desse conceito em nosso atual contexto sócio-político. Uma promessa é aquilo que tanto vivemos “em nome de” como aquilo que podemos morrer “em nome de,” portanto, como diz Derrida ela é “o essencial da coisa” e não devemos menosprezar seus efeitos nem ignorar seu conteúdo normativo. Ou melhor, como resume o autor:

(...) mesmo que este sonho é destinado a permanecer como sonho, a promessa – é melhor falar de promessa que de sonho –, a promessa, ela, enquanto promessa é um acontecimento, ela existe. (...) Portanto, falar de sonho não é falar de um “surplus” acidental, é o essencial da coisa, esse ‘sonho.’ (DERRIDA, 1992, p. 146). [*meu grifo*].

A desconstrução da incondicionalidade da soberania funciona em conjunto com a desconstrução de sua suposta indivisibilidade: é a partir da heterogeneidade entre promessa incondicional e efetivação condicional da incondicionalidade que a soberania se mostra uma força fraca e mortal. Derrida pretende mostrar que a força indivisível e incondicional soberana não acontece no mundo enquanto uma experiência vivida, mas apenas enquanto uma experiência prometida. Assim, todo o esforço do autor parece ser o de chamar atenção para o fato de que estamos cercados de promessas de soberania, mas, ao mesmo tempo, pobres de soberania e invariavelmente sofrendo com sua falta, abandonados e traídos por promessas em seu nome.

Referências

- BEARDSWORTH, R. *Derrida and The Political*. London: Routledge, 1996.
- BROWN, Wendy. “Sovereign Hesitations.” In CHEAH, P. e GUERLAC, E. P. (Org.) *Derrida and the Time of the Political*. Durham and London: Duke University Press, p. 114- 132, 2009.
- DERRIDA, Jacques. “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos – Diálogos com Jacques Derrida” In *Filosofia em Tempos de Terror: Diálogos com Habermas e Derrida*. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. “Dialanguages.” In *Points de Suspension: Entretien*, ed. E. Weber. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Força de Lei: O Fundamento Místico da Autoridade*. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Marges de la Philosophie*. Paris: 1972.

_____. *Politiques de l'Amitié*, Paris: Galilée, 1994.

_____. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" In Mouffe, Chantal (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, London and NY: Routledge, 1996.

_____. "Le Souverain Bien: l'Europe en Mal de Souveraineté." Paris: Cité, v. 30, p. 103-142. Presses Universitaires de France, 2007.

_____. *Voyous: Deux Essais sur la Raison*. Paris: 2003.

MANSFIELD, Nick. *The God Who Deconstructs Himself: Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*. New York: Fordham University Press, 2010.

NASS, Michael. "'One Nation...Indivisible': Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God." In *Research in Phenomenology*, 36, p. 15-42, 2006.

Sartre, Foucault e a crise da filosofia

Marcelo S. Norberto*

* Doutorando/PUC-Rio.

GT - Filosofia Francesa Contemporânea

Resumo

Este trabalho pretende refletir sobre alguns aspectos da relação entre Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Nos anos 60, Sartre, por um lado, representava a herança da filosofia hegeliana, enquanto Foucault, por outro, trazia para a discussão filosófica o estruturalismo e a linguística. Já nos anos 70, os dois pensadores passaram a compartilhar várias ações políticas e a personificar a figura do intelectual que dialoga com a sociedade, embora cada um com sua própria concepção de engajamento político. A problematização de alguns pontos destas duas correntes do pensamento, tão distintas na teoria e, ao mesmo tempo, tão próximas na articulação pública, pode indicar uma nova compreensão desta relação entre intelectual e seu tempo, além de por a própria concepção de filosofia em cheque.

Palavras-chave: filosofia francesa – intelectual – crítica – contemporaneidade

“Olhe, é Jean-Paul Sartre”, anuncia um homem ao ver Michel Foucault entrar em um restaurante¹. Elogio ou ironia, o fato é inquestionável: na arena pública dos anos 70, já não era possível distinguir a figura dos dois intelectuais.

Revolta nas prisões francesas, violenta repressão policial. Morte de presos e um relatório impactante sobre as condições sanitárias dos estabelecimentos prisionais. Tumulto nas universidades, detenções de estudantes e jornalistas. Um jovem argelino é morto por acidente num bairro popular de imigrantes em Paris. A Cidade das Luzes vive momentos conturbados e os subversivos por excelência são Foucault e Sartre.

¹ Eribon 1990, p.223.

Da ponderação nos momentos de exagero, penso no caso de Bruay-en-Artois em 1972 ou na morte de Pierrot Overney em 1973, à assunção informal da diplomacia francesa, como no protesto contra a Espanha em 1975 ou na recepção dos dissidentes soviéticos no Teatro Récamier em 1977, Foucault e Sartre parecem encarnar, cada um ao seu modo, uma função crítica da sociedade francesa.

Contudo, é preciso reconhecer: estranha linhagem francesa. Na sua dimensão mais imediata, o estranhamento advém dos próprios nomes: Sartre e Foucault. Três anos antes desta aproximação², meros três anos, em 1966, a propósito do lançamento da *As palavras e as coisas*, o mundo viu o embate de duas vertentes de filosofia. Ficaram famosas as trocas de considerações, por assim dizer, entre os filósofos franceses nas entrevistas “Jean-Paul Sartre responde” e “Michel Foucault responde a Sartre”.

Um outro espanto se origina do fato desta árvore genealógica comportar, num certo sentido, uma nova maneira de articular filosofia. Ela se inicia com Sartre e parece findar-se com Foucault. Não quero dizer com isso que a noção de filósofo intelectual seja novidade do século XX. Voltaire e Zola, por exemplo, já personificavam, no século XVIII e XIX tal noção e serviram, desde então, como modelo de engajamento político para a filosofia. Todavia, é necessário distinguir esta tradição genuinamente francesa da inaugurada no pós-guerra³.

Não se trata mais de um olhar judicativo do intelectual ilustrado sobre as mazelas da sociedade, do *homem da justiça e da lei* que zela pelo bem geral das pessoas. O século XX viu surgir um novo tipo de filósofo, imerso no mundo, responsável por se comprometer com o seu próprio tempo, sem o recurso do suposto conhecimento universal. O distanciamento na análise foi substituído pela reflexão pontual do presente. Apresenta-se na contemporaneidade “um novo modo de ligação entre teoria e prática” (Foucault 2004, p.9) em que o filósofo tenta explicitar, fazer emergir as contradições submersas na aparente regularidade da vida.

A partir deste perfil, ainda é possível vislumbrar outros nomes como, por exemplo, Nietzsche. Porém, outras características limitam sua aproximação. Este intelectual também possui uma articulação *sui generis* com a sociedade. Por um lado, busca na própria realidade, nos acontecimentos ordinários da vida, temas para sua elaboração teórica. O combate já não se dá nos salões parisienses, nem se restringem as reflexões ajuizadas elaboradas em bibliotecas particulares, mas nas intervenções pontuais do cotidiano, nas ruas⁴. Da mesma forma, ele se coloca aberto ao debate público, aos inquéritos propostos pelas questões do momento, seja em inúmeras entrevistas concedidas aos veículos de comunicação, seja nos debates públicos promovidos por estudantes, por exemplo. Existia uma via de mão

² A primeira participação conjunta de Sartre e Foucault em um evento público dada de 1969.

³ Daniel Defert, em sua carta a Claude Lansmann, diz que o próprio Foucault reconhecia em Sartre uma nova concepção política iniciada no pós-guerra (ver Defert 1990, p.1201).

⁴ Bons exemplos destas intervenções são *Vous êtes formidables* de Sartre e *Inutile de se soulever?* de Foucault.

dupla entre o intelectual e a sociedade, e suas posições eram propagadas ou atacadas abertamente por todos. Para este tipo de intelectual, seria impensável o recurso ao direito de silenciar perante às exigências de seu tempo ou buscar um refúgio na recusa do próprio papel de intelectual⁵.

Se não bastasse a novidade deste filósofo intelectual, é assombroso perceber que seu fim já ocorreu. Talvez por conta do mundo, talvez por conta do acaso, a questão é que não há mais sequer vestígio de uma figura pública da envergadura de Sartre ou Foucault no cenário internacional. Bem intencionado ou não, quem se dispõe atualmente a articular um diálogo com a sociedade, torna-se apenas um vulto, uma pálida sombra da efervescência e pujança outrora existente. O fato é que o papel do intelectual em nossa sociedade sofreu profunda transformação, tornando-se quase uma caricatura da função antes exercida.

Talvez a razão de sua extinção não esteja clara, mas um fato contemporâneo ao fim deste enlace exige reflexão. O desaparecimento desta figura, o filósofo intelectual, coincide com a crise da própria filosofia enquanto saber privilegiado da nossa era. A filosofia, que parecia fornecer os instrumentos necessários para a compreensão da existência humana, tornou-se rapidamente acessória à vida cultural.

Sartre, em notas publicadas postumamente, constrói sua versão deste *minuto mais arrogante e mais ilusório da história universal*. Em uma forma peculiar de aforismas sucessivos, ele descreve um terrível cenário da história da filosofia:

Ao considerar as coisas imparcialmente, Hegel é o cume da filosofia. Depois dele, *regressão*: Marx traz o que nele não estava feito totalmente (desenvolvimento sobre o trabalho). Mas falta nele várias das grandes ideias hegelianas. Inferior. Degeneração marxista então. Degeneração alemã pós-Hegel. Heidegger e Husserl, pequenos filósofos. Filosofia francesa nula. Filosofia neorrealista, grosseria. Porque a antítese será ela necessariamente superior à tese? (Sartre 1983, p.67)

Curiosamente, Foucault compartilha com Sartre a identificação deste momento decisivo para a filosofia. Em entrevista concedida em 1970, Foucault afirma:

Descartes, Leibniz, Kant e Hegel são também representantes de uma escolha original: essa escolha se fazia com a filosofia como ponto de partida e no próprio seio da filosofia, em relação com toda uma cultura, todo um domínio do saber, toda uma forma de pensamento. Provavelmente, Hegel terá sido o

⁵ É inevitável a lembrança de Kant. O próprio Foucault, em seu "O que são as Luzes?", chama a atenção para o fato de Kant ter sido o primeiro filósofo a se colocar a questão do seu próprio tempo de uma forma nova, ao tentar responder a pergunta formulada em um jornal. Apesar da semelhança, há uma distinção insuperável. No pós-guerra, há uma incrível explosão dos meios de comunicação. Dezenas de revistas, periódicos e jornais são criados, permitindo o surgimento de uma opinião pública nunca antes vista na história (No pós-guerra, em apenas um ano, foram criadas 34 novas publicações diárias na França - ver Aronson 2007, p.85). Não se trata de uma proporção maior em relação ao tempo de Kant, mas, certamente, de um outro fenômeno, uma novidade que criará uma nova relação entre a sociedade e os intelectuais.

último caso de escolha original realizada pela filosofia enquanto autônoma.
(Foucault 2006-A, p.234)

A partir de Hegel, segundo Foucault, a capacidade de estruturar um saber que constitui toda uma gama de compreensão de mundo, a escolha original, espalha-se para outros mares. No cerne do pensamento de Marx já não está a filosofia, mas a política. O mesmo teria ocorrido mais claramente com Freud, que buscou na sexualidade apoio para seu pensamento. Enfim, a filosofia teria perdido a centralidade na cultura contemporânea e deslocou-se para uma posição marginal, secundária⁶.

Apesar deste ponto de convergência, Hegel como auge e posterior declínio da filosofia, as repercussões das análises de Sartre e Foucault são distintas. Enquanto Sartre identifica uma crise na filosofia, uma deterioração no fazer filosófico, Foucault, mais radical, aponta para um colapso, um verdadeiro ocaso da filosofia enquanto fonte do pensamento dominante de nossa época.

Em Sartre, é permitido acreditar numa correção de rumo, numa capacidade da geração atual romper com esta paralisia crítica, e assim numa retomada do exercício autêntico da filosofia. Foucault certamente veria esta tentativa como um esforço em vão. O saber, para ele, já moveu-se para a ciência e resistir a este acontecimento seria, em última análise, negar o nosso próprio tempo⁷. Esta percepção é crucial para o intelectual contemporâneo⁸.

O único meio de fazer justiça ao presente é despossuir o trabalho do intelectual desta terrível característica propositiva, desta ilusória capacidade privilegiada de antever o futuro. Assim, sua função limita-se a fazer emergir o visível, as relações de forças que estão presentes, porém desapercibidas, não-problematizadas, condescendentemente aceitas por todos como naturais, inofensivas e irrelevantes. É no confronto com o próprio saber, é na análise pontual que o intelectual pode agir, trazendo a tona as *linhas de forças* dos poderes em questão⁹.

⁶ “Pensando bem, uma tal escolha operada por Freud é muito mais importante para a nossa cultura do que as escolhas filosóficas de seus contemporâneos, como Bergson ou Husserl” (ibid., 235). Ou ainda: “Acredito que Bentham seja mais importante para nossa sociedade do que Kant, Hegel, etc.” (Foucault 2003, p.86).

⁷ “A filosofia já foi abolida. Ela não passa de uma vaga disciplinazinha universitária (...) O que caracteriza o filósofo é que ele se afasta da realidade. Ele não pode se aproximar dela” (Foucault 2006-B, p.295).

⁸ “Sartre de alguma forma pôs um ponto final, ele fechou o parêntese sobre todo este episódio da nossa cultura que começa com Hegel. Ele fez tudo o que pôde para integrar a cultura contemporânea, isto é, as aquisições da psicanálise, da economia política, da história, da sociologia, à dialética. Mas é típico que ele não pudesse deixar de derrubar tudo o que se revela da razão analítica e que faz parte profundamente da cultura contemporânea: a lógica, a teoria da informação, a linguística, o formalismo” (Foucault 2001, p.569).

⁹ “Como intelectual, não quero profetizar ou fazer-me de moralista, anunciar que os países ocidentais são os melhores do que os do Leste etc. As pessoas atingiram a idade da maioridade política e moral. Daí resulta poderem escolher individual ou coletivamente. É importante dizer como funcionam um certo regime, no que consiste e impedir toda uma série de manipulações e de mistificações. Mas a escolha, são as pessoas que devem fazê-la” (Foucault 2010-A, p.344).

Esta excêntrica, porque não dizer insólita, relação do saber com o poder é capital para o entendimento deste novo intelectual foucaultiano. Foucault, em suas palestras intituladas “A verdade e as formas jurídicas”, proferidas na PUC-Rio em 1973, chama a atenção para um fato pouco consciente na discussão política: há uma relação intransponível entre saber e poder¹⁰. Se esta relação comporta-se de tal modo, é compreensível a recusa de Foucault por um pensamento que guie o homem. O saber não seria descontaminado de poder e, por isso mesmo, seu próprio estatuto deve ser posto em questão.

Neste novo cenário proposto pelo filósofo francês, a ciência (especialista) deixa de ser uma inimiga¹¹ do debate público para se por como o fórum privilegiado. Se a ciência é o saber do nosso tempo, o conhecimento específico das questões relevantes passa a ser privilegiado em relação ao conhecimento teórico-filosófico¹². Portanto, um técnico é mais capacitado a intervir na sociedade do que o douto teórico de filosofia na identificação das construções de verdades inauditas. Para tanto, é preciso que, a partir deste conhecimento específico, ele extrapole seu caráter exclusivamente técnico e, assim, seja capaz de uma intervenção na sociedade. Foucault chamará esta forma nova de intelectual específico. É justamente com base no seu conhecimento específico que o técnico poderá identificar as relações de poder que o estruturam e, assim, denunciá-las.

Para Sartre, o que caracteriza o intelectual não é essencialmente o seu domínio de uma técnica específica, mas a capacidade de transcendê-la. O que Sartre preconiza é a disposição do homem, seja cientista ou de letras, de extrapolar sua função técnica a serviço da sociedade¹³. Enquanto em Foucault o foco é no conhecimento específico como base para uma futura postura crítica, Sartre se concentra na própria transcendência, apesar de admitir um mesmo ponto de partida para o intelectual¹⁴.

Desta forma, torna-se evidente o caráter negativo desta relação. Então como foi possível que estes dois pensadores se aproximassem, quais são os possíveis e porque não dizer surpreendentes pontos de comunhão entre Sartre e Foucault?

¹⁰ Ele conclui em sua última palestra: “poder e saber encontram-se assim firmemente enraizados” (Foucault 2003, p.126). É preciso, porém, não confundir a arrojada tese da relação entre saber e poder com a insípida crença da identidade entre as duas noções (“Quando eu leio a tese ‘saber é poder’ ou ‘poder é saber’ - e sei bem que ela me é atribuída - pouco importa, eu morro de rir, pois o meu problema é precisamente estudar as suas relações” - Foucault 2000, p.331).

¹¹ Posição oposta de Sartre: “É preciso repetir, sua posição (*a do intelectual*) não é científica (...) o seu único fio condutor é o seu rigor dialético e seu radicalismo” (Sartre 1994, p.40-41).

¹² “Não penso que o intelectual possa, a partir de suas únicas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, colocar as verdadeiras questões concernentes à sociedade na qual vive” (Foucault 2010-A, p.335).

¹³ Didático é o exemplo dado por Sartre: “não chamamos de intelectuais os cientistas que trabalham na fissão do átomo: são cientistas, eis tudo. Mas, se esses mesmos cientistas, assustados com a potência destrutivas das máquinas que permitem construir, reunirem-se e assinarem um manifesto para advertir a opinião pública contra o uso da bomba atômica, transformam-se em intelectuais” (Sartre 1994, p.15).

¹⁴ Apesar de reconhecer nesta figura um possível intelectual: “todo técnico do saber é potencialmente intelectual” (Sartre 1994, p.29).

Em 1972, ao ser questionado sobre a distância inicial de Sartre e a posterior aproximação, Foucault afirmou o seguinte:

Desde então, muitas coisas mudaram de modo fundamental. Provavelmente porque minha geração se aproximou da de Sartre. Há menos de uma semana, Sartre e eu fizemos uma manifestação, em frente ao Ministério da Justiça, para ler em público um manifesto que nos foi enviado pelos detentos. É evidente que eu mudei, mas Sartre também, sem dúvida. (Foucault 2006-B, p.291)

Quais transformações fizeram Sartre caminhar lado a lado daquele que antes simbolizava *a última barreira erguida pela burguesia*? O que fez Foucault deixar de rejeitar a herança sartriana¹⁵ para admirar o homem de ação¹⁶?

Mai de 68 foi de grande importância para o filósofo do existencialismo. Uma das referências do movimento estudantil francês¹⁷, Sartre viu naquela rebeldia um desafio ao seu pensamento, reconheceu nesta insurgência uma novidade¹⁸. O velho intelectual passou a questionar suas próprias concepções, obrigando-se a rever suas noções de ação, e engajamento, por exemplo¹⁹. Sartre lembra, em entrevista, do impacto que o movimento estudantil de 68 teve em seu pensamento. Os estudantes questionavam, entre outras coisas, a própria posição do intelectual clássico²⁰. Aquele que antes tinha a função de denunciar os equívocos da sociedade - o intelectual -, agora se encontrava questionado quanto à sua própria pertinência. A partir destas censuras feitas pelos jovens franceses, Sartre tenta reformular seu engajamento intelectual e passa a atuar mais diretamente nos problemas²¹.

Foucault era outro pensador que se movimentava livremente em direção às novas provocações que o presente o colocava, sem o medo sequer da incoerência

¹⁵ Catherine Von Bülow relata a Eribon: “Falamos de Sartre. E Foucault me disse: quando eu era moço queria me livrar dele, de tudo que ele representava, do terrorismo de *Les Temps Modernes*” (Eribon 1990, 260).

¹⁶ Defert lembra como Foucault retornou “emocionado, cheio de afeição e de estima” por Sartre depois de uma viagem a sós (Defert 1990, p.1206).

¹⁷ Os desavisados leitores do “Pensamento 68” de Alain Renaut e Luc Ferry podem estranhar tal afirmação. Encontro nas palavras de Eribon (ver Eribon 1996, p.47-60) a melhor argumentação contra os imensos equívocos propagados pelos autores desta obra.

¹⁸ “O movimento de Maio é o primeiro movimento social de envergadura que realizou momentaneamente algo de próximo da liberdade e que, a partir daí, tentou conceber o que é a liberdade em ato” (Sartre 1977-B, p.170).

¹⁹ “Os acontecimentos de 1968, com os quais se envolveu e que o tocaram profundamente, foram para ele motivo de uma nova revisão; ele se sentia contestado enquanto intelectual” (Beauvoir 1982, p.13).

²⁰ “Eu, quase dois anos depois de maio de 68, ainda estava pensando no que havia acontecido e que não tinha compreendido muito bem: não pude entender o que aqueles jovens queriam nem o papel que dava para desempenhar na questão o velho miserável que eu era; então acompanhei como pude, cumulei todos de felicitações, fui conversar com eles na Sorbonne, mas isso não queria dizer nada. Só compreendi realmente depois, quando mantive uma relação mais próxima com eles” (Sartre 1977-B, p.171).

²¹ “A partir de Maio, aconteceu algo muito particular: o movimento estudantil gerou acontecimentos, saiu às ruas e contestou várias coisas. Contestou o curso magistral, o saber real, o poder dos professores, a interferência do Estado na cultura, o fato dela ser particular, reservada a poucos quando deveria ser universal. Percebemos então que criticavam o intelectual clássico. Havia duas soluções: poderíamos nos zangar e dizer ‘eles não têm o direito de nos contestar. Somos consciências infelizes estabelecidas e, nessas condições, somos contra eles’. Havia, porém, uma justiça com as contestações estudantis: algo errado com o intelectual” (Sartre 1977, p.126-127).

com sua obra publicada ou contradições aparentes com depoimentos anteriores²². Questionado por Ducio Trombadori sobre uma possível transformação do seu pensamento no decorrer dos anos, ele foi enfático:

Há, certamente, muitas coisas ultrapassadas. 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. Não penso jamais a mesma coisa pela razão de que meus livros são, para mim, experiências, em um sentido que gostaria o mais pleno possível. Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado. (Foucault 2010-A, p.289)

Uma destas guinadas dada por Foucault ocorreu no final dos anos 60, época em que vários estudantes, jornalistas e escritores foram presos. Guerra da Argélia, Maio de 68, o surgimento dos maoístas na França como oposição esquerdista, tudo era visto pelo governo como motivo para encarcerar seus cidadãos. Este confronto chama a atenção de Foucault. Deste desejo de compreender sua época, nasce, em 1971, o G.I.P. Foucault pesquisa, analisa, coleta informações com os presos, divulgando todo o resultado para que a sociedade tivesse ciência da condição de suas prisões e de seus presos. O objetivo é tornar a realidade conhecida, expor as reclamações dos prisioneiros, mostrar o jogo de forças que atuava nas instituições prisionais. Este passo é o primeiro em direção a uma nova forma de intervenção do intelectual na vida pública.

Esta surpreendente investida de Foucault alcança sua maturidade na publicação de “Vigiar e Punir” em 1975. Um susto para os seus leitores. O autor de “As palavras e as coisas” troca o estudo dos discursos pela análise das instituições. Foucault radicaliza sua pesquisa, seu interesse pela prodigiosa relação entre saber e poder, e inaugura um novo patamar de suas análises. Ele parece reajustar seu método a partir das urgências do presente²³. Esta articulação entre provocação cotidiana e rumo da reflexão filosófica, tão característica de Foucault, fez o surgimento de uma figura pública inesperada para muitos dos seus contemporâneos²⁴. Novidade que certamente o aproximou de Sartre²⁵.

²² “Não fique retomando sempre as coisas que eu disse antes”, reclama Foucault ao seu entrevistador. “Quando eu as pronuncio, elas já estão esquecidas. Eu penso para esquecer. Tudo o que eu disse no passado é totalmente sem importância. Escrevemos alguma coisa quando ela já foi muito usada pela cabeça; o pensamento exangue, nós o escrevemos, é tudo. O que eu escrevi não me interessa. O que me interessa é o que eu poderia escrever e o que poderia fazer” (Foucault 2006-B, p.295).

²³ “Vigiar e Punir” é um mergulho radical no presente: “É desta prisão com todos os investimentos políticos do corpo que ela reúne em sua arquitetura fechada que eu gostaria de fazer história. Por puro anacronismo? Não, se entendemos com isso fazer a história do passado nos termos do presente. Sim, se entendermos com isso fazer a história do presente” (Foucault 2009, p.33).

²⁴ “O que fizemos? Meu Deus, o que fizemos?” Um professor do Collège de France telefona para Georges Dumézil num belo dia de 1971 para falar de seu medo. Contribuiu muito para a eleição de Foucault e fica perplexo ao ler os jornais que relatam a conduta do novo escolhido: Foucault, ao lado de Sartre e dos esquerdistas, à frente das passeatas de imigrantes, às portas das prisões” (Eribon 1990, p.237).

²⁵ Renato Janine Ribeiro chega a se perguntar: “Esse Foucault, que dominava tão bem o seu público, não se teria tornado um tanto sartriano? Quero apenas dizer: depois de tanto criticar o filósofo portavoiz, Foucault veio a sentir-se bem no papel do pensador que fala e é ouvido” (Ribeiro 1995, p.168).

Porém, não se trata de construir, a partir destas comparações, uma análise estritamente histórica da filosofia francesa. Parece só fazer sentido investigar os momentos de aproximação e as razões de incompatibilidade destes dois intelectuais se for para deflagrar uma realidade. O surpreendente desta análise é que, ao seu fim, um outro acontecimento emerge diante de nossos olhos: a intrépida trajetória descrita fornece uma visão rica da nossa própria contemporaneidade.

Retomando uma questão do início do texto, é possível se perguntar: como este tipo de intelectual, tão próximo e já reduzido ao caráter de reminiscência, transformou-se, ao mesmo tempo, em uma recente e longínqua lembrança?

Sem com isso negar a existência de nome como Habermas, Agamben ou Negri, para citar alguns, nem destituir, à revelia, de suas reflexões, a preocupação com o presente, o fato que julgo ser inquestionável é o divórcio entre suas intervenções públicas e a recepção da sociedade²⁶. Suas ideias produzem matérias, teses, debates, livros e considerações variadas. Só não participam das decisões, particulares ou globais, tomadas em nosso tempo. Esta função restringiu-se aos novos especialistas, aos técnicos *stricto sensu*.

Este deslocamento contemporâneo poderia ser frutífero se os detentores do saber específico não tivessem abdicado daquilo que Foucault, e Sartre também, considerava indispensável no agir intelectual: a dimensão crítica. O caráter crítico não se funda na oposição pura e simples a algo, nem na discussão interna de seu saber: é preciso um movimento que extrapole o específico²⁷. Os especialistas atuais, que são capazes de influenciar o debate público, falam a partir de seu conhecimento específico²⁸, mas mantêm-se unicamente nesta dimensão técnica. Mostram-se incapazes de transcender os interesses internos, os jogos particulares de seu conhecimento específico. Assim, acabam não exercendo o papel de um intelectual, “de tornar os conflitos mais visíveis, de torná-los mais essenciais do que os simples confrontos de interesses ou os simples bloqueios institucionais” (Foucault 2010-B, p.357).

Posto este cenário, e sem conseguir vislumbrar claramente uma rota evidente a ser percorrida, resta apontar uma frágil esperança. Se “gerações sem ‘mestres’ são uma tristeza” (Deleuze 2006, p.107), apesar da cultura depauperada e da arena pública atrofiada, somos potencialmente herdeiros de uma grande fortuna. Fazendo jus aos dois filósofos, só nos resta, tomado pelo otimismo foucaultiano²⁹,

²⁶ Me refiro àquele que “fala e é ouvido”, nas palavras já citadas de Renato Janine Ribeiro (1995).

²⁷ “A tarefa da filosofia não é resolver - incluindo a substituição de uma solução por outra -, mas problematizar; não é reformar, mas instaurar uma distância crítica, fazer atuar o afastamento, reconhecer os problemas” (Revel 2004, p.82).

²⁸ Para o problema das prisões, falaria um conhecedor de segurança pública; sobre uma guerra entre nações um especialista militar ou de direito comparado. E estes analisariam exclusivamente em relação a sua especialidade.

²⁹ “Meu otimismo consistiria, antes, em dizer: tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas mais a contingências do que a necessidades, mais ao arbitrário do que à evidência, mais a contingências históricas complexas, mas passageiras, do que a constantes antropológicas inevitáveis...É, antes, colocar à disposição do trabalho que podemos fazer sobre nós mesmos a parte maior possível do que nos é apresentado como inacessível” (Foucault 2010-B, 358).

tentar compreender este mundo absurdo em que vivemos. A esperança não advém do reconhecimento de um suposto *telos* nem de uma aposta fortuita no futuro, mas da própria precariedade do agora. A realidade, em sua pura contingência, no seu modo único de existir, apresenta-se como o desafio maior a ser decifrado. Cabe a nós, seus contemporâneos, agirmos “como os verdadeiros timoneiros desta vida, e não permitir que nossa existência pareça uma contingência privada de pensamento”(Nietzsche 2009, p.164).

Referências

- ARONSON, Ronald 2007: Cams e Sartre - o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 399p.
- BEAUVOIR, Simone de 1982: A cerimônia do adeus - seguido de Entrevista com Jean-Paul Sartre. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira. 604p..
- DEFERT, Daniel 1990: Lettre à Claude Lanzmann *in* Les Temps Modernes: Témoins de Sartre – Vol.2. Paris, Gallimard. 5p.
- DELEUZE, Gilles 2006: Ele foi meu mestre *in* A ilha deserta. Tradução de Francisca Maria Cabrera. São Paulo, Editora Iluminuras. 4p.
- ERIBON, Didier 1990: Michel Foucault (1926-1984). Tradução de Hildegard Feist. São Paulo, Editora Companhia das letras. 351p.
- _____ 1996: Michel Foucault e seus contemporâneos. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 244p.
- _____ 2000: Estruturalismo e pós-estruturalismo *in* Ditos e Escritos – Vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 28p.
- _____ 2001: L’homme est-il mort? *in* Dits et Écrits I (1954-1975). Paris, Quarto Gallimard. 5p.
- _____ 2003: A verdade e as formas jurídicas. 3ª Edição. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro, Editora Nau. 158p.
- _____ 2004: Verdade e poder: Entrevista de Michel Foucault a Alexandre Fontana *in* Microfísica do Poder. Tradução de Lilian Holzmeister e Angela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro, Editora Graal. 14p.
- _____ 2006-A: Loucura, literatura, sociedade *in* Ditos e escritos – Vol. I. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 27p.
- _____ 2006-B: O grande internamento *in* Ditos e escritos – Vol. I. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 12p.
- _____ 2006-C: É inútil se revoltar? *in* Ditos e Escritos – Vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 5p.
- _____ 2010-A: Conversa com Michel Foucault *in* Ditos e escritos – Vol. VI. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 58p.
- _____ 2010-B: É importante pensar? *in* Ditos e escritos – Vol. VI. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 5p.

_____ 2011: Foucault responde a Sartre *in* Ditos e Escritos - VII. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária. 7p.

NIETZSCHE, Friedrich W. 2009: Schopenhauer educador *in* Escritos sobre educação. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Paulo, Editora Loyola. 100p.

REVEL, Judith 2004: O pensamento vertical: uma ética da problematização *in* Foucault - a coragem da verdade. Frédéric Gros (Org.). Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo, Parábola Editorial. 24p.

RIBEIRO, Renato Janine 1995: O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre *in* Revista Tempo Social n.7. São Paulo, USP. 10p.

SARTRE, Jean-Paul 1968-A: Jean-Paul Sartre responde *in* L'Arc - Sartre Hoje. São Paulo, Editora Documentos Ltda. 11p.

_____ 1971: O escritor e a língua *in* O escritor não é político? Tradução de António Serra. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 40p.

_____ 1977-A: Sartre par lui-même – texte intégral. Paris, Éditions Gallimard. 133p.

_____ 1977-B: Auto-retrato aos setenta anos *in* Situações X: Política e autobiografia. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa, Edições António Ramos. 84p.

_____ 1983: Cahier I *in* Cahiers pour une morale. Paris, Éditions Gallimard. 418p.

_____ 1994: Em defesa dos intelectuais. Tradução de Sergio Goes de Paula. São Paulo, Editora Ática. 72p.

A questão da morte do autor em Foucault

Marco Antônio Sousa Alves*

* Doutorando em Filosofia pela UFMG).

Resumo

Embora se possa ver no interesse de Foucault pelo tema do autor uma influência de Blanchot e do estruturalismo, isso não significa que ele o manteve dentro do mesmo domínio de problemas (da experiência literária ou das estruturas internas à linguagem), e muito menos que tenha apenas repetido as teses então em voga. Entendo que Foucault conferiu ao *autor* uma nova dimensão a partir do delineamento do projeto arqueológico, que lhe permitiu relacionar diversas questões que lhe eram caras, como a ordem do discurso, os modos de ser do sujeito e os mecanismos de funcionamento do poder. O objetivo desta comunicação consiste em analisar como o tema do autor aparece no percurso foucaultiano dos anos sessenta e sustentar que é incorreto, ou no mínimo insuficiente, atribuir a Foucault a tese da morte do autor (como fez boa parte dos estudos em teoria literária).

Palavras-chave: Foucault; Barthes, Blanchot, Morte do autor; Função-autor.

Introdução

A noção de *autor* tem grande destaque no pensamento de Foucault dos anos 1960. Comumente, atribui-se a ele a tese da morte do autor na experiência literária, aproximando-o das posturas pós-nietzschianas de Blanchot ou Bataille e do estruturalismo de Barthes. Mas teria realmente Foucault decretado a morte do autor? Absolvendo-o desse suposto “crime”, entendo que a reflexão foucaultiana sobre o autor, sobretudo no final dos anos sessenta e início dos setenta, diverge substancialmente da tese blanchotiana do desaparecimento do sujeito na linguagem literária e da decretação da morte do autor *à la* Barthes, conferindo ao problema uma nova dimensão.

