

CAPÍTULO VII  
Ciências físicas e humanas: o programa de Foucault 137

CAPÍTULO VIII  
Uma história sociológica das verdades:  
saber, poder, dispositivo 163

CAPÍTULO IX  
Foucault corrompe a juventude? Desespera  
Billancourt? 193

CAPÍTULO X  
Foucault e a política 217

CAPÍTULO XI  
Retrato do samurai 237

Não, Foucault não foi um pensador estruturalista, não, ele também não está ligado a certo “pensamento de 1968”; tampouco era relativista, historicista, não via ideologia em tudo. Coisa rara nesse século, ele foi, segundo seu próprio testemunho, um pensador *cético*,<sup>1</sup> que acreditava apenas na verdade dos fatos, dos inúmeros fatos históricos que preenchem todas as páginas de seus livros, e jamais na verdade das ideias gerais. Pois não admitia nenhuma transcendência fundadora. Não foi por isso um niilista: constatava a existência da liberdade humana (a palavra pode ser encontrada em seus textos) e não pensava que, mesmo erigida como doutrina “desencantada”, a perda de todo fundamento metafísico ou religioso tivesse um dia desencorajado essa liberdade de ter convicções, esperanças, indignações, revoltas (ele próprio foi um exemplo disso, militou à sua maneira, que era a de um intelectual de um novo tipo; em política, foi um *reformador*); mas achava falso e inútil ponderar sobre suas lutas, dissertar sobre suas indignações, generalizar. “Não utilizem o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade”, escreveu.<sup>2</sup>

Ele não foi o inimigo do homem e do sujeito humano que se pensou; estimulava simplesmente que esse sujeito não podia

fazer descer do céu uma verdade absoluta, tampouco agir soberanamente no céu das verdades; que só podia reagir contra as verdades e realidades de seu tempo ou inovar em relação a elas. Como Montaigne e nas antípodas de Heidegger,<sup>3</sup> estimava que “não temos nenhuma comunicação com o Ser”.<sup>4</sup> Contudo, seu ceticismo não o faz exclamar: “Ah! Tudo é duvidoso!” Se preferirmos, esse pretensão partidário de 1968 foi um empirista e um filósofo do entendimento, por oposição a uma ambiciosa Razão. Ele chegou, sem fazer alarde, a uma concepção geral da condição humana, de sua liberdade que reage e de sua finitude; o foucaultismo é, na verdade, uma antropologia empírica que tem sua coerência, e cuja originalidade está em ser fundada na crítica histórica.

Agora, passemos aos detalhes, mas não sem antes termos enunciado, visando à clareza, quais serão nossos dois princípios. Primeiramente, o desafio último da história humana, para além até mesmo do poder, da economia etc., é a verdade: que regime econômico pensaria em confessar-se falso? Esse problema da verdade na história não tem nada, absolutamente nada, que ver com a questão de pôr em dúvida a inocência de Dreyfus ou a realidade das câmaras de gás. Em segundo lugar, o conhecimento histórico, de seu lado, se quiser levar até o fim suas análises de uma determinada época, deve alcançar, para além da sociedade ou da mentalidade, as verdades gerais nas quais os espíritos dessa época estavam, à própria revelia, encerrados, como peixes num aquário.

Quanto ao cético, trata-se de um ser duplo. Enquanto pensa, mantém-se fora do aquário e observa os peixes que ali

ficam girando. Mas como é preciso viver, ele se vê novamente no aquário, peixe ele também, para decidir que candidato terá sua voz nas próximas eleições (sem por isso dar valor de verdade à sua decisão). O cético é a um só tempo um observador, fora do aquário que ele põe em dúvida, e um dos peixes-vermelhos. Duplicação que nada tem de trágico.

No presente caso, o observador que é o herói deste pequeno livro tinha por nome Michel Foucault, aquele personagem magro, elegante e incisivo que nada nem ninguém fazia recuar e cuja esgrima intelectual manejava a pena como se fosse um sabre. É por isso que eu poderia ter intitulado o livro que se vai ler *O samurai e o peixe-vermelho*.

## Notas

1. John Rajchman, *Michel Foucault: la liberté de savoir* [*Michel Foucault: a liberdade de saber*], tradução de Sylvie Durastranti, Paris, PUF, 1987, p. 8: “Foucault é o grande cético de nosso tempo. Ele duvida de nossos dogmatismos e antropologias filosóficas, é o pensador da dispersão e da singularidade.”
2. *Dits et Écrits* [*Ditos e escritos*], Daniel Defert e François Ewald (orgs.), Paris, Gallimard, 1994, 4 vols., III, p. 135 (daqui por diante DE). [*Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, Coleção Ditos e Escritos, I, Manoel de Barros da Motta (org.), tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999; *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, Coleção Ditos e Escritos, II, Manoel de Barros da Motta (org.), tradução de Elisa Monteiro, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000; *Estética, literatura e pintura, música e cinema*, Coleção Ditos e Escritos, III, Manoel de Barros da Motta (org.), tradução de Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de

Janeiro, Forense Universitária, 2001; *Estratégia, poder-saber*, Coleção Ditos e Escritos, IV, Manoel de Barros da Motta (org.), tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003; *Ética, sexualidade, política*, Coleção Ditos e Escritos, V, Manoel de Barros da Motta (org.), tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.] (N.T.)

3. Foucault disse o quanto Heidegger havia contado para ele e evocou suas leituras do filósofo em *DE*, IV, p. 703; entretanto, em minha humilde opinião, ele praticamente só leu, de Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* [*Sobre a essência da verdade*] e o grande livro sobre Nietzsche, que lhe serviu na medida em que teve por efeito paradoxal torná-lo nietzschiano e não heideggeriano.
4. Michel de Montaigne, "Apologie de Raymond Sebond" [Apologia de Raymond Sebond], *Essais* [Ensaíais], II, 12.