Proponho, para abordar esse assunto, um percurso dividido em duas partes. Inicialmente (1.), gostaria de indicar como o tema do autor apareceu no pensamento foucaultiano dos anos sessenta, ressaltando suas principais influências e características. Na seqüência (2.), pretendo realizar uma breve apresentação de como, no final dos anos sessenta (período de construção retrospectiva das bases metodológicas do projeto arqueológico e de transição para as pesquisas genealógicas), Foucault confere ao problema do autor um novo estatuto, interligando-o a alguns de seus temas prediletos, quais sejam, o discurso, o sujeito e o poder.

1. O autor morto?: o percurso foucaultiano dos anos sessenta

É inegável que a linguagem literária é um assunto recorrente no Foucault dos anos sessenta, como comprova os mais de vinte textos ou entrevistas entre 1961 e 1966 nos quais Foucault aborda diretamente obras, escritores ou temas literários. Embora haja certa relação (mais ou menos direta) com a teoria e crítica literária, o tema do autor insere-se para o Foucault do início dos anos sessenta em uma complexa rede de questões, que envolviam a loucura, a morte, a experiência trágica, a transgressão, as novas formas de pensamento e o problema do ser da linguagem.

Mais do que o autor de um romance ou de um poema, o autor é, para Foucault, uma figura associada a determinadas experiências com a linguagem e a certas formas de pensar. Para além de um problema literário, o autor é uma questão propriamente filosófica, associada à exploração e ao desenvolvimento de novas experiências de pensamento. Nesse sentido, ousaria afirmar que não é a literatura ou o autor literário em si mesmos que despertam a atenção de Foucault, mas sim o que se poderia chamar de *experiências radicais de pensamento*, que transitam nos limites da linguagem, e o lugar do sujeito nessas experiências.

O interesse de Foucault pela experiência transgressora de pensamento de Bataille insere-se claramente nesse contexto de questões. Em um texto publicado originalmente em 1963, Foucault (2001a) afirma que Bataille subverteu a “filosofia dos nossos dias” ao desenvolver uma linguagem não-dialética, não-fenomenológica e não-antropocêntrica, responsável por um desmoronamento do sujeito filosofante. Foucault encontra em Bataille uma crítica à posição do sujeito e, em certo sentido, ao autor. Pode-se dizer que a possibilidade de uma experiência transgressora da linguagem exige rever, antes de qualquer coisa, o *lugar de onde se fala*. O pensar radical problematiza a figura do sujeito soberano que expressa seus pensamentos, permanecendo, assim, prisioneiro de seu sono antropológico. Nesse sentido, é preciso operar o “esquartejamento primeiro e refletido daquele que fala na linguagem filosófica”, ou seja, temos de pensar em um filosofar ou pensar que se realiza sem a figura ordenadora do autor ou sujeito filosofante soberano, assim como a experiência literária transgressora teria abdicado da escrita autoral e do ideal de expressão de uma interioridade.

Mais ainda que Bataille, as mais importantes influências sobre o pensamento de Foucault do início dos anos sessenta são Blanchot e, em menor medida, Barthes. Por essas duas vias, dos pós-nietzschianos marginais e do estruturalismo, Foucault foi levado a estudar os temas do desaparecimento do sujeito fundador e da morte do autor, interessando-se pelo “ser da linguagem” ou por suas estruturas internas.

A leitura de Blanchot (1959) talvez explique o interesse de Foucault por Nietzsche, pela experiência literária e o ser da linguagem, pelo tema da morte, pela crítica do sujeito soberano e também pela problematização da noção de autor. As referências e alusões a Blanchot são muito recorrentes nos escritos e entrevistas de Foucault dos anos sessenta, sendo *O pensamento exterior*, publicado originalmente em 1966, o texto mais significativo nesse sentido. Mais do que em qualquer outro texto do período, é na análise de Blanchot que vemos mais claramente Foucault (2001b) relacionar as novas experiências de pensamento com a aparição da linguagem em seu ser e, por extensão, com o tema da exclusão do sujeito e da problematização das noções de autor e obra. Resumindo o argumento: o ser da linguagem só aparece por si mesmo com o desaparecimento do sujeito, em um pensamento que se mantém fora de toda subjetividade, entendido como um pensamento exterior ou “do lado de fora” (*pensée du dehors*), que ainda está para ser definido em suas formas e categorias fundamentais (o que exige uma análise de uma linhagem marginal da cultura ocidental, que passa por Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski, entre outros). Temos, assim, três elementos claramente relacionados: uma experiência-limite de pensamento, um modo de ser da linguagem tomada em si mesma e um desmoronamento do sujeito soberano nesse espaço murmurante que se abriu.

Já de Roland Barthes e do estruturalismo, mais do que um interesse pela análise estrutural ou pelo estudo da linguagem em si mesma, Foucault (2001c, 2001e) diz ter-se interessado pela denúncia à centralidade do sujeito, que passou a ser tratado como algo móbil, diverso e múltiplo. Em *A morte do autor*, texto publicado originalmente em inglês, em 1967, Barthes (2002) rompe com o tradicional modelo biográfico e histórico de crítica literária e com a romântica e burguesa mitificação do gênio, o “Autor-Deus”, sustentando que a escritura é destruição de toda voz, de toda origem, algo neutro de onde foge o sujeito. A tese do *caráter intransitivo da linguagem*, ou seja, de uma linguagem sem sujeito, assume, nesse contexto, uma grande centralidade, extirpando da literatura as especulações biográficas e psicológicas.

Concluindo esse primeiro ponto, entendo que, embora Foucault demonstre grande entusiasmo pela idéia blanchotiana do abandono de uma linguagem da subjetividade em benefício de uma experiência da linguagem ela mesma e também pela tese barthesiana do caráter intransitivo da linguagem literária, ainda assim é apressado e exagerado conferir a Foucault tais concepções. Talvez seja aceitável atribuir essas teses a Foucault, mas desde que fiquem restritas ao seu pensamento do início dos anos sessenta, talvez até *As palavras e as coisas*, publicada originalmente em 1966. Mas, a partir do momento que Foucault reflete mais

detidamente sobre o tema, o que ocorre no final dos anos sessenta, verificamos um claro afastamento com relação às posturas de Blanchot e de Barthes, o que tentarei mostrar a seguir.

2. O autor em seu funcionamento: a análise da função-autor

Ao lado da grande atração pela experiência literária, encontramos também em Foucault nos anos sessenta um interesse por certas questões metodológicas, relacionadas ao estudo das *condições históricas do saber*, fixadas em uma *ordem do discurso*, que é o objeto de estudo da *arqueologia*. Encontramos, nesse sentido, um Foucault questionador da tradicional epistemologia e das concepções hermenêuticas. Ao abandonar a tradicional via da história das idéias e o recurso ao comentário, Foucault ressalta também a necessidade de abandonarmos a crença de que haveria um sujeito que se colocaria em uma posição privilegiada frente aos discursos. Assim, dentro dessa reflexão metodológica, o problema do *lugar ocupado pelo sujeito no discurso* também está presente, assim como a questão do autor, que ganha então uma dimensão diferente.

Dentro desse quadro arqueológico, o autor é tomado por Foucault (2001d) como um dos lugares ou uma das funções que o sujeito pode ocupar no discurso. Diferenciando-se do estruturalismo, Foucault diz buscar no discurso não seus métodos estruturais, mas suas *condições de existência*, ou seja, ele analisa o campo prático dentro do qual o discurso emerge e desenvolve-se. Nessa nova abordagem, o autor permanece sendo criticado, mas como um *princípio de ordenação e unificação dos discursos* que deve ser abandonado (ou deixado temporariamente de lado) para que possamos analisar os discursos (não apenas literários, mas também científicos e filosóficos) de outra maneira e, assim, sermos capazes de ver certos aspectos que ficavam invisíveis a partir do uso das ferramentas tradicionais de análise.

Embora essa via metodológica de crítica ao autor esteja presente no pensamento de Foucault de forma mais ou menos paralela à crítica ao autor literário, é interessante observar como ela ganha mais destaque a partir dos últimos anos da década de sessenta. A partir de 1967, como ressalta Machado (2005), os exemplos retirados da experiência literária não mais aparecem (ou são raros) e a literatura, antes tão valorizada, parece perder seu privilégio positivo de construção de uma nova linguagem desperta do sono antropológico. Pode-se dizer que, no final dos anos sessenta, Foucault ultrapassou o horizonte literário (e sua preocupação com o ser da linguagem em uma via pós-nietzschiana e/ou estruturalista) para estender a questão do autor e da obra à arqueologia dos saberes, ou seja, à análise das condições de existência dos discursos (e os modos de individualização dos discursos).

Mais do que uma adesão ao texto de Barthes, que decretou a morte do autor partindo de uma proposta de análise estrutural voltada para o âmbito da crítica literária, os escritos de Foucault parecem querer marcar uma distância, assumindo uma postura bem crítica em relação à suposta “morte do autor”. Foucault tende a

minimizar a importância dessa asserção em nome de uma pesquisa mais robusta sobre as relações entre sujeito, discurso e poder. Um novo vocabulário é assim introduzido (ou redefinido).

Os três principais textos nos quais Foucault desenvolve sua reflexão sobre o autor são *A arqueologia do saber*, livro publicado originalmente em 1969, a conferência feita no mesmo ano na Sociedade francesa de filosofia com o título *O que é um autor?*, e, por fim, a aula inaugural no Collège de France intitulada *A ordem do discurso*, que foi proferida no ano seguinte. Ainda que o tema do autor seja tratado nesses textos com diferentes enfoques e desenvolvimentos, encontramos neles certa homogeneidade, que tentarei apresentar abaixo em suas linhas gerais (enfatizando as relações que o autor estabelece com o discurso, o sujeito e o poder).

No primeiro capítulo de *A arqueologia do saber*, no qual se critica a ingenuidade com a qual tradicionalmente o pensamento lidou com as formas de se conferir unidade ao discurso, Foucault (1969) propõe o abandono de certas unidades tomadas por simples e evidentes, como o autor e a obra (que não é considerada um recorte pertinente). O recurso ao autor como um modo de conferir unidade ao discurso é então relacionado com a tendência (criticada por Foucault) de isolar-se as novidades discursivas sobre um fundo de permanência, fazendo, dessa maneira, com que o mérito da “invenção” seja transferido para a originalidade, o gênio ou a decisão própria aos indivíduos.

Ao aprofundar a relação que o sujeito estabelece com o discurso, Foucault (1969, 2001f) mostra a complexidade envolvida e distingue claramente o *sujeito do enunciado* do *autor da formulação*, ressaltando que aquele que exerce o papel de sujeito no discurso não se confunde com o indivíduo que fala ou escreve. O sujeito pode ocupar diferentes posições diante do enunciado e a posição-autor não permite agrupar essas diferentes funções. Além disso, um enunciado deve ser compreendido, dentre outras coisas, em razão da posição que o sujeito deve ocupar para enunciá-lo. Por isso a análise da função-autor pode funcionar como uma introdução a uma *análise histórica dos discursos* e pode também servir de base para se *re-examinar os privilégios do sujeito*. O autor, nesse sentido, será analisado como uma especificação da função-sujeito, ou seja, como um *lugar possível para o sujeito*, que caracteriza certos enunciados e que poderíamos chamar de *enunciados autorais*, nos quais o sujeito do enunciado assume a posição de um autor.

Nesse novo quadro, o autor deixa claramente de ser abordado nos termos de um *desaparecimento do sujeito na linguagem* e passa a ser tratado, sobretudo, nos termos da *função-autor*, ou seja, como algo próprio a um *modo de ser dos discursos*. O ponto de partida da reflexão de Foucault (2001f) é a defesa da necessidade de se ir além da mera constatação de que o autor teria morrido. Foucault considera que é preciso avaliar as conseqüências disso e tentar discernir o alcance desse acontecimento. Segundo Foucault:

Não basta, evidentemente, repetir como afirmação vazia que o autor morreu. [...] O que é necessário que se faça é uma análise do espaço deixado vazio pela morte do autor, seguir com o olhar a repartição das lacunas e das gretas e vigiar os lugares, as funções livres que essa morte faz aparecer. (FOUCAULT, 2001f, p. 821). [Tradução minha].¹

Nos argumentos propostos à Sociedade francesa de filosofia, Foucault (2001f) diz que o tema do “desaparecimento do autor” tornou-se cotidiano para a crítica e afirma que o essencial não está na constatação de seu desaparecimento, mas sim na análise das posições ou lugares (*les emplacements*) nos quais sua função é exercida. Reforçando essa postura, ao final da apresentação, Foucault reage enfaticamente à pergunta feita por Lucien Goldmann, que associa sua tese à “escola francesa do estruturalismo não genético”. Foucault exige que lhe poupem das “facilidades sobre o estruturalismo” e diz-se assustado com o fato de lhe atribuírem a tese absurda da inexistência do autor ou a proposta de reduzir a existência do sujeito ou do autor ao estatuto de uma *função*. Foucault ressalta que seu objetivo não é “matar o autor” ou dizer que ele não existe, mas sim “descobrir o jogo da função-autor” e realizar uma análise da função no interior da qual algo como um autor pode vir a existir. Ironicamente, Foucault recusa ter havido qualquer morte e pede aos presentes que retenham suas lágrimas.

Em outras palavras, ao invés de “matar o autor” ou de defender o “desaparecimento do sujeito”, o que se busca é, sobretudo, analisar sob quais condições o sujeito pode aparecer na ordem do discurso e quando é possível a um indivíduo preencher a função-autor. Em suma, é preciso analisar os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. Nesse sentido, a tendência interpretativa de aproximar Foucault a Barthes é, a meu ver, bem problemática, pois eles, além de assumirem posturas bem diversas, não compartilham do mesmo método nem do mesmo escopo de análise.

Em suma, não é adequado atribuir a Foucault a tese da morte do autor. Quando essa tese é mencionada e aparentemente aceita por Foucault, ela o é, como ressalta Meschonnic (1995), apenas no sentido de uma *heterotopia*, ou seja, de um lugar outro, de outra forma possível de controlar a profusão do discurso. É nesses termos que devemos interpretar as observações feitas por Foucault (2001f) ao final de sua conferência, quando ele imagina uma sociedade na qual a função autor não seria exercida e o discurso circularia no “anonimato do murmúrio”.

Essa sociedade heterotópica, sem o exercício da função-autor, não deve também ser compreendida como uma espécie de terra da liberdade e da ausência de princípios coercitivos de organização discursiva. Como ressalta Foucault (2001f),

¹ No original: “Mais il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l’auteur a disparu. De même, il ne suffit pas de répéter indéfiniment que Dieu et l’homme sont morts d’une mort conjointe. Ce qu’il faudrait faire, c’est repérer l’espace ainsi laissé vide par la disparition de l’auteur, suivre de l’œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître”.

essa imagem seria “puro romantismo”, uma fantasia ingênua. Ao invés disso, é preciso, nessa nova sociedade, analisar as formas emergentes de controle e dominação. Nesse ponto, a reflexão sobre o autor encontra nitidamente a questão do poder.

Ao final da versão da conferência sobre o que é um autor apresentada em 1970 nos Estados Unidos, Foucault (2001f) chega a desenvolver uma reflexão sobre o estatuto “ideológico” do autor, descrevendo-o como uma construção característica da sociedade industrial e burguesa, marcada pelo individualismo e pela propriedade privada, que exerce o papel de “regulador da ficção”. O mecanismo de poder associado ao exercício da função-autor (como entrave, manipulação, etc.) é enfatizado, sendo o autor reduzido a uma figura ideológica, uma mera inversão da realidade. Vemos, aqui, um Foucault ainda em transição, que já levanta de forma mais direta questões sobre os *mecanismos de poder*, mas sem ter ainda refinado suas ferramentas de análise nesse domínio.

Esse tipo de análise do poder como mera repressão, que enfatiza o aspecto negativo ou repressivo do exercício do poder autoral, e a crítica puramente ideológica, que faz parecer que existe uma verdade ou realidade que devemos resgatar, uma vez libertos da ilusão e do engano, são posturas que não terão espaço nas análises desenvolvidas em outros domínios por Foucault nos anos setenta, como vemos em *Vigiar e punir* e no primeiro volume da *História da Sexualidade*. Como Foucault reforça na própria conferência de 1969 sobre o que é um autor, não há libertação plena ou pura liberdade, mas sim uma *mudança no regime de poder*, com novos objetos, noções, sujeitos e funções.

Esse interesse maior pelo mecanismo de poder envolvido no funcionamento do autor ganha mais destaque na aula inaugural no Collège de France em 1970, na qual Foucault retoma a questão abordando o autor como um procedimento interno de controle e delimitação dos discursos. Nesse momento, Foucault (1971) já procura aliar o lado coercitivo e limitador do procedimento-autor (sua função restritiva e dominadora) com seu aspecto produtivo e positivo (seu papel multiplicador, que torna possível certa produção discursiva).

Infelizmente, a questão do autor não recebeu maior atenção nos estudos desenvolvidos por Foucault após 1970, ainda que tenha sido apresentada na aula inaugural como um projeto de pesquisa que pretendia levar adiante. Embora tal estudo não tenha sido empreendido, podemos dizer que, no quadro genealógico, o mais importante não é “matar” o autor e transgredir o discurso autoral (instaurando um contradiscurso radical), mas sim analisar suas condições de emergência e seu funcionamento específico, de modo a provocar um estranhamento em nossas noções pretensamente naturais, evidentes e eternas e suscitar locais de enfrentamento e pontos regionais e transitórios de resistência.

Conclusão

Resumindo, as análises foucaultianas realizadas em 1969 e 1970 conferiram ao tema do autor uma consistência bem maior do que sua mera declaração de morte. Mais do que um mero problema metodológico para a crítica literária ou para a história da ciência, a análise da função-autor é abordada, em grande medida, como um importante problema filosófico, relacionado com uma descrição de um modo de ser do discurso, com uma especificação do sujeito e com um complexo mecanismo de poder. Em suma, o autor é tratado como uma complexa e variável função que caracteriza um modo de existência, de circulação e de funcionamento de determinados discursos em certa época e cultura, que estabelece uma complexa relação com o sujeito do discurso (constituindo uma de suas posições possíveis) e que exerce certo poder de organização, controle e limitação do discurso (tanto positivo quanto repressivo).

Referências

- BARTHES, R. (2002). La mort de l'auteur. In: _____. *Œuvres complètes*. Tome III (1968-1971). Paris: Éd. du Seuil, p. 40-45.
- BLANCHOT, M. (1959). *Le livre à venir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1971). *L'ordre du discours*: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001a). Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille). In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 261-278. (Collection Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001b). La pensée du dehors. In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 546-568. (Collection Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001c). Che cos'è Lei Professor Foucault ? (Qui êtes-vous, professeur Foucault?). In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 629-648. (Collection Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001d). Réponse à une question. In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 701-724. (Collection Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001e). Michel Foucault explique son dernier livre. In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 799-807. (Collection Quarto).
- FOUCAULT, M. (2001f). Qu'est-ce qu'un auteur? In: _____. *Dits et Écrits*: vol. 1, 1954-1975. Paris: Gallimard, p. 817-849. (Collection Quarto).
- MACHADO, R. (2005). *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MESCHONNIC, H. (1995). *Politique du rythme*: politique du sujet. Lagrasse: Verdier.
- REVEL, J. (2005). *Michel Foucault*: expériences de la pensée. Paris: Bordas.

Nós fora de nós: Derrida, Stiegler e os sistemas de cognição estendida

Moysés Pinto Neto*

* Doutorando em Filosofia (PUCRS). Bolsista-parcial CAPES. Email: moysespintoneto@gmail.com.

Resumo

Nesse trabalho busco uma aproximação interdisciplinar entre as teses de Jacques Derrida, Bernard Stiegler e as teorias da *extended mind* e *embedded cognition*, argumentando a partir da desconstrução dos limites entre o dentro e o fora do corpo no processo de cognição do mundo. Para tanto, relaciono as abordagens em torno da “prótese de origem” em diversos textos de Derrida, o desenvolvimento histórico-antropológico de Stiegler em torno da memória como suplemento técnico e o externalismo ativo nas ciências cognitivas, almejando ao final construir uma interface entre filosofia, ciências humanas e ciências cognitivas com consequências drásticas na nossa autocompreensão (em especial quanto ao “mito da interioridade”) e na relação entre humano e tecnologia.

Palavras-chave: Técnica - Cognição - Desconstrução - Humano - Memória.

1. Jacques Derrida: o dentro e o fora

Esse trabalho consiste em uma aproximação interdisciplinar entre as teses de Jacques Derrida, Bernard Stiegler e as teorias cognitivistas heterodoxas da *Extended Mind* e *Embedded Cognition*, articulando essa interface a partir da desconstrução dos limites entre o dentro e o fora do corpo no processo de cognição do mundo. Para tanto, relaciono as abordagens em torno da “prótese de origem” em alguns textos de Derrida, com especial ênfase para *A Farmácia de Platão*, o desenvolvimento histórico-antropológico de Stiegler em torno da memória como suplemento técnico e o externalismo ativo nas ciências cognitivas, almejando ao final construir uma interface entre filosofia, ciências humanas e ciências cognitivas

com consequências drásticas na nossa autocompreensão (em especial quanto ao “mito da interioridade”) e na relação entre humano e tecnologia¹.

Entre tantas oposições desconstruídas por Jacques Derrida ao longo da sua obra, uma das mais importantes e de retorno constante é a oposição dentro/fora. Desde a *Gramatologia*, em *Freud e a Cena da Escrita*, *A Farmácia de Platão*, *Enlouquecendo o Subjétil*, *Papel-Máquina* e muitos outros textos Derrida procurou demonstrar a fragilidade da construção clássica típica do logocentrismo na proteção de um “dentro” puro contra a contaminação do “fora”. É também o mote do fonocentrismo: o privilégio da *phoné* sobre a *escritura* ocorre devido à sua proximidade com o “dentro”, com a presença plenificada no interior, espécie de não-lugar sem suporte (espírito), contra o suplemento-estrangeiro, significante do significante, auxiliar e assessorio, distante já “em dois graus” do *eidós*. Já em Platão, e depois em Freud e Artaud de forma distinta, aparecerá uma *oposição* entre *mneme* e *hypomnesis* na qual há uma hierarquia e violência específica, conquanto - e isso a desconstrução tratará de provar - essa interioridade jamais se viu livre da exterioridade que a constitui. Procurarei acompanhar os argumentos de Derrida nos textos *A Farmácia de Platão* (mais detalhadamente), *Freud e a Cena da Escrita* e *Mal de Arquivo* (em linhas gerais) a fim de mostrar como opera essa desconstrução que mais tarde servirá de base para Bernard Stiegler, por exemplo, desenvolver uma genealogia da proteticidade humana a partir da memória suplementar - processo que ele nomeará “epifilogenético”.

Segundo Derrida, no diálogo *Fedro* Platão teria pugnado uma hierarquia, não sem muitas contradições, entre fala e escrita, sobretudo a partir do mito de Theuth que propõe ao Rei a utilização da escrita. Assim, a partir de uma série de argumentos que em seguida irei “formalizar”, Derrida demonstra que o empreendimento de Platão ao mesmo tempo que marca o espaço daquilo que a tradição nomeia “platonismo” - ou seja, uma espécie de economia das forças diferenciais que privilegia os valores do Pai-Rei-Logos-Zôon-Vivo-Sol-Capital (DERRIDA, 1972, p. 93) (estrutura que, em seguida, poderia ser convertida em *carnofalofonocentrismo*) - não consegue realizar o intento sem numerosas contradições, uma vez que *precisa* de uma *dyferença* (*différance*)² inicial para deter o jogo na forma de oposições hierárquicas. Isso fará, portanto, que o *dyferença transborde* necessariamente, porquanto não há como a conter em absoluto, a clausura integral é impossível. Ou ainda segundo uma polêmica frase do autor: “os textos desconstróem a si próprios”. A série de argumentos se dá da seguinte forma:

¹ Meu objetivo é similar ao de (PROTEVI, 2010, pp. 417-436), no qual busca aproximar a ontologia de Deleuze ao 4EA cognition (embodied, embeded, extended, enactive, affective). Interessante observar que os filósofos mais aproximados de Derrida em termos de tecnologia são Deleuze e Guattari, entre os poucos que rejeitam pensar a técnica como *instrumental* na linha, por exemplo, da Escola de Frankfurt. Ver (GUATTARI, 1992, pp. 49-58).

² Adotei a tradução de *différance* por *dyferença* de Oliveira (2008) pelas razões que ele próprio menciona e outras que serão explicitadas na minha tese de Doutorado a ser defendida em breve.

- a) A partir da lenda de Theuth, Sócrates identifica a escritura como um *phármakon*, isto é, algo artificial, externo, que só tem valor se o Rei (lugar do *logos*) o autorizar. A escritura é um suplemento. Sua função é *hypomnética*, isto é, suplementar em relação à memória viva (*mnéme*) (DERRIDA, 1972, p. 83);
- b) O deus da escritura é subordinado, um engenheiro que apresenta ao Rei/Pai uma *tékhne* e um *phármakon* (DERRIDA, 1972, pp. 85-86, 91-93);
- c) O *logos* é o *vivo*, pertencente a *physis*, plenamente presente, enquanto a escritura representa a morte, a ausência (DERRIDA, 1972, pp. 87-90);
- d) O deus da escritura é o deus do *phármakon*: a droga (que pode significar veneno ou remédio), o externo, o acessório, o suplementar. O Rei (Pai, Sol, Capital) recusa a escritura porque, apesar do que Theuth sustentava, ela na realidade iria desnaturar a memória viva (*mnéme*) (DERRIDA, 1972, pp. 95-107).

Ao realizar essa operação, Platão:

- a) Suspeita do *phármakon* (a escritura) em geral, porque é artificial, externo, devendo o corpo seguir seu rumo natural, inclusive em relação à doença (DERRIDA, 1972, p. 117) [no *Timeu*, a doença é comparada a um organismo vivo que é preciso se deixar desenvolver segundo suas regras. A escritura desloca e até irrita o mal (sob pretexto da memória, a escritura faz esquecer ainda mais. Não consolida *mnéme*, somente *hypomnesis*). Ela age como todo *phármakon*³];
- b) Afirma a inferioridade da escritura pelo perigo da duplicação: suplemento do suplemento, significante de um significante. O significante do significante fônico, que estava na proximidade animada, na presença viva, da psique ou *mnéme*. O significante gráfico distancia-se em um grau, afasta-se da vida. Dois malefícios do *phármakon*: entorpece a memória e, se presta socorro, não é para *mnéme*, mas para *hypomnesis*. Ela hipnotiza o “dentro” da memória. A exterioridade da escritura afeta ou infecta o dentro. O *phármakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, ao mesmo tempo, se deixa romper, violentar, preencher e substituir, completar pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e depois desaparece (DERRIDA, 1972, p. 120, 124-127).

³ Embora Platão associe a escritura ao sofista, é preciso ver que o gesto de condenação da escrita ocorre dos dois lados no mundo grego. De um lado, pela sua violência maléfica de ser a repetição da repetição; de outro, porém, pela sua impotência exausta diante do poder da palavra (reprovação comum a Sócrates e aos sofistas). O *logos*, no último caso, é um *pharmakon* mais eficaz. Lugar comum, portanto, entre dialéticos e sofistas (DERRIDA, 1972, p. 123-4)

Ao realizar esse gesto, contudo, Platão não deixar de incorrer em diversas contradições, fazendo uso daquilo que gostaria de excluir:

- a) Sócrates também é uma espécie de “*pharmakeus*” (e tem essa face em vários diálogos platônicos, p.ex., no *Banquete*). A ironia socrática não consiste no desfazimento de um feitiço (sofístico) a partir de um logos transparente e inocente, mas na precipitação de um *phármakon* contra o outro (DERRIDA, 1972, p. 131, 136);
- b) A episteme é ainda espécie de *antídoto*, ou seja, de um *phármakon* que age contra outro “maléfico” (DERRIDA, 1972, p. 138, 160);
- c) Sócrates caracteriza a *logos* como uma *inscrição* na alma, usando metáforas de caráter gráfico para aquilo que justamente gostaria de excluir esse caráter (DERRIDA, 1972, p. 172, 189-190);
- d) O próprio Platão reconhece, ao colocar a escritura como filha “bastarda”, que esta é *irmã* da “legítima”, ou seja, trata-se, ao fim e ao cabo, de uma disputa entre dois tipos de escritura (DERRIDA, 1972, pp. 168-172);
- e) O *Fedro*, em vez de condenar a escritura, prefere uma à outra, de um rastro fecundo a um rastro estéril, buscando conter o risco da disseminação (DERRIDA, 1972, p. 176).

Em outros termos: ao longo do diálogo, a oposição entre o *logos* vivo, presente a si, próximo do Pai, de um lado, e a escritura morta, suplementar e perigosa, de outro, aos poucos, conforme a necessidade de explicitação do argumento vai aumentando, passa à oposição entre duas escrituras, mostrando como Platão *precisa* fazer uso daquilo que ele desejaria reprimir em um discurso hibridamente político, jurídico, moral, epistemológico e ontológico sobre o puro e o impuro, cidadão e estrangeiro, fala e escrita, vivo e morto, pai e mãe. A conclusão, já definida a partir dos quadrantes rearticuladores da oposição que Derrida desenha, se dá, portanto, afirmando que:

- a) O *phármakon* é o lugar *de passagem* entre os opostos, ou seja, é uma determinada *economia* (detenção) dele que produz as oposições;
- b) O *phármakon* enquanto ambivalência é mais antigo que a oposição entre fala e escritura. Ele não tem substância, é *aneidético*, nem simples nem composto, mas aquilo que viabiliza a própria oposição;
- c) O fenômeno da contaminação do logos pelos parasitas – seu envenenamento pelo espaço da diferença – é apenas uma ilusão do ponto de vista do logos (“do Sol”) (DERRIDA, 1972, p. 111)⁴. Na realidade, a diferença vem primeiro. A idéia de “contaminação” ou “corrupção” faz parte do

⁴ E igualmente sabendo que o conceito de “ilusão” não significa, como para o pensamento logocêntrico, algo que *não existe*. Como sabemos bem pelo menos desde Hegel, a ilusão existe e exercita certa economia do pensamento. Cf., por exemplo, (GABRIEL, 2009, *passim*); (DERRIDA, 1967B, p. 37-38, 55); (idem, 1972, p. 146).

“platonismo”, que poderíamos definir como a ordem filosófica e epistêmica do logos (e da dialética) como antídoto, como força inscrita na *economia geral* do *phármakon* (DERRIDA, 1972, p. 172);

d) A episteme é apenas uma forma de detenção do jogo que lhe constitui.

Freud, por sua vez, do *Projeto*, passando pela Interpretação dos Sonhos, até chegar ao “Notas sobre o Bloco Mágico” gradualmente vai formulando um modelo de aparelho psíquico que cada vez mais se assemelha à escritura, colocando a memória no centro do psiquismo (DERRIDA, 1967A, pp. 297-298). O texto de Freud, ao contrário de Platão, já teria percebido que a constituição de qualquer arquivo (do grego *arkhê*, princípio ao mesmo tempo “nomológico” e “metafísico”, de comando e origem, pedra fundamental da metafísica clássica) pressupõe uma exterioridade. “Não há arquivo”, diz Derrida, “sem um lugar de consignação, sem um técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior” (DERRIDA, 2001, p. 22). Assim, o Bloco Mágico seria espécie de “protése de dentro”, integrando o próprio interior da psiquê, acolhendo uma memória distinta da *mneme* e anamnesis: a *hypomnesis*. Situado na fronteira entre o gesto clássico logocêntrico e seu transbordamento, Freud teria, ao mesmo tempo, contemplado a *hypomnesis* como “ruptura com a natureza”, mas salvado uma *mneme* clássica (DERRIDA, 2001, p. 32; 1967A, pp. 314, 328, 336). A própria psicanálise permanece nessa franja heterogênea da metafísica clássica, reafirmando e contestando *ao mesmo tempo* suas fronteiras.

Nessa incorporação da externalidade que a psicanálise realiza da tecnologia, e considerando os *modelos* que Freud dispunha à época, poderíamos hoje hoje equacionar de outra forma a questão a partir da emergência de novas tecnologias⁵? Não há dúvida que, uma vez quebrada a hierarquia entre dentro/fora, que também é, entre outras tantas, simétrica à hierarquia entre conteúdo/suporte, ter-se-iam desenvolvimentos muito distintos, pois “a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quando registra o evento. É também nossa experiência política dos meios chamados de informação” (DERRIDA, 2001, p. 29). Assim, em contraste com a *transparência* do arquivo que a tradição metafísica sempre postulou (DERRIDA, 2001, p. 120), Derrida afirma a radical sintonia do suporte com a inscrição. É a partir desse ponto que o diálogo com Bernard Stiegler pode iniciar.

⁵ “Podemos sonhar ou especular sobre os abalos geo-tecno-lógicos que teriam tornado irreconhecível a paisagem do arquivo psicanalítico depois de um século se, para me contentar com apenas uma palavra de seus índices, Freud, seus contemporâneos, colaboradores e discípulos imediatos, em lugar de escrever milhares de cartas à mão, dispusessem de cartões telefônicos, MCI ou ATT, de gravadores portáteis, computadores, impressoras, fax, televisão, teleconferências e sobretudo correio eletrônico (*E-mail*)” (DERRIDA, 2001, p. 28).