## CAPÍTULO I

# Tudo é singular na história universal: o "discurso"

Quando foi publicada a *História da loucura*, alguns historiadores franceses dos mais bem colocados (entre os quais o autor destas linhas) não viram inicialmente o alcance do livro; Foucault mostrava simplesmente, pensava eu, que a concepção que se tivera da loucura ao longo dos séculos havia variado bastante, o que não nos ensinava nada: já sabíamos disso, as realidades humanas revelam uma contingência radical (trata-se do conhecido “arbitrário cultural”) ou ao menos são diversas e variáveis; não há nem invariantes históricos, nem essências, nem objetos naturais. Nossos ancestrais foram estranhas ideias sobre a loucura, a sexualidade, a punição ou o poder. Mas tudo se passava como se admitíssemos silenciosamente que aqueles tempos de erros haviam passado, que fazíamos melhor que nossos avós e conhecíamos a verdade em torno da qual eles haviam girado. “Este texto grego fala do amor de acordo com as concepções da época”, dizíamos; mas nossa ideia moderna do amor era melhor do que a deles? Não ousaríamos pretendê-lo se essa questão ociosa e inatural nos fosse colocada; mas será que pensamos nela seriamente, filosoficamente? Foucault pensou nela seriamente.

Eu não havia compreendido que Foucault tomava partido, sem o dizer, num grande debate moderno: a verdade é ou não é adequação ao seu objeto, assemelha-se ou não ao que enuncia, como supõe o senso comum? Na realidade, vê-se mal por que viés poderíamos saber se ela é semelhante, já que não temos outra fonte de informação que permita confirmá-la, mas passemos. Para Foucault, assim como para Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking e muitos outros, cada um com seus próprios pontos de vista, o conhecimento não pode ser o espelho fiel da realidade; da mesma maneira que Richard Rorty,<sup>1</sup> Foucault também não crê nesse espelho, nessa concepção “especular” do saber; para ele, o objeto, em sua materialidade, não pode ser separado das molduras formais por meio das quais o conhecemos e que ele, com uma palavra mal escolhida, chama de “discurso”. Tudo está aí.

Mal compreendida, essa concepção da verdade como não correspondência ao real fez com que se acreditasse<sup>2</sup> que, para Foucault, os loucos não eram loucos, e que falar de loucura era ideologia; nem mesmo um Raymond Aron compreendia de outra maneira a *História da loucura*, e me dizia isso sem rodeios; a loucura é demasiadamente real, basta ver um louco para sabê-lo, protestava ele, e tinha razão: o próprio Foucault professava que a loucura, pelo fato de não ser o que seu discurso disse, diz e dirá dela, não podia ser reduzida a nada.<sup>3</sup>

O que é então que Foucault entende por discurso? Algo muito simples: é a descrição mais precisa, mais concisa de uma

formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual.<sup>4</sup> Ir assim até a *differentia ultima* de uma singularidade datada exige um esforço intelectual de apercepção: é preciso despojar o acontecimento dos drapeados demasiado amplos que o banalizam e racionalizam. As conseqüências disso vão longe, como veremos.

Em seu primeiro livro, o ponto de partida heurístico de Foucault foi o esclarecimento do que chamamos de loucura (a desrazão, dizia o discurso de antigamente); os livros seguintes exemplificaram, a partir de outros temas, a filosofia cética que ele havia extraído daquela experiência minuciosa; mas ele mesmo jamais expôs integralmente sua doutrina, deixou para seus comentadores essa temível tarefa.<sup>5</sup> Vou tentar aqui compreender o pensamento daquele que foi um grande amigo e que me parece ser um grande espírito. Citarei abundantemente seus *Ditos e escritos*, pois neles Foucault evoca os fundamentos de sua doutrina com mais freqüência do que o faz em suas principais obras.

Antes de correremos esse risco, partamos de um exemplo. Suponhamos que nos aventuremos a escrever uma história do amor ou da sexualidade através dos tempos. Ficaríamos satisfeitos com nosso trabalho quando o tivéssemos levado ao ponto em que o leitor pudesse ler nele as variações que os pagãos ou os cristãos, em suas ideias e práticas, haviam modulado sobre o tema bem conhecido do sexo. Mas suponhamos que, uma vez nesse ponto, algo que acreditávamos dever levar mais longe ainda nos inquiete; sentimos, por exemplo, que esta ou aquela maneira de expressar-se de determinado

autor grego ou medieval, tais palavras, tal inflexão de uma frase deixavam ao fim de nossa análise um resíduo, uma nuance que implicava algo que não havíamos visto. E que, em vez de desprezar esse resíduo como sendo apenas uma expressão inadequada, uma aproximação, uma parte morta do texto, façamos um esforço suplementar para explicitar o que ele parecia implicar e que sejamos bem-sucedidos.

Então o engano nos salta aos olhos: uma vez que a variação se explicita até o fim, o tema eterno se apaga e, em seu lugar, nada mais há senão variações, diferentes umas das outras, que se sucederam e que chamaremos de “prazeres” da Antiguidade, de “carne” medieval e de “sexualidade” dos modernos. Trata-se de três ideias gerais que os homens formaram sucessivamente sobre o núcleo incontestavelmente real, provavelmente trans-histórico mas inacessível, que se encontra por detrás delas. Inacessível ou antes impossível de ser extraído: fariamos dele fatalmente um discurso.

Suponhamos que, graças ao “programa” de uma ciência, aprendamos algo de verdadeiro, de científico, a respeito da homossexualidade (para Foucault, as ciências não eram uma palavra inútil); por exemplo (suposição gratuita de minha parte), que os gostos homossexuais são de origem genética. Que seja, e depois? *And then what?* O que é a homossexualidade? O que se fará com essa porção, pequena ou grande, de verdade? Foucault desejava que se fizesse o discurso de um detalhe insignificante que diria respeito apenas à anatomia e à fisiologia, mas não à identidade dos indivíduos; em suma, um detalhe do qual só sealaria na cama ou com o médico:

Será que precisamos *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo? [É ele quem sublinha, ironicamente.] Com uma constância que beira a teimosia, as sociedades do Ocidente moderno responderam afirmativamente. Fizeram circular obstinadamente essa questão do “verdadeiro sexo” numa ordem de coisas em que se podia pensar que apenas a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres contam.<sup>6</sup>

O amor antigo foi um discurso dos “prazeres” afrodisíacos, que nada tinham de suspeito, e de seu controle ético e cívico; com os gestos amorosos dessa época tão tímida quanto sem pecado, em que, à noite, apenas um libertino fazia amor, não no escuro, mas à luz de um lampião, em que uma moral cívica distinguia menos entre os sexos do que entre os papéis ativo e passivo, em que o ideal de controle de si teria feito com que um Don Juan fosse considerado afeminado, em que a reprovação obsessiva da cunilíngua (que nem por isso se deixava de praticar) era a inversão de uma hierarquia dos sexos, em que o pederasta fazia sorrir por levar o gosto dos prazeres a ponto de ter um coração inconstante etc.

Tomemos outro exemplo menos amável do que o amor: o direito penal através dos tempos. Não basta dizer que, sob o Antigo Regime, os castigos eram atrozes, o que mostra como eram rudes os costumes. Nos espantosos suplícios da época, a soberania real “abate-se com toda a sua força” sobre o súdito rebelde, para fazer medir aos olhos de todos a enormidade do crime e a desproporção de forças entre esse rebelde e seu rei, que o suplício vinga cerimonialmente. Com a era das Luzes, a punição, infligida à parte por um aparelho ad-

ministrativo especializado, torna-se preventiva e corretiva; a prisão será uma técnica coercitiva de adestramento, para instaurar novos hábitos no cidadão que não respeitou certa lei.<sup>7</sup> Trata-se de um progresso humanitário, seguramente, mas é preciso compreender que, além disso, temos aí também algo diferente de uma melhora: é uma mudança completa.

Quinze séculos antes, nas arenas do Império Romano, a morte era preparada para o condenado numa encenação mitológica; faziam com que ele se vestisse novamente como Hércules suicidando-se no fogo e queimavam-no vivo; cristas eram fantasiadas de Danaides e assim previamente violadas, ou então de Dirce e assim amarradas aos chifres de um touro. Essas encenações eram um sarcasmo, um *ludibrium*; o corpo cívico, com o qual o culpado havia acreditado poder rivalizar, desafia-o com insolência, ri em sua cara para mostrar-lhe que ele não é o mais forte. Cada um desses discursos sucessivos se vê implicado nas leis penais, nos gestos, nas instituições, nos poderes, nos costumes e até mesmo nos edifícios que o põem em funcionamento e formam o que Foucault chama de dispositivo.

Como se vê, partimos, sem ideia preconcebida, do detalhe dos “fatos concretos”;<sup>8</sup> descobrimos então variações tão originais que cada uma delas é um tema por si só. Falei de temas e de variações, mas Foucault disse melhor as coisas; em 1979, escreveu em seu caderno de notas: “Não se trata de passar os universais pelo ralador da história, mas de fazer com que a história passe pelo fio de um pensamento que recusa os universais.”<sup>9</sup> Ontologicamente falando,

existem apenas variações, o tema trans-histórico não passa de um nome vazio de sentido: Foucault é nominalista como Max Weber e como todo bom historiador. Heurísticamente, é melhor partir do detalhe das práticas, do que se fazia e se dizia, e realizar o esforço intelectual de explicitar-lhe o discurso; é mais fecundo (porém mais difícil para o historiador e também para seus leitores)<sup>10</sup> do que partir de uma ideia geral e bem conhecida, pois corre-se então o risco de limitar-se a essa ideia, sem perceber as diferenças últimas e decisivas que a reduziriam a pó.

Esqueçamos os suplícios e voltemo-nos mais para os prazeres. Pudemos facilmente distinguir os prazeres pagãos da “carne” cristã (aquele discurso da carne pecadora e da natureza a ser seguida por ser uma criação divina). Sucederam-se ainda outros discursos, o do “sexo” dos modernos,<sup>11</sup> para o qual contribuíram a fisiologia, a medicina e a psiquiatria; e talvez o *gender* pós-moderno, com o feminismo e a permissividade, ou antes o direito subjetivo de ser si mesmo e de dizê-lo (a psicanálise não sobreviveria, diria aqui Didier Éribon). Além disso, adivinha-se que cada “discurso” põe em jogo, em torno do amor, uma multidão de elementos a cercá-lo: costumes, palavras, saberes, normas, leis, instituições; assim, seria melhor falar de práticas discursivas ou ainda, com uma palavra carregada de sentido a que voltaremos, de dispositivos.<sup>12</sup>

Retomemos: em vez da banalidade que é o amor, haviam assim aparecido vários pequenos objetos “de época”, estranhos, nunca antes vistos. Acabávamos, com efeito, de esclarecer a parte imersa do amor na época considerada. A parte visível, a única que emergia aos nossos olhos, tinha uma apa-

rência ao fim das contas familiar; em compensação, quando se conseguiu explicitar a parte não visível, não consciente, apareceu um objeto "lacunar e retalhado"<sup>13</sup> cujos contornos disformes não correspondem a nada de sensato e não preenchem mais o amplo e nobre drapeado de que eram revestidos; eles fazem antes pensar nas fronteiras históricas das nações, tracejadas em zigue-zague pelos acasos da história, e não em fronteiras naturais.