2. Bernard Stiegler: a tecnicidade original do humano

O objetivo de Bernard Stiegler em *La Technique et le Temps* parece ser alcançar um nível de compreensão do humano a partir da sua tecnicidade fundamental⁶. Stiegler combina antropologia filosófica, fenomenologia da técnica e filosofia social pensando a condição humana desde seus primórdios “pré-históricos” até a “era do cinema” nos três tomos da obra. Além disso, almeja resolver o problema de uma visão do humano que pode o pensar sem recorrer à noção de “espírito” como um milagre descido do céu que lhe dá “inteligência”. Sabemos desde Darwin que o homem *começou* e irá algum dia terminar (STIEGLER, 2002, p. 205)⁷. É preciso, por isso, mostrar a linha de continuidade entre vivo e não-vivo que essa ideia apagava. Nesse sentido, segue a trilha da desconstrução do logocentrismo - sobretudo a partir das oposições *physis* e *tecknê* e *episteme* e *tecknê* (STIEGLER, 2002, pp. 147-154⁸) - empreendida por Derrida na Gramatologia e em outros trabalhos. Se o *logos* é tido como diferencial do humano, é preciso mostrar historicamente sua emergência na hominização, desfazendo a posição “divina” do homem no cosmos típica da ontoteologia⁹.

Stiegler precisa do primeiro capítulo para afirmar a especificidade do fenômeno da técnica a partir da desconstrução da noção do técnico como instrumento ou meio, utilizando o “sistema técnico” de Bertrand Gille, a “tendência técnica” de André Leroi-Gourham e o “processo de concretização” de Gilbert Simondon para perfurar a ideia antropológica da técnica como “razão instrumental”. Ventilando a possibilidade de uma autonomia da técnica, abre espaço para pensar o processo de hominização sem a consciência humana como mestra. Para tanto, o paradoxo a ser vencido é o seguinte: como explicar o surgimento da consciência a partir dos instrumentos senão recorrendo à própria consciência como formadora desses instrumentos? Uma vez colocada a autonomia dos sistemas técnicos - por exemplo, a partir da noção da tendência ou concretização - é possível especular que o humano possa se ter produzido num processo reflexivo (no sentido literal: como o reflexo

⁶ “L’ambition de *La Faute d’Épiméthée* était cependant de montrer que la désorientation est *originai-re*. L’histoire de l’homme est celle de la technique comme processus d’extériorisation où l’évolution technique est dominée par des tendances avec lesquelles les sociétés humaines doivent sans cesse négocier” (STIEGLER, 1996, p. 10).

⁷ O subtítulo do primeiro tomo, “La faute d’Épiméthée”, foi traduzido em espanhol por “El pecado de Epimeteu”, tradução esta que não está incorreta, mas perde a rica e oportuna ambiguidade da expressão *faute* que poderia ser simplesmente traduzida por “falta”, dando a ideia tanto de carência quanto de violação de regra, como ocorre na versão norte-americana (STIEGLER, 1998). Com essa ressalva, utilizamos a tradução espanhola.

⁸ Ver ainda sobre a desconstrução da relação oposicional entre orgânico e inorgânico em Derrida, (DERRIDA, 2004, pp. 36-37).

⁹ Com a ressalva de que o pensamento grego não é uma antropologia, mas um pensamento ontológico. A antropologia na Grécia Antiga identificava-se justamente com a sofística. Será em Kant, Hume e Rousseau que a dimensão do transcendental se tornará com a antropologia filosófica (STIEGLER, 2002, pp. 156-7). Diz o autor, identificando suas preocupações com as de Derrida: “1) si el privilegio acordado a la escritura lineal por Hegel y Rousseau es logocéntrico, 2) si la metafísica es logocéntrica y la inversa, 3) y si toda metafísica es un humanismo y a la inversa, 4) entonces todo humanismo es logocéntrico” (Idem, p. 206).

de um espelho) em jogo com esses utensílios. Explicando o processo de concretização de Simondon, por exemplo, Stiegler afirma:

“La concretización de los objetos técnicos, se unificación, limite el número de tipos: el objeto único concreto, convergente, es un objeto estandarizado. Esta tendencia a la estandarización, a la producción de tipos cada vez mais integrados, hace posible la industrialización, *y no a la inversa*: porque hay una tendencia tal en el proceso de la evolución técnica en general, la industria aparece, y no porque la industria aparece hay una estandarización. Lo que les da forma no es una *intención* industrial” (STIEGLER, 2002, p. 110).

Assim, o próprio Stiegler resume as conquistas dos três autores em um pensamento diferencial da técnica:

“Gille muestra cómo y por qué, al condicionar el sistema técnico a la invención técnica, la evolución técnica debe ser pensada de entrada a partir de la noción de *sistema*.

Leroi-Gourham trata de pensar el sistema como un cuasi-organismo dirigido en su evolución por la *tendencia técnica*, que comporta dos vertientes: la intencionalidad del hombre y la materia con sus leyes.

Simondon analiza el estadio industrial en el que el condicionamiento y la evolución son puestos en juego por un dinamismo propio del objeto técnico independiente de toda intención humana, dado que objeto técnico es una materia inorgánica organizada que tiende a la naturalización. Su dinamismo organizador requiere a la dinámica operadora de la organización, aunque ya no esté sometido a la intención humana. El objeto, que ya no es producido por el hombre, tiene sin embargo necesidad de él en tanto que anticipa: el fondo de la cuestión es el tiempo” (STIEGLER, 2002, p. 130).

Jogo entre córtex e sílex, que Stiegler irá tratar como *composição* de uma *dyfferença* original, ou seja, como economia específica do humano (STIEGLER, 2002, p. 213). Afastando a ideia metafísica da “essência” (*eidós, arkhê*) (STIEGLER, 2002, p. 148), típica do logocentrismo - que é também uma antropologia “celebralista” - Stiegler rechaça a ideia de espírito que interromperia o processo evolucionário marcando a cesura do humano para pensar o homem em meio a esse processo *contínuo*, inscrito pela tendência técnica à organização da matéria na concretização ou liberação. Essa passagem leva-o a eleger os textos de Rousseau e Leroi-Gourham como objetos de análise.

Stiegler procederá por um procedimento, embora com estilo distinto, bastante próximo à desconstrução: trata-se de levar os dois autores até o limite do discurso, até o ponto em que suas contradições tornam-se visíveis por meio de um *transbordamento*. Tanto Rousseau quanto Leroi-Gourham teriam tentado pensar o humano sem recorrer a esquemas teológicos como a “alma”. No entanto, esbarriariam em uma “segunda natureza” inexplicável, a partir da qual o elemento do “mi-

lagre” retornaria como que pela porta dos fundos. Rousseau, segundo Lévi-Strauss, teria sido o fundador da etnologia como “invariável humano”. Sua antropologia, contudo, não é uma “ciência do homem”, mas ainda uma “antropologia transcendental”, buscando a “natureza humana” que antecede a cultura (STIEGLER, 2002, pp. 160-161). O próprio Rousseau, contudo, embora interprete a “segundo origem” do homem como queda, não deixa de precisar de elementos que pertenceriam a essa queda a fim de explicar como vivia o “bom selvagem” (STIEGLER, 2002, p. 171)¹⁰. Da mesma forma, o “suplemento moral” que caracteriza o humano em relação ao animal só pode aparecer a partir de um desvio da natureza, o que nos leva à curiosa situação de uma natureza que só ocorre a partir do desvio de si própria (STIEGLER, 2002, p. 183). Leroi-Gourham, por sua vez, embora tenha percebido e exposto a tecnicidade original do humano a partir de uma tendência biológica (a “liberação”) que atravessa (STIEGLER, 2002, p. 219) - como espécie de *pro-grama* - as espécies vivas, teria ainda esbarrado em um dualismo *oposicional* entre inteligência técnica e inteligência simbólica (STIEGLER, 2002, 241-247).

Essa manobra só será possível, contudo, graças à ideia de *dyferença* derridiana, capaz de superar as oposições da metafísica clássica a partir de um operador que as atravessa. Isso permitirá a Stiegler atacar a ideia de “origem do homem”, sempre remetendo a uma consciência inteligente que manipula seus objetos (que, paradoxalmente, são o que formam a consciência) que no fundo corresponde a uma “essência humana” (no caso da visão clássico-teológica) ou de uma “segunda natureza” (nas tentativas de Rousseau e Leroi-Gourham de explicar a formação do humano sem recurso a pressupostos teológicos) (STIEGLER, 2002, pp. 130-132). Uma vez desfeita a ideia de que a natureza é composta por “essências” ou da “gota mágica” que cai sobre o humano e o torna capaz da “inteligência simbólica” (STIEGLER, 2002, p. 216), o humano passa a ser parte da *economia da dyferença*, ou seja, parte da história geral da vida (ou, amplificando a afirmação de Stiegler de forma mais fiel a Derrida, do rastro (*trace*)¹¹). A própria ação humana colaboraria para destruir qualquer ideia de natureza, amparada no mito do Ser, à medida que a civilização ocidental estaria ameaçando a “natureza da Natureza” (STIEGLER, 2002, p. 143).

Apesar de suas restrições à separação entre natureza e cultura da qual Leroi-Gourham ainda seria herdeiro, é certo que Stiegler vê no autor a possibilidade de

¹⁰ Stiegler exemplifica com o próprio andar sobre os pés que precisa assumir compromisso com a tecnicidade. Interessante observar que a descrição de Rousseau não deixa de desqualificar o animal no mesmo gesto que elogia o bom selvagem, mantendo o privilégio antropocêntrico a partir da questão moral (oposição piedade humana e instinto animal) (Idem, pp. 179-181) da mesma forma que, por exemplo, Kant e mais tarde Levinas.

¹¹ Esse é um dos meus pontos de discordância em relação à interpretação de Stiegler da Gramatologia (STIEGLER, 2002, p. 209, 264-265). Se, de fato, o *gramma* excede o humano e inclusive a vida, não é apenas para dar conta de como o não-vivo persiste depois desta, mas porque o programa da Gramatologia é *mais abrangente* que a antropologia não-antropocêntrica de Stiegler. O *gramma* não nasce com o humano, sequer com a técnica, mas antecede ambos. Trata-se, em síntese, de uma estrutura *metafísica*, isto é, *geral*. Da mesma forma, como veremos logo em seguida, Stiegler permanece dentro de um quadro *antropológico* relativamente clássico, inspirado em Heidegger, e portanto trata a fronteira humano-animal de modo menos questionador que Derrida, de quem estou mais próximo na questão.

incorporação do *organon* tecnológico para o “interior” do humano, isto é, há uma espécie de absorção da dimensão cultural - sem reducionismo - para o mundo natural (ou “biológico”), integrando o não-vivo no vivo. O corpo humano passará por isso a ter espécie de órgãos artificiais, formados pelos próprios utensílios que manuseia, sendo a ferramenta algo próximo de uma “secreção do corpo e do cérebro dos antropóides” (STIEGLER, 2002, pp. 222-225). Para entender o humano sem recorrer ao “milagre do espírito” é necessário perceber esse processo como espécie de “maiêutica instrumental” (STIEGLER, 2002, p. 236) forjada nas próprias tendências do sistema técnico que formam uma “exteriorização sem interioridade”, ou seja, que possibilitam ao humano o processo de reflexão nos objetos técnicos sem que seja precedida por uma interioridade pronta (STIEGLER, 2002, pp. 228-229). Esse processo tem que se dar *todo ao mesmo tempo*, ainda que nosso olhar *retroativo* tenda a imputar uma cronologia de precedência de um espírito comandando as ferramentas que utiliza. Stiegler explica:

“Todo se manifesta al *mismo* tiempo, conjuntamente. Lo que constituye el elemento esencial, el primer impulso, que engendra todos los demás y que se transforma, transformando a todos los demás con él, es la *organización inorgánica de la memoria*. En efecto, dentro de ese complejo, el cerebro sólo tiene un papel secundario, en ningún caso un papel preponderante. Es una de esas instancias concernidas por la transformación total del paisaje en las que consiste la organización de lo inorgánico. Es la *consecuencia inorgánica*. No es una causa. Además, lo que está en entredicho no es una causa, sino una pulsión, cuyo desarrollo dinámico se marca a la vez sobre la herramienta, sobre el córtex, sobre el grupo y sobre los territorios que impregna, ocupa o atravessa” (STIEGLER, 2002, p. 259).

A hominização - e esse ponto será importante no diálogo com a *Embedded Cognition* - é um processo onde o *que* prevalece sobre o *quem* (STIEGLER, 2002, p. 231). Há então uma sucessão de “protoestágios do espelho” entre humano e ferramenta que Stiegler qualifica como processo epifilogênico de exteriorização da memória (STIEGLER, 2002, p. 238). Não há “natureza humana” dada a partir de uma unidade originária, uma *arkhê* ou um *eidos* humano, mas o trabalho de exteriorização como economia de uma *dyferença* que compõe em uma economia determinada homem e ferramenta (STIEGLER, 2002, p. 249), capaz de viabilizar assim a inscrição da memória em outros suportes que não apenas o genético (STIEGLER, 2002, p. 252) e com isso elevando a um nível superior a capacidade de antecipação humana em relação aos demais animais. Seríamos resultado de um processo *epifilogênico* que seria uma composição da existência de três memórias: genética, epigenética e epifilogênica (STIEGLER, 2002, p. 263). O *que* forma o *quem*. Há uma co-determinação entre genética e exteriorização cujo trabalho resulta no humano. Emergência dupla do córtex e do sílex como economia composicional da *dyferença* enquanto trabalho (STIEGLER, 2002, p. 232), e não causalidade de um sobre outro, essência e acidente, como a tradição costumava pensar.

Nos tomos seguintes de *La Technique et le Temps* (STIEGLER, 1996; STIEGLER, 2001) assim como em outras obras posteriores, Bernard Stiegler trata de priorizar as consequências que a *industrialização da memória* gera na economia libidinal dos indivíduos, da *farmacologia* contemporânea, renovando as categorias da indústria cultural, da crítica do modelo do consumo e da publicidade, recuperando a ideia deleuziana da sociedade de controle e, além disso, propondo uma nova crítica da economia política a partir do marco da economia contributiva. Essas questões, contudo, exigiriam outro foco e espaço, razão pela qual passamos agora a analisar as ligações com o externalismo ativo.

3. Externalismo Ativo nas Ciências Cognitivas: a mente estendida

A rachadura que separa Derrida e Stiegler das ciências cognitivas parece insuperável. Se bem que Derrida tenha mencionado a cibernética como modelo inicial da Gramatologia, utilizando a noção de programa como uma ponte entre vivo e não-vivo, poucas vezes voltou ao diálogo (crítico) após o livro. Stiegler, por sua vez, rejeita expressamente o esquema desenvolvido por essas ciências, tomando-as como baluartes do positivismo e utilizadoras de esquemas muito pobres, em especial a própria “Máquina de Turing” que até hoje predomina entre as imagens da área (STIEGLER, 1996, pp. 187-205)¹². Efetivamente, as ciências cognitivas na sua maior parte *efetivamente* seguem uma linha estritamente positivista, devedoras do esquema pavloviano estímulo-resposta e encerradas em um empirismo ingênuo nas suas conclusões. No entanto, lembro por exemplo que Francisco Varela, conhecido co-autor da teoria de autopoiese e mencionado inclusive por Stiegler a partir da ideia de “acoplamento estrutural” (1996, p. 204), contribuiu para o enriquecimento teórico das ciências cognitivas a partir do diálogo com a fenomenologia, construindo, ao lado de outros autores, a ideia de *Enactive Cognition*. Da mesma forma, as teorias da *Extended Mind* e da *Embedded Cognition* parecem romper com os esquemas cartesianos cristalizados das correntes cognitivas hegemônicas, gerando um interessante diálogo com os dois autores franceses¹³.

Segundo Richard Menary, a teoria da “mente estendida” inicia com a questão: ‘onde a mente para e o resto do mundo começa?’¹⁴. Sua posição, indo muito adiante do externalismo de Putnam ou Burge, por exemplo, é de um *externalismo ativo* que reconhece um papel ativo do ambiente dirigindo os processos cognitivos. Segundo essa posição, o organismo humano é ligado a uma entidade externa criando um *sistema acoplado* que pode ser visto como sistema cognitivo. O externalismo

¹² O próprio Stiegler, contudo, aponta diversas críticas “internas” dos cognitivistas ao modelo da Máquina de Turing (1996, pp. 192-194) e atravessa, nas páginas mencionadas, da ortodoxia à heterodoxia dos cognitivistas.

¹³ Stiegler afirmava em *La désorientation*: “... il est étrange que les sciences cognitives n'intègrent pas dans leurs modélisations l'événement technique comme extériorisation de la mémoire, comme poursuite de la vie par d'autres moyens que la vie, *c'est-à-dire* le caractère essentiellement épiphylogénétique de la *connaissance*” (STIEGLER, 1996, p. 189).

¹⁴ Além da fundamental coletânea organizada por Menary (2010), conferir (CLARK, 2003).

ativo (EA) não é meramente a posição que afirma a influência causal, nem apenas afirma que os processos cognitivos não estão apenas na cabeça. Para o EA, essa interatividade entre sistema interno e externo é o próprio sistema cognitivo, tem portanto um papel constitutivo e não apenas influenciador (MENARY, 2010, pp. 1-2). Menary agrupa em quatro proposições sua tese:

1. All the components in the system play an active causal role.
2. They jointly govern behaviour in the same sort of way that cognition usually does.
3. If we remove the external component, the system's behavioral competence will drop, just as it would if we removed part of its brain.
4. Therefore, this sort of coupled process counts equally well as cognitive process, whether or not it is wholly in the head" (MENARY, 2010, p. 3).

Segundo Menary, para o EA haveria *influência simétrica* desses elementos, ou seja, não há prioridade do vivo (biológico, natural, interno) sobre o não-vivo (maquínico, artificial, externo). Daqui nasceria o "princípio paritário", a partir do qual tudo no mundo que contribui para a cognição como se estivesse na cabeça faz parte do processo cognitivo. Segundo o autor, tal princípio corrigiria nossos preconceitos cartesianos, apontando que o local de um processo não interfere no seu reconhecimento como cognitivo. Além disso, introduziria um funcionalismo ativo, a partir do qual basta que um processo desempenhe alguma função para que seja parte da cognição (MENARY, 2010, p. 5). Para tanto, não é necessário que o mecanismo de realização da função seja idêntico ao intracraniano, basta que ocupe a mesma função. A questão, portanto, não é a identidade absoluta dos processos, mas a irrelevância da localização (MENARY, 2010, p. 6). Assim, o próprio ambiente linguístico seria portador de estruturas discursivas que se acoplariam como recursos cognitivos (MENARY, 2010, p. 8). Menary cita o seguinte exemplo: imagine uma pessoa, Inga, que vai ao museu utilizando sua memória cerebral para recordar o caminho, enquanto outra, Otto, tem Alzheimer e por isso utiliza um notebook para a mesma tarefa. Do ponto de vista do externalismo ativo, ambos são sistemas cognitivos que funcionam em pé de igualdade¹⁵.

Reagindo contra essa visão heterodoxa, outros cognitivistas objetaram ao externalismo ativo que ele conteria a "falácia da constituição-acoplada", a partir da qual se confundiriam os fatores causais e os fatores constitutivos. O argumento se dividiria em dois: (1) apenas porque X é causalmente relacionado a Y, disso não segue que X é causa de Y; e (2) processos neuronais têm a propriedade X, processos não-neuronais não têm; logo, os processos não-neuronais não são cognitivos. É nítida, contudo, a fragilidade dos contra-argumentos, dado o dogmatismo das premissas e a consequente quebra de certas divisões que a cognição estendida quer

¹⁵ Stiegler: "Posant *a priori* qu'une simulation machinique de la pensée, comme production d'une prothèse dans la pensée: ce qui n'est pas pensé est le *couplage* du *qui* et du *quoi* en tant qu'il est *plus vieux* que le *qui* et que le *quoi* en tant que tels" (STIEGLER, 1996, p. 189).

justamente desfazer (aquela entre dentro e fora do corpo). Assim, se é justamente o *dentro e fora* do corpo que a cognição estendida quer mostrar não fazer sentido, não pode ser um argumento contra ela que o que está fora do corpo não pode constituir processo cognitivo porque não está no corpo (!). Além disso, e esse é um ponto que lembra a argumentação de Stiegler a respeito, a noção de causa utilizada pelos críticos do EA é muito pobre e abandonada pelas ciências. Segundo Menary,

“the notion of composition in the sciences is different from that of the containment picture, they argue. For example, water is composed of oxygen and hydrogen in polymeric forms such as (H₂O)₂, (H₂O)₃, and so on, that are constantly forming, dissipating, and reforming over short time periods. As such, the properties of the macroscopic kind water, such as wetness, are emergent features of a complex dynamical system. Therefore, the containment metaphor and the causal-constitutive distinction have no place in the mature sciences” (MENARY, 2010, p. 13).

Menary segue atacando a falácia da restrição da cognição ao corpo biológico, mostrando como a natureza cria sistemas acoplados tais como a teia e a aranha, assim como a própria linguagem para os humanos. Segundo ele, esses processos se estendem além das fronteiras do organismo. O fato destacado por Rupert, por exemplo, de que o notebook de Otto pode ser desconectado apenas indica sistemas cognitivos de longa e curta capacidade disposicional (MENARY, 2010, pp. 14-15). Basta imaginarmos o que ocorreria se cortássemos um pedaço do cérebro humano para vermos que a intangibilidade não é característica dos sistemas cognitivos, assim como a morte nos indicaria que tampouco é sua característica a disposição eterna. Rupert seguiria objetando a diferença essencial entre memória externa e interna (algo que Stiegler e Derrida mostram à exaustão a impossibilidade) (STIEGLER, 1996, pp. 190-191) e Menary responde: “this difference is irrelevant as long as external processes and internal processes exhibit a sufficient degree of complementarity and integration” (MENARY, 2010, p. 18). Evidente que para uma área tão ferrenhamente colada aos dogmas cartesianos é difícil a ruptura entre o dentro e o fora que grande parte das ciências humanas já efetivaram ao menos desde a recepção do pensamento de Hegel (Stiegler chama esse déficit de “laxismo conceitual”). A leitura dos teses do EA mostram, contudo, que a resistência tende a ser vencida.

Menary ainda noticia uma “segunda onda de argumentos da mente estendida” que atacaria a ideia essencialista de representações mentais típica das ciências cognitivas tradicionais. Enquanto a primeira onda é baseada no “princípio da paridade”, a segunda onda baseia-se no “princípio da complementariedade”, pelo qual processos e veículos externos (*exogramas*) podem ter propriedades radicalmente diferentes dos internos (*endogramas*), mas formam uma unidade integrada (MENARY, 2010, p. 21). Algo que, como vimos, Leroi-Gourham já colocava a partir da integração de utensílios como órgãos artificiais do esqueleto humano ao longo do processo evolucionário (STIEGLER, 1995, p. 195). É o mesmo problema que Clark

enfrenta ao responder a Adams e Aizawa (2010, p. 76)¹⁶: ao definir algo como *essencialmente* cognitivo, estariam nitidamente fixando uma fronteira arbitrária que poderia ser transposta por novas descobertas, de modo que o cognitivo não pode ser definido em termos de causas, apenas de efeitos (CLARK, 2010, 91-95). Derrida quanto Stiegler iriam mais longe: não há algo como a “natureza”, sequer biológica, de algo, à medida que esse algo é sempre resultado de uma construção historicamente dada. Ou seja: o próprio cérebro é um aparelho produzido histórica e tecnicamente. Sutton percebe isso claramente ao afirmar:

“But despite Clark’s pleasure in novelty, he is also explicit about the fact that EM does not depend on or apply only to our couplings with *new* technologies. We are cyborgs by *nature*, and the human mind *never* been ‘bound and restricted by the biological skin-bag... the ancient fortress of skin and skull’...” (SUTTON, 2010, p. 192)¹⁷.

Sutton faz uma afirmação extremamente próxima de Derrida e Stiegler ao afirmar a linguagem como *prótese* (SUTTON, 2010, p. 208), pugnando o humano como algo “essencialmente incompleto e plugado em diversas redes” (SUTTON, 2010, p. 199) e *suplementado* pelos aparatos técnicos que acopla (SUTTON, 2010, p. 205), precisando-se dessa forma de uma nova “metafísica da mente” capaz de entender a dinâmica desses sistemas mais complexos que o intracraniano. O próprio dentro e fora, interno e externo, são perturbados por Sutton que, como Derrida, postula a rasura da fronteira entre ambos, percebendo como esse acolhimento suplementar problematiza o que tranquilamente concebíamos como “dentro” (SUTTON, 2010, p. 207)¹⁸. O autor chega a perceber uma “terceira onda” da EA, pela qual:

“Without assuming distinct inner and outer realms of engrams and exograms, the natural and the artificial, each with its own characteristics, this third wave would analyse these boundaries as hard-won and fragile developmental and cultural achievements, always open to renegotiation” (SUTTON, 2010, p. 213).

¹⁶ O texto repete o mesmo tipo de argumentação dogmática que ataca os extensionistas em geral: (1) é preciso distinguir o que é o cognitivo a partir da sua especificidade cranial (quando é justamente isso que é posta em questão); (2) as ciências cognitivas têm se orientado por essa visão; logo, ela está correta (p. 74). (Da mesma forma, RUPERT, 2009, p. 11.) Aparentemente, os autores não perceberam que é justamente o que é dado por eles como óbvio («the mark of cognitive») que é questionado na ideia de mente estendida. Assim, poderíamos dizer que os textos incorrem na falácia de dar por errado um argumento que contesta algo exatamente porque contesta esse algo (a mente pode estar fora do crânio), como se isso não pudesse ser contestado. Uma resposta a esse dogmatismo está em SUTTON, 2010, pp. 213-215.

¹⁷ Do ponto de vista da biologia, Donna Haraway já havia posto questões idênticas perguntando, por exemplo, “Por que nossos corpos devem terminar na pele?” (HARAWAY, 2009, p. 92).

¹⁸ Em determinados momentos, apesar de não citar Derrida, fica a impressão de que o autor está familiarizado com os textos do filósofo francês tal a coincidência. A tese da influência do papel, por exemplo, repete em boa dose Derrida em *Papel-Máquina*. Da mesma forma, a ideia “memória artificial” é comum a Derrida e Stiegler (SUTTON, 2010, pp. 209-212). Ver ainda (DERRIDA, 1996, p. 69).

Nada mais derridiano que essa *instabilidade* entre as fronteiras do dentro e fora do corpo. Seguindo essa linha, uma forma de responder aos argumentos da ortodoxia cognitiva a partir das ciências empíricas ainda não utilizada pelo EA seria recorrer seria a partir de argumentos paleontológicos, como Stiegler realiza, demonstrando que a formação da cultura não só esteve alheia ao uso de instrumentos, como *necessitou* (em sentido forte) deles. Isso parece gradualmente em vias de implementação por meio de aproximações interdisciplinares já cogitadas por alguns dos teóricos da EA¹⁹, sendo frutífero ver como a dimensão recalcada da temporalidade retorna para problematizar uma série de questões dadas como pacíficas pelo *mainstream* cognitivo.

Referências

ADAMS, Fred & AIZAWA, Ken. *Defending the bounds of cognition*. In: *The Extended Mind*. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

CLARK, Andy. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Coupling, Constitution, and the Cognitive Kind: a reply to Adams and Aizawa*. In: *The Extended Mind*. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

_____ & CHALMERS, David. *The Extended Mind*. In: *The Extended Mind*. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Freud et la scène de l'écriture*. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.

_____. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

_____. *La Pharmacie de Platon*. In: *La Dissémination*. Paris: Editions du Seuil, 1972.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Mal de Arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

_____. *Papel-Máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

GABRIEL, Markus. *The Mythological Being of Reflection - an essay on Hegel, Schelling, and the contingency of necessity*. In: *Mythology, Madness and Laughter*. Markus Gabriel & Slavoj Žižek. London: Continuum, 2009.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.

HARAWAY, Donna. *Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: *Antropologia do Ciborgue: as vertiges do pós-humano*. Org. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MENARY, Richard. *Introduction: the extended mind in focus*. In: *The Extended Mind*. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.

OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. *Derrida com Makumba: o dom, o tabaco e a magia negra*. Dissertação de Mestrado. UFSC: Florianópolis, 2008.

¹⁹ Sutton, por exemplo, postula uma aproximação profunda com a história (SUTTON, 2010, p. 201ss.).

PROTEVI, John. *Adding Deleuze to the mix*. *Phenomen Cogn Sci* (2010) 9:417-436.

RUPERT, Robert. *Cognitive Systems and the Extended Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

STIEGLER, Bernard. *La Técnica y el Tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Trad. Beatriz Morales Bastos. Argitaletxe Hiru, 2002.

_____. *Technics and Time, 1 - The Fault of Epimetheus*. Trad. Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *La Technique et le temps, 2 - La Désorientation*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *La Technique et le temps, 3 - Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée, 2001.

SUTTON, John. *Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process*. In: *The Extended Mind*. Edited by Richard Menary. Cambridge/London: The MIT Press, 2010.



A noção de corpo em Foucault

Priscila da Silva*

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

Resumo

O presente trabalho pretende discutir a noção de corpo apresentada por Michel Foucault no ensaio “Nietzsche, a genealogia e a História”. Como neste texto Foucault oscila entre duas concepções de corpo, ora compreendido como superfície de inscrição dos acontecimentos, ora definido como construído e permanentemente desconstruído nos dispositivos de poder, defende-se que a coexistência dessas duas noções não constitui um paradoxo, mas antes permite compor uma justaposição que estaria mais próxima da compreensão foucaultiana acerca da complexidade do exercício político no contemporâneo.

Palavras-chave: Corpo; dispositivo; Michel Foucault; Judith Butler; genealogia.

Quanto à importância do corpo para o exercício do poder nas sociedades contemporâneas Michel Foucault é enfático: “nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (1996, p. 83). No entanto, se o investimento político nos corpos é facilmente reconhecível pela análise dos mecanismos e procedimentos disciplinares que modelam e se acercam dos corpos, por meio do adestramento e vigilância ininterruptos, a própria noção de corpo requer elaboração.

Em seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a História”, Foucault nos apresenta o corpo como lugar da proveniência que é a herança acidental, o legado dos começos inumeráveis e dispersos colocados em relevo pela pesquisa genealógica. Deste modo, o corpo é a

superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A ge-

neologia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (ibidem, p. 15).

Contudo, apesar do corpo ser o lugar da proveniência, Foucault frisa a instabilidade do corpo, pois “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo” (1996, p. 18). Portanto, não se trata de uma inscrição indelével, permanente, pois os acontecimentos se inscrevem nos corpos, mas este processo refere-se ao “conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas” (idem, p. 15) que são os efeitos do embate no corpo entre as marcas da herança genética, afetiva e ideológica, referentes tanto ao desenvolvimento histórico de um corpo em sua singularidade, como àquilo que seus antepassados vivenciaram. Então

sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (idem., p. 15).

Neste ensaio Foucault, ao propor o corpo como superfície dinâmica de inscrição dos acontecimentos, afirma a anterioridade do corpo em relação à história, porém, ele também refere que o corpo, além das leis de sua fisiologia e da materialidade de suas estruturas, é formado por uma “série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente” (idem, p. 18). Esta última concepção é retomada e aprofundada quando Foucault trata da problemática da criminalidade e da sexualidade.

Em “Vigiar e punir”, Foucault refere a imbricação fundamental entre corpo e relações de poder, pois estas “têm alcance *imediato* sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (1987, p.25, grifo nosso). De modo que se torna praticamente impossível conceber o corpo independentemente do campo político.

Adiante, Foucault não só defende o vínculo imediato do corpo às relações de poder como afirma a própria constituição do corpo a partir de sua inserção na rede de elementos heterogêneos – discursivos e não discursivos – na qual as disposições, manobras, técnicas e táticas manipulam os corpos, redirecionam e multiplicam suas forças, treinam seus gestos, corrigem sua postura e seus atos, modelam seus músculos e seus desejos. Com efeito, até aquilo que comumente vem sendo denominado como psique, consciência, personalidade ou subjetividade – mas que já foi chamada de alma, o incorpóreo, o que há de ilusório ou ideológico no homem – possui realidade histórica, pois

é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência [...] O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1987, p. 28-29)

Já em *História da sexualidade I: A vontade de saber*, esta interioridade produzida nas relações de poder tem como cerne o corpo de desejo e prazer, o corpo cuja verdade singular reside em seu sexo. Neste trabalho Foucault afirma que longe de ser reprimida e censurada, a sexualidade – desde expressões mais comuns até as manifestações mais singulares ou bizarras – é o “produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres” (1988, p. 55), um poder que penetra nos corpos, incita, provoca tanto o que há de mais íntimo como também a maneira como esta sexualidade se apresenta no convívio social. Cito Foucault:

Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, trata-se da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes; não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade: todo um cintilar visível do sexual refletido na multiplicidade dos discursos, na obstinação dos poderes e na conjugação do saber com o prazer (idem, p. 82)

Assim, em “*Nietzsche, a genealogia e a História*”, a noção de corpo alterna-se entre dois polos: ora encontramos o corpo como campo, como lugar de conflito pulsional, ora como forma historicamente construída e permanentemente desconstruída no “teatro dos procedimentos”, isto é, na cena em que os conjuntos assimétricos de forças se “distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros, é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras” (FOUCAULT, 1996, p. 16).

Embora tenha prevalecido nas obras foucaultianas a concepção do corpo como construído nos dispositivos de poder, é inegável que a noção de corpo em Foucault constitui um problema que alguns autores como Judith Revel (2005, p.31) e Crisoston Vilas Boas (2012, p. 78) preferiram ignorar ao enfatizar a passagem de uma concepção jurídico-discursiva do corpo para uma concepção produtiva, ressaltando, assim, a novidade da análise política empreendida por Foucault – cuja empresa filosófica permitiu-nos pensar o poder em termos de estratégia e produ-

tividade, diferentemente da tradição jurídica, baseada na teoria clássica da soberania. No entanto, ao fazerem esta opção, Revel e Vilas Boas preteriram a discussão acerca da natureza deste corpo cujo agenciamento é fundamental para a eficácia dos dispositivos.

Em contraste a este movimento crítico, Judith Butler enfrenta o problema da noção de corpo em Foucault. Para Butler Foucault, em “Nietzsche, a genealogia e a história”, se enreda num paradoxo ao descrever o corpo como uma espécie de página em branco à espera da impressão histórica, pois, assim, Foucault necessariamente alude ao corpo como ontologicamente anterior e externo ao processo sociocultural, por concebê-lo como uma “superfície e o lugar de forças subterrâneas que são, com efeito, reprimidas e transmutadas por um mecanismo de construção cultural externo a este corpo” (1989, p. 602), concepção metafísica da qual Foucault parece querer se afastar.

Ainda que Foucault insista na instabilidade e historicidade do corpo, ele pondera, entretanto, que o objetivo da história é arruinar o corpo. De acordo com Butler, esta asserção se alinha à análise freudiana do processo civilizatório que implica na repressão e sublimação das pulsões, cuja multiplicidade e intensidade são em parte reprimida e em parte redirecionada para fins socialmente valorizados. Ocorre que, para Butler, esta análise apoia-se num modelo jurídico de poder fundado na interdição, a qual Foucault criticou veementemente em escritos posteriores, notadamente “Vigiar e punir” e “História da Sexualidade I: A vontade de saber”, nos quais ele expõe uma noção produtiva de poder. Nas palavras de Butler:

Foucault parece ter identificado em um corpo pré-discursivo e pré-histórico uma fonte de resistência ao processo histórico e cultural, em que estes são, finalmente e paradoxalmente, concebidos em termos jurídicos. Parece claro que isto se opõe ao programa foucaultiano de formulação do poder em seu modo produtivo e também jurídico.¹ (1989, p. 607, tradução nossa).

Deste modo, Butler defende que é no mínimo problemático conciliar a concepção do corpo como campo de forças em conflito com a ideia de um corpo constituído nos dispositivos de poder. Todavia, uma maneira de escapar desta contradição seria empreender a genealogia deste corpo que se apresenta como superfície para a inscrição dos acontecimentos, recusando ao corpo uma “origem mágica ou ontoteológica” (idem, p. 607).

Parece-nos que o corpo apresentado como suporte para a inscrição da história é o corpo como campo de embate pulsional, cuja expressão atualizada no real é essencialmente dependente da inscrição, dos estigmas dos acontecimentos que molham nossos músculos e ossos, nossos sentimentos, nossos instintos e nossos pensa-

¹ No original: “Foucault appears to have identified in a prediscursive and prehistorical ‘body’ a source of resistance to history and to culture, where history and culture are finally and paradoxically conceived in juridical terms. That this is contrary to Foucault’s stated program to formulate power in its generative as well as juridical modes seems clear” p. 607.

mentos em determinado regime de verdade presente nos dispositivos. Com efeito, pensamos que este duplo aspecto presente na concepção foucaultiana do corpo não constitui necessariamente um paradoxo que, como frisado por Butler, diminuiria a força teórica do trabalho de Foucault. Se, com Renato Mezan (1985, p. 94), entendermos que com Foucault não se trata de seguir por um caminho reto e tranquilo, mas deixar-se surpreender pelos desvios e reviravoltas cujo vai e vem provocam a aventura do pensamento, propomos a conciliação da concepção de corpo como superfície de inscrição com a concepção de corpo construído no “teatro dos procedimentos”.

Esta proposição segue a análise de Foucault sobre o Biopoder como modalidade de exercício de poder que inclui e articula mecanismos disciplinares – voltados para o corpo individualizado e dotado de capacidades – e mecanismos regulamentadores – nos quais a população é visada através do acompanhamento e gestão dos processos biológicos e dos fenômenos externos que a afetam.

Vemos que ao discorrer sobre biopolítica – ou estatização da vida – Foucault não deixa de frisar o paradoxo existente na modalidade biopolítica de exercício político cuja finalidade é multiplicar, proteger, prolongar, fortalecer, intensificar a vida, mas, no entanto, contem em si o direito soberano de fazer morrer, o qual não se restringe ao “assassinio direto, mas também [a] tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (1999, p. 306).

Ocorre, porém, que o direito de espada do soberano funciona como elemento regulador do poder que visa multiplicar, intensificar e proteger a vida. Em outras palavras, o direito de fazer morrer propicia, corrige e aperfeiçoa a engrenagem biopolítica. Nesse sentido, Foucault dirá

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura (idem, p. 305)

Temos, pois, a justaposição dos modelos soberano, disciplinar e regulamentador nesta nova tecnologia política vigente no contemporâneo. O qual, mais do que uma construção paradoxal, refere-se antes a um estado de coisas muito mais complexo para o qual as velhas grades de inteligibilidade – fundadas no é isto ou aquilo – já não são adequadas. Deste modo, para Foucault,

as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança [ou regulamentadores] (2008, p. 143).

Portanto, julgamos que ao invés de eliminarmos do horizonte de análise este corpo preexistente aos dispositivos de poder, seria fecundo promover a articulação entre a noção de corpo como campo pulsional, correlato do modelo soberano de exercício de poder, com a noção de corpo histórica e culturalmente construído, correspondente ao modelo produtivo de poder. Não se trata apenas de transferir, arbitrariamente, para a noção de corpo a complexidade que Foucault delineou quanto ao problema do governo nas sociedades capitalistas. Mas com essa justaposição, acompanhar os desdobramentos do pensamento foucaultiano.

Ademais, o corpo como campo não corresponde a uma unidade substancial – uma quimera segundo Foucault – trata-se antes de um estado dinâmico de forças que a partir de sua captura em determinado dispositivo adquire, por meio do processo de destruição e construção, uma forma estável. Assim, a emergência – ou jogo casual das dominações que também poderíamos chamar de dispositivo – “é a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro” (1996, p. 16). Em outras palavras, de um campo de forças em constante conflito o corpo capturado pelos dispositivos atualiza-se a partir da diferenciação entre os elementos neste drama histórico em cujas cenas “eles se distribuem uns frente aos outros” (ibidem), pois nesta disputa “os adversários não pertencem ao mesmo espaço” (ibid.).

Destarte, conceber o corpo como anterior ao processo histórico não invalida ou esvazia a proposição de que os corpos são construídos por uma série de regimes de poder. Assumimos que esta posição torna o problema do corpo mais complicado, porém – e aqui cito Foucault para finalizar:

o mundo tal qual nós o conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagaram para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados; ele nos parece hoje ‘maravilhosamente colorido e confuso, profundo e repleto de sentido’; é que uma ‘multidão de erros e fantasmas’ lhe deu movimentos e ainda o povoa em segredo (1996, p. 18)

Referências

BUTLER, Judith. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. In: *The Journal of Philosophy*. Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. Vol. 86, nº 11, pp. 601-607, November, 1989.

FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de fevereiro de 1978. In: *Segurança, Território, População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Aula de 17 de março de 1976. In: *Em defesa da sociedade*: curso dado no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996, p. 12- 23.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

MEZAN, Renato. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org), *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 94-125.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

VILAS BOAS, Crisoston Terto. *Para ler Michel Foucault*. Edição Eletrônica, 2002. Acesso em: <http://geffoucault.blogspot.com.br/p/livros-para-download.html>, 02/out/2012.



Foucault leitor de Cervantes: “Dom Quixote” e o alvorecer do classicismo

Rafael Fernando Hack

No segundo capítulo de “As palavras e as coisas” (“Representar”) de Michel Foucault o leitor depara-se com uma breve análise da obra “Dom Quixote”. A análise sugere-nos o alvorecer da idade clássica¹ ainda no crepúsculo da renascença.

Em “Dom Quixote”, o cavaleiro errante, segundo o filósofo, dispunha-se a dobrar os signos sobre o mundo, na infrutífera tentativa de comprovar a realidade daquilo que está escrito. O saber na renascença vê-se comprometido diante da impossibilidade de êxito das insistentes verificações das relações de semelhança feitas pelo herói. A obra pode ser observada, assim, como um exame crítico do saber no renascimento.²

O negativo do mundo renascentista faz-se presente na obra de Cervantes: a escrita não é mais a prosa do mundo; signos e semelhantes não estão mais indis-

¹ A idade Clássica, tratada por Foucault, compreende os séculos XVII e XVIII. Na historiografia convencional este período encontra-se contido na modernidade que vai do século XV (iniciando-se na queda de Constantinopla em 1453) até o século XVIII (findando-se com a revolução francesa em 1789).

² “Dom Quixote” não é a única obra mencionada por Foucault passível de reflexão crítica no tangente a epistémê em “As palavras e as coisas”. O “Emporio celestial de conocimientos benévolos”, a famosa enciclopédia Chinesa, citada por Borges e presente no prefácio de “As palavras e as coisas” possibilita-nos conjecturar uma crítica a epistémê clássica a qual se baseia na ordem e na medida. O absurdo da sua proposta classificatória nos sugere a arbitrariedade e a inutilidade da taxonomia: “Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas’ ” (BORGES, apud FOUCAULT, 2007a, p. IX). Assim como as relações de semelhança são insuficientes para o saber no período clássico a proposta taxonômica também o é para a contemporaneidade. A epistémê contemporânea exige “figuras” do saber condizentes com os novos anseios do conhecimento.

sociavelmente vinculados; as similitudes são delirantes - prevalece a identidade -; a magia apenas explica a frustração das analogias; e, a erudição é reconduzida a um mundo de sonhos, desvincilhando-se de seu antigo papel de “texto” do mundo (FOUCAULT, 2007a, p. 65).

Todavia, a crítica presente em “Dom Quixote” não se limita apenas a contestação da operacionalidade e da veracidade do saber na “era da semelhança”. Foucault vai além, ao nos mostrar, na “História da Loucura”, que a obra ridiculariza a cultura renascentista como um todo. Ao contestar a possibilidade de conhecimento disponibilizada pelas relações de similitude, Cervantes, escarnece da cultura medieval e renascentista.

No final da idade média; e, ainda ao longo do renascimento, observa-se, em linhas gerais, a transformação da experiência trágica da loucura em consciência crítica³. Entretanto, como veremos, é de modo indiferente a este movimento que Foucault nos apresentará “Dom Quixote”. O filósofo analisa a obra, não propriamente sob a perspectiva direta de uma consciência crítica, mas sim, através de figuras específicas.

Pretendemos, portanto, analisar a obra “Dom Quixote” sob o prisma da “História da Loucura” e de “As Palavras e as Coisas” evidenciado sua relação com a loucura e a epistémê, bem como sua ruptura diante do renascimento.

A primeira destas figuras a ser analisadas é a loucura pela identificação ro-

³ No final da idade média a loucura é vislumbrada na Europa através de um aspecto crítico. O louco é o detentor de uma verdade: é aquele que fala do amor aos enamorados, da verdade da vida aos jovens, é o portador de uma crítica moral e social. O louco em sua parvoíce é o arauto da verdade em meio a loucura manifestada e disseminada. O louco, como portador de uma verdade, atua de modo irônico diante de uma sociedade incapaz de perceber sua própria loucura. É a sua linguagem racional que possibilita o afloramento da comédia. A loucura apresenta-se sobre a égide da razão e da verdade como crítica social e moral. Até o século XV a morte era a temática predominante nas artes, contudo verifica-se a partir daí a presença da loucura a qual era encarada como a presentificação da morte. A morte deixa de ser pensada como uma conclusão exterior da vida, ela passa então a fazer-se presente na vida através da loucura. O louco pressagia a morte inevitável. A loucura e o nada se encontram ligados e esse vínculo estará presente ainda no classicismo (FOUCAULT, 2005, p. 16-17). A própria existência é compreendida como o nada, segundo Foucault (2005, p. 16): “[...] o medo diante desse limite absoluto da morte interioriza-se numa ironia contínua; o medo é desarmado por antecipação, tornado irrisório ao atribuir-se-lhe uma forma cotidiana e dominada, renovado a cada momento no espetáculo da vida, disseminado nos vícios, defeitos e ridículos de cada um.” Outra imagem da loucura pode ainda ser percebida no século XV, diferentemente da postura moral, ou crítica, as artes plásticas delinearam uma imagem de fascínio. A natureza animal passa a povoar o imaginário popular com suas composições quiméricas, revelando ao homem a verdade residente em sua raiva obscura e em sua loucura estéril (FOUCAULT, 2005, p. 20). Estas figuras fantasmagóricas guardam em si um saber misterioso, inacessível para a grande maioria dos homens, contudo, perfeitamente disponível para o louco. Bosch, Brueghel, Thierry Bouts e Dürer através de suas imagens indicam uma forma de experiência trágica da loucura. Ilustram a realidade do mundo onírico e a presença de figuras inquietantes em suas noites. Todavia, nos sugerem, também, o vínculo entre o ser e o nada e a absorção do mundo por figuras fantásticas. Erasmo, Brandt e toda a tradição humanista, por outro lado, consideram a loucura a partir de um universo discursivo. Afirmam-nos que ela nasce do coração dos homens, que governa as cidades, mas, principalmente, que não é detentora de uma última verdade (FOUCAULT, 2005, p. 27-28). Ao contrário do que nos sugere Bosh, com sua manifestação cósmica e obscura da loucura, Erasmo passa a delineá-la em um aspecto humano, presente nos vícios e presunções da alma.

manesca⁴, cujo aspecto histórico e crítico equipara-se a análise realizada por Foucault em “As palavras e as coisas”. Nesta figura da loucura as fantasias do autor são recebidas ingenuamente pelo público, suas quimeras transformam-se em fantasmas. Há uma inquietação diante das relações presentes na obra de arte entre a realidade e a imaginação e também entre a criação do fantástico e o delírio que fascina. Assim, é neste tipo de loucura:

[...] em que são postos em questão os valores de outra época, de outra arte, de outra moral, mas onde se refletem também, embaralhadas e agitadas, estranhamente comprometidas umas pelas outras uma quimera comum, todas as formas, mesmo as mais distantes da imaginação humana (FOUCAULT, 2007b, p. 57).

O cavaleiro da triste figura, com seus devaneios, é o portador dos valores das ordens de cavalaria, é ele, que chegando a uma venda imagina-se em um castelo, e, que com sua hilária indumentária consagra-se o defensor dos necessitados. É o herói de La Mancha que “ciente” do eventual terror que seus altivos trajes bélicos poderiam causar “[...] levantando a viseira de papelão, e descobrindo o semblante seco e empoeirado, com o tom mais ameno e voz mais repousada [...] diz [as damas]: - Não fujam vossas mercês [...] (CERVANTES, 2010.a, p. 37).”

⁴ Nos deteremos, no decorrer do texto, a duas figuras da manifestação da loucura presentes na obra de Cervantes, devido ao fato delas remeterem-se diretamente ao caráter crítico que Foucault observa no livro, a saber: loucura pela identificação romanesca e a loucura da paixão desesperada. O filósofo, não obstante, menciona ainda outras figuras da loucura na “História da loucura” que embora possam se encontrar na obra de Cervantes não se enquadram no aspecto que pretendemos abordar. Assim, Foucault nos falará ainda da loucura da vã presunção e da loucura do justo castigo, sendo que esta última não aparece em “Dom Quixote”. Na loucura da vã presunção o louco atribui a si mesmo qualidades e virtudes, segundo Foucault (2005, p. 37): “Mas não é com um modelo literário que o louco se identifica; é com ele mesmo, e através de uma adesão imaginária que lhe permite atribuir a si mesmo todas as qualidades, todas as virtudes ou poderes de que carece.” Como exemplo da loucura da vã Presunção Foucault cita-nos o caso de um Doutor de Ousuna presente em “Dom Quixote”. Contudo, o filósofo na “História da Loucura” não se atém, pormenorizadamente, a este exemplo, deste modo dirigiremo-nos a ele: Ao voltar de sua segunda saída, Dom Quixote, repousa por alguns dias e é visitado pelo barbeiro e pelo cura. O cura, nesta ocasião, conta o que aconteceu com um Doutor que encontrava-se louco. Considerando-se já são e apto ao convívio social, o louco, argumenta que a sua estadia naquela casa de reclusão já era desnecessária, e, que, se ainda persistia era devido a ganância de seus parentes que desejavam subtrair-lhe os bens. O louco, assim, queixa-se ao Arcebispo o qual decide enviar um representante a fim de verificar a situação. O representante do Arcebispo quase é convencido da lucidez do doutor diante de seus argumentos. Entretanto, outro louco ouvindo o que se passava decide pronunciar-se: “pois muito bem, ide-vos com Deus; mas voto a Júpiter, cuja majestade eu represento na Terra, que só por este pecado que hoje Sevilha comete em vos tirar desta casa, e em vos ter por homem sensato, tenho de lhe dar tamanho castigo, que fique memória dele por todos os séculos dos séculos, amém. [...] Mas só com uma coisa quero castigar este povo ignorante, e é que não há de chover três anos inteiros em todo o distrito e seus contornos [...]” (CERVANTES, 2010.b, p. 22) Vendo sua liberdade ameaçada o doutor decide advogar em causa própria e manifesta-se ao representante do arcebispo diante do impropério que acaba de ouvir: “Não se aflija vossa Mercê, meu senhor, nem faça caso do que este louco diz, que se ele é Júpiter, e não quer dar chuva, eu que sou Netuno, pai e deus das águas, choverei todas as vezes que me parecer e for necessário. E a isto respondeu o capelão: Em todo caso, senhor Netuno, não será bom magoarmos o senhor Júpiter; fique Vossa Mercê em sua casa, que outro dia, quando houver vagar e mais comodidade, voltaremos por Vossa Mercê.” (CERVANTES, 2010.b, p. 22).

O heróico cavaleiro ostenta a pompa de uma armadura improvisada, toman-do-a, é claro, como a mais exuberante e eficaz que qualquer cavaleiro poderia ter. É esta figura, com sua viseira de papelão, que declama versos presentes em romances de cavalaria, paródias de clássicos do gênero:

-Nunca fora cavaleiro
De damas tão bem servido,

Como ao vir de sua aldeia
Dom Quixote o esclarecido;

Donzelas tratavam dele;
Princesas do seu Rocim.
(CERVANTES, 2010.a, p. 39).

Esta poesia é uma paródia de outra que pode ser encontrada no clássico Romance de Lançarote. Ela é recitada enquanto Dom Quixote é aliviado de sua armadura.⁵ Os romances de cavalaria que remontam a feitos grandiosos e a elegantes heróis são transportados, por Cervantes, a Dom Quixote⁶, cujo arremedo de armadura e as batalhas ilusórias ridicularizam o gênero literário em questão.

A loucura pela identificação romanesca absorve um tom crítico na medida em que os valores de outra época são contestados. Além disso, é de modo cômico que esta contestação é realizada. Portanto, podemos perceber a permanência de alguns dos elementos característicos da manifestação da loucura na arte cuja presença era recorrente, principalmente, no medievo e na renascença.

Outra forma de loucura, mencionada por Foucault, é loucura da paixão desesperada. Esta forma de loucura apresenta-se na obra de Cervantes embora não seja analisada pelo filósofo. Ela constitui-se, também, em uma crítica aos valores medievais e renascentistas, haja vista sua presença constante na literatura destes períodos.

Em dois momentos, na obra de Cervantes, a loucura da paixão desesperada pode ser observada. Primeiramente através da estória do jovem Cardênio, o qual é acometido por acessos de loucura ocasionados por uma desilusão amorosa que o levaram, inclusive, a uma vida afastada da civilização na Serra Morena. Em um segundo momento podemos observar o próprio Dom Quixote vitimado por esta

⁵ Segundo nota do editor esta poesia corresponde ao romance de Lançarote onde se diz: “Nunca fora cavaleiro/ De Damas tão bem servido, /Como ao vir da Bretanha/ Lançarote o esclarecido: //mulheres tratavam dele; /Donzelas do seu Rocim.” Cf. nota da p. 39 de CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Dom Quixote de La Mancha*. Trad: Viscondes de Castilho e Azevedo. Porto Alegre: L&PM, 2010. V1. p. 39. O romance insere-se no ciclo arturiano, o qual trata da lenda do rei Arthur e de seus cavaleiros. Lançarote também é denominando como: Lancelote e Lancelot.

⁶ Sobre as causas da loucura o filósofo francês declara: “Pode-se e deve-se procurar a causa da loucura ao mesmo tempo na anatomia do cérebro e na unidade do ar, ou na sucessão das estações, ou nas exaltações das leituras romanescas.” (FOUCAULT, 2005, p. 225)

loucura. A estória de Cardênio, embora se insira no interior do livro *Dom Quixote*, não se engaja de modo direto no enredo de Cervantes. O drama em questão é paralelo as aventuras do engenhoso fidalgo de la Mancha, é somente muito tempo após a desventura do jovem que Quixote o encontrará.

Dom Quixote, por sua vez, não poderia furtar-se a esta “esplendida” forma de loucura. Justamente porque esta não foi uma mera contingência que acometeu Cardênio, mas sim, já era constante nos romances de cavalaria tendo, até mesmo, feito padecer o grande cavaleiro Amadis de Gaula. O cavaleiro da triste figura não está efetivamente louco de paixão, ele decide, voluntariamente, tornar-se louco a fim de demonstrar a intensidade de seus sentimentos. É curiosa a sobriedade e meticulosidade do aventureiro ao decidir sobre sua própria loucura⁷:

“[...] Louco sou, e louco hei de ser até que me torne com a resposta de Dulcineia; e se ela vier tal como lho merece a minha lealdade, acabar-se-ão a minha sandice e a minha penitência; e se for ao contrário, confirmar-me-ei louco de veras, e não sentirei nada.” (CERVANTES. 2010.a, p. 222).

Além disso, para que Sancho pudesse relatar de modo verdadeiro o que sucedia ao amo, o herói decide dar mostras de sua condição:

“E, despido com toda a pressa os calções, ficou em carnes, com roupas menores, e logo, sem mais nem menos, deu duas cabriolas no ar, e dois tombos de cabeça a baixo, descobrindo cousas que para não vê-las outra vez, soltou Sancho a rédea a Rocinante, e se deu por habilitadíssimo para poder jurar que o fidalgo ficava doido confirmado [...] (CERVANTES. 2010.a, p. 233-234).”

Embora Cardênio, diferentemente de Dom Quixote, seja verdadeiramente acometido por esta loucura, sua tragédia é paralela a obra. Isto é, o modo como a trama se desencadeou não teve relação, muito menos influência, de Dom Quixote. O jovem é encontrado em estado lastimável pelo cavaleiro e tem sua estória contada por um pastor. O herói de la Mancha, por outro lado, absorvido pelo seu delírio cavaleiresco, decide tornar-se louco a fim de imitar Amadis de Gaula para poder, nisto também, aproximar-se da glória de seu herói. Cervantes, assim, possibilita-nos, observar este tipo de loucura cuja presença já é atestada no medievo através dos romances de cavalaria.

A loucura da paixão desesperada não é propriamente uma forma crítica de manifestação da loucura. Não obstante, o uso irônico desta figura por Cervantes, caracteriza-a como uma crítica a conjuntura cultural anterior.

⁷ Sobre a loucura e a vontade Foucault (2005, p. 140) afirma: “A loucura sem a intenção de parecer um louco ou a simples intenção sem loucura merecem o mesmo tratamento, talvez pelo fato de obscuramente terem a mesma origem: o mal ou, pelo menos, uma vontade perversa. Por conseguinte, a passagem, de uma para a outra será mais fácil, e admite-se facilmente que alguém que se torna louco pelo simples fato de ter desejado ser um louco.”

A crítica ao saber renascentista em Dom Quixote não se limita, como já mencionamos, ao âmbito literário e aos valores medievais. O saber como um todo, baseado nas relações de similitude, está comprometido no início do classicismo.

A semelhança até o final do século XVI assumiu um papel fundamental na construção do saber ocidental. Ela organizou os jogos dos símbolos, possibilitou o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e conduziu a exegese e a interpretação. A representação, até então, era somente repetição. A semelhança operou através de inúmeras figuras, dentre as quais quatro são as mais significativas, a saber: *convenientia*, *aemulatio*, analogia e *simpatia*.

A *convenientia* determina uma dupla semelhança. Por um lado, vincula-se aos lugares e a proximidade onde as coisas se encontram. Assim se comunica o movimento, as influências, as paixões e as propriedades. Deste modo, aquilo que é conveniente avizinha-se. Por outro lado, a proximidade determina, também, uma semelhança entre as propriedades daqueles que se acercam. A *convenientia*, todavia, “[...] pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram” (FOUCAULT, 2007a, p. 24).

Na *aemulatio* as relações de semelhanças independem da proximidade. “Há na emulação algo de reflexo e do espelho: por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem.” (FOUCAULT, 2007a, p. 26). A *aemulatio* está estreitamente vinculada as imagens (assim, o rosto é um êmulo do céu, os olhos do sol e da lua, etc.). No entanto, neste jogo de reflexos pode haver a predominância de uma imagem ou ainda a disputa entre elas. É deste modo, por exemplo, que as estrelas possuem primazia sobre as ervas, sendo que estas se espelham naquelas. Dentre os êmulos observados por Dom Quixote, seguramente, a figura dos moinhos de vento é a mais famosa:

[...]Vês ali, amigo Sancho Pança, onde se descobrem trinta ou mais desaforados gigantes, com quem penso fazer batalha [...] – Quais gigantes? Disse Sancho Pança. – Aqueles que ali vês – respondeu o amo-, de braços tão compridos que alguns os tens de quase duas léguas. – Olhe bem Vossa Mercê –disse o escudeiro-, que aquilo não são gigantes, são moinhos de vento; e o que parecem braços não são senão as velas [...] (CERVANTES, 2010.a, p. 72).

As velas são marcas que assinalam a semelhança entre o moinho e o gigante. Designam a relação de emulação que se estabelece entre ambos. Através da emulação “[...] as coisas podem se imitar de um extremidade a outra do universo sem encadeamento nem proximidade [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 27).

Ainda que seja o gigante uma imagem mítica a relação de emulação se faz presente. Foucault utilizará um exemplo também voltado a mitologia ao tratar desta figura do saber em “As palavras e as coisas” (2007a, p. 26), ao mencionar o homem como êmulo nos diz que: “[...] a boca é Vênus, pois por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio [...]”

Outra expressiva imagem do saber é a analogia que resulta da sobreposição da convenientia e da aemulatio. Pois, trata tanto da comparação das semelhanças através do espaço como do ajustamento e das ligações que se podem efetuar entre as coisas. A analogia opera sobre as mais sutis relações de semelhanças que possam haver. Deste modo: os astros estão para o espaço, como analogamente as ervas para terra e os minerais para as rochas. Além disso, uma analogia pode voltar-se sobre si mesma, como quando uma planta é comparada através de suas funções com um animal. As analogias são constantes na obra de Cervantes, exemplo disso é o combate que o cavaleiro trava com um rebanho de ovelhas:

[...] Vês aquela poeira que ali se ergue, Sancho? Pois é levantada por um copiosíssimo exército de diversos e inumeráveis povos que por ali vêm marchando. [...] Hás de saber, Sancho, que este, que vem pela nossa frente, o capitaneia o grande imperador Alifanfarrão, senhor da grande Trapobana; e estoutro, que marcha por trás das minhas costas é o do seu inimigo el-rei dos Garamantes Pentapolim do Arremangado Braço [...]. [Dom Quixote resolve juntar-se a batalha quando Sancho lhe adverte:] – Volte para trás, senhor Dom Quixote, que voto a Deus que isso que vai investir são carneiros e ovelhas.” (CERVANTES, 2010.a, pp. 145,146,149)

Assim como os exércitos marcham unidos sob a autoridade de um capitão, as ovelhas andam em rebanho sob o comando de um pastor. A analogia emerge diante da sobreposição entre conveniência e emulação que esta passagem sugere. A Conveniência se dá na relação que as ovelhas estabelecem com o próprio rebanho, bem como, na relação do rebanho com o pastor, e, também, nas relações militares entre os próprios soldados e entre estes e seu comandante. A emulação torna-se evidente, pelo número de ovelhas que se afigura a um pelotão e pela poeira levantada pelo rebanho.

Os reflexos da emulação, as proximidades da conveniência e as relações da analogia são mantidos e sustentados pela simpatia. Ela possibilita a transferência de influências entre as coisas, além disso, atua como um princípio de mobilidade, atraindo elementos que aparentemente são distintos. Assim:

“[...] ‘rosas no luto que servirão num funeral’, [...] pela simples vizinhança com a morte, tornam ‘triste e agonizante’ toda pessoa que respirar seu perfume. [...] [A simpatia] atrai o que é pesado para o peso do solo e o que é leve para o éter sem peso; impele as raízes para a água e faz girar com a curva do sol a grande flor amarela do girassol.” (FOUCAULT, 2002, p. 38).

Embora o poder da simpatia, a princípio, limite-se a atrair os semelhantes, sua força excede a mera atração, seu poder é tamanho que poderia tornar aquilo que se atrai em uma única coisa se não fosse a presença de sua figura gêmea e antagônica: a antipatia. Cada espécie encerra-se em seu isolamento próprio e na

sua diferença através da antipatia. A simpatia pode ser vislumbrada na obra de Cervantes diante da relação entre dom Quixote e Sancho Pança:

“[...] Solicitou Dom Quixote a um lavrador seu vizinho, homem de bem [...], e de pouco sal na moleira; tanto em suma lhe disse, tanto lhe martelou, que o pobre rústico se determinou em sair com ele, servindo-lhe de escudeiro.”(CERVANTES.a, 2010, p. 69)

São inúmeras as alusões na obra de Cervantes sobre a loucura de Dom Quixote. O curioso, entretanto, é o fato dele ter como vizinho um indivíduo de “pouco sal na moleira”, um “rústico” cuja ingenuidade, ignorância e ambição não poderiam ser mais convenientes a um cavaleiro de sua “estirpe”. Inumeráveis vezes Sancho Pança é pintado como um néscio ingênuo. A loucura e a necessidade assemelham-se por tratarem-se ambas, guardadas as devidas proporções, de “falta de juízo”.

Poderíamos pensar aqui em uma atração entre o louco e o néscio, em um princípio de mobilidade que os aproxima, em uma simpatia. Além disso, resta-nos reiterar que Sancho e seu amo são vizinhos, o que sugere uma relação de conveniência. Assim, loucura e necessidade propriedades semelhantes avizinham-se, comunicam-se e influenciam-se na obra de Cervantes.

Dom Quixote é o explorador das assinalações. Desconstrói e desordena tautologias, reorganiza e reinventa o ordinário. As mais tênues e sutis marcas conduzem-no, invariavelmente, aos romances de cavalaria. Ele vaga sobre a grande planície do mesmo identificando as marcas invisíveis das similitudes inconcebíveis. Signos e significantes confundem-se constantemente possibilitando que gigantes, castelos e exércitos emergam, ainda que ilusoriamente, das relações de semelhança.

O conhecimento do século XVI constituía-se em uma miscelânea entre o saber racional, práticas mágicas e a herança cultural dos autores antigos. A ciência dessa época “[...] não seria mais do que o lugar liberal de um afrontamento entre a fidelidade dos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos.”(FOUCAULT, 2007a, p. 44). O Bálsamo de Ferrabrás, produzido por Dom Quixote, é um exemplo desta combinação de saberes que podem ser observadas até o século XVI.

Após vários reveses em suas batalhas Dom Quixote encontra-se machucado e indisposto, para tanto, resolve recorrer a um bálsamo milagroso:

Fazei-nos o favor de nos dar um pouco de rosmaninho, azeite, sal e vinho, que é preciso para curar um dos melhores cavaleiros andantes [...] Dom Quixote recebeu os ingredientes e deles misturados fez uma composição cozendo-os por um espaço bom, até que entendeu acharem-se na conta. Pediu algum vidro para deitar a mistela; e, não o havendo na venda, lançou-a numa almotolia de folha, que servia para azeite, e de que o hospedeiro lhe fez presente. Sobre a almotolia rosou o fidalgo mais de oitenta padre-nossos, e outras tantas ave-marias e credos; e a cada palavra ia uma cruz a modo de bênção. Feito isso

[...] pôs-se a beber o sobejo que tinha ficado na almotolia [...] (CERVANTES,a, 2010, pp. 138-139)

Para a cura não foi suficiente apenas as rezas e as formulas mágicas, outros ingredientes tiveram que se fazer presente. Ingredientes cujo efeito acreditava-se terapêutico não por ação divina, mas, principalmente pelo seu uso tópico e recorrente na medicina da época.

A magia e a erudição são formas requeridas pela epistêmê renascentista. Deus depositou marcas visíveis na terra para conhecermos os seus segredos. Estas marcas mudas permitem-nos fazer falar a natureza.

As marcas e as similitudes encontram-se remetidas umas as outras tornando a magia uma das formas do conhecimento, um modo de suscitar aquilo que está oculto. Estas imagens semeadas por Deus e passíveis de decifração caracterizam o conhecimento como *divinatio*.

Da mesma maneira, os signos conferidos pelos textos da antiguidade ajustam-se as próprias coisas que anunciam. Assim, na eruditio, os signos são “[...] para a verdade eterna, o que os sinais são para os segredos da natureza [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 46). A erudição permite que as linguagens antigas se reavivem através da interpretação. *Divinatio* e *eruditio* possuem a mesma hermenêutica.

Dom Quixote pretende retirar do silêncio os signos que se encontram nos romances de cavalaria. Assim como a natureza é passível de ser conhecida através da decifração de suas marcas mudas, os romances de cavalaria podem ter sua realidade comprovada através de suas marcas exteriores correspondentes. Entretanto, as marcas que anunciam esta relação são somente identificadas pelo engenhoso cavaleiro.

A palavra encontra-se ao lado da natureza quando considerada objeto de estudo, obedece a mesma disposição epistêmica, submetendo-se as relações de semelhança quando considerada no interior de uma língua. A palavra escrita precede a palavra falada tanto cronologicamente (pois se acreditava que Deus depositou signos sobre o mundo para que ele fosse decifrado) quanto em importância. Assim, Foucault (2002, p. 53) nos diz:

O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas; a lei foi confiada a Tábuas, não a memória dos homens; e a verdadeira palavra, é num livro que é preciso encontrar.