É verdade que a ideia que temos da sexualidade ou da loucura (ideia de que o "discurso" inconsciente, implícito, capta com mais exatidão, e cuja singularidade e estranheza que não vemos ele diz mais precisamente) certamente se reporta, com seu discurso, a uma "coisa em si" (dizei, abusando do vocabulário kantiano), a uma realidade que ela pretende representar. A sexualidade, a loucura, isso existe realmente, não são invenções ideológicas. Por mais que se especule ao infinito, o homem continua a ser um animal sexuado, a fisiologia e o instinto sexual o provam. Tudo o que se pensou sobre o amor ou a loucura ao longo dos séculos assinala a existência e como que o sítio de coisas em si. Contudo, não temos verdade adequada dessas coisas, pois só atingimos uma coisa em si por meio da ideia que dela formamos a cada época (ideia de que o discurso é a formulação última, a *differentia ultima*). Só a atingimos, portanto, como "fenômeno", pois não podemos separar a coisa em si do "discurso" por meio do qual ela está cingida em nós. "Encalhada", gostava de dizer Foucault. Nada poderíamos conhecer na ausência dessa espécie de pressupostos: se não tivesse havido discursos, o objeto X no qual se acreditou ver sucessivamente uma possessão

divina, a loucura, a desrazão, a demência etc. não deixaria de existir, mas, em nosso espírito, nada haveria em seu sítio.

Ora, todos esses fenômenos são singulares, todo fato histórico ou sociológico é uma singularidade; Foucault pensa que não existem verdades gerais, trans-históricas, pois os fatos humanos, os atos ou as palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seria sua origem, nem tampouco refletem fielmente o objeto a que remetem. Para além da enganosa generalidade desses fatos ou de sua suposta funcionalidade, essa singularidade é a de seu estranho discurso. Ela procede a cada vez dos acasos do devir, da complicada concatenação das causalidades que se encontram. Pois a história da humanidade não é subentendida pelo real, o racional, o funcional ou alguma dialética. É preciso "situar a singularidade dos acontecimentos, para além de toda finalidade monótona",<sup>14</sup> de todo funcionalismo. A sugestão tácita feita por Foucault aos sociólogos e aos historiadores (paralelamente a ele, aliás, a colocavam por si mesmos em prática)<sup>15</sup> é levar o mais longe possível a análise das formações históricas ou sociais, até desnudar sua singular estranheza.

#### A CADA ÉPOCA SEU AQUÁRIO

Essas singularidades foram evocadas por Foucault — cujo pensamento só se precisou ao longo dos anos e cujo vocabulário técnico foi por muito tempo fluente — por meio não apenas da palavra "discurso", mas também das expressões "práticas discursivas", "pressupostos", "episteme", "dispositi-



vo”... Em vez de insistir sobre esses termos, valeria mais a pena ater-se ao principal: pensamos as coisas humanas através das ideias gerais que acreditamos adequadas, ao passo que nada de humano é adequado, racional ou universal. O que surpreende e inquieta nosso bom senso.

Assim, uma ilusão tranquilizadora nos faz perceber os discursos por meio das ideias gerais, de maneira que descobrimos sua diversidade e a singularidade de cada um deles. Pensamos normalmente por clichês, por generalidades, e é por isso que os discursos permanecem “inconscientes” para nós, escapam ao nosso olhar. As crianças chamam todos os homens de papai e todas as mulheres de mamãe, diz a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles. É preciso um trabalho histórico que Foucault chama de arqueologia ou genealogia (não entrarei em detalhes) para trazer à luz o discurso. Ora, essa arqueologia é um balanço desmistificador.

Pois, a cada vez que se atinge esta *differentia ultima* do fenômeno, que é o discurso que o descreve, descobre-se necessariamente que o fenômeno é estranho, arbitrário, gratuito (nós o comparávamos anteriormente ao traçado das fronteiras históricas). Balanço: quando se vai, assim, ao fundo de certo número de fenômenos, constata-se a singularidade de cada um deles e o arbitrário de todos, e chega-se, por indução, a uma crítica filosófica do conhecimento, à constatação de que as coisas humanas não têm fundamento e a um ceticismo sobre as ideias gerais (mas apenas sobre elas: não sobre singularidades tais como a inocência de Dreyfus ou a data exata da batalha de Teutoburgo).

É claro que os livros de história e de física, que não fazem por meio de ideias gerais, estão cheios de verdade. Resta que o homem, o sujeito de que falam os filósofos, não é sujeito soberano: “Cada um só pode pensar como se pensa em seu tempo”, escreve um colega de Foucault na *École normale*<sup>16</sup> e na preparação para o concurso de filosofia, Jean d’Ormesson, que está, quanto a esse aspecto, de pleno acordo com nosso autor; “Aristóteles, Santo Agostinho e Bossuet não são capazes de elevar-se à condenação da escravidão; alguns séculos mais tarde, ela aparece como uma evidência”. Para parafrasear Marx, a humanidade coloca problemas para si mesma no momento em que os resolve. Pois quando desabam a escravidão e todo o dispositivo legal e mental que a sustentava, desaba também sua “verdade”.

A cada época, os contemporâneos estão, portanto, tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um *dizer verdadeiro*, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde.

A originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo. Para começar, podemos ilustrar isso de maneira completamente ingênua: por trás da obra de Foucault — como por trás da de Heidegger — esconde-se um não dito truístico e esmagador: o passado antigo e recente da humanidade não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas. Isso se tornou uma evidência há mais de um século

ou mais de um milênio. Durante a mesma longa duração, a grande filosofia pensou, contudo, em muitas outras coisas que não nessa verdade primeira; cada pensador, Hegel, Comte, Husserl, esperava ter vindo encerrar pessoalmente a era das errâncias. Foucault, em compensação, atacou esse problema do cemitério e o fez sob um ângulo de busca pessoal e inesperado: a investigação profunda do "discurso", a explicitação das derradeiras diferenças entre formações históricas e, por esse viés, o fim das últimas ideias gerais.

Para dizê-lo de outro modo, a maioria dos filósofos parte da relação do filósofo, ou dos homens, com o Ser, com o mundo, com Deus. Foucault, por sua vez, parte do que os diferentes homens fazem como se fosse evidente e dizem tomando-o por verdadeiro; ou antes, como a imensa maioria dos homens morreu, ele parte de tudo o que eles puderam fazer e dizer em diversas épocas. Em suma, ele parte da história, da qual colhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para explicitar-lhes o discurso, inferindo uma antropologia empírica.

Explicitar um discurso, uma prática discursiva, consistirá em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em compreender o que supõem seus gestos, suas palavras, suas instituições, coisa que fazíamos a cada minuto: nós nos compreendemos entre nós. O instrumento de Foucault será, portanto, uma prática cotidiana, a hermenêutica, a elucidação do sentido;<sup>17</sup> essa prática cotidiana escapa ao ceticismo, em cuja alçada acabam caindo as ideias gerais. Sua hermenêutica, que compreende o sentido dos atos e das palavras de outrem,

capta esse sentido com a maior precisão possível, longe de reencontrar o eterno Eros no amor antigo ou de contaminar esse Eros com psicanálise ou uma antropologia filosófica. Compreender o que diz ou faz outrem é um ofício de ator que "se põe na pele" de seu personagem para compreendê-lo; se esse ator é um historiador, ele precisa, além disso, fazer-se escritor de teatro para compor o texto de seu papel e encontrar palavras (conceitos) para dizê-lo.

Acrescentemos rapidamente que essa hermenêutica, que só faz cercar a positividade de dados empíricos, estava nas antípodas da virada linguística (*linguistic turn*) dos anos 1960, à qual ocorria fazer com que se desvanecessem em interpretações ao infinito ("o sentido de um texto muda com o tempo e com o intérprete") as sólidas positividades que eram caras a Foucault.<sup>18</sup> Li não sei onde uma vituperação contra certa "corrente pós-moderna, amplamente proveniente dos discípulos de Foucault, que acaba por relativizar tudo, por afirmar que tudo é questão de interpretação". No que diz respeito aos discípulos, não sei, mas no que se refere ao próprio Foucault, nada é mais falso: persuadido de que um texto não é sua própria interpretação, Foucault tem por método fundamental compreender da maneira mais precisa possível o que o autor quis dizer em seu tempo.

Encontra-se em sua obra, com efeito, uma espécie de positivismo hermenêutico: nada podemos compreender de seguro sobre o eu, o mundo e o Bem, mas nos compreendemos entre nós, vivos ou mortos. Se nos compreendemos bem ou mal é outra questão (uma boa compreensão supõe que estejamos

*negação do relativismo*  
27

inscritos numa tradição ou que estejamos impregnados de uma tradição estrangeira; não podemos nos improvisar helenistas), mas, enfim, podemos terminar nos compreendendo.

Trata-se de uma hermenêutica, em razão do “princípio de irreduzibilidade do pensamento” (não nos esqueçamos aqui de que a consciência não está na raiz do pensamento); “não há experiência que não seja uma maneira de pensar”. Se os fatos históricos “podem muito bem não ser independentes das determinações concretas da história social”, o homem, no entanto, só pode experimentar estas últimas “através do pensamento”. O interesse de classe ou ainda as relações de produção econômicas podem ser “estruturas universais”; as forças de produção, a máquina a vapor podem ser “determinações concretas da existência social”;<sup>19</sup> mas não deixam por isso de passar pelo pensamento para serem vividas, para fazer acontecer. O que justifica um pouco o termo discurso, uma vez que o pensamento acaba sendo mais próximo da palavra do que de uma locomotiva.

O método dessa hermenêutica é o seguinte: em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade das “práticas concretas”, que são pensadas e compreendidas, mesmo que praticadas em silêncio, parte-se dessas práticas e do discurso singular e estranho que elas supõem “para passar de algum modo os universais pela grade dessas condutas”; des-cobre-se então a verdade verdadeira do passado e a “inexistência dos universais”.<sup>20</sup> Para citar as próprias palavras de Foucault: “parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os

universais não existem”; por exemplo, suponhamos que a loucura não existe, ou, antes, que ela não passa de um falso conceito (mesmo que uma realidade lhe corresponda). “A partir disso, qual é, então, a história que se pode fazer com esses diferentes acontecimentos, com essas diferentes práticas que, aparentemente, se ordenam a este algo suposto que é a loucura?”<sup>21</sup> E que fazem com que ela acabe existindo como loucura verdadeira aos nossos olhos, em vez de permanecer uma coisa perfeitamente real, mas desconhecida, despercebida, indeterminada e sem nome. Ou desconhecida ou incompreendida: a loucura e todas as coisas humanas não têm outra escolha, a não ser a de serem singularidades.

Singularidade, dizíamos: os discursos dos fenômenos são singulares nos dois sentidos da palavra; eles são estranhos e não cabem numa generalidade, cada um deles é o único de sua espécie. Portanto, para esclarecê-los, vamos partir dos detalhes e regredir<sup>22</sup> a partir das práticas concretas do poder, de seus procedimentos, de seus instrumentos etc. Pode-se então explicitar um discurso — um conjunto de práticas reais — que toma sua forma acabada no século XVIII, que Foucault descreve sob o nome de governamentalidade e que difere do discurso medieval do Estado de justiça assim como do Estado administrativo do Renascimento. Temos outra regressão quando, em *Vigiar e punir*, ele farejava menos uma continuidade penal que uma diferença tática entre os castigos do Antigo Regime, em que o soberano “se abatia com toda a sua força” sobre o supliciado, e nosso sistema carcerário.