Dom Quixote é “o sábio” que interpreta a realidade através dos romances de cavalaria. Como os estudiosos da renascença baseavam-se na obra dos antigos para explicar a natureza, o fidalgo remete-se as aventuras medievais para explicar a realidade. O cavaleiro da triste figura é um comentador, contudo seu comentário é a delirante descrição de alucinações. Segundo o filósofo francês: “O que é próprio

do saber não é nem ver e nem demonstrar, mas interpretar. Comentário das escrituras, comentário dos antigos, comentário do que relataram os viajantes, comentário das lendas e das fábulas [...] (FOUCAULT, 2007a, p. 55).

A obra de Cervantes tem uma feição cômica, presente, sobretudo, nos enganos do herói. Contudo, diferentemente da comicidade que marca o medievo através da “louca” pronúncia da verdade, o livro não revela a veracidade de um saber.⁸ Portanto, é através de uma crítica aos valores medievais e renascentistas que Foucault nos expõe “Dom Quixote”. Crítica esta, que não se limita exclusivamente a apontar a inconsistência de um regime dos saberes, mas onde toda a conjuntura cultural da renascença e do medievo é contestada. A partir de “Dom Quixote” desdobrar os signos sobre “a grande planície do mesmo” é a constatação de uma manifestação cômica e crítica da loucura.

Referências

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *O Engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha*. Trad: Viscondes de Castilho e Azevedo. Porto Alegre: L&PM, 2010. a.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Segunda Parte do Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha*. Trad: Viscondes de Castilho e Azevedo. Porto Alegre: L&PM, 2010. b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad: Slama Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2007b.

_____. *História da loucura na idade clássica*. Trad: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2002.

⁸ A loucura observada em “Dom Quixote” possui, também, outras cores, mais obscuras é verdade, entretanto, não menos intensas. A loucura quixotesca, para Foucault, possui, ainda, um aspecto trágico. Na obra de Cervantes, as formas entregues a presunção e a complacência do imaginário, aparentam-se com a morte e o assassinato. O que acaba por aproximar “Dom Quixote” a uma experiência trágica da loucura. A loucura em Cervantes ocupa sempre um lugar extremo, não tem recurso, opera sobre o dilaceramento e a morte (FOUCAULT, 2005, p. 39). Se aparentemente Dom Quixote reconcilia-se com a verdade e a razão através da iminência da morte é para sugerir uma outra loucura: “De repente a loucura do cavaleiro tomou consciência de si mesma, e a seus próprios olhos se desfaz na parvoíce [...] A loucura dissipada só pode constituir uma única entidade com a iminência do fim” (FOUCAULT, 2005, p. 40). A loucura não tem reverso e não tem cura. A tragédia firma-se sobre este aspecto. A união com a lucidez introduz a morte.

Sobre o conceito de atitude crítica em Michel Foucault

Rafael Nogueira Furtado*

* Mestrando – Pontifícia
Universidade Católica de
São Paulo – PUC-SP

Resumo

O trabalho tem como tema a análise da noção de atitude crítica, elaborada por Michel Foucault. Para sua realização, a referida noção será apresentada em articulação ao contexto teórico de sua emergência e à problemática da *Aufklärung*, tal como abordada pelo filósofo francês. Trata-se de explicitar o sentido atribuído por Foucault à atitude crítica, bem como a importância desta no conjunto de seus escritos.

Palavras-chave: atitude crítica; Michel Foucault; *Aufklärung*; filosofia contemporânea

Introdução

O pensamento de Michel Foucault caracteriza-se pela investigação acerca das formas de saber produzidas pela sociedade ocidental moderna, em suas articulações com práticas determinadas de poder. No decurso de sua trajetória intelectual, importou ao filósofo analisar a constituição de conhecimentos a respeito do homem, evidenciando o modo como os sujeitos foram objetos de operações de dominação e controle. Ao debruçar-se sobre a problemática da verdade, cumpriu para ele reconhecê-la como campo de batalha em que forças políticas se chocam e buscam por sua legitimação. Foucault procurou assim lançar luz sobre o processo de formação de subjetividades, na malha dispersa dos acontecimentos históricos.

No conjunto dos temas por ele abordados, uma noção pode ser destacada como chave de inteligibilidade na compreensão de seus estudos: trata-se do conceito de “atitude crítica”. A ele Foucault dedica uma conferência, proferida diante

da Sociedade Francesa de Filosofia, no ano de 1978. Nesta ocasião, pôde-se vislumbrar a composição de um problema filosófico, em torno do qual se organizariam suas preocupações teóricas.

A noção de atitude crítica será inicialmente abordada por Foucault a partir de suas investigações sobre as práticas de governo que perfazem nossa civilização. A temática do governo impôs-se para o filósofo francês conforme este se ocupara do fenômeno do biopoder e suas múltiplas apresentações. Entendido em sentido lato, governar consistirá em um modo calculado de conduzir a conduta dos homens, adotado por Estados e instituições, ao longo da história. Desta forma, é como resistência a tais modos de condução que Foucault colocará o problema da atitude crítica.

Por sua vez, o filósofo aponta para a estreita proximidade entre sua definição de crítica e o sentido dado por Kant ao movimento da *Aufklärung*. Foucault reconhece entre a atitude crítica e a apreciação kantiana das Luzes pontos de contato, no que diz respeito à questão da autonomia e da liberdade. Ressaltando esta proximidade, ele estabelecerá como programa geral de seu trabalho uma reflexão ética que recuse por princípio toda forma de assujeitamento.

Com vistas à execução deste artigo, busca-se, portanto, explicitar o conceito de atitude crítica, seguindo para isto determinados passos: a princípio, trata-se de apresentar o problema do governo analisado por Foucault; em seguida, o objeto do artigo será exposto em sua especificidade; ao final; relacionar-se-á a questão da atitude crítica às reflexões do filósofo sobre a *Aufklärung*.

1. A condução das condutas

O tema do governo aparece como objeto de estudo de Foucault no curso ministrado em 1978 no Collège de France, intitulado “Segurança, território, população”. Como fio condutor de sua pesquisa, o filósofo delimita o fenômeno do biopoder, devendo este ser compreendido como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder.” (FOUCAULT, 2008, p. 3).

O biopoder, colocado em atividade em nossa sociedade desde o século XVII, teria como alvo a população humana, buscando regular os processos naturais a ela subjacentes. Trata-se do desenvolvimento de medidas e tecnologias capazes de disciplinar os corpos e administrar movimentos populacionais como taxas de natalidade e mortalidade, epidemias, fluxos migratórios, entre outros elementos (FOUCAULT, 2008). Coloca-se em questão, nas práticas de poder e saber modernas, a realidade fundamental humana de ser vivente, “naturalidade penetrável” (FOUCAULT, 2008, p. 94), em íntima relação com o espaço geográfico e econômico.

Não obstante, afastando-se da noção de biopoder, Foucault passará a referir-se aos procedimentos de gestão da vida pela designação de “governo”. Isto, pois se o biopoder tem suas raízes no século XVII, as práticas de governo abrangem períodos

históricos ainda mais amplos. Por elas, o filósofo entende “técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens. Governo das crianças, governo das consciências, governo de uma casa, de um Estado ou de si mesmo” (FOUCAULT, 1997, p. 101). Da antiguidade greco-romana às políticas contemporâneas, nossa civilização não cessou de produzir modalidades de poder “voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente” (FOUCAULT, 2010, p. 357).

2. Crítica como recusa

Por conseguinte, o ato de governar não pode ser pensado no real alcance de seus efeitos, senão associado à questão “como não ser governado?” (FOUCAULT, 1990, p. 37). A recusa em ser conduzido fará revolver o interior da paisagem monocromática das práticas de controle e normatização. Uma recusa, a saber, não absoluta, mas sempre relativa. “Como não ser governado assim, por isso, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e mediante tais procedimentos, não assim, não por isso, não por eles” (FOUCAULT, 1990, p. 38). Sobre esta declaração Foucault apoia então sua definição inicial do conceito de “atitude crítica”: arte de não ser governado, a qual posiciona os procedimentos de assujeitamento sob o olhar de uma suspeita. Conforme o filósofo, esta atitude crítica teria assumido, no decurso da história, formas distintas. Três formas são apresentadas por ele como ilustração:

1. No momento em que o governo dos homens correspondia a um poder espiritual, personificado pela Igreja e pelo acesso à Escritura sagrada, opor-se a ele consistia em estabelecer uma outra relação com Deus, com os escritos bíblicos, sua correta interpretação, ou mesmo a veracidade do texto. Portanto, “digamos que a atitude crítica é historicamente bíblica” (FOUCAULT, 1990, p. 39).
2. A recusa em não ser de certo modo governado problematizará também os códigos jurídicos, na medida em que, por meio destes, práticas coercitivas puderam ser exercidas. Questionar-se-á a legitimidade dos códigos, contrapondo a eles princípios que restrinjam os limites de todo governar. O direito natural assume um papel estratégico nestas discussões em que a crítica “é essencialmente jurídica” (FOUCAULT, 1990, p. 39).
3. Finalmente, a verdade, ou o seu estatuto de dogma, são interrogados enquanto tais. Exceto havendo motivos razoáveis, tratar-se-á para a atitude crítica de não reconhecer como verdadeiro aquilo que apenas o é mediante a autoridade de quem detém o conhecimento (FOUCAULT, 1990).

Deste modo, observa-se o deslizar de uma cadeira, cujos elos são “a Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo” (FOUCAULT, 1990, p. 39). A crítica identifica como objeto de sua atividade “o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 1990, p. 39). Ao passo que as artes de governo submetem indivíduos a operações que dele obtém um discurso de verda-

de, pode-se dizer que a crítica inverte esta relação. Ao seu modo, questiona o saber quanto a seus efeitos de poder, bem como o poder sobre os discursos de verdade que o constituem. Em decorrência, abra-se a via para o desenvolvimento de um “governo de si”: forma refletida de relação do sujeito consigo mesmo, com vistas a atingir um estado de plenitude e satisfação.

3. A saída da menoridade

Uma vez caracterizada a noção de atitude crítica, Foucault destaca, ainda no contexto da conferência de 1978, a semelhança daquela com a definição dada por Kant do movimento da *Aufklärung*, presente em um artigo publicado em 1784. De acordo com Kant (1974, p. 100, grifo do autor), a *Aufklärung* consistiria na “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, sendo esta menoridade “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Esclarecer-se implicaria agir de modo autônomo e livre, em contraponto à obediência irrestrita a formas ilimitadas de autoridade.

Todavia, declara Foucault (1990), o problema da autonomia colocado pelo Esclarecimento teria sido abordado pelos séculos XIX e XX menos no âmbito ético e político que no campo do conhecimento. Tudo se passa como se, para Kant e a posteridade, o exercício da liberdade privilegiara a análise dos limites da razão e das condições *a priori* do saber. Neste sentido, a autonomia consistiria em não fazer um uso ilegítimo da razão, obedecendo aos limites de sua jurisprudência (FOUCAULT, 1990).

De tal sorte, Foucault indaga-se sobre a possibilidade de operar uma inversão. Ou seja, seria “preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação”, o que se efetuariam “antes de tudo, a partir de certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade” (FOUCAULT, 1990, p. 53). Retomar o problema do Esclarecimento, tematizando, como garantia da autonomia, não apenas a questão do saber, mas dos efeitos de poder que derivam das estruturas de racionalidade modernas. Trata-se, assim, de levar a cabo uma “atitude crítica”, enquanto “indocilidade refletida”, certa “inservidão voluntária”, que recuse práticas diversas de assujeitamento (FOUCAULT, 1990, p. 39).

A crítica volta-se para o entendimento daquilo que nos constitui como sujeitos. Não visa, porém, ao que é necessário, absoluto e obrigatório, mas ao singular, contingente, arbitrário, opondo-se a projetos que se pretendam universais. O que significa encontrar pontos de instabilidade no campo dos acontecimentos históricos, tornando possível a emergência de novas subjetividades e modalidades de subjetivação.

Conclusão

A análise da noção de atitude crítica em Michel Foucault oferece uma chave de inteligibilidade para a compreensão de seus escritos. Procurou-se neste traba-

lho explicitar o sentido a ela atribuído pelo filósofo, em articulação ao contexto teórico de sua elaboração. A noção de atitude crítica surge no conjunto de suas preocupações com a temática das práticas de condução das condutas. Tais práticas efetivam-se através da produção de saberes e de modalidades de poder que buscam dirigir os sujeitos de maneira detalhada e permanente.

Em contraponto à diversificada tecnologia de governo desenvolvida pela sociedade ocidental, Foucault propõe a insurgência de uma reflexão crítica que questiona estruturas de racionalidade sobre seus efeitos de dominação e normatização. A recusa em ser de determinado modo governado faz eco à definição dada por Kant à *Aufklärung*. O filósofo alemão problematiza o exercício da autoridade e da tutela sobre os indivíduos, naqueles domínios em que conviria a estes fazer uso de seu próprio entendimento. Para Foucault, a autonomia e liberdade decorrentes da saída do homem de sua menoridade podem ser vislumbradas mediante a interrogação do saber sobre seus efeitos de poder e do poder sobre os discursos de verdade em que se sustenta.

Configura-se assim o esboço do que para ele denomina-se “atitude crítica”: isto é, o trabalho insistente do pensamento sobre limites historicamente erigidos – a partir dos quais nos tornamos sujeitos – conduzindo à possibilidade de sua ultrapassagem.

Referências

- KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (1974). Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ditos e escritos: estratégia, poder-saber*. (2010). Vol. 4. 2. ed. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. (1990). *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, ano 84, n. 2, p. 35-63, avril-juin.
- _____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. (1997). Tradução: Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France. (2008). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Allesandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.



Deleuze e Guattari, três diferenças com o marxismo: a necessidade, a ideologia e o desenvolvimento das forças produtivas

Rodrigo Guéron*

* Doutor em Filosofia.
Professor Adjunto da
UERJ.

Resumo

Nos concentramos aqui sobre a primeira das três diferenças que Deleuze enumera entre a sua Filosofia Política, desenvolvida com Guattari, e o marxismo, qual seja, a que ressalta a importância de colocar as questões políticas em termos de desejo e não em termos de necessidade. A partir daí encontramos não uma diferença, mas uma semelhança entre esta crítica que Deleuze faz ao marxismo e a crítica que o próprio Marx faz ao capitalismo, que reduziria as possibilidades produtivas dos homens à medida que torna a produção totalmente vinculada ao capital e, conseqüentemente, à propriedade privada. Articularemos então a compreensão que Marx constrói do trabalho, qual seja, o trabalho como a própria atividade de produção da vida, com a maneira como Deleuze e Guattari concebem o desejo: o desejo identificado com o trabalho vivo e a produção compreendida como produção desejante.

Palavras Chaves: Deleuze, Guattari, Marx, Filosofia Política, Desejo e Produção.

Parte I:

As questões de Marx em termos de desejo, não em termos de necessidade

A proposta inicial de apresentação que fizemos ao XV encontro nacional da Anpof se concentrava sobre três diferenças fundamentais que Gilles Deleuze afirma que Felix Guattari e ele têm com o marxismo. Estas três diferenças são expostas pelo filósofo francês numa aula de 28 de maio de 1973 na Universidade de Vincennes (DELEUZE, 2010), em um curso que vinha sendo ministrado por Deleuze desde 1972 com a finalidade de esclarecer algumas das principais

questões de seu livro recém lançado com Felix Guattari: “Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia” (DELEUZE/GUATTARI, 1972); livro no qual ambos os autores constroem, ao contrário do que esta aula tomada isoladamente deixaria transparecer, uma original aproximação com Marx. Neste curso, e portanto também no livro em que ele é publicado, a aproximação de Deleuze com Marx chega a ir ainda mais longe que no próprio Anti-Édipo.

Relacionemos então, resumidamente, estas três diferenças. A primeira diz respeito ao fato do marxismo colocar os problemas em termos de necessidade, e Deleuze e Guattari colocarem os problemas em termos de desejo. A segunda parte crítica a tradicional relação entre infra-estrutura e ideologia (aqui como “super-estrutura”) feita por Marx, afirmando que o que o marxismo chama de “ideologia” são na verdade “enunciados de organizações de poder”, isto é, algo que pertence já à estrutura produtiva do capitalismo e já tem uma dimensão imediatamente material. A terceira se dirige ao fato do marxismo fazer seu trabalho a partir de um movimento de recapitulação, ou seja, um movimento para o qual a relação com a memória é decisiva, descrevendo o que em geral é chamado de “desenvolvimento das forças produtivas”. Deleuze e Guattari, no entanto, vão afirmar uma produção onde não é a memória, mas o esquecimento, que tem um papel decisivo.

É neste contexto que a aula na qual Deleuze destaca estas “três diferenças” pode parecer em parte surpreendente; mas apenas em parte. O que haveria de surpreendente é exatamente o fato de em meio a esta notável aproximação e reflexão com Marx – pouco trabalhada entre os que estudam Deleuze e quase completamente ignorada para os que vêm desde fora o pensamento do filósofo francês –, nos depararmos com um capítulo que marca as diferenças com Marx de forma tão enfática. Por outro lado, estas diferenças já poderiam, de uma forma mais ou menos clara, serem percebidas nos estudos da Filosofia Política de Gilles Deleuze e Felix Guattari. De alguma maneira já era possível notá-las no trabalho que vimos fazendo nos últimos dois anos e meio, desde quando decidimos desenvolver nossas pesquisas a partir de duas afirmações de Deleuze feitas no início dos anos 1990, mais de uma década e meia depois do lançamento do “Anti-Édipo”, quais sejam, a de que Guattari e ele seguem sendo ambos marxistas, e de que não seria possível fazer Filosofia Política sem que esta fosse uma análise do capitalismo (DELEUZE, 2008, pp. 210 – 212). A propósito, no mesmo texto de “Conversações” onde são feitas estas afirmações, Deleuze ressalta outra diferença – talvez uma “quarta” diferença – em parte distinta das três supracitadas, em parte relacionada a última delas, a saber, o fato de que Guattari e ele compreendiam uma sociedade menos pelas suas contradições e mais pelas linhas de fuga que poderiam surgir destas (IDEM).

Mas o fato é que na exposição que acabamos por fazer no Grupo de Trabalho de Filosofia Contemporânea neste encontro de 2012 da Anpof, nos concentramos inicialmente sobre a primeira diferença, qual seja, a aquela em que Deleuze afirma que Guattari e ele sempre colocam as questões em termos de *desejo* enquanto o marxismo o faz em termos de *necessidade*. Mas, curiosamente, nela encontramos

não apenas uma diferença com o marxismo, mas uma semelhança possível entre a crítica que Deleuze e Guattari fazem ao marxismo e uma das críticas que Marx fez ao capitalismo.

A primeira das diferenças com o marxismo que mencionamos, Deleuze coloca nos seguintes termos:

“O marxismo coloca os problemas em termos de necessidade. Pelo contrário, nossos problemas se colocam em termos de desejo. Há uma enorme diferença prática: quando os problemas são colocados em termos de necessidade, o evocado é, finalmente, uma instância que se supõe juiz da natureza destas necessidades, da sua repartição e da medida da satisfação” (DELEUZE 2010, p. 222).

Quando Deleuze afirmara antes o seu “marxismo”, reafirmando a necessidade de a filosofia fazer uma crítica do capitalismo, no início dos anos 1990, vivíamos já a hegemonia neoliberal que anunciava a “morte” do marxismo; afirmação a qual Deleuze enfaticamente quer se opor. Já as aulas de 1972-1973 aconteceram ainda sob o clima dos embates de 1968, em que, diríamos nós, houve um “rompimento pela esquerda” com o marxismo, e todos os novos movimentos que se abriam tiveram que enfrentar uma série de poderes constituídos e estruturas institucionalizadas a partir do marxismo; e aqui me refiro menos aos países do leste europeu, mas, sobretudo, à forma como o marxismo ocupava funções do Estado (altos cargos de governo, funções em instituições educacionais e médicas, por exemplo) ou constituía instituições na “forma-estado” (partidos, sindicatos...) na própria Europa Ocidental.

Deleuze segue dizendo então que colocar o problema político em termos de “necessidade” já é parte de uma operação de poder que funda estruturas hierárquicas como a dos partidos políticos e outras organizações semelhantes, sempre mais ou menos espectrais da forma-estado. Estas estruturas seriam as instâncias de julgamento evocadas por esta maneira de colocar um problema político, isto é, as instâncias que deveriam decidir o que seriam ou não estas necessidades, suas supostas justas medidas e modos de divisão.

É notável, no entanto, que Marx parece ter colocado uma questão em termos bastante semelhantes aos que Deleuze o fará quase um século e meio depois. Mais de uma vez em sua obra, o filósofo alemão opõe a uma concepção de trabalho tomado apenas como algo que deveria satisfazer as necessidades humanas – e o homem tomado apenas como indivíduo –, um trabalho compreendido como atividade mesma de produção da vida. Neste caso é exatamente o capitalismo que é responsabilizado por querer reduzir o trabalho somente ao primeiro aspecto, isto é, a produção apenas de meios para a sobrevivência, como é dito em várias partes de *O capital*, ao descrever as contradições da relação entre capital e trabalho. Vejamos então dois trechos do que diz Marx, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*:

“Pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem como um meio para a satisfação de uma carência, necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica (a vida da espécie). É a vida engendradora de vida” (MARX, 2010, pp. 84).

“A oposição entre capital e trabalho assalariado desenvolve-se, assim, até sua plena contradição. É no interior desta que o capital aparece como meio não somente de depreciação da capacidade viva de trabalho, mas também como meio de torná-la supérflua” (MARX, 1994, pp. 103 – 110).

O que nos chama a atenção é que Deleuze parece ver um problema no marxismo que é descrito de uma maneira próxima a um problema que Marx vê no capitalismo. Na verdade, mais do que um problema, Marx vê aí uma questão central do capitalismo tomado como uma organização produtiva que reduz o homem a uma espécie de estado de “menos ser”. O capitalismo para Marx apartaria o homem de si mesmo, do domínio e da invenção de sua própria existência, na medida mesmo em que alienaria o trabalho, sujeitando-o ao que ele chamava de “trabalho morto”, ou seja, o maquinário da indústria. Assim, o trabalho, em vez de ser a própria atividade autoinventiva da vida, atividade na qual a própria espécie humana sempre (re)cria a si mesma, vira unicamente uma propriedade do capital. O próprio corpo do operário fica absolutamente condicionado pelo trabalho morto, isto é, em uma organização fabril tradicional do capitalismo industrial, o operário não faria mais do que se movimentar segundo as demandas da máquina como, aliás, muito bem nos mostrou Charles Chaplin na famosa cena do apertador de parafusos de *Tempos modernos* (1936). A propósito, estas transformações que o capitalismo opera no corpo do trabalhador descritas, por exemplo, no trecho de *O capital* intitulado “Do maquinário e da grande indústria”, era um dos aspectos que interessava especialmente a Foucault no pensamento de Marx.

Arriscaríamos dizer que, a partir do pensamento de Marx, seria a ideologia que daria a sentença do julgamento da medida da “necessidade” – com a devida ajuda do Estado. E por aí teríamos que analisar as críticas que Deleuze faz à noção marxista de ideologia – a segunda das diferenças que ele enumera com o marxismo –, que de forma alguma esvaziam a importância da descoberta que está neste conceito em Marx, qual seja, a da relação entre pensamento e poder. Neste caso, tanto Deleuze e Guattari, quanto Foucault, quando criticam o conceito de ideologia, o fazem pretendendo ir mais longe na compreensão das relações entre pensamento e poder do que Marx foi, vendo aí mais do que simplesmente uma relação de uma suposta superestrutura ideológica que corresponderia a uma base econômica. Em outros termos, o que normalmente o marxismo chama de ideologia seria, para Deleuze e Guattari, já uma dimensão da organização produtiva: seria já uma produção. A linguagem não deveria ser vista fora da produção, insiste Deleuze, ela é uma operação do poder que não estaria aí “iludindo” ou “enganando” ninguém, mas se constituindo como poder propriamente dito. Mas não podemos seguir nos aprofundando nesta direção.

O que nos interessa neste momento é ressaltar que Deleuze e Guattari, ao articularem a noção marxista de *trabalho* e de *produção* com *desejo* e, portanto, de compreenderem o trabalho como expressão da própria dimensão produtiva do desejo, e não como algo que se dá a partir de uma *necessidade* – de uma falta a ser suprida –, abrem toda uma dimensão política, isto é, toda uma nova perspectiva na compreensão da função política do trabalho.

Na verdade, mesmo que os marxistas mais tradicionais possam discordar dos termos em que colocamos esta questão, nos chama a atenção como grande parte do marxismo perdeu de vista o que arriscaríamos chamar, numa expressão nossa, de *dimensão ontologicamente política do trabalho* que é colocada por Marx partir do momento em que ele identifica o trabalho como a própria atividade de produção da vida. Em outros termos, no momento que Marx concebe o trabalho de modo mais pleno e radical, por exemplo, quando ele usa o conceito de “trabalho vivo” ou mesmo “trabalho não alienado”, ele está afirmando a dimensão autopoietica, autoprodutiva e autoinventiva do Ser.

É verdade que o próprio Marx afirma que a descoberta do trabalho como atividade de produção da vida é feita pelos teóricos ingleses da Economia Política, Adam Smith e Ricardo que, ainda segundo Marx, logo em seguida esquecem esta descoberta, confinando-a à propriedade privada dos meios de produção. Deleuze e Guattari gostavam muito desta constatação de Marx, concordando inteiramente com ela. Eles nos chamam a atenção para o fato de Marx ter percebido aí a descoberta que a Economia Política fez da “produção no sujeito”, descoberta que acontece quando esta nomeia o “trabalho abstrato”. Antes disso a produção era sempre, de certa forma, compreendida a partir do objeto. Deleuze e Guattari seguem concordando com Marx quanto ao fato desta descoberta ter sido imediatamente frustrada pela maneira como a Economia Política “confina” a produção à propriedade privada e ao indivíduo burguês, como se “esquecesse” a descoberta que acabara de ser feita: a do valor *autopoietico* vital do trabalho.

Aqui, no entanto, Deleuze e Guattari fazem uma aproximação e uma equivalência com Marx extremamente originais. Eles dizem que a descoberta feita pela Economia Política a partir do conceito de “trabalho abstrato” equivaleria à descoberta da “libido” feita pela psicanálise. Em ambos os casos, estas representariam a descoberta da produção como estando no sujeito. Mas, seguindo este raciocínio, ambos os autores vão ainda mais longe e afirmam que também a psicanálise acabou por restringir a libido à família burguesa, assim como os economistas políticos ingleses limitaram o trabalho e a produção ao indivíduo e à propriedade privada. O que há desde o início então, concluem Deleuze e Guattari, é uma economia “desejante, libidinal e política” (DELEUZE, 2010, p. 224). Por isso, inclusive, Marx é o grande aliado dos autores de *Anti-Édipo* na crítica que estes dirigem a Freud e à psicanálise. É Marx que lhes permite criticar o que eles chamam de “familiarismo” da psicanálise, abrindo o caminho para que Deleuze e Guattari afirmem que não existe nenhum intermediário entre o desejo e o *socius*, nenhuma estrutura familiar

como expressão de uma suposta estrutura psíquica dada – não há, portanto, “psiquismo” – e que por isso o desejo se refere diretamente ao *socius*.

Gostaríamos de esclarecer, no entanto, que, em relação a qualquer autor, mas em especial em relação a Marx, não nos interessa nenhum tipo de discussão ou disputa na qual nos afirmaríamos como os donos da mais verdadeira e “autêntica” interpretação. Em outras palavras: independentemente de se esta interpretação é a mais “fiel” ou não, esta é a que nos parece a mais útil e oportuna para fazer uma análise política contemporânea. Recuperar todo o sentido político da produção, o que para nós só pode ser feita quando ela é articulada com desejo, nos interessa não apenas para fazer uma análise das transformações do capitalismo nas últimas décadas, mas também para fazer uma espécie de “crítica da crítica”, isto é, uma crítica dos erros que o pensamento de esquerda dominante, em especial o pensamento que chamo de *marxista majoritário* – um pensamento hegemônico dentro do marxismo – tem cometido. E que fique bem claro, é uma crítica que buscamos fazer desde um ponto de vista de esquerda.

Não que estejamos diminuindo a importância de lidarmos de forma rigorosa com os conceitos. Mas esta importância tem para nós um sentido afirmativo que é tão filosófico quanto político, ou seja, o rigor é necessário para desfazer os mal entendidos, os problemas de compreensão dos acontecimentos – que, afinal de contas, são o que os conceitos designam –, identificando problemas em certos sentidos e enunciados cheios de armadilhas que constituem as capturas do poder. O rigor filosófico serve assim para desmontar as contraforças do pensamento que, nessa lógica, são as próprias contraforças da vida; se a vida for compreendida como uma potência. Por isso, a busca do rigor dos conceitos tem a ver com o próprio ato de criar conceitos. Aliás, eu diria que criar conceitos é uma espécie de “trabalho vivo” que reinventa a vida à medida que libera um novo sentido para ela.

Como instrumento de análise política, o conceito de *trabalho vivo* – o trabalho identificado com a produção da vida, ou seja, a reinvenção e produção da própria espécie humana como parte das forças produtivas da natureza –, nos permite colocar que existe uma disputa política já dentro do trabalho: que a operação política se dá antes na produção. É preciso considerar então que, se no capitalismo, e de certa forma em qualquer forma de organização produtiva, o poder se dá como uma organização produtiva que sujeita o trabalho – sujeitando, organizando e controlando a produção – por outro lado, a resistência se dá imediatamente também no trabalho.

Trata-se aqui então de compreender o caráter ontológico da resistência política, que aparece como um desdobramento imediato do caráter ontológico da dimensão política da vida humana. Esta está exatamente no fato de a vida caracterizar-se por uma dinâmica autopoietica: autoinventiva e autoprodutiva da própria espécie. Isso significa dizer que a vida – e a vida humana entre as formas de vida – de uma forma ou de outra, luta para se afirmar, luta para ir além dos limites

que lhe são impostos, mesmo quando não existe nenhum programa político que se apresente como o caminho para esta liberação política.

É claro que é imprescindível perguntar o que faria a vida buscar esta liberação: o que a faz não suportar viver podada, frustrada, nessa situação que chamamos de “menos ser”. Assim como, por outro lado, devemos nos perguntar o que faz a vida permanecer nesta situação de impotência, e até, em alguns casos, por mais paradoxal que possa parecer, lutar por esta posição. O que expressa uma famosa questão de Espinosa que Deleuze gostava de lembrar: “O que faz o homem lutar pela sua servidão como se lutasse pela sua liberdade?” (ESPINOSA, 2003, p. 8). Mas Deleuze parece igualmente interessado em responder a questão que, pelo menos aparentemente, é oposta a esta: o que faz o homem reafirmar a sua liberdade, resistir, mesmo que às vezes tudo pareça agir contra. Neste caso, o inconsciente, conceito e instância que tem sua origem na psicanálise, tão criticada por Deleuze em alguns de seus aspectos fundamentais, lhe é bastante útil. Não o inconsciente como uma instância de interpretação, mas de produção: o inconsciente como uma “usina do desejo”. É como se dele viesse uma insistência, uma ação e um ato – nem que seja um ato falho... – de uma vida que teima em produzir e se reinventar em meio a todos os esquemas de poder que a aprisiona.

A diferença entre a relação que o trabalhador trava com o trabalho e a que o capital trava com o trabalho pode ser compreendida a partir da leitura que Deleuze faz do problema da mais-valia em Marx. Aqui temos uma diferença entre a maneira como o capitalismo concebe a “produção” – termo que colocamos aqui entre aspas porque neste caso tem muito mais a ver com “reprodução” – e como o trabalho num sentido pleno pode ser de fato *produção*. Deleuze entende que a mais-valia é descrita por Marx de duas maneiras. Primeiro, na forma em que ficou mais conhecida, em que é apresentada de maneira quantitativa. Trata-se aqui da tradicional fórmula: $A' - A = \text{mais-valia}$, na qual se quantifica uma relação de tempo. A' designa então o tempo de trabalho do trabalhador e A o salário que este recebe: a mais-valia é a diferença. Diríamos nós, antes de voltarmos às considerações de Deleuze, que mesmo esta mais conhecida leitura da mais-valia foi interpretada de uma maneira excessivamente economicista, ou seja, deixou-se muitas vezes de compreendê-la como uma relação temporal que expressaria uma espécie de “roubo de tempo” feito pelo capital. E roubo de tempo compreendido como roubo de vida, posto que a vida, como o tempo, é absolutamente irrestituível.

Mas a leitura que Deleuze faz da maneira como Marx coloca o problema da mais-valia introduz algo de original. Ele diz que, depois desta descrição quantitativa da mais-valia, Marx descreve uma espécie de “outra mais-valia”, descrevendo-a como uma diferença qualitativa fundamental na relação entre capital e trabalho. O que aconteceria, segundo Marx, é que o trabalho é, para o capital, considerado apenas como valor de troca, enquanto para o trabalhador ele é valor de uso. Trata-se então, nas palavras de Deleuze interpretando Marx, de uma relação “diferencial”.

Deleuze apresenta outra fórmula de Marx para se referir a mais-valia: dy/dx . Neste caso, dy seria a flutuação do fluxo de trabalho possuído pelo próprio trabalhador e dx a flutuação num momento dado do fluxo de capital, possuído pelo dono do capital-dinheiro (DELEUZE, 2010, p. 64).