Usando ou abusando de uma analogia freudiana, Foucault diz ter “tentado extrair um domínio autônomo que seria o

do inconsciente do saber”, “encontrar na história da ciência, dos conhecimentos e do saber humano algo que seria como seu inconsciente”.<sup>23</sup> “A consciência nunca está presente numa tal descrição”<sup>24</sup> dos discursos; os discursos “permaneceram invisíveis”, eles são “o inconsciente não do sujeito falante, *mas da coisa dita*” (sou eu quem grifo), “um inconsciente positivo do saber, um nível que escapava à consciência” dos agentes, que eles utilizavam “sem que tivessem consciência”.<sup>25</sup>

A palavra inconsciente não passa, evidentemente, de uma metonímia: o inconsciente, freudiano ou outro, só existe em nossas mentes; em vez de “inconsciente”, leia-se “implícito”. Para dar o exemplo mais raso, Luís XIV era glorificado por ser um grande conquistador. O que supõe, o que implica que, em sua época, o prestígio e a potência de um soberano contavam e eram medidos conforme a extensão de suas posses, e que fazia, portanto, parte da realza que estas fossem entendidas por meio de guerras. Após a queda de Napoleão, Benjamin Constant mostrará que esse “espírito de conquista” é coisa ultrapassada.

O discurso, bastante mal nomeado, essa espécie de inconsciente, é justamente o que não é dito e permanece implícito. Acrescentemos com Roger-Pol Droit que os limites entre o consciente e o inconsciente “não preexistem à partição que os define”,<sup>26</sup> uma vez que não são mais do que o traçado de uma fronteira histórica: eles datam desta última, são contemporâneos do acontecimento singular que estão apenas cercando, eles não saem do inconsciente por serem estrutura permanente da psique.

O discurso é essa parte invisível, esse pensamento impensado em que se singulariza cada acontecimento da história. Algumas linhas farão sentir em que consiste o esforço de apreensão dos discursos:

Mesmo que não esteja oculto, o enunciado não fica visível; ele não se oferece à percepção como o portador manifesto de seus limites e de suas características. É preciso uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo e considerá-lo em si mesmo. Talvez ele seja este demasiadamente conhecido que incessantemente se furta, talvez ele seja [uma] transparência demasiadamente familiar.<sup>27</sup>

Sim, é preciso um olhar mais penetrante para perceber isso, e é por essa razão que o progresso metodológico em que consiste a escrita histórica de Foucault é igualmente um avanço da arte que é também a história; um progresso em acuidade, em precisão, que faz pensar no progresso do *disegno* na arte florentina do Renascimento.

Uma arte de captar a individualidade apagando os clichês. Os caminhos da aventura humana nos parecem balizados por grandes palavras que são grandes clichês: universalismo, individualismo,<sup>28</sup> identidade,<sup>29</sup> desencantamento do mundo,<sup>30</sup> racionalização, monoteísmo... Sob cada uma dessas palavras, podem-se colocar coisas, pois não existe racionalização em geral;<sup>31</sup> a *Política tirada da Escritura santa* de Bossuet é à sua maneira tão racional quanto o *Contrato social* de Rousseau; o racismo hitleriano formou-se com base na racionalidade do darwinismo social. No trabalho histórico, é preciso exercer

“um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos” e admitir a existência de um invariante apenas como último recurso, após ter tentado tudo para resolvê-lo; “não se deve admitir nada dessa ordem que não seja rigorosamente indispensável”.<sup>32</sup>

Diga-se de passagem, os discursos, estas diferenças últimas de cada formação histórica, de cada disciplina, de cada prática, os discursos, eu dizia, nada têm a ver com um estilo de pensamento comum a toda uma época, com um *Zeitgeist*; Foucault, que desdenhava da “história totalizadora” e do “espírito de um século”,<sup>33</sup> nada tem a ver com Spengler.

“Talvez, dirão, mas o ceticismo foucaultiano não passa de uma ideologia idealista que apaga as realidades. Os interesses de classe e sua ferocidade existem de fato!” Peço-lhes perdão! Mas não se esqueçam que esses interesses eram em cada época uma singularidade; os da classe governante romana, ou classe senatorial, eram mais políticos do que econômicos e não eram os da classe dominante do capitalismo moderno. Os interesses de classe têm, como todas as coisas, sua historicidade; seu “discurso”.

Esses interesses “materiais” passam irreduzivelmente pelo pensamento, como vimos, e pela liberdade, como veremos, de modo que há jogo, flutuação: uma classe capitalista defende seus interesses de maneira mais ou menos feroz ou suave, e encontra-se com frequência dividida em relação à política a ser seguida de acordo com seus próprios interesses;<sup>34</sup> pois ela é composta de homens de carne e osso, e não de marionetes a serviço de um esquema dogmático. O que não quer dizer que esses interesses sejam “desprovidos de toda

forma universal”, como a própria noção de interesses de classe, “mas que a colocação em jogo dessas formas universais é ela própria histórica [...] Isso é o que poderíamos chamar de princípio de singularidade”,<sup>35</sup> que faz com que a história seja uma sucessão de rupturas.

A tarefa de um historiador foucaultiano é perceber essas rupturas sob as continuidades enganosas; se ele estuda a história da democracia, presumirá, como fez Jean-Pierre Vernant, que a democracia ateniense só tem o nome em comum com a democracia moderna. A hermenêutica dos discursos leva, assim, ao termo um dos caminhos tomados pela pesquisa histórica há dois bons séculos: não apagar a cor local, ou melhor, temporal (seria preciso remontar a Chateaubriand e à surpresa que causaram os *Relatos dos tempos merovingios*, de Augustin Thierry, nos quais Clóvis voltava a ser Clódovig). Foucault dá sequência ao que foi desde o romantismo<sup>36</sup> o grande esforço dos historiadores: explicitar a originalidade de uma formação histórica, sem buscar nela o natural e o sensato, de acordo com nossa demasiado humana inclinação para a banalização ao preço do anacronismo.

Mais ainda, o filósofo Foucault não faz outra coisa senão praticar o método de todo historiador, que consiste em abordar cada questão histórica em si mesma, e jamais como um caso particular de um problema geral e muito menos de uma questão filosófica. De maneira que os livros de Foucault constituem uma crítica que visa menos ao método dos historiadores que à própria filosofia, cujos grandes problemas se dissolvem segundo ele em questões de história, pois “todos os conceitos devieram”.<sup>37</sup>

## Notas

1. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e o espelho da natureza], Princeton, 1979; *L'Homme spéculaire* [O homem especular], tradução de Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, 1990.
2. DE, IV, p. 726: "Fizem-me dizer que a loucura não existia, ao passo que o problema era absolutamente inverso." Ver também *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* [Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France 1978-1979], François Ewald, Alessandro Fontana, Michel Senellart (orgs.), Coll. Hautes Études, Paris, Seuil, 2004, p. 5.
3. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978* [Segurança, território, população. Curso no Collège de France 1977-1978], François Ewald, Alessandro Fontana, Michel Senellart (orgs.), Coll. Hautes Études, Paris, Seuil, 2004, p. 122: "Pode-se certamente dizer que a loucura não existe, mas isso não quer dizer que ela não seja nada."
4. Eis aqui, de imediato, um exemplo. Em Homero, como ao longo de toda a Antiguidade, escreveu o sr. I. Finley, "as mulheres eram consideradas naturalmente inferiores e seu papel se limitava consequentemente à procriação e à execução das tarefas domésticas" (*Le Monde d'Ulysse* [O mundo de Ulisses], tradução de Claude Vernant-Blanc e Monique Alexandre, Paris, Maspero, 1983, p. 159). Hélène Monsacré, recortando as coisas de maneira mais fina, escreveu: "É na impossibilidade de integrar verdadeiramente uma porção masculina que reside a alteridade profunda da mulher" (*Les Larves d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère* [As larvas de Aquiles: o herói, a mulher e o sofrimento na poesia de Homero], Paris, Albin Michel, 1984, p. 200).
5. Como constata Daniel Defert, Foucault raramente explicitou os grandes temas de sua filosofia. Cf. "La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault" ["A violência entre poderes e interpretações em Foucault"], em *De la violence, Séminaire de François Héritier* [Da violência, seminário de François Héritier], Paris, Odile Jacob, 2005, vol. I, p. 105.
6. DE, IV, p.116.
7. Simplifico a análise mais rebuscada feita por Foucault em *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, pp. 133-134 [Vigiar

e punir: nascimento da prisão, tradução de Lígia Vassalo. Petrópolis, Vozes, 1987].

8. DE, IV, p. 635: "Dirigir-se como domínio de análise às práticas, abordar o estudo pelo viés do que se faz."
9. DE, I, p. 56.
10. Os livros de Foucault, que são incontestavelmente difíceis, desconcertaram historiadores de formação mais tradicional, que, no entanto, se arriscaram a criticá-los (penso, por exemplo, em gargalhadas dirigidas bastante equivocadamente contra sua interpretação da *Chave dos sonhos* de Artemidoro de Daldis).
11. Cf. DE, III, pp. 311-312; Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality* [A emergência da sexualidade], Harvard, 2001; *Émergence de la sexualité: épistémologie historique et formation des concepts* [A emergência da sexualidade: epistemologia histórica e formação dos conceitos], tradução de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 79-80.
12. A palavra "dispositivo" permite que Foucault não empregue "estrutura", evitando qualquer confusão com essa ideia então na moda e bastante confusa.
13. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 157 [A arqueologia do saber, tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987].
14. DE, II, p. 136.
15. É, por exemplo, o caso, a meu ver, de L. Boltanski e L. Thévenot, em *De la justification* [Da justificação] (Paris, Gallimard, 1991), ou de P. Rosanvallon. Este, para caracterizar seu método, notava em 2001 que aprendia as "ideias" cuja história escrevia como "representações ativas que limitam o campo dos possíveis pelo do pensável", a fim de "superar a cisão comumente admitida entre a ordem dos fatos e a das representações"; ele acrescentava que a história do político "não pode se restringir à análise e ao comentário das grandes obras": encontraremos a mesma convicção em Foucault. Em *Généalogie des Barbares* [Genealogia dos bárbaros] (Paris, Odile Jacob, 2007), Roger-Pol Droit mostra os deslocamentos constantes da "fronteira histórica" constituída pelo discurso que separa os bárbaros dos que não o são. É claro que não pretendo que esses autores se valham todos de Foucault, mas a precisão sutil de suas análises, que não recorre a universais e age profundamente sobre a realidade, faz pensar na maneira de Foucault.

16. *École normale supérieure*: estabelecimento de ensino superior franceses em que se formam professores para o ensino secundário e superior e pesquisadores. (N.T.)
17. A relação de um espírito humano com outro, vivo ou morto, feita de iniciativa e de recepção (quer esse espírito se traduza por meio de palavras ou de atos ou mesmo de um "espírito objetivo", costume, instituição, doutrina, prática com a "significação" dessas práticas), essa relação de compreensão, correta ou errônea, é um fato primeiro da condição humana, irreduzível a algo anterior. É esse fato que torna possível o conhecimento histórico. Em compensação, só se "compreendem" os fenômenos naturais (ou se crê compreendê-los, bem entendido), sobretudo quando são extraordinários, se se acredita que são a obra de Espíritos ou que são Espíritos.
18. Sim, cada um pode interpretar um texto de acordo com seu capricho pessoal, mas resta o próprio texto, que não é sua própria interpretação. Contra o *linguistic turn* e Gadamer, ver R. Chartier, *À bord de la falaise, l'histoire entre certitude et inquiétude* [Na borda da falésia, a história entre certeza e inquietude], Paris, Albin Michel, 1998, pp. 87-125; E. Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 99-118; E. Flaig, "Kinderkrankeiten der neuen Kulturgeschichte", *Rechtshistorisches Journal*, 18, 1999, pp. 458-476.
19. *DE*, IV, p. 580. Cf. I, p. 571: "Marx não interpreta a história das relações de produção, ele interpreta uma relação que já se dá como uma interpretação, uma vez que se apresenta como natureza."
20. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 105.
21. *Ibidem*, p. 5, com a nota 4, p. 26. Aqui também Foucault retifica provavelmente o que fiz com que ele dissesse em 1978. Cf. também *DE*, IV, p. 634: "recusar o universal da *loucura*, da *delinquência* ou da *sexualidade* não quer dizer que aquilo a que se referem essas noções não seja nada" ou que sejam apenas ideologias interessadas e enganosas.
22. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, pp. 4-5.
23. *DE*, I, p. 665.
24. *Ibidem*, pp. 707-708.
25. *DE*, II, pp. 9-10.