Deleuze e Guattari permanecem então bastante próximos a Marx na descrição das origens do capitalismo, mas o fazem em um vocabulário todo particular. Eles sempre nos colocam que o capitalismo nasce da conjunção de dois fluxos de descodificação do desejo: o fluxo do capital-dinheiro e os fluxos de descodificação do trabalho; a fórmula dy/dx expressaria esta conjunção, ou seja, a relação diferencial que estaria na origem do capitalismo. No primeiro caso, ambos estão se referindo ao processo que Marx chamava de “engendramento”, no qual dinheiro começa a produzir dinheiro e a mercadoria passa a ser apenas uma intermediária nesta produção de valor. No segundo, ao êxodo rural, à libertação da servidão da terra e à chegada massiva de trabalhadores à cidade – ou a própria constituição da cidade capitalista. Em um vocabulário deleuziano-guattariniano, diríamos que estes dois fluxos descodificados se encontram na praça, e aí se constitui a relação que funda o capitalismo industrial. O que acontece então é a conjunção de dois fluxos distintos, para a qual a moeda terá uma função fundamental. Por isso os autores dizem que o *socius* capitalista é o único que se funda sobre um processo de descodificação do desejo. Mesmo que vários destes fluxos já tivessem acontecido antes na história, o que caracterizava todas as formas sociais antes do capitalismo era exatamente o fato do *socius* ser sempre um esquema de codificação dos fluxos do desejo.

Aqui entraria uma série de desdobramentos sobre a função que o dinheiro vai ganhar, e o processo pelo qual o dinheiro se torna capital; o que nos ajudaria a perceber outra confusão que tem predominado no marxismo quando este se limita a fazer uma simples crítica moral ao dinheiro. Mas dinheiro, por si só, ainda não é capital. Nos interessa, no entanto, o aspecto desta “outra descrição da mais-valia” destacada em Marx por Deleuze, em especial quando nos mostra como o trabalhador vende a sua força de trabalho, mas segue travando com ela uma relação absolutamente distinta da que o capital trava. Mesmo que muitas vezes apenas potencialmente, o trabalhador “possui” o seu trabalho de uma forma diferente do capital. Deleuzianamente falando, diríamos então que o trabalhador guarda a possibilidade, mesmo na situação suprema de exploração do capitalismo industrial, subjugado e apartado da condição de produtor de sua própria vida, de traçar as suas linhas de fuga. E aí, é claro, lembramos de mais uma diferença que Deleuze traça em relação a Marx quando diz que “uma sociedade parece definir-se menos pelas suas contradições do que pelas suas linhas de fuga” (DELEUZE, 2008, p. 212). Diríamos que, do ponto de vista de Deleuze e Guattari, a luta de classes descrita por Marx, isto é, as lutas operárias propriamente ditas que atravessaram o século XIX e o século XX até os anos 1970 foram, inicialmente, linhas de fuga, mas nas transformações produtivas que elas forçaram o capital a fazer, foram em grande parte capturadas por ele.

Mas esta afirmação já abriria toda uma nova reflexão. Encerremos, por ora, a nossa exposição voltando a esta espécie de oposição entre desejo e necessidade feita por Deleuze e Guattari. Na verdade, mas do que uma oposição, o que temos é um projeto, em grande parte levado adiante por ambos os autores, de colocar as questões que Marx colocou em termos de desejo e não em termos de necessidade. Trata-se de um desejo que não é concebido como quis Freud, ou seja, não é movido pela falta, não é despejado todo na aquisição e apartado da produção, gerando um fenômeno que Marx identificou como um *estranhamento* (MARX, 2010, p. 86) dos homens em relação aos objetos frutos de seu próprio trabalho. É a partir da identificação do desejo com a produção, que Deleuze e Guattari abrem todo um horizonte de interpretações e compreensões em Marx; algumas das quais convenientemente deixadas de lados pelas estruturas de poder do próprio marxismo. Trata-se de compreender tanto o desejo como produtivo quanto a produção como desejante.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2010.

_____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____; GUATTARI, Félix. *L'AntiÉdipe, capitalisme et schizophrénie*. Paris: Lês Editions de Minuit, 1972.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Para crítica à economia política. *Os Pensadores, Marx*, v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. Maquinaria e Trabalho Vivo (os efeitos da mecanização sobre o trabalhador). *Manuscritos de 61-63*. Tradução: Jesus J. Ranieri. In: *Crítica Marxista*, Campinas: Unicamp, n. 1, pp. 103-110, 1994.



Foucault e a constituição de uma nova política da verdade

Thiago Fortes Ribas*

* Doutorando -Universidade Federal do Paraná.

Resumo

Como se caracteriza a dimensão política do pensamento foucaultiano? A concepção defendida por ele acerca da função atual do intelectual nos introduz a um modo de conceber a relação entre prática e teoria diferenciada até mesmo daquela contida em alguns de seus intérpretes. Nesta discussão Foucault nos oferece a seguinte definição a respeito de qual seria o seu problema político essencial da atualidade: não a denúncia da falta de verdade escondida pelas relações de poderes, visto que a verdade não se opõe a efeitos de poder, mas, por outro lado, saber se é possível a constituição de uma nova política da verdade. A hipótese que nos surge, então, é a de que a maneira como Foucault repensa e reassume a relação do intelectual com a verdade é decisiva para o seu modo de entender a política, sendo também o elemento central para a compreensão da dimensão política de seu pensamento.

Palavras-chave: Foucault; Política; Arqueologia; e Verdade.

Para que seja possível caracterizar a dimensão política do pensamento foucaultiano faz-se necessária uma reflexão sobre como a questão da politização da verdade o distancia de um discurso de natureza política-filosófica que consagrou determinados objetos como aqueles que seriam propriamente os objetos de interesse para a política. Quando Foucault afirma, em entrevista, que é a verdade a questão essencial da política e não o erro, ou a ideologia, ou qualquer de seus correlatos, como a consciência alienada e a ilusão, o genealogista demonstra estar ciente da sua ruptura com um discurso político ainda muito frequente.¹

¹ Ver FOUCAULT, 1994a, 160.

Na entrevista mencionada, do ano de 1977, ainda era preciso enfatizar que em relação ao papel do intelectual não se trata somente de buscar a verdade, como se ela estivesse encoberta pelas ilusões ou pela má consciência de poderosos enganadores, como se fosse preciso apenas tirar-lhe o véu da falsidade para que todos reconhecessem nela o lugar da justiça. Sim, este foi o papel requisitado ao intelectual durante muito tempo. Sua proveniência, explica Foucault, é a do “jurista notável”, e seu solo de emergência é o do direito, ou seja, ele aparece no palco das grandes lutas políticas ocorridas em torno da lei no século XVIII, sendo Voltaire um de seus modelos ao combater os profissionais do direito utilizando-se como arma a universalidade da lei justa. E, em decorrência desta função de esclarecedor de todos, podemos chamar esta figura já antiga de “intelectual universal”. Contrapondo com este último, Foucault nos oferece a figura mais atual do “intelectual específico”, nos levando assim a uma concepção diferenciada da relação entre teoria e prática. O “intelectual específico” tem outra proveniência e outro solo de emergência. Ele não deriva do “homem da justiça”, mas sim do “cientista-perito”. Também não é o direito seu lugar de aparecimento, mas a biologia e a física. Foucault cita Darwin e os evolucionistas pós-darwinianos como “ponto de inflexão” desta sua genealogia do intelectual. É com estes personagens que poderíamos ver a transformação de uma função do intelectual, exercida anteriormente como “portador de valores universais”, para a função de “alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades.” (FOUCAULT, 1994a, 159) É preciso compreender que a verdade não significa aqui o conjunto de coisas verdadeiras a serem descobertas. Para Foucault trata-se de analisar o funcionamento da verdade enquanto dispositivo de poder. Assim, a distinção entre ideologia e ciência não poderá ser o objeto de estudo de quem quer fazer uma história da verdade. Trata-se antes de privilegiar a vinculação entre saber e poder e de ter em mente de que não há verdade sem poder, visto que ela é sempre uma produção deste mundo e que ela só é efetuada com base em múltiplas coerções.

Ater-se aos dualismos entre verdade e falsidade é não enxergar a mecânica dos efeitos de poder em seu entrelaçamento com todo saber. Contra o que chama de certo “marxismo universitário”, que privilegia somente o âmbito econômico das relações de poder e refere-se sempre à luta de classes, Foucault quer mostrar que a pressuposição da ideologia enquanto questão essencial da política faz-se acompanhar de outra pressuposição: a de que existe um sujeito de conhecimento puro, anterior às condições políticas e econômicas de existência. Ora, argumenta o genealogista, tais condições políticas, econômicas e sociais são elas próprias formadoras de sujeitos de conhecimento e não o obstáculo para ele. Isto porque tal sujeito não deve sua existência à natureza, mas a uma complexa rede discursiva localizada historicamente.

O que importa a Foucault é mostrar na história como foram constituídas as essências que acreditamos serem naturais e, portanto, mostrar como foi constituído o próprio sujeito de conhecimento. Foucault quer mostrar que é por acreditar na

essência do homem enquanto sujeito de conhecimento que é possível a pressuposição, deste marxismo acadêmico, de que há uma verdade alcançável por trás da ideologia. No entanto, o sujeito de conhecimento, objeto histórico nas análises foucaultianas, faz o papel da garantia de verdade não só para tal marxismo, mas também para as demais analíticas da finitude decompostas em seus funcionamentos em *As palavras e as coisas*²: “dessa finitude moderna, arrumada com tanta engenhosidade, era necessário sair. Não para propor outra coisa: simplesmente para viajar com toda a liberdade. [...] E é a partir disto que adquire sentido a noção – à primeira vista tão estranha – de ‘era do homem’: positivistas, fenomenólogos, marxistas, vocês não sabem que vivem num mesmo e único território.” (LEBRUN, 2006, 351-352) Desta forma, vemos que, desde a arqueologia Foucault recusava-se a assumir o papel de intelectual universal. Pois, como afirma Lebrun, não se tratava ali de propor outro e definitivo sistema de verdade. Não se tratava de recusar a “era do homem” para edificar um sistema mais verdadeiro. Tratava-se principalmente de libertar o pensamento deste território “demasiado humano”. Ao analisarmos a dimensão política do seu trabalho temos, então, que considerar esta tarefa de transgressão contínua que Foucault aparentemente desejava levar a cabo desde a arqueologia.

No final de sua vida Foucault classifica sua crítica como arqueológica no método e genealógica na finalidade. Arqueológica no sentido em que não procura aquilo que sempre permanece, não busca as estruturas universais inerentes à história, mas trata os discursos que articulam aquilo que pensamos e fazemos como acontecimentos históricos contingentes. E genealógica porque não busca naquilo que somos o que nos é impossível conhecer ou fazer, mas, ao contrário, busca, na contingência que nos fez ser o que somos, “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar isso que somos, fazemos e pensamos.” (FOUCAULT, 1994b, 574) A sua compreensão histórica aparece assim, e de fato é isso que vemos desde 1961, como oposta a qualquer idéia de uma universalidade. Aquilo que ele mostra como configuração atual do pensamento se faz acompanhar justamente da falta de necessidade: a motivação filosófica foucaultiana é a de mostrar a contingência histórica do presente para que seja possível sua transgressão.

Para entendermos um pouco melhor a relação de Foucault com a transgressão podemos acompanhar uma entrevista do ano de 1980 em que ele propõe que consideremos alguns de seus livros como “livros-experiência”³. Com este conceito Foucault busca diferenciar seu trabalho daquilo que seria o trabalho de um teórico. Na lista de seus livros-experiência estão tanto os trabalhos arqueológicos *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, como também todos os trabalhos genealógicos, tendo ficado de fora desta classificação somente um de seus grandes livros – *A arqueologia do saber* – que neste momento aparece para Foucault como um livro de reflexão metodológica. Com isso vemos que o caráter de

² Ver FOUCAULT, 2007b, p.430

³ A entrevista completa encontra-se em *Dits et écrits IV*, intitulada “*Entretien avec Michel Foucault*”. (FOUCAULT, 1994b, 41)

livro-experiência dos livros arqueológicos muda a relação ético-política que seus leitores, e também o próprio autor, têm com a loucura, a medicina, as ciências humanas em geral, consigo mesmos e com o próprio pensamento, da mesma forma como podemos dizer que *Vigiar e Punir* muda a relação ético-política que autor e leitores têm com as instituições envolvidas com o poder disciplinar, ou que podemos dizer que há uma mudança provocada por *História da sexualidade 1: a vontade de saber* na relação destes com os dispositivos biopolíticos. Acompanhem na letra de Foucault o desenvolvimento do conceito de livro-experiência que utiliza para conceber seus próprios livros:

“De fato eu nunca penso a mesma coisa pela razão que meus livros são para mim experiências, em um sentido que eu desejo o mais pleno possível. Uma experiência é alguma coisa da qual se sai transformado em si mesmo. Se eu devesse escrever um livro para comunicar aquilo que eu já penso, antes de ter começado a escrever, eu não teria nunca a coragem de o fazer. Eu só o escrevo porque eu não sei ainda exatamente o que pensar desta coisa que eu gostaria tanto de pensar. De modo que o livro me transforma e transforma aquilo que eu penso. Cada livro transforma aquilo que eu pensava quando terminava o livro anterior. Eu sou um experimentador e não um teórico. Eu chamo teórico aquele que constrói um sistema geral seja de dedução, seja de análise, e o aplica de modo uniforme a diferentes campos. Este não é meu caso. Eu sou um experimentador neste sentido de que eu escrevo para mudar a mim mesmo e não pensar a mesma coisa que antes.” (FOUCAULT, 1994b, 41)

Trata-se, ao escrever, de colocar em prática uma experiência de mudança da relação estabelecida com determinados objetos, ou melhor, uma passagem da pressuposição da naturalidade de determinados objetos para as suas desconstruções. Passagem esta que em si não é falsa nem verdadeira. Vejamos o exemplo de *História da loucura*: “O livro faz uso de documentos verdadeiros, mas de maneira que através deles seja possível efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que nós temos conosco mesmos e com o mundo justamente onde nós nos reconhecíamos sem problemas (em uma palavra, com nosso saber).” (FOUCAULT, 1994b, 45) A questão da verdade última de determinados objetos é desviada em sua pesquisa para que possa aparecer outro registro, ou seja, o registro dos jogos históricos de verdade.

Ao realizar, sempre segundo um método arqueológico, como o próprio autor salienta diversas vezes, na sua “história dos sistemas de pensamento” (nome de sua cadeira no *Collège de France*) Foucault compreende por esta noção de pensamento justamente “aquilo que instaura, nas diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso”, e que, “por consequência, constitui o ser humano como sujeito de conhecimento; aquilo que funda a aceitação ou a recusa da regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; aquilo que instaura a relação consigo e com os outros, e constitui a ser humano como sujeito ético” (FOUCAULT, 1994b,

579) Eis aqui o vínculo entre este registro que Foucault pretende fazer aparecer e sua auto-exigência de evitar o discurso prescritivo. Tal exigência é derivada justamente da crítica estabelecida no próprio momento em que é recusado o projeto filosófico milenar de busca a verdade. Há aqui, então, a diferenciação entre os livros sistemáticos com pretensão de ensinar verdades e os livros que Foucault escreve. Nestes últimos, por mais que estes não recusem a demonstração histórica requerida academicamente, não se encontra como mote o ensino de novas verdades históricas, mas, antes disto, convites a uma experiência.

Foucault classifica de “livro-demonstração” todos os livros com o objetivo principal de transmitir uma verdade válida universalmente, distinguindo estes daquilo que ele mesmo escreve, ou seja, o livro-experiência. Neste último a relação com a verdade passa, então, por uma tensão peculiar. Para que seus livros tenham efeitos de verdade, para que sejam recebidos nas instituições que o legitimam, para que sejam lidos com alguma seriedade, faz-se necessário o respeito de certas exigências acadêmicas e epistemológicas para validá-lo e, ao mesmo tempo, é justamente a política de construção verdade contemporânea que eles problematizam. Novamente vemos que não se trata de demonstrar uma verdade epistemologicamente superior, mas de mostrar a dependência dos jogos de verdade a uma política enunciativa histórica fazendo uso dos próprios métodos de construção de verdade que são colocados nesta dependência, interditando, assim, a possibilidade de se propor qualquer discurso que se pretenda fora das relações históricas e estratégicas de poder. Trata-se, com isso, do ato de colocar em prática, nas sempre renovadas experiências arqueológicas, uma autossupressão da vontade de verdade moderna apontando para a transformação da sua política discursiva.

Referências

FOUCAULT, M. (2007). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1994a). *Dits et écrits III*. Paris: Éditions Gallimard.

_____. (1994b). *Dits et écrits IV*. Paris: Éditions Gallimard.

LEBRUN, G. (2006). *A filosofia e a sua história: Gérard Lebrun*. São Paulo: Cosac Naify.



A cartografia de Foucault na divisa das relações entre ideia e experiência segundo Kant e Hegel

Tiago Hercílio Baltazar*

*Psicólogo e mestrando em Filosofia pela UFPR.

Resumo

Em *As palavras e as coisas* Foucault descreve as “modernas analíticas da finitude” como uma operação possível de consolidar-se após o recuo transcendental da filosofia kantiana. Sua tese é a de que a confluência desse campo filosófico com os emergentes campos empíricos (economia, filologia, biologia) levaria ao risco de uma reflexão antropológica precarizante: ela consistiria numa operação que confere valor transcendental aos conteúdos empíricos, reconduzindo-os a uma subjetividade constituinte. Na medida em que Kant é isentado do que Foucault chamará os duplos empírico-transcendentais, enquanto Hegel é mencionado como iniciador de uma tradição humanista, propomos frequentar brevemente a obra desses dois autores de modo a identificar elementos que possam não apenas confirmar a tese foucaultiana mas, sobretudo, trazer um ganho compreensivo acerca desta operação descrita pela arqueologia.

Palavras-chave: Arqueologia, Finitude, Experiência, Ideia, Fenomenologia.

1. Introdução

Nossa proposta no presente artigo é a de matizar a injunção hegeliana que tematiza as contradições da experiência numa comparação com a *Dialética Transcendental* para nela detectar o *modus operandis* da reflexão que, designada por Foucault como “modernas analíticas da finitude”, confere valor transcendental a conteúdos empíricos incorrendo numa antropologização precarizante. Na arqueologia de Foucault, Kant tem um valor salutar como inaugurador da modernidade; no entanto, essa modernidade tem por característica forte e positiva-

de os tipos de reflexão que se situam sob a insígnia de um “mito escatológico”, e que amarram as possibilidades do exercício do pensamento em torno de um projeto de realização do homem, ao mesmo tempo forma e conteúdo de toda experiência possível. Nossa proposta então se justifica como tentativa de identificar precisamente em que consiste essa operação antropologizante que a arqueologia atribui à Hegel, tendo por contraste a filosofia de Kant. Sendo Foucault pouco nominativo em suas descrições, nosso problema pode ser colocado em termos de busca por um ganho compreensivo que, por um lado, confirmaria a descrição arqueológica com uma ilustração mais pontual no interior da obra destes autores e, por outro, abriria possibilidades para se extrair implicações de sua cartografia a partir desses mesmos pontos.

2. As modernas analíticas da finitude na cartografia de *As palavras e as coisas*

Na ruptura descrita por Foucault entre uma *epistémê* da Ordem e da História¹, na passagem para o século XIX, condições exteriores à representação dão início a uma abreviação da autonomia da análise pura de representações. Uma vez que as condições de análise não se reduzem mais a superficialidade visível e discursiva da representação, na virada para o XIX “a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos” (FOUCAULT, 2002, p. 328). As condições de possibilidade da representação passariam a ser buscadas fora dela mesma, em objetos irrepresentáveis como trabalho, vida e linguagem, que possuem um tempo próprio e conferem a experiência uma espécie de profundidade ou “volume interior”. No limite, o “quadro” clássico explodirá pela incorporação de uma temporalidade que diz respeito às relações entre tudo aquilo que é dado na experiência e o modo de ser das coisas que, a partir daí, deixa de ser uma Ordem permanente e visível para dar lugar a História como lugar da gênese do empírico.

Nesse momento em que não há mais um *lugar-comum* para as representações, Kant colocará a questão de seu fundamento contornando o quadro clássico em direção ao além de toda experiência. A constatação do desnível entre ser e pensar fará com que Kant busque as condições da representação do lado do sujeito finito transcendental. Segundo Foucault, Kant seria um divisor de águas para a modernidade, inaugurando um modo de pensar a finitude do homem a partir de si mesma, distanciando-se dos clássicos que, apesar de terem conferido um lugar privilegiado para o homem na ordem do mundo, não puderam pensá-lo a partir de si mesmo, mas sempre o reportando a Deus ou ao infinito como fundamento primeiro.

Essa constatação kantiana na virada para o XIX é contemporânea à emergência de novos campos empíricos, como biologia, economia política e filologia. Paralelamente à reflexão kantiana que se interroga pelas condições de possibilidade

¹ Cf. *As palavras e as coisas*, parte II, especialmente o capítulo VII.

tanto da experiência como de seus objetos do lado de um sujeito, um outro tipo de reflexão se interroga por essas condições do lado do ser mesmo que aí se encontra representado – a vida, o trabalho e a linguagem. São positivismos que partilham da “abertura para o transcendental” da interrogação kantiana, porém com a diferença de buscarem as condições da experiência do lado dos objetos e *a posteriori*.

Para além dessa analítica transcendental e desses novos domínios empíricos, na esteira do kantismo vão aparecer “analíticas” que, confluindo com esses domínios incorrerão, segundo a tese de Foucault, numa antropologia. Trata-se de um tipo de reflexão que se situaria a meio caminho entre o positivismo (que atribui anterioridade e exterioridade a seu objeto) e a analítica transcendental (na qual o sujeito não se confunde com a experiência). Da reflexão kantiana elas tomam de empréstimo o modo de pensar a finitude por si mesma e o sujeito como fundamento da experiência; dos positivismos tomam a possibilidade de conhecer o fundamento da experiência como um objeto dado nessa mesma experiência. Então essas modernas analíticas vão partir da possibilidade de se pensar a finitude a partir de si mesma, tendo o sujeito como fundamento da experiência – mas um sujeito que pode ser conhecido como um objeto dado nessa mesma experiência. As modernas analíticas da finitude vão identificar as condições da experiência não com seus objetos (o que permite a positividade das ciências da vida, trabalho e linguagem), mas com um sujeito que, não sendo o kantiano, teria a qualidade de ser um objeto peculiar de experiência e conhecimento.

Então um circuito se fecha com esse tipo de reflexão, em que a experiência se presta a um conhecimento que descobre nela o princípio a partir do qual ela se constitui e se esclarece. No mesmo movimento ampliam-se, e um pelo outro, a compreensão dessa experiência e o conhecimento de seu fundamento. O resultado dessa operação será um sujeito finito que, como objeto da experiência, na medida em que ele mesmo é visto como ser que vive, fala e trabalha, será condição de possibilidade de toda experiência. Desse modo a reflexão antropológica, subsumindo o empírico como dobra interior do transcendental, reconduz tudo aquilo que se conhece objetivamente acerca da vida, do trabalho e da linguagem a uma subjetividade que terá suas formas e limites pensados justamente nessa correlação com o que se conhece objetivamente.²

Em *As palavras e as coisas* Foucault realiza uma arqueologia das condições que tornaram possível o aparecimento das ciências do homem, e isso a partir do modo como se configurou na modernidade essa forma-Homem como um estranho duplo empírico-transcendental. Não será necessário acompanhá-lo até esse desfecho para arriscarmos uma resposta para nossa questão. Isso porque nesse momento *antropologia* significa para Foucault o tipo de reflexão que

² “Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico” (FOUCAULT, 2002, p. 342).

apareceu primeiramente com a fenomenologia hegeliana, quando a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental (FOUCAULT, 2002, p. 341).

Acreditamos poder lançar alguma luz sobre o conteúdo preciso desta operação que então se constitui, explorando as relações entre Ideia e Experiência segundo Kant e Hegel. Sobre a obra desses dois grandes balizadores na cartografia foucaultiana, selecionamos algumas passagens da *Dialética Transcendental* e da Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, para fazer observar como são distintamente concebidas a noção de experiência e suas relações com aquilo que é o seu princípio ou fundamento. Suspeitamos que o distanciamento crítico de Hegel em relação a Kant, sobretudo no modo como ele busca radicalizar a finitude kantiana, se enquadraria em grande medida nessa operação descrita por Foucault. Portanto, vamos matizar a reflexão elaborada por Hegel numa comparação com a *Dialética Transcendental* e a partir daí extrair algumas implicações acerca do papel de Kant na cartografia foucaultiana.

3. Ideia da razão e unidade da experiência na *Dialética Transcendental*

Explorar o modo como Kant concebe as relações entre Ideia e Experiência terá um valor salutar para o nosso objetivo, a saber, compreender a descrição foucaultiana daquelas analíticas da finitude humana situadas na esteira do kantismo. Na introdução à *Dialética Transcendental*, divisão da *Crítica da Razão Pura* que trata das ideias, Kant confere à Razão a função de ir além do simples entendimento discursivo. Platão “observou muito bem que a nossa faculdade de conhecer sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos” (KANT, KrV, B 370). A razão consiste de princípios de inteligibilidade e realidade da experiência, e nesse paralelo com a Ideia platônica somos advertidos de que

quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra (KANT, KrV, B 371).

Nesse reclame a Platão, em que Kant expõe a heterogeneidade da Ideia em relação à experiência, os exemplos e menções são frequentemente aqueles que colocam, de um lado o homem (com seus inelutáveis impedimentos de natureza), e de outro a Ideia (exigências de progresso, a legislação, ideia de perfeição moral). Desse modo, embora nunca possa se realizar, a Ideia permanece necessariamente o fundamento da experiência. Esses “impedimentos da natureza humana” fazem da ideia algo inalcançável na experiência humana. Ideia e experiência são desse modo inconfundíveis.

No *Apêndice à Dialética Transcendental* Kant explicita a vocação sistemática da Razão: ela busca realizar a unidade sistemática do conhecimento a partir de um princípio. Esse princípio não é extraído nem possui objeto correspondente na experiência; ele apenas se dirige ao uso do entendimento, servindo-lhe de regra. Essa “necessidade muito mais alta que sente nossa faculdade de conhecer” implica que os conceitos puros da razão sejam algo de imprescindível para o entendimento, na medida em que o conhecimento da natureza, intuído espaço-temporalmente e categorizado pelo entendimento, carece ainda de uma unidade mais significativa. Se aos conceitos puros ou ideias da razão não corresponde um objeto determinado, é porque não são propriamente constitutivos da experiência. Deve-se compreendê-los como tendo somente um uso *regulativo*.

Se a Ideia não se confunde jamais com a experiência da qual ela é o fundamento, será preciso admitir uma unidade racional das regras do entendimento sem que se possa dizer que essa unidade se extraia da contingência da natureza. Como mera hipótese, a unidade sistemática é projetada como uma linha de fuga (no sentido em que ela necessariamente vai além da experiência) que serve para encontrar um princípio para o diverso, guiando o uso do entendimento. Ela “ajuda o entendimento sempre que este, por si só, não baste para atingir regras [...]” (KANT, KrV, B 676).

Como “simples ideias” que servem apenas para a observância do uso empírico da razão, elas tem validade objetiva, porém indeterminada. Servem de regras ou princípios heurísticos na elaboração da experiência (Cf. KANT, KrV, B 691). Mas o que significa, pergunta Kant, não ter uso constitutivo e no entanto ser ainda assim dotada de uma validade objetiva?

Analogamente a um esquema da sensibilidade, em que o entendimento fornece as regras para a categorização do múltiplo sensível, a razão fornece o princípio da unidade de todo uso do entendimento. A ideia da razão terá validade objetiva na medida em que sistematiza o entendimento que, reunindo conceitos e intuições, conhece objetivamente. No entanto essa validade objetiva não pode *determinar* algo nesse objeto. Por conseguinte as ideias da razão não tem objetividade como os fenômenos do entendimento, mas uma objetividade indeterminada, sem correlato na experiência. Elas tem validade no sentido em que contribuem para organizar e sistematizar o conhecimento. Seu caráter positivo é o de fornecer um critério ou uma hipótese, um ponto a partir do qual o soletramento discursivo dos fenômenos pelo entendimento ganha um *sentido*.

Um tal *objeto na Ideia*, de que não se possui conceito que o determine, é um algo que não se conhece em si, mas que concebemos para pôr os fenômenos em relação. Com isso não se amplia propriamente nosso conhecimento de objetos, mas a unidade da experiência. Admitindo ou supondo desse modo uma ideia, como de um ser divino, etc., mesmo sem a menor possibilidade de determiná-lo através de um conceito, nem de intuí-lo na receptividade da sensibilidade, tem-se contudo o

ganho de pôr em relação os fenômenos para que sejam contemplados num todo completo, e desse modo se dá prova do interesse especulativo da razão³.

Daí um uso que não é constitutivo (não determina nem produz conhecimentos através da reunião de intuição e conceito), mas apenas regulativo: põe os fenômenos já produzidos alhures numa relação que os permite serem contemplados a partir de um “ponto de vista”. Esse ponto de vista será aquilo que fornece uma orientação para o uso empírico da razão, um critério que o conhecimento objetivo por si só não é capaz de oferecer, mas que no entanto a razão exige.

Kant se esforça para expressar esse caráter de indeterminação do conceito puro da razão: “é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral”. Mas se sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto da experiência, ele servirá para a representação dos demais objetos dessa experiência, revelando-se por outro lado “ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão [...]” (KANT, KrV, B 698). Esse conceito se põe em relação com a representação de outros objetos da experiência, exercendo todo o seu poder regulativo enquanto fundamento da própria experiência. A partir daí, admitindo por exemplo a ideia de um ser divino, as coisas do mundo passam a ser consideradas *como se* derivassem sua existência desse ser.⁴ Seres como esses não devem ser considerados como coisas reais em si mesmas, mas apenas como análogos de coisas reais (Cf. KANT, KrV, B 702).

Como esses seres ideais admitidos promovem um critério para a ação e orientação na experiência? Como exatamente dão a essa experiência um sentido? É que a unidade promovida pela razão através desses objetos ideais

é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática (KANT, KrV, B 714-5).

Por aí, ilustra Kant, até mesmo os médicos aprimoravam seus conhecimentos de anatomia quando consideravam os órgãos segundo uma finalidade, isto é, “mediante um princípio inspirado simplesmente pela razão pura” (KANT, B KrV, 716). Em todo caso, esse princípio está fora do mundo sensível, e isso é necessário, segundo o recuo transcendental da filosofia kantiana – que distingue a experiência

³ “[...] é o interesse especulativo da razão, e não o seu conhecimento que lhe dá direito de partir de um ponto tão acima da sua esfera, para daí contemplar os seus objetos num todo completo” (KANT, KrV, B 704).

⁴ “A ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob sua orientação, devemos *procurar* a constituição e ligação dos objetos na experiência em geral” (KANT, KrV, B 699).

de suas condições de possibilidade –, para que possa ser explicativo da possibilidade das coisas desse mundo.

Por esse motivo a necessidade de extrapolação da experiência possível não deve ser tomada constitutivamente. Uma tal exigência da razão para extrapolar a experiência é nada mais do que sua vocação de promover a unidade sistemática dos nossos conhecimentos acerca do mundo sensível. Para que ela sistematize, ela precisa dar à sua ideia um objeto. Esse objeto, como vimos, não poderá ser determinado pelas categorias que só tem validade para o mundo sensível. Portanto, esse *algo* que a razão concebe como objeto de uma ideia, e que contudo não pode ser objeto de uma experiência, é um algo problemático que se põe como fundamento do mundo.⁵

Aquilo que permitiu pensar em um Deus como inteligência suprema ou causa primeira do universo é justamente o mesmo princípio regulador que a razão busca aplicar a toda experiência a fim de promover-lhe a unidade sistemática e finalista. Vê-se como é próprio da legislação da nossa razão procurar e supor essa unidade por toda a parte, devendo ser sempre vantajoso um tal procedimento, na medida em que desses seres nada se deriva propriamente de sua existência ou conhecimento, “mas simplesmente da sua ideia, isto é, da natureza das coisas do mundo consideradas de acordo com tal ideia” (KANT, KrV, B 729).

Assim, a alma, o mundo em geral ou Deus fazem as vezes de objetos dessa ideia reguladora na medida em que a razão sistematiza os fenômenos da experiência, sem que contudo esse objeto jamais seja determinado e alcançado na experiência, mas apenas concebido por analogia com os conceitos empíricos. Se nos mantivermos nos limites dessa restrição de um uso simplesmente regulativo da ideia (precaução da *Crítica*), conquistaremos o benefício de uma tal ampliação da unidade de nossos conhecimentos efetivos da natureza, sem os dissabores com que se revelam as tentativas especiosas de ultrapassar o campo da experiência possível quando pretendem “tomar o princípio regulador da unidade sistemática da natureza por um princípio constitutivo” (KANT, KrV, B 721).

Do que foi exposto até o momento depreende-se um modo bem determinado de relação entre a experiência e seu princípio. Passamos a explorar a partir de agora a introdução de uma noção fenomenológica de experiência por Hegel, na qual a experiência tem por fundamento a Ideia que nela se realiza, transformando-a para que seja a experiência não de uma consciência, mas de um Espírito cujas formas se patenteiam em diversas formas de consciência. Para Hegel, portanto, a consciência kantiana que, como vimos, não crê ter acesso à Ideia na sua experiência, não será a única forma possível de consciência: sua verdade consiste em dar lugar a uma forma que seja capaz de alcançar seu conteúdo, dando fim à cisão entre fenômeno e absoluto.

⁵ “A fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se* tivessem fundamento nesse ser de razão, com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática que é imprescindível à razão e favorável ao conhecimento empírico do entendimento, sem que, de qualquer modo, lhe possa jamais ser prejudicial” (KANT, KrV, B 709).

4. Crítica da noção de experiência na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel busca radicalizar a experiência kantiana pensando nela e por ela mesma a gênese da Ideia. Isso fica patente no modo como a noção fenomenológica de experiência opera com o princípio da presença de seu fundamento. É que para Hegel, pensar a experiência apenas a partir das condições de possibilidade de um sujeito finito é permanecer no nível de uma “representação natural do pensar” (HEGEL, 2011, p. 71) em que se apresenta como uma evidência ao saber filosófico que a subjetividade é o fundamento do saber. Essa é uma característica forte da modernidade que, segundo seu diagnóstico, aparece como um momento de cisão e perda de unidade, que veio a ser como resultado de uma reflexão como representação e disposição posicional dos entes diante de um sujeito cognoscente. Ela tem início no momento em que se coloca o princípio de subjetividade como fundamento da ciência (*Cogito* cartesiano) e o ente como aquilo que é essencialmente representável. No primado epistemológico do sujeito, pensar – como ato de dispor da coisa diante de si, de submetê-la à representação clara e distinta – não pode deixar de operar dicotomias no interior daquilo que se oferece como objeto da experiência. Essa reflexão destaca a espontaneidade do entendimento sobre a receptividade da intuição e avança até uma pletora de dicotomias organizadas num sistema filosófico que será o de Kant. No diagnóstico de Hegel esse é o resultado da elevação da subjetividade finita à condição de fundamento do saber.

Mas Hegel está convencido de que nem tudo o que está no campo de experiência pode ser compreendido somente a partir da representação. Em linhas gerais Hegel critica o entendimento que opera com representações (signo) e não com a presença da coisa ela mesma. Para Hegel há um conjunto de pressupostos não problematizados que constituem a sintaxe do pensar e que, como uma “gramática filosófica”, ao ser internalizada produziria aquela “convicção arraigada” de que entre o saber e a verdade “passa uma nítida linha divisória”. Hegel inicia a Introdução da *Fenomenologia* tematizando essa “representação natural”, segundo a qual o saber aparece apartado da verdade, finito, e ainda assim capaz de validade. Essa gramática da finitude faz da filosofia uma espécie de crítica do conhecimento incapaz de tematizar de maneira adequada o absoluto. Com essa gramática da finitude, a única fenomenologia possível é aquela que insere o modo da coisa aparecer à Consciência – o fenômeno – dentro dos limites do que pode ser representado pelo entendimento. Com isso a filosofia permanece na esfera da fenomenalidade.

Kant haveria assim absolutizado o finito de modo a atribuir realidade objetiva somente àquilo que se submete à condição de objeto finito, intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo entendimento. No entanto, para Hegel essa gramática produzirá sua própria superação através de uma tematização adequada da experiência da consciência, isto é, com uma “Ciência da experiência da consciência”. Nela Hegel vai mostrar que aquilo que se submete à representação não é

tudo o que aparece à Consciência. Haverá uma experiência de confrontação com o indeterminado.

Se Kant absolutizou o finito, no sentido em que lhe deu autonomia, um ser que é capaz de uma verdade mesmo estando fora do absoluto, Hegel quer mostrar que o finito é erro gramatical que desaparecerá quando a Consciência for capaz de tematizar o que aparece na experiência para além do que pode ser representado pelo entendimento. Diante dessa convicção de uma inadequação entre ser e pensar, Hegel fez uma crítica da representação afirmando que essa figura da finitude seria superada numa fenomenologia que constitui a experiência capaz de fazer o fundamento aparecer. É nesse processo de constituição do fundamento da experiência que consiste a inovação da *Fenomenologia do Espírito*.

Trata-se de uma pedagogia da fragilização das imagens do mundo em que haverá a manifestação fenomenológica da verdade. Cada etapa desse caminho, instrutivo e desesperador, fornece um conteúdo determinado da experiência em ligação com a posição adotada pela Consciência diante da efetividade. A *Fenomenologia* vai assim descrever o que aparece à Consciência em cada uma dessas configurações do campo da experiência.

Através de uma análise sobre sua própria insuficiência, a consciência passará por diversos estágios que trazem consigo uma concepção acerca do que é a verdade ou o mundo, pois “não se pode separar a Consciência daquilo que para ela é seu objeto, daquilo que toma como o Verdadeiro” (HYPPOLITE, 2003, p. 39). No entanto, ao pôr à prova seu saber, a consciência fracassará na sua tentativa de tomar-se por saber real envolvendo-se num sem número de contradições que não poderá resolver. Assim, no caminho em direção à Ciência, mediante a penetração consciente na inverdade de cada forma, o resultado de uma experiência só pode ter para a consciência uma significação *negativa*: perda de si mesma, fragilização de suas imagens do mundo e de sua sintaxe do pensar.

Essa angústia desencadeada levaria inadvertidamente a uma suspensão cética do juízo, uma vez que a violência da confrontação que desespera a Consciência é interna aos modos de estruturação do conceito que traz em si a negatividade. Deve-se compreender que o conceito não é violentado de fora, por algo estranho a ele mesmo, tal como para o pensar representativo em que o pensamento subsume à força o diverso da intuição. Como momento inicial da manifestação fenomenológica da verdade, a atitude cética deverá reconhecer nessas contradições – engendradas a partir dos pressupostos de uma forma determinada de consciência – um valor como *negação determinada*, caso contrário esse momento se congela e ficaria interrompido. Uma tal atitude permaneceria ainda aferrada à gramática que critica por não saber reconhecer nesse trabalho do negativo o que aí se produz. Falta a essa atitude a dialética, isto é, a compreensão de que o conteúdo da experiência se desenvolve através de afirmações sucessivas, de posições particulares ligadas umas às outras pelo movimento da negação (Cf. HYPPOLITE, 2003, p. 31).

Apreender a negação como puro nada seria perder a necessidade do processo. Por oposição a uma tal noção de negação abstrata, Hegel apresenta a noção de negação determinada como um modo relacional de passagem de um termo a outro, que constrói processos de relação na experiência a partir da própria dinâmica do Conceito. Essa operação tem por finalidade realizar a correspondência total entre sujeito e objeto. Para Hegel o conhecimento dessas relações entre os objetos que aparecem na experiência é condição suficiente para a determinação do seu conteúdo.

Se para a consciência fenomênica o resultado de uma experiência é sempre negativo e desesperador, é porque “a gênese do novo objeto se apresenta à consciência sem que ela saiba como isso lhe acontece” (HEGEL, 2011, p. 81). O filósofo no entanto vê que essa gênese ocorre pelas costas da consciência, vê como o novo objeto foi engendrado a partir daquele que desapareceu, isto é, que “esse novo objeto contém o aniquilamento do primeiro, é a experiência feita sobre ele” (HEGEL, 2011, p. 80). A consciência fenomênica esquece seu vir-a-ser, mas a Ciência da experiência da consciência estará lá para lembrá-la.⁶

Assim a *Fenomenologia do Espírito* será capaz de reconstituir a gênese de cada uma das formas de consciência de modo a revelar seus pressupostos. Ela apresenta um método de tematização das contradições de modo a fazer com que elas apontem para sua superação numa estrutura superior. Definindo a experiência como o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência” (HEGEL, 2011, p. 80), Hegel pretende que a descrição dessa experiência constituirá o seu próprio fundamento como sendo a realização efetiva da Ideia.

5. Considerações finais

Na descrição foucaultiana das modernas analíticas da finitude tratava-se de mostrar como o fundamento e o limite da experiência passa a ser constituído numa correlação com a mesma experiência de que ele é o princípio. A recondução dos conteúdos empíricos a uma subjetividade constituinte passa pela “repetição do positivo no fundamental”, em que parte-se do dado, do fato tal como aparece, e chega-se até o seu fundamento, a partir do qual se totaliza a experiência. O prejuízo dessa operação, segundo Foucault, consiste em barrar qualquer possibilidade de pensar a experiência sem que fosse totalização a partir de um fundamento, prometido de antemão e que já foi dito de vários modos: natureza ou história humana, espírito, práxis, psique, instinto, etc.

A tematização hegeliana da experiência, operando com o princípio da presença da Ideia, já não consiste em grande medida nesse *modus operandis* em que se reportam os conteúdos empíricos a uma subjetividade transcendental constituinte? E

⁶ A elaboração desse tipo de historicidade será para Foucault o momento em que a História aparece investida da grande função da *Memória*. Ela diz para a atual forma de consciência, isto é, para o presente, como ele veio a ser o que é, reconstituindo seus passos anteriores. Com isso pode também esclarecer as exigências desse presente que passa a ser compreendido no interior desse processo: em vista do que foi realizado, diz ainda o que falta e que portanto se deve buscar; essa historicidade é a constituição de um esquema da História como um todo, como um processo de realização em sua completude.

se Foucault isenta Kant desse procedimento é porque ele não confunde jamais a experiência com suas condições de possibilidade. A lição da *Crítica* o precava de que a experiência, justamente por carecer de suas condições de inteligibilidade, jamais poderia oferecer um conhecimento *a posteriori* do mesmo tipo que o de seus fundamentos, e por isso jamais seria campo da gênese ou presença desse fundamento. Desse modo Kant não liga as duas pontas (empírico e transcendental) de modo a produzir um circuito fechado. Ao contrário, pensa o sentido da experiência ou da história a partir de hipóteses ou da “vocação sistemática da razão”, que buscam ampliar a unidade da experiência, sem jamais promover uma totalidade acabada.

É essa precaução crítica de Kant que, na cartografia de Foucault em *As palavras e as coisas*, serve tanto para constatar o limiar da modernidade em relação à idade da Representação, quanto, por outro lado, avaliar criticamente os antropologismos que incorrem nessa duplicação empírico-transcendental dando à luz um sujeito ao mesmo tempo forma e conteúdo de toda experiência⁷. Se a distinção kantiana entre empírico e transcendental traz consigo uma *disposition anthropologique* – sem recurso ao infinito, ela faz remeter a experiência às suas condições de possibilidade situadas num sujeito finito –, ela no entanto não dorme num *sommeil anthropologique* – escapa a duplicação empírico-transcendental na medida em que esse sujeito finito não é jamais objeto de experiência, como ser vivo, falante ou trabalhador. Ou ainda, sua “disposição” – que não é um sono – consiste em trazer consigo apenas uma das premissas para uma antropologia, a saber, fazer pensar a experiência a partir de uma subjetividade finita como seu fundamento.

Desse modo compreendemos por que Psicanálise, Estruturalismo, ou Etnologia apareciam para Foucault em 1966 com valor de “contraciências”. Não reconduzindo o que se conhece objetivamente na experiência para uma subjetividade constituinte, não retomando a totalidade dessa experiência no interior de um sujeito humano fundamental, mas sim reconduzindo o campo empírico para estruturas, Inconsciente, linguagem ou discurso, elas destacavam-se por evitar refazer a positividade dessa forma-Homem (Cf. CANDIOTTO, 2009). Em suma, representavam uma alternativa para o antropologismo.

Também por aí lançamos alguma luz para compreendermos o valor da Antropologia kantiana para Foucault. Ela representaria a instauração de um campo de estudos sobre o homem sem a pretensão de dizer definitivamente qual é a sua natureza. É que não é qualquer tipo de reflexão sobre o homem que Foucault repudia, mas sim aquela que tenta liberar uma essência do homem que pudesse enunciar-se a partir de si mesma, e que fosse ao mesmo tempo fundamento e limite de toda experiência possível. Há na Antropologia kantiana uma outra possibilidade que Foucault constata: uma investigação a respeito do homem que não cairia na redundância daquelas analíticas posteriores que, partindo da experiência, repetem-na num fundamental a partir do qual totalizam o campo da experiência. Há uma diferença enorme entre essa operação e o estatuto da ideia kantiana na sua

⁷ É como entende Cesar Candiotto em *Foucault, Kant e o lugar simbólico da crítica da razão pura em as palavras e as coisas*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009.

relação com a experiência. Kant fala de um *propósito da natureza*, sem contudo haver garantias definitivas de que o homem será capaz, e quando, de realizá-lo. Existe a ideia acerca de um *reino dos fins* para a história, mas trata-se de um “ponto de vista” ou hipótese com vistas à unidade da experiência, e jamais de uma afirmação dogmática acerca do futuro do mundo e da humanidade.

Trata-se sempre, como vimos acerca do estatuto da ideia kantiana, de visar o sentido e unidade da experiência, da prática, da história, de organizar e sistematizar o conhecimento, jamais de totalizar objetivamente. Daí a constatação elogiosa de Foucault a respeito da *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* como “volonté résolue de suivre un chemin dont il est prévu que jamais il ne trouvera son aboutissement dans une vérité de nature. Il est du sens initial de l'Anthropologie d'être *Erforschung*: exploration d'un ensemble jamais offert en totalité, jamais en repos en soi-même parce que pris dans un mouvement où nature et liberté sont intriqués dans le *Gebrauch*, dont notre mot d'usage couvre quelques uns des sens” (FOUCAULT, in: KANT, 2008, p. 32). Em suma trata-se para Foucault da possibilidade de pensar a experiência sem que fosse *Erfahrung* hegeliana: movimento de saída de si do imediato, em que *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*, para então ser exposto em sua efetividade e verdade (Cf. HEGEL, 2011, p. 46). Nesse aspecto a Antropologia de Kant é *Erforschung*, investigação, exploração e sondagem, que não incorrem em “antropologismo” pois carecem de pretensões fundacionistas.

Daí Kant interessar a Foucault, na década de 60, como um pensamento que lhe põe a trabalho, na medida em que, para Kant, a modernidade é apenas um projeto inacabado: pois como ocorre na *Anthropologie* “l'idée d'une perspective cosmologique qui commanderait par avance, et de loin, Géographie et Anthropologie, servant d'unité de référence au savoir de la nature et à la connaissance de l'homme, devra se dissiper pour faire place à une idée cosmopolitique, qui a valeur pragmatique, et où le monde apparaît plutôt comme cité à bâtir que comme cosmos déjà donné” (FOUCAULT, in: KANT, 2008, p. 20).

Referências

- CANDIOTTO, C. (2009). Foucault, Kant e o lugar simbólico da crítica da razão pura em As palavras e as coisas. Kant e-Prints, Campinas, série 2, v. 4, n. 1, pp. 185-200, jan.-jun.
- FOUCAULT, M. (2002). As palavras e as coisas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001). Dits et écrits, vol. I, 1954-1975. Paris: Quarto Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (2011). Fenomenologia do espírito. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HYPOLITE, J. (2003). Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial.
- KANT, I. (2001). Crítica da razão pura. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- _____. (2008). Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie. Paris: Vrin, 267 p.
- _____. (2011). Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 3. ed. São Paulo: M. Fontes.

Breves considerações sobre a ética a partir de Jacques Derrida

Victor Dias Maia Soares*

* Mestrando do PPGFIL da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e professor substituto na mesma instituição.

Este trabalho tem como objetivo esboçar algumas observações sobre a questão da ética, e seus desdobramentos, a partir daquilo que se convencionou chamar de desconstrução. Ou seja, partindo de uma leitura do filósofo Jacques Derrida, e dos autores que dialogam com ele, pretendemos verificar a possibilidade da proposta de uma ética pela desconstrução. Nesta perspectiva, alguns temas se revelarão importantes para esta discussão, tais como o humanismo, a alteridade, a justiça e a *différance* (como veremos adiante, um *quase-conceito* derridiano). Não pretendemos retomar aqui todos os pontos da já tão conhecida leitura que Derrida faz de Heidegger no que se refere ao humanismo, mas importa-nos para os propósitos deste trabalho perceber quais as consequências desta leitura no deslocamento do humanismo (metafísico) para a questão da vinda do outro, isto é, para a questão da alteridade.

“A desconstrução não pode propor uma ética”. É com esta afirmação que Geoffrey Bennington inicia seu relevante texto *Desconstrução e Ética*¹. Segundo o autor, qualquer tentativa ou anseio por uma “ética desconstrucionista” fracassa, de uma vez que a ética mesma, em seu sentido clássico, seja metafísica e, enquanto tal deva ser desconstruída, ou percebida “desconstruindo-se”.

A ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser simplesmente assumida ou afirmada pela desconstrução. A demanda ou o desejo por uma ética desconstrucionista são, nesse sentido, fadados à frustração. [...] A desconstrução não pode ser ética, não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma pista privilegiada para

¹ BENNINGTON, Geoffrey. *Desconstrução e Ética*. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

a desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de se pensar alguns dos problemas tradicionalmente propostos pela ética (BENNINGTON, 2004, p. 9-10).

Após a desconstrução da ética, contudo, após o desnudamento deste conceito tão caro à tradição do pensamento, restam ainda questões que, agora sem álibis ou qualquer artifício teológico em que possa apoiar-se, precisam ser rigorosamente pensadas. Ou seja, se a desconstrução não pode propor uma ética, ela tampouco pode esquivar-se de pensar aquilo de propriamente ético que resiste ao seu movimento. Trata-se de pensar essas questões na sua abertura para o impossível, num *para além* de qualquer afirmação humanista ou calculadora do sujeito. Esta abertura para um além do horizonte instaurado pelo humanismo, em sua indissociável relação com a metafísica, é uma abertura para o imprevisível, para aquilo que não é presença nem tampouco ausência, mas absolutamente outro.

É este horizonte aberto pela destituição da autoridade de todo humanismo, sempre metafísico, que interessa a Derrida. É a partir desta abertura que o autor pensa, por exemplo, a justiça, em sua relação de dissociação e requerimento com o direito. A justiça, num mesmo movimento, se distingue e requer o direito. E a desconstrução se movimenta entre a lei e a justiça², na indecidibilidade que precede toda decisão.

Em *Força de lei*, texto em que Derrida adverte-nos para a equivocidade existente entre a justiça e o direito, o autor observa que a justiça é uma experiência da aporia, enquanto experiência do impossível. Se, para a tradição do pensamento, aporia marcou desde o início o limite do discurso filosófico, o ponto de chegada ou um caminho intransponível, aqui se trata do início de toda possibilidade de justiça. É em nome da justiça que se desconstrói o direito. Para o autor, “o direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra” (DERRIDA, 2007, p. 30).

Esta decisão, a responsabilidade desta decisão, contudo, não representa qualquer expressão da vontade subjetiva do sujeito, mas tampouco endossa a primazia levinasiana do outro na relação ética³. Toda decisão tem lugar por meio do outro, mas isto se dá no movimento mesmo em que já abrigo o outro em mim. Pois, “como poderia haver um “jogo do Mesmo” se a própria alteridade já não estivesse

² CAPUTO, John. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 2008. Cf. p. 132.

³ Ao tomar o outro como premissa, Lévinas tenta fundar, a partir do acolhimento deste, a fonte de uma alteridade irreduzível ao Mesmo. Nesta perspectiva, a ontologia propiciaria, segundo o autor, uma subordinação entre o ente – o Outro – e o *Ser*, e, conseqüentemente, a redução do ente ao Mesmo. “Na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser*? A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (Lévinas, E. *A ontologia é fundamental?*, In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 27).

no Mesmo, num sentido da inclusão que a palavra *em* sem dúvida trai? Sem a alteridade *em* o Mesmo, como poderia produzir-se o “jogo do Mesmo”, no sentido da atividade lúdica ou no sentido da deslocação, numa máquina ou numa totalidade orgânica que *joga* ou que *trabalha*?” (DERRIDA, 2009, p. 180).

Isto, contudo, não reafirma ou reforça a pretensa igualdade reunida sob o *nós*, sob o *nós* homens dos humanismos, por melhor ou mais nobre que sejam as suas intenções, mas marca a possibilidade mesma da relação do Mesmo com o outro. Como poderia, pois, abrir-se a possibilidade do advento do outro, quando a decisão do Mesmo é tomada a partir de uma perspectiva subjetiva e egológica? É, sobretudo, pontuando a impossibilidade dessa reunião sob um *nós* sem o prejuízo da singularidade, da heterogeneidade e, mesmo de uma relação ética radical com o outro, que podemos tangenciar aqui as reservas derridianas à crítica heideggeriana do humanismo.

Derrida discute a questão do humanismo no texto *Os fins do homem* (1972). Nesse texto, o autor observa como as leituras de Hegel, Husserl e Heidegger estão sob um amálgama antropologista na França desde o início do pós-guerra. É, sobretudo, no interior do texto heideggeriano que Derrida percebe um movimento que, ao invés de abalar as estruturas metafísicas indissociáveis de qualquer discurso humanista, termina por restaurar a sua força. Sua restrição, nesta perspectiva, refere-se ao pensamento da verdade do ser que, segundo nosso autor, termina por dar ainda mais força ao pensamento do homem. “Vemos, pois, que se o *Dasein* não é o homem, não é, todavia, outra coisa que não o homem. [Ele é] uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente em França” (DERRIDA, 1972, p.154).

Esta insistência no homem é a insistência numa estrutura sob a qual se reúne um *nós*, *nós* homens, *nós* seres humanos⁴. Por meio da discussão do *nós* no pensamento metafísico, Derrida tenta demonstrar os limites da crítica heideggeriana do humanismo. Esta consistiu em substituir o homem metafísico (*nós-os-homens*), por uma concepção mais própria de homem (*nós-homens*), o *ser-aí* (*Dasein*) em sua proximidade ao ser. Isso, para Derrida, seria um apontamento de que Heidegger permaneceria preso à delimitação centrada no *télos* do homem. Essa delimitação é informada por uma verdade mais autêntica – a verdade do ser -, e neste sentido não reconhece nenhum outro, e mesmo o exclui. Como já afirmamos no início, não é o nosso propósito reconstituir aqui a leitura que Derrida faz da crítica heideggeriana ao humanismo. Importa-nos neste momento analisar as consequências dessa crítica para a discussão ética e mostrar, ainda que brevemente, os possíveis desdobramentos desta questão, sobretudo naquilo que se refere à relação ética destituída dos álibis metafísicos que sempre a constituíram.

⁴ DUQUE-ESTRADA, P. C. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2004.

O questionamento de Derrida à crítica heideggeriana do humanismo que, a partir de sua insistência no *nós*, acaba por impossibilitar o reconhecimento do outro, sustenta-se a partir do pensamento do *quase-conceito* derridiano da *différance*. Cabe ressaltar aqui que o trabalho de Derrida não é conceitual. O autor assume um pensamento que apresenta, ao invés de conceitos, *quase-conceitos* (ou indecíveis). Ele usa o termo *quase-conceito* para mostrar a impossibilidade de o pensamento ser sempre organizado a partir de conceitos fechados em si mesmos, homogêneos, autoidênticos, e, deste modo, destitui a lógica pela qual todo conceito se constitui. Neste sentido, a *différance* aparece como o principal indecível para a desconstrução, enquanto subjacente em toda diferença. A diferença gráfica marcada pelo *a* no lugar do *e* escapa à ordem do sensível, pois mantém somente uma relação inaparente entre termos. Portanto, não se oferece à presença e, por isso, escapa à inteligibilidade, posto que não se deixe compreender na oposição fundadora da metafísica entre o *sensível* e o *inteligível*.

O afastamento derridiano de uma insistência no homem não deve, contudo, ser percebido sob o viés de um pensamento que afirme a hostilidade ao homem. Num movimento que é também uma das marcas do pensamento desconstrutor, o que se pretende com a desconstrução do conceito de homem é retirá-lo de sua tradicional posição antropocêntrica – e não se pode falar em antropocentrismo aqui sem trazer para o bojo desta discussão o etnocentrismo e o eurocentrismo, visto que a perspectiva antropocêntrica não priorize apenas o homem, mas o homem branco, civilizado e desenvolvido – e mostrar aí o arrombamento da clausura que marca a autoridade da presença, da presentificação da verdade do ser, e seu deslocamento para a expectativa do advento do inesperado. Isto talvez marque o caráter propriamente ético da desconstrução, ao mesmo tempo em que representa *a aposta numa estratégia*. Estratégia esta que visa ao abalo radical – e é de uma relação ética radical que estamos falando desde o início – que provém de um fora. Sobre isto, diz Derrida em *Os fins do homem*:

Esse abalo joga-se na revelação violenta do *todo* do Ocidente com o seu outro, quer se trate de uma relação “linguística” (onde rapidamente se coloca a questão de tudo o que reconduz à questão do sentido do ser), quer se trate de relações etnológicas, econômicas, políticas, militares, etc. O que aliás não quer dizer que a violência militar ou econômica não seja estruturalmente solidária com a violência “linguística”. Mas a “lógica” de toda a relação com o fora é muito complexa e surpreendente. A força e a eficácia do sistema, precisamente, transformam regularmente as transgressões em “falsas saídas” (DERRIDA, 1972, p. 167).

Tal estratégia traz consigo não somente o desafio proposto no entendimento da questão da alteridade no pensamento derridiano, pois não se trata aqui de um estudo antropológico marcadamente etnocêntrico que vise ao entendimento do

outro enquanto uma diferença a ser tolerada⁵. Há nesta discussão uma abertura para o advento do outro, a expectativa da vinda do outro. Trata-se, então, de pensar a alteridade em sua indissociável relação com a hospitalidade. Ou seja, trata-se de uma postura de pensamento que não apenas trabalhe com a ambivalência da *im-possibilidade* do reconhecimento do outro, da impossibilidade que perfaz esta possibilidade, mas também do acolhimento irrestrito deste outro numa relação ética, por vezes, marcada pela hostilidade, pelo inesperado e pelo incalculável. Esta relação está inscrita na ideia de um *por vir*, que é a ideia de algo que está por acontecer e representa a possibilidade de transformação, de um recriar, um reformular, que nunca está *presente*. É nesta perspectiva que a professora Dirce Solis⁶ diz que:

O que interessa a Derrida é exatamente esta impossibilidade a respeito da hospitalidade incondicional, esta *im-possibilidade* que torna presente a hospitalidade. Ela está situada em meio a duas antinomias que se complementam: a primeira, aquela da incondicionalidade e condicionalidade; a outra, aquela que coloca a indecidibilidade do par real e ideal, este último configurado como um *por vir*. Para Derrida, ideal seria a hospitalidade sem condição, aquela que está *por vir*. [...] É este ir além na hospitalidade, algo que não está presente e, portanto, não existe, mas que está sempre *por vir*, que instiga Derrida (SOLIS, 2009, p. 2-3).

A hospitalidade deve, então, ser considerada sem qualquer restrição, isto é, sem que se pergunte pelo nome, lugar ou língua. Contudo, Derrida reconhece que a hospitalidade sempre foi, e é, praticada a partir de inúmeras condições. Há uma antinomia insolúvel, “não-dialetizável”, entre *A* lei da hospitalidade, a lei de uma hospitalidade incondicional e ilimitada, de total abertura ao outro que chega; e as leis da hospitalidade, as leis de direitos e deveres condicionais e condicionados. A aporia reside justamente nesta assimetria, nesta *estranha* hierarquia em que *A* lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e é, portanto, ilegal, fora da lei.

Deste modo, vemos como, mesmo que não se possa propor uma ética a partir da desconstrução – e este não é o objetivo deste trabalho, mas, ao contrário, percebemos aqui a ética mesma desconstruindo-se -, restam ainda questões propriamente éticas às quais a desconstrução não pode ser indiferente. Faz-se necessária, então, uma postura de pensamento sempre atenta e capaz de interrogar as estruturas de poder marcadamente totalizadoras e homogeneizadoras. A radicalização da relação ética é também a abertura para uma ética originária, sem os alibis de um humanismo excludente. Esta relação, como vimos, é marcada pela expectativa da vinda do outro, mas também pelo seu acolhimento irrestrito.

⁵ Derrida tem certas reservas quanto à palavra tolerância e quanto ao discurso organizado por ela. Segundo o autor, esse discurso possui raízes religiosas e está geralmente ligado à razão do mais forte, dos detentores do poder, como uma espécie de “concessão condescendente”. Cf. Derrida, J. Cit. in: Borradori, G. *Filosofia em tempos de terror: Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 137-138.

⁶ SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *A hospitalidade no texto da desconstrução*. Rio de Janeiro, 2009.

Referências

- BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e Ética. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. (Org.) *Desconstrução e Ética. Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, J. *Os fins do homem*. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio Magalhães. Campinas: Papyrus, 1972. p. 129-169.
- _____. *"Eating Well" or the Calculation of the Subject*. Trad. Peter Connor and Avital Ronell. In: DERRIDA, J. *Points...Interviews, 1974-1994*. Stanford: Standord Univ Press, 1995.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Violência e metafísica*. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 111-223.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.) *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*. RJ: Ed. PUC-Rio; SP: Loyola, 2004.
- _____. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *A hospitalidade no texto da desconstrução*. Rio de Janeiro, 2009.

O normal e o patológico: Foucault e Canguilhem em perspectiva

Vilma Felipe Costa*

* Psicóloga, mestre e doutoranda em filosofia pela UFPB e professora da FACENE/FAMENE. Bolsista da CAPES.

Resumo

O tema *saúde* tem sido analisado desde a antiguidade, no entanto, nem a Filosofia, nem a Ciência alcançaram um conceito de aceitação universal para a questão. A discussão epistemológica sobre o assunto, intensa entre os pensadores contemporâneos, sequer alcança o consenso de que *saúde* seja um conceito passível de ser definido em termos objetivos, na esfera do campo científico, ou se apenas constitui em experiência vivencial de natureza individual e subjetiva, não redutível ao campo científico, onde o imperativo da generalização é mandatório. Se isso acontece com a questão da saúde em geral, quando se trata da saúde mental surgem complicações adicionais. Na prática, o estado de saúde mental também é definido, tal como em outras áreas, pela idéia antiga de ausência de doenças, ou ausência de transtornos mentais, mas não se diz, popularmente ou no meio médico, que a pessoa que não apresente transtornos é uma pessoa mentalmente sadia. Detectam-se tais transtornos pelo comportamento divergente do padrão normal, ou seja, fora do que é estabelecido como normalidade no âmbito social e cultural. Nesse ponto é que surge uma questão importante para o debate filosófico: normalidade poderia ser considerada igual a saúde? E se o padrão normal de comportamentos e atitudes de uma dada sociedade for doentio? E se a sociedade for doente? Definir o que é normal e diferenciá-lo do que é patológico pode ser algo de extrema complexidade, independentemente do ângulo de aproximação que se utilize, sendo o entendimento dificultado devido a muitos dos termos usualmente utilizados em tais definições carecerem de um sentido universal no que se refere ao seu uso e a sua aceitação. Todavia, através desse esforço analítico, o presente artigo busca discutir com mais profundidade os conceitos de normalidade e patologia recorrendo aos autores, Foucault em torno da idéia de necessidade social de normas, e Canguilhem a partir da discussão epistemológica de normal e patológico que, desde sua tese de doutorado, é considerado referência sobre o assunto.

Palavras-chave: saúde mental; loucura; filosofia foucaultiana

Introdução

O tema 'saúde' tem sido analisado desde a antiguidade, no entanto, nem a Filosofia, nem a ciência alcançaram um conceito de aceitação universal para a questão. A discussão epistemológica sobre o assunto, intensa entre os pensadores contemporâneos, sequer alcança o consenso de que 'saúde' seja um conceito passível de ser definido em termos objetivos, na esfera do campo científico, ou se apenas constitui em experiência vivencial de natureza individual e subjetiva, não redutível ao campo científico, onde o imperativo da generalização é mandatário. Se isso acontece com a questão da saúde em geral, quando se trata da saúde mental surgem complicações adicionais. Na prática, o estado de saúde mental também é definido, tal como em outras áreas, pela idéia antiga de ausência de doenças, ou ausência de transtornos mentais, mas não se diz, popularmente ou no meio médico, que a pessoa que não apresente transtornos é uma pessoa mentalmente sadia. Os transtornos mentais não são passíveis até hoje de diagnósticos por exames laboratoriais ou de qualquer outro tipo. Detectam-se tais transtornos pelo comportamento divergente do padrão normal, ou seja, fora do que é estabelecido como normalidade no âmbito social e cultural.

Nesse ponto é que surge uma questão importante e que raramente é abordada com a seriedade necessária. Normalidade poderia ser considerada igual a saúde? E se o padrão normal de comportamentos e atitudes de uma dada sociedade for doentio? E se a sociedade for doente? Através desses exemplos, aliás nem um pouco raros, em que a normalidade é patológica, como é possível se verificar constantemente, pode-se levantar a possibilidade de que: ser normal não é similar a ser sadio, porque a normalidade pode ser doentia. Nesse sentido, dada a sua significância, torna-se relevante analisar conceitualmente a questão do normal e do patológico. Podendo ser esta considerada a questão básica, inicial e fundadora não apenas quando se trata da loucura, mas de qualquer área de atuação, pois, trata-se também de uma questão universal, visto que, de forma explícita ou implícita, é essa consideração que instrui os critérios para se definir, em qualquer que seja a área da atividade humana, o que é normal, o que não é, e em meio ao que não é normal encontra-se o que é patológico. Sendo após tal julgamento que se dão os esforços na procura de restaurar o que é considerado social ou pessoalmente como indesejável.

Portanto, a relevância para este estudo está na discussão dos conceitos de normalidade e patologia contidos na sua formulação teórico-metodológica. Definir o que é normal e diferenciá-lo do que é patológico pode ser algo de extrema complexidade, independentemente do ângulo de aproximação que se utilize, sendo o entendimento dificultado devido a muitos dos termos usualmente utilizados em tais definições carecerem de um sentido universal no que se refere ao seu uso e a sua aceitação. Para se examinar as definições de normalidade e patologia com mais profundidade faz-se necessário recorrer aos autores, Foucault (2002) em torno da

idéia de necessidade social de normas e Canguilhem (2002) a partir da discussão epistemológica de normal e patológico que, desde sua tese de doutorado, é considerado referência sobre o assunto.

Clarificando conceitos

Desde a década de 70, a Organização Mundial de Saúde (OMS), conceitua saúde como um estado de pleno bem-estar físico, mental e social, que segundo Karl Jaspers, médico e filósofo notável, tal saúde não existe, afirmando que de acordo com este conceito, todos os seres humanos estão de alguma forma doentes em todos os momentos. Tal definição, além de utópica e irrealista, como indica Jaspers, é mais complexa do que parece, eis que nesse conceito a idéia de “bem estar social” interliga explicitamente as noções de saúde individual e saúde coletiva e, a partir daí, recoloca-se a questão da saúde das sociedades: qual é a possibilidade de atingir-se a saúde individual quando se vive no seio de uma sociedade doente em si mesma?