26. R.-P. Droit: *Michel Foucault, entretiens* [Michel Foucault, conversas], Paris, Odile Jacob, 2004, p. 44.
27. *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 145.
28. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 56, [História da sexualidade III: o cuidado de si, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro, Graal, 1985]. Além disso, individualismo quer dizer tudo: uma atenção dada por um indivíduo à sua própria pessoa, como se exemplificasse a condição humana? Uma prioridade ontológica ou ainda um primado ético do indivíduo sobre a coletividade ou sobre o Estado? Um não conformismo, um desprezo pelas normas comuns? Realizar suas virtualidades pessoais a título de obra-prima entre os humanos, ainda que ao preço do amoralismo? A vontade de se realizar mais do que de permanecer em seu lugar? Sentir-se diferente dos outros e desprezar os modelos sociais? Querer dispor de uma zona de liberdades privadas contra os poderes (como no século XVIII, de acordo com Charles Taylor)? Afirmar publicamente a escolha que faz de si mesmo? Ter uma relação pessoal, não mediada pelos poderes ou por um grupo, com o absoluto religioso (como no tempo da Reforma, diz também Charles Taylor) ou ético? Enriquecer a personalidade por meio da multiplicação das experiências e de sua transformação em consciência?
29. A vaga palavra identidade recobre realidades múltiplas. Ser muçulmano é pertencer a uma comunidade de crenças, a uma causa santa, que é multiétnica e politicamente dividida, frequentemente conflituosa; entretanto, contra os Infiéis, os Crentes de toda nacionalidade formam ou deveriam formar um grupo solidário cujos membros devem ou deveriam prestar-se mutuamente auxílio. O sentimento de identidade é múltiplo; um indivíduo pode declarar-se muçulmano a título pessoal, ou membro da comunidade dos Crentes, ou árabe (ou então mouro, iraniano etc.), de nacionalidade marroquina, ou ainda fiel súdito do sultão do Marrocos. O sentimento de identidade se expressa, portanto, em termos ora religiosos ora nacionais. O que leva ao risco de fazer crer que o islã serve como "cobertura ideológica" para a política, e não se deixará de acusar as religiões de estarem com demasiada frequência na origem de fanatismos guerreiros. Na realidade, quando um conflito

se encarna numa facção religiosa ou herética, a religião não é nem sua origem nem sua cobertura ideológica, mas sua expressão solene; assim como no Ocidente ele se expressará por meio de uma teoria político-social. Cf. Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire* [Os árabes na história], tradução de Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1996, pp. 108, 125-126, 212. Há uma era das religiões e uma era das doutrinas; Nietzsche dizia que as guerras por vir seriam filosóficas.

30. O *Entzauberung* de Max Weber não é o “desencantamento” de um mundo sem Deus nem deuses, mas a “desmágicação” da esfera técnica. A magia busca evitar (químicos) perigos ou legitimar uma decisão (os ordálios, o Julgamento de Deus); ela se opõe à racionalidade técnica que busca resultados práticos, e também a uma certa racionalidade jurídica. Weber fala disso a propósito da China, onde a importância considerável da magia, da geomancia, da astrologia etc. se opôs ao pensamento tecnológico. Não se trata de modo algum de religiosidade, de saber se um mundo sem deuses é triste e desencantado e se o século XXI será religioso.
31. Contra a ideia demasiado geral de racionalização, ver *DE*, IV, p. 26: “Não creio que se possa falar de racionalização em si, sem, de um lado, supor um valor razão absoluta e sem se expor, de outro lado, a pôr qualquer coisa na rubrica das racionalizações.”
32. *DE*, IV, p. 634.
33. *L'Archéologie du savoir*, pp. 193-194, 207, 261; *DE*, I, p. 676.
34. Jovens comunistas, e tendo ainda muito a descobrir, ficamos surpresos, em 1954, ao saber que o grande patronato estava dividido quanto ao projeto de uma Comunidade Europeia de Defesa (a CED).
35. *DE*, IV, p. 580.
36. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 381-382 [As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas, tradução de Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 1985]: o que singulariza a história tal como escrita pelo século XIX não é o fato de buscar as leis do devir, mas, ao contrário, a “preocupação de tudo historicizar”.

37. Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes* [Obras filosóficas completas], vol. XI, *Fragments posthumes* [Fragmentos póstumos], vol. 2, tradução de Michel Haar e Marc Buhot de Launay,

Paris, Gallimard, 1982, pp. 345-346, n. 38 [14] = Mp 16, 1 a: “Não acreditamos mais em conceitos eternos, em formas eternas, e a filosofia é para nós apenas a extensão mais ampla da noção de história.” A etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como *devindos*... Só com extrema lentidão foi que se reconheceu a multiplicidade das qualidades distintas num mesmo objeto (retomemos nosso exemplo: a distinção entre os prazeres, a carne, o sexo e o *gender*).