Todavia, o patológico se define, em primeira instância, como posição contrária à normalidade, ou seja, o que é patológico não é normal. Essa aparente obviedade, sob certo aspecto conceitual repetitivo, e por muitos, acatado como explanação conclusiva para caracterização do estado de patologia, serve unicamente para demonstrar que sem uma definição do que é o normal, não se pode cogitar de saber o que venha a ser o patológico, a não ser por juízo de valor. No entanto, definir o que é normal não esgotará o problema, pois ainda se fará necessário considerar tudo aquilo que, embora não sendo normal, não se caracterizará como patológico (consideração que novamente introduzirá a necessidade de uso de juízos de valor). Portanto, pode-se observar que fugir do padrão de normalidade não é condição suficientemente necessária para se caracterizar o estado de patologia.

Foucault (2002) em *“Os Anormais”* exemplifica a necessidade mostrada pela sociedade em instauração de normas, colocando que devido à “velha fórmula do Código Penal, artigo 64: não há crime nem delito, se o indivíduo estava em estado de demência no momento do seu ato” (FOUCAULT, 2002 b, p.30), onde o papel do psiquiatra não poderia ser o de definir a responsabilidade jurídica do criminoso, e sim, o de constatar se existe nele anomalias mentais que possam ser relacionadas à infração em questão. Para isso é instaurada “uma técnica de normalização que doravante terá de se ocupar do indivíduo delinquente” (FOUCAULT 2002 b, p.31). Foucault ressalta, assim, a emergência na criação das técnicas de normalização para o exame psiquiátrico. Nesse sentido, o que define determinados padrões como sendo os considerados normais é a prevalência de sua ocorrência em determinadas populações, situando-se em equidistância dos casos extremos. Ou seja, algumas vezes, o normal é exatamente o que ocorre com mais frequência na sociedade.

A partir deste entendimento inicial, pode-se afirmar, independentemente de juízo de valor, por exemplo, que o homossexualismo não é um padrão de comportamento normal, estatisticamente considerado. A questão a respeito de se o ho-

mossexualismo configurando-se como patológico, sob o ponto de vista social, ou mesmo psiquiátrico, será ilustrativo do juízo de valor que se incorpora a essas naturezas de definições. Até poucas décadas passadas, não muito distantes, o homossexualismo constava dos manuais de diagnósticos psiquiátricos como disfunção de comportamento sexual de ordem patológica. Sua exclusão de tal categoria reflete novo entendimento social da questão, de ordem valorativa, e não se relaciona com eventuais diferenciações estatísticas relativas à prevalência do fenômeno.

A própria definição de normalidade a partir da frequência de determinados fatos, ou condições, observados em certas populações, já introduz o conceito de que aquilo que é normal em dadas sociedades pode ser entendido de forma diferente em outras, a partir de diferenças culturais, o que se acentuará a partir do momento em que a ideia de normal seja entendida como juízo de valor.

O que não é normal, não é necessariamente patológico; pode ser meramente a-normal: pouco freqüente ou menos freqüente do que o padrão. Seria o caso, por exemplo, de uma pessoa com 1,60m de altura, pertencente a um grupo populacional em que a altura normal variasse de 1,75m a 1,85m; embora sua estatura fosse anormal neste caso, não seria de ordem a caracterizá-la como anã, patologicamente pequena. Pode-se considerar a gravidez gemelar como exemplo de exceção à regra estatística; embora não seja habitual a gravidez de gêmeos, jamais poderá ser considerada patológica.

De qualquer maneira, a própria supremacia da valorização da norma já induz o entendimento da expressão 'anormal' pelo viés da patologia. Frequentemente, entende-se anormal como deficiente ou patológico.

Quando refere-se a loucura, é necessário observar que “quando o patológico entra em cena, a criminalidade, nos termos da lei, deve desaparecer” (FOUCAULT, 2002 b, p.39). Através disso, fica claro que, ao menos na psiquiatria jurídica, o patológico precisa ter entendimento bem definido. Pois o fato de reconhecer um indivíduo infrator como louco é determinar “sua soltura, no sentido jurídico do termo” (FOUCAULT, 2002 b, p.40).

Mas existe uma tendência em confundir o frequente com normal, no entanto, pode ser extremamente problemático considerar que o padrão de maior frequência seja necessariamente a expressão do normal, pois diante de inúmeras situações verificam-se inversões, em que pelo senso comum se percebe a patologia adquirindo predominância estatística, como é o caso da violência na sociedade brasileira nos dias atuais.

Quando se verifica que a maioria dos habitantes do Rio de Janeiro já sofreu algum tipo de violência e, nem por isso, se considera que tal fato seja normal, pode-se notar com clareza que nesse caso o que condiciona o entendimento de normalidade e patologia social, ou pessoal – dos agressores –, não são fatores de ordem estatística e sim juízos de valor relativos a determinados padrões ideais de comportamento pessoal e de convivência em sociedade.

Em sua tese, Canguilhem (2002) opta por se ater apenas ao estudo das doenças somáticas e inicia desmontando o dogma, bastante difundido no século XIX, de que haveria uma identidade real dos fenômenos vitais normais e patológicos e que as diferenças entre um estado e outro seriam apenas quantitativas. Dogma esse que influenciou significativamente a Psicologia.

Na primeira parte de sua tese Canguilhem levanta a seguinte questão: “Seria o patológico apenas uma modificação quantitativa do estado normal?” Nesta parte ele desenvolve um trabalho de história da ciência com o objetivo de analisar criticamente uma concepção acerca das relações entre o normal e o patológico que foi hegemônica no século XIX e que tomava o patológico como uma mera variação quantitativa do normal.

Esta concepção quantitativa autoriza uma confiança na capacidade de intervenção e resolução do médico, mas ao estabelecer uma linha de continuidade entre o normal e o patológico, para melhor conhecer no intuito de agir melhor, arrisca a perder qualquer especificidade que o último pudesse ter. São examinados alguns autores cuja relevância para esta concepção é assinalada, sendo que dois deles serão personagens frequentes também em outros trabalhos de Canguilhem: Comte e Claude Bernard.

É na segunda parte de sua tese que Canguilhem apresenta e justifica as suas posições na questão do normal e do patológico. Ele realiza isso inicialmente por meio de uma série de contrastes que apresentam a utilidade metodológica de permitir destacar a dimensão avaliativa e qualitativa do que se denomina normal e, por conseguinte, do patológico.

Através de uma análise semântica do termo normal, Canguilhem demonstra uma ambiguidade no uso deste termo. Ele tanto pode ser usado como se referindo a um fato, tendo um uso descritivo, como pode ser utilizado como se remetendo a um valor, tendo um emprego avaliativo. Ou melhor, normal é aquilo que é como deve ser, neste caso seria um valor, ou normal é aquilo que se encontra mais frequentemente ou está na média, seria um fato.

Esta duplicidade de usos é uma fonte usual de mal entendidos, na medida em que os usos se confundem numa mesma circunstância de emprego do termo normal sem que aqueles que o empregam se apercebam disso.

A argumentação de Canguilhem vai se desenvolver no sentido de colocar como primeiro uso do termo normal o uso avaliativo, que é incompatível com uma posição quantitativa, como aquela examinada por ele na primeira parte de sua tese. Uma concepção quantitativa, de continuidade e homogeneidade entre o normal e o patológico, é descritiva na medida em que deve poder informar o quanto de afastamento da posição normal caracteriza o patológico.

O que Canguilhem demonstra é que este grau de afastamento, mesmo que mensurado de forma científica e precisa, é apenas uma medida e só pelo recurso a um valor é que se pode avaliar a partir de qual medida de afastamento do normal ingressamos no patológico.

Desta forma, Canguilhem retoma a inversão realizada na ordem das derivações no que diz respeito à relação entre ciência e técnica ao discutir a concepção de Leriche, de que não há nada na ciência que antes não tenha aparecido na consciência, de certo modo justifica tal colocação quando ele afirma:

É certo que, em medicina, o estado normal do corpo humano é o estado que se deseja restabelecer. Mas será que se deve considerá-lo normal porque é visado como fim a ser atingido pela terapêutica, ou, pelo contrário, será que a terapêutica o visa justamente porque ele considerado como normal pelo interessado, isto é, pelo doente? Afirmamos que a segunda relação é a verdadeira (CANGUILHEM, 2002, p.96).

Desta forma, o primeiro fato para a existência da medicina advém da experiência do ser humano que considera como patológicos certos estados, apreendidos sob a forma de valores negativos. Canguilhem considera que a atividade terapêutica, elaborada e desenvolvida pelos seres humanos de todas as culturas e épocas, consiste numa manifestação específica de um efeito próprio da vida.

Segundo Foucault, a normalização tem um poder próprio que interfere tanto no saber médico, como no poder judiciário, se constituindo uma instância de controle do que é anormal:

Na medida em que constitui o médico-judiciário como instância de controle, não do crime, não da doença, mas do anormal, do indivíduo anormal, é nisso que ele é ao mesmo tempo um problema teórico e político importante (FOUCAULT, 2002 b, p. 52-53).

Foucault, referindo-se à Canguilhem, coloca que a norma não se define como uma lei natural, e sim, pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer onde é aplicada:

A norma é portadora de uma pretensão ao poder. A norma não é simplesmente um princípio, não é nem mesmo um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado (FOUCAULT, 2002b, p.62).

Canguilhem afirma que a técnica vital não é considerada normativa por analogia com as técnicas humanas de restauração do normal, pelo contrário, é por ser atividade de informação e assimilação que a vida é considerada a matriz de toda a atividade técnica humana. Isto porque a vida não conhece indiferença, a vida é polaridade dinâmica, normal ou patológico, e um efeito espontâneo destas características, do qual a medicina nada mais é do que uma extensão, é o de lutar contra tudo que constitui obstáculo à sua manutenção e ao seu desenvolvimento.

Em última análise, o valor fundamental é a própria vida. É a vida que torna o normal biológico um valor e não um fato de realidade estatística.

A evolução da anatomia patológica levou à fisiologia, de modo que a classificação nosográfica encontrou um substrato na decomposição anatômica. Essa evolução resultou na formação de uma teoria das relações entre o normal e o patológico, segundo a qual os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos dos fenômenos fisiológicos correspondentes (CANGUILHEM, 1990, p. 22).

Na França, esse dogma foi exposto, segundo condições e objetivos bem diferentes, por Augusto Comte e Claude Bernard. Na doutrina de Comte, baseada no princípio de Broussais, o interesse se dirige do patológico para o normal, com a finalidade de determinar especulativamente as leis do normal, sendo a doença vista como digna de estudos sistemáticos na medida em que substitui uma experimentação biológica muitas vezes impraticável, principalmente no homem.

Para Claude Bernard, cujas conclusões foram baseadas em uma vida inteira dedicada à experimentação biológica, o interesse se dirige do normal para o patológico, com a finalidade de uma ação racional sobre as doenças. “Em Comte, a afirmação da identidade permanece puramente conceptual, enquanto Claude Bernard tenta precisar essa identidade numa interpretação de caráter quantitativo e numérico” (CANGUILHEM, 1990, p. 22).

Se o que motiva o pai da medicina experimental é a cura das doenças, a ambição que anima o criador da doutrina positivista é a tentativa de além de codificar os métodos científicos, elevar sua compreensão nosológica à categoria de axioma geral, que poderia inclusive ser estendido ao âmbito social:

O regime enciclopédico o estenderá sobretudo às funções intelectuais e morais, às quais o princípio de Broussais ainda não foi condignamente aplicado(...) além de sua eficácia direta para as questões biológicas, ele constituirá, no sistema geral da educação positiva, uma vantajosa preparação lógica aos processos análogos para com a ciência final. Pois o organismo coletivo, em virtude de sua complexidade superior, comporta perturbações ainda mais graves, mais variadas e mais freqüentes que as do organismo individual. Não tenho medo de assegurar que o princípio de Broussais deve ser estendido até esse ponto, e já o apliquei nesse campo para confirmar ou aperfeiçoar as leis sociológicas (CANGUILHEM, 2002, p. 29).

O objetivo de Comte, ao estabelecer essa analogia e propor a ampliação do alcance do princípio de Broussais, provavelmente, era defender sua doutrina política e provar que “a terapêutica das crises políticas consiste em trazer as sociedades de volta à sua estrutura essencial e permanente, em só tolerar o progresso nos limites de variação da ordem natural definitiva pela estática social” (CANGUILHEM, 2002, p. 42).

Podem-se verificar que a ambivalência inerente aos conceitos de normalidade e patologia não permite a simples consideração de que o normal não se configure simultaneamente em algo patológico.

Canguilhem, citando Claude Bernard, levanta a questão de que o estado patológico pode ser apenas uma modificação quantitativa do estado normal: “O calor animal mórbido e o calor fisiológico só diferem por seu grau, e não por sua natureza” (CANGUILHEM, 2002, p. 49). Porque segundo ele, “os fenômenos patológicos são idênticos aos fenômenos normais correspondentes, salvo pelas variações quantitativas” (CANGUILHEM, 2002, p.17).

A febre pode ser usada em caráter ilustrativo da investigação naturalista relacionada à questão do normal e do patológico. Pois, mesmo que se considere a febre como um sinal reativo normal e salutar do organismo em determinadas situações nas quais se mobilizam suas defesas e sendo normal que pessoas sadias por vezes apresentem febre, não se pode desconsiderar o caráter patológico de certas febres que podem apresentar resultado mortal.

Então, pode-se afirmar que a febre é uma reação orgânica normal, porém, dependendo de seu grau de intensidade pode matar. Assim, Canguilhem coloca a visão de que a patologia possa residir na intensidade quantitativa do fenômeno que altera a sua natureza: “A distinção entre o normal e o fisiológico e o anormal ou patológico seria portanto uma simples distinção quantitativa, se nos prendermos aos termos de excesso e falta” (CANGUILHEM, 2002, p.34).

Como observado, o pensamento positivista exerceu enorme influência nas concepções modernas sobre patologia, pois, a partir do conhecimento alcançado pela medicina sobre a relação saúde-doença, desenvolveram-se diferentes teorias. Em sua tese, Canguilhem coloca que Comte, estabeleceu a base positivista conceitual para as análises sobre a normalidade e patologia, à medida que entendia que a doença e a saúde são regidas por leis semelhantes:

O estado patológico em absoluto não difere radicalmente do estado fisiológico, em relação ao qual ele só poderia constituir, sob um aspecto qualquer, um simples prolongamento mais ou menos extenso dos limites de variações, quer superiores, quer inferiores, peculiares a cada fenômeno do organismo normal, sem jamais poder produzir fenômenos realmente novos que não tivessem de modo nenhum, até certo ponto, seus análogos puramente fisiológicos (Canguilhem, 2002, p. 31).

Canguilhem assinala contra a formulação de Comte, o fato de esta não oferecer exemplos da medicina e de, ao buscar definir o que é normal, referir-se ao conceito de harmonia, que é um conceito qualitativo, estético e moral.

Além desse fato, ao definir o patológico como mais ou menos que o normal, não precisa as noções de excesso e de falta, atribuindo ao normal um valor, de modo que o normal passa a ser normativo, fazendo com que “um ideal de perfeição pare sobre essa tentativa de definição positiva” (CANGUILHEM, 2002, p. 36).

Ou seja, para Canguilhem, a tentativa de tornar a patologia e conseqüentemente sua terapêutica integralmente científica, só teria sentido se fosse possível dar-se uma definição puramente objetiva do normal como um fato, e, além disso, traduzir qualquer diferença entre o estado normal e o patológico em termos de quantidade, exigências que nem a doutrina de Comte nem a de Broussais cumpriram, como coloca Canguilhem: “deve-se constatar que nem Broussais nem Comte preencheram essas duas exigências que parecem inseparáveis da tentativa à qual ligaram seus nomes” (CANGUILHEM, 2002, p.36).

No entanto, a perspectiva estabelecida por Claude Bernard, que parte do pressuposto de que uma terapêutica eficaz supõe uma patologia experimental que não se separa de uma fisiologia, traz para sustentar seu princípio geral de patologia, ao contrário de Broussais e Comte, argumentos controláveis, protocolos de experiências e, principalmente, métodos de quantificação dos conceitos fisiológicos. Porém, ainda existe ambigüidade em seu pensamento, pois, confunde qualitativo com quantitativo, confusão que é instrutiva, uma vez que levanta questões como:

O conceito de doença será o conceito de uma realidade objetiva acessível ao conhecimento científico quantitativo? A diferença de valor que o ser vivo estabelece entre sua vida normal e sua vida patológica seria uma aparência ilusória que o cientista deveria negar? Se esta anulação de um contraste qualitativo é teoricamente possível, é claro então que é também legítima; e se não é possível, o problema de sua legitimidade é supérfluo (CANGUILHEM, 2002, p.53).

Portanto, uma saúde perfeita não ocorre, senão como um conceito normativo de um tipo ideal. Afirmar que a saúde perfeita não existe é simplesmente dizer que o conceito de saúde não é o de uma existência, mas sim o de uma norma cuja função e cujo valor é relacionar esta norma com a existência a fim de provocar a transformação desta. Porém, isso não expressa que o conceito de saúde seja um conceito vazio.

Canguilhem afirma que entre o estado normal e o patológico há diferenças qualitativas que não devem ser traduzidas apenas em diferenças quantitativas, defendendo a colocação de que o estado patológico não é um simples prolongamento quantitativamente modificado do estado fisiológico, é completamente diferente.

Foucault coloca a visão dos anormais (dentre eles o louco) como monstros humanos e que todas as técnicas judiciárias ou médicas que vão girar em torno da anomalia no século XIX mudaram, ao longo do tempo, passando o anormal a ser visto como: “No fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado. O normal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido” (FOUCAULT, 2002 b, p.71).

Canguilhem coloca que a necessidade de restaurar a sequência entre a saúde e a doença é tal que, no limite, a noção de doença se desvaneceria. É a partir do patológico que se decifra o ensinamento da saúde. Com o advento da fisiologia, a doença deixou de ser objeto de angústia para o homem são e se tornou objeto de estudo para o teórico da saúde.

Portanto, o fato patológico só pode ser entendido como alteração do estado normal, ao nível de totalidade orgânica e, quando se trata do homem e de sua totalidade individual consciente, em que a doença se torna uma forma de mal. Abre-se então um descompasso entre o plano da fisiologia e o plano do homem concreto - havendo o risco de a fisiologia fazer uma mistura ilegítima do cálculo abstrato das identidades e a apreciação concreta das diferenças, daí a importância da clínica. Ser doente é, realmente, para o homem, viver uma vida diferente, mesmo no sentido biológico da palavra. A doença é uma forma diferente de vida.

É de um modo bastante artificial, parece, que dispersamos a doença em sintomas ou a abstraímos de suas complicações. O que é um sintoma, sem contexto, sem pano de fundo? O que é uma complicação, separada daquilo que a complica? Quando classificamos como patológico um sintoma ou um mecanismo funcional isolado, esquecemos que aquilo que os torna patológicos é sua relação de inserção na totalidade indivisível de um comportamento individual. De tal modo que a análise fisiológica de funções separadas só sabe que está diante de fatos patológicos devido a uma informação clínica prévia; pois a clínica coloca o médico em contato com indivíduos completos e concretos e não com seus órgãos ou suas funções. A patologia, quer seja anatômica ou fisiológica, analisa para melhor conhecer, mas ela só pode saber que é uma patologia - isto é, estudo dos mecanismos da doença - porque recebe da clínica essa noção de doença cuja origem deve ser buscada na experiência que os homens têm de suas relações de conjunto com o meio (CANGUILHEM, 2002, p. 65).

O desencontro entre a doença sentida pelo doente e a doença tal como entendida pelo médico ficará mais esclarecido na concepção de Leriche, que leva em conta a opinião do doente, definindo saúde como “a vida no silêncio dos órgãos e doença como aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida e em suas ocupações e sobretudo aquilo que os faz sofrer” (CANGUILHEM, 2002, p.67).

Em outros termos, saúde é a inconsciência do corpo, uma vez que lembramos de determinado órgão de nosso corpo apenas quando este começa a doer. Assim sendo, pode-se dizer que, a consciência do corpo é despertada pelos limites impostos à saúde, ou seja, pela doença, seus sofrimentos e suas dores. Este é um entendimento que Canguilhem endossaria, na medida em que esta é uma definição de doença que deriva do doente e não do médico.

Canguilhem coloca que, ao definir a doença por seus efeitos, Leriche abriu caminho para que o plano da ciência abstrata pela esfera da consciência concreta fosse abandonado. A doença seria então um fato que ocorre ao nível do todo individual consciente, e é um fato que as análises de Leriche tornaram possível qualificar como comportamentos.

Para Canguilhem, a diferença entre a concepção de Leriche e a de seus antecessores é que o primeiro partiu da técnica clínica e cirúrgica geradas pelo estado patológico, uma vez que Comte defendia a independência da biologia teórica em relação à medicina e à terapêutica, enquanto Claude Bernard, mesmo partindo ini-

cialmente da clínica, não dava ao fato patológico a mesma importância teórica que a explicação fisiológica.

Leriche se opõe a tal colocação, para ele a fisiologia é o conjunto das soluções dos problemas levantados pelas doenças dos enfermos. O campo de possibilidades da fisiologia só seria exposto pela doença. As doenças seriam virtualidades da fisiologia, que só poderiam ser conhecidas partindo-se da experiência da doença. “Há em nós, a cada instante, muito mais possibilidades fisiológicas do que a fisiologia nos faz crer. Mas é preciso a doença para que elas nos sejam reveladas” (CANGUILHEM apud Leriche, 2002, p.80).

Para Canguilhem, mesmo nos casos em que as doenças podem ser detectadas antes de qualquer sintoma apresentado pelo doente, o diagnóstico só seria possível a partir da manifestação dos sintomas apresentados na clínica. Quem determina o valor da doença é o doente e não um julgamento médico que faz do normal biológico um conceito de valor.

Do ponto de vista da ciência, o médico trata dos fenômenos vitais, mas a definição do que é doença parte muito menos destes, do que da apreciação dos doentes e das ideias dominantes do meio social. Para exemplificar, Canguilhem cita Jaspers: “É o médico que menos procura o sentido das palavras saúde e doença” (CANGUILHEM, 2002, p.93).

A ocorrência patológica apenas pode ser assim compreendida ao nível da totalidade orgânica como também da experiência que os indivíduos têm de suas relações de conjunto com o meio. Para Canguilhem, o conceito de normalidade que a medicina e a fisiologia estariam utilizando, seria um julgamento de realidade.

Assim, a medicina só existe porque há pessoas que se sentem doentes e não como um conjunto de procedimentos criados para informar aos indivíduos que eles estão doentes. Este aspecto do debate remete mais precisamente a uma das séries de questões que percorrem toda a tese de Canguilhem, aquela que se refere à relação das ciências e das técnicas.

Embora seja menos explicitamente focalizada do que a outra – a das normas e do normal – o problema das ciências e das técnicas acompanha toda esta parte da argumentação de Canguilhem, na medida em que este afirma que a terapêutica ou a técnica, decorre muito mais de uma condição vivencial, corporificada, e que só secundariamente é recuperada e organizada pelo conhecimento, que é a ciência. Ou, como ele mesmo coloca, não se deve ignorar o fato de que:

As ocasiões de renovação e de progresso teórico são encontradas pela consciência humana no seu campo de atividade não-teórica, pragmática e técnica. Recusar à técnica qualquer valor próprio fora do conhecimento que ela consegue incorporar é tornar ininteligível o ritmo irregular dos progressos do saber (CANGUILHEM, 2002, p. 79).

Porém, Canguilhem não concorda com este aspecto do pensamento de Leriche. No entanto, logo em seguida ele será recuperado como um aliado no esforço de encontrar uma concepção qualitativa de saúde e doença como a mais apropriada. Isto se dá pelo exame que aquele faz da experiência da dor.

Para Leriche, esta experiência faz da doença uma “novidade fisiológica”. Recorrendo a um outro vocabulário, poderia dizer que a dor é um exemplo do que se chama de qualia – qualidades sentidas ou fenomênicas associadas às experiências - remetendo, conseqüentemente, a um aspecto experiencial, subjetivo, qualitativo.

São exatamente estes os elementos que Canguilhem privilegia no entendimento do patológico. Uma dor não é sentida por um terminal nervoso, pela raiz posterior da medula espinhal, nem por uma região específica do cérebro. A dor – e a doença – são sentidas e vividas por um sujeito em sua totalidade orgânica.

Para Canguilhem, o desenvolvimento da conceituação do normal e do patológico na cultura ocidental avançou na direção de diferenciar os dois estados a partir da diferenciação quantitativa subjacente aos fenômenos. Se a intensidade e quantificação correspondem a uma explicação descritiva, válida para inúmeras situações, ainda assim parece obscurecer a elucidação da exata natureza dos elementos que comporiam a normalidade, em diferenciação à patologia, pois neste caso seriam os mesmos.

Se Comte, segundo Canguilhem, estabeleceu os pilares de uma concepção, Durkheim (1983) construiu uma outra forma de distinção entre normalidade e patologia. Toda a linha deste autor se pauta na premissa fundamental de que, a partir da observação, a sociedade demarca duas ordens de fatos bastante diferentes: os que realmente são, os que devem ser e aqueles que deveriam ser diferentes do que realmente são, os fenômenos normais e os fenômenos patológicos.

Essas constatações levam Durkheim a estabelecer critérios que possam definir os dois estados e, para isso utiliza-se da oposição saúde-doença, sobre a qual desenvolve uma teoria. Segundo ele, o critério utilizado para a determinação da doença é o sofrimento e a dor. No entanto, ele acha esse critério insuficiente, na medida em que reconhece que os estados de sofrimento, por exemplo: fome e fadiga, são normais.

Uma outra forma de se encarar a doença, para este autor, seria a da perturbação da adaptação do organismo ao meio, o que, para ele, no mínimo seria duvidoso, pois, nesse caso, seria necessário estabelecer princípios que definissem o fato de que um determinado modo de adaptação é mais perfeito do que outro.

Esse princípio, entretanto, poderia ser estabelecido em relação às possibilidades de sobrevivência, sendo definindo como estado saudável aquele em que as possibilidades de vida fossem maiores, e como estado doentio o que diminuísse essas possibilidades.

No entanto, Durkheim contesta também tal concepção, alegando que uma série de fenômenos, como a morte necessária na reprodução de algumas espécies inferiores e a velhice, não podem ser considerados como patológicos.

Durkheim considera que tanto os fenômenos biológicos quanto os sociológicos podem ser reduzidos a dois tipos básicos: aqueles que são comuns a toda espécie e os fenômenos excepcionais, que além de ocorrerem em menor quantidade, muitas vezes chegam a durar a vida inteira do indivíduo. Fundamentando-se nesses dois tipos de fenômenos básicos, normais e excepcionais, ele estabelece um tipo médio, que serve como norma genérica da espécie:

O ser esquemático que resultaria da união num mesmo ser, numa espécie de individualidade abstrata, das características mais frequentes da espécie e das formas mais frequentes destas características, poder-se-á afirmar que o tipo normal se confunde com o tipo médio, e que qualquer desvio em relação a este padrão de saúde é um fenômeno mórbido (DURKHEIM, 1983, p. 114).

Após definir o parâmetro de normalidade, Durkheim afirma que a qualidade do fenômeno, seja normal ou patológico, tem de ser vista em relação à sua frequência. Estabelece, então, três critérios para essa diferenciação:

1º Um fato social é normal para um tipo social determinado, considerado numa fase determinada de desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades desta espécie, consideradas numa fase correspondente de desenvolvimento; 2º- Os resultados do método precedente podem verificar-se mostrando que a generalidade do fenômeno está ligada às condições da vida coletiva do tipo social considerado; 3º- Esta diversificação é necessária quando um fato diz respeito a uma espécie social que ainda não cumpriu uma evolução integral (DURKHEIM, 1983, p. 118).

Foucault (2000) coloca que, há muito tempo a doença ou fato mórbido, tornou-se lugar comum para a Sociologia e para a patologia mental, à medida que só tem realidade e valor no interior de uma determinada cultura, que a reconhece como tal. Entretanto, ele alega que esta relatividade do fato mórbido nem sempre é explicada de forma clara. E ele cita como exemplo Durkheim, alegando que este tentava explicar a doença através de uma concepção ao mesmo tempo evolucionista e estatística.

Nesse sentido, seriam considerados patológicos, numa sociedade, os fenômenos que, afastando-se da média, marcassem as etapas superadas de uma evolução anterior ou anunciassem as próximas fases de um desenvolvimento iniciado. A esse respeito, Durkheim, nas 'Regras do Método Sociológico', chega à definição do fato mórbido, a partir do estabelecimento do ser esquemático, num tipo médio da espécie: "qualquer afastamento deste plano de saúde é um fenômeno mórbido" (Durkheim, 1983, p. 114).

Para Foucault, a concepção durkheimiana encara a doença sob um aspecto ao mesmo tempo negativo e virtual:

Negativo, já que é definida em relação a uma média, a uma norma, a um 'pattern', e que neste afastamento reside toda a essência do patológico: a doença seria marginal por natureza, e relativa a uma cultura somente à medida em que é uma conduta que a ela não se integra. Virtual, já que o conteúdo da doença é definido pelas possibilidades, em si mesmas não mórbidas, que nela se manifestam: para Durkheim, é a virtualidade estatística de um desvio em relação à média (FOUCAULT, 2000, p.73).

Contra-pondo-se a essa perspectiva, Foucault não analisa a doença apenas pelo seu viés negativo, ao contrário, ressalta aspectos positivos que subjazem aos negativos, afirmando que:

De fato a doença apaga, mas sublinha, abole de um lado para exaltar do outro, a essência da doença não está somente no vazio criado, mas também na plenitude das atividades que vêm preenchê-lo (FOUCAULT, 2000, p.24).

Com base em tais afirmações, pode-se perceber um jogo de complementaridade no qual a negatividade se afirma na presença do seu contrário e circunscreve uma lógica própria. Isto é, retomando às fases anteriores da evolução, a doença faz desaparecer as aquisições recentes e redescobre as formas de conduta ultrapassadas. A doença apresenta-se não como um retrocesso, mas como um processo ao longo do qual se desfazem as estruturas evolutivas. Nas formas mais benignas, há dissolução das estruturas recentes e, no término da doença ou no seu ponto extremo de gravidade, das estruturas arcaicas.

Para Foucault, portanto, a doença não é um déficit que atinge radicalmente uma ou outra faculdade, havendo no absoluto do mórbido, uma lógica que é preciso desradicalizar, pois ela é, em última instância, a própria lógica da evolução normal.

Foucault visualiza o patológico ou a doença não como uma essência contra a natureza da normalidade, mas como sendo a própria natureza dessa normalidade, em um processo invertido, o qual se apoia numa sociedade que não se reconhece como seu próprio artífice.

As ideias foucaultianas não permitem negar que as sociedades produzem o contexto da doença mental e do doente, respaldada em análises médicas e paramédicas, conferindo-lhes respectivamente, o sentido de desvio ou anormalidade e o status de excluído, diferente ou insano. Projeta suas mazelas na doença do outro e não aceita qualquer vestígio de positividade.

Pode-se observar que, as teorias positivistas postuladas por Comte e Durkheim tiveram por base a biologia, por entenderem que esta já teria alcançado um alto nível de certeza na designação do normal e do patológico. No entanto, através da comparação com Canguilhem, é possível verificar até que ponto o estritamente biológico pode respaldar a caracterização da doença como um desvio de um padrão mais frequente e, portanto, mais saudável.

O fato de um ser vivo reagir, através da doença, a uma lesão ou uma infestação pode ser interpretado no sentido de que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade, e exatamente por isso, posição inconsciente de valor, em suma, que a vida é na realidade uma atividade normativa.

Dessa forma, o conceito de normal ultrapassa a mera designação de fenômeno frequente, à medida que: “Uma norma só é a possibilidade de uma referência quando foi instituída ou escolhida como expressão de uma preferência e como instrumento de uma vontade de substituir um estado de coisas insatisfatório por um estado de coisas satisfatório” (CANGUILHEM, 2002, p. 79).

Para Canguilhem, a norma é a referência de uma ordem possível, que permite, ou exige, uma contestação para se fazer norma. Outro conceito a observar, com a evolução do conhecimento científico, é o da excepcionalidade, segundo a qual o fenômeno deixa de ser doença para ser considerado uma condição. No entanto, doença ou condição, a excepcionalidade continua sendo patológica, determinada pelo desvio da média e tendo como paradigma as condições de vida coletiva.

Alguns autores acreditam que a solução poderia estar na distinção entre anomalia (compreendida como desigual ou irregular) e anormalidade, que implicaria referência a um valor. Neste sentido, a anomalia seria qualquer particularidade que se diferenciasse dos traços comuns da espécie. Em relação às anomalias, Canguilhem coloca:

Não se pensa nas simples variações que são apenas desvios estatísticos; mas nas deformidades nocivas ou mesmo incompatíveis com a vida, ao nos referirmos à forma viva ou ao comportamento do ser vivo, não como fato estatístico, mas a um tipo normativo de vida. (CANGUILHEM, 2002, p.106)

Assim, mesmo do ponto de vista estritamente biológico, a patologia não se configura como um desvio da média, mas se reporta a valores determinados pelo próprio ato de viver. Se, do ponto de vista estritamente biológico, o conceito positivista de patologia não se sustenta, muito mais se pode dizer com relação à excepcionalidade, à medida que ela é determinada não pela simples diferença biológica, mesmo quando de origem orgânica, mas porque influi na totalidade do homem enquanto indivíduo e membro de um determinado grupo social.

Referências

- CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Editora Forense – Universitária, 5ª edição. Tradução de Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas, 2002.
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 2ª edição, série “Os Pensadores”. Seleção de textos de José Arthur Gianotti. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. **Os Anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.