

Os desvios de uma escolha original: Foucault e as políticas da filosofia

The deviations from an original choice: Foucault and the politics of philosophy

Resumo

Seria a filosofia só mais uma disciplina do currículo ou uma escolha original? Esse artigo discute alegações de Foucault na década de 70, especialmente em entrevistas, em que define o que são a filosofia, o filósofo e suas relações, i.e., quais as políticas da filosofia. Para tanto, recorre-se aqui a improvisos do autor sobre assunto: o programa de filosofia aparece como sonhado fantasticamente por um “Borges chinês”; a formação inovadora na universidade de Vincennes seria uma “armadilha”; haveria filósofos, mas não filosofia; ela teria perdido seu poder subversivo ou seu caráter de escolha original em determinadas sociedades. Ao discutir os caminhos dessa reflexão revigorante, sugerimos como ele escapa de diversas armadilhas e enfatiza a importância de se pensar politicamente o que é a filosofia. Por fim, espera-se com essa leitura avançar menos na direção de uma definição cabal de filosofia e mais em defender sua prática como uma atividade autônoma, sui generis, responsável pela resistência social da arte de refletir.

Palavras-chave: Ensino de filosofia; filósofo; política; literatura.

* PUC - Rio / Universidade Federal de Lavras (UFLA) Contato: jeandyego@gmail.com

Recebido em: 22/12/2018 Aceito em: 16/07/2020

Abstract

Would philosophy be just one more discipline in curriculum or an original choice? This paper debates Foucault's allegations in 70's, especially in interviews, in which he defines philosophy, philosopher and the relations between them in society, i.e., what are politics of philosophy. For such, we draw on many author's improvisations on the subject: the program of philosophy appears as fantastically dreamed by a "Chinese Borges"; an innovative graduation in it on Vincennes University would be a "trap"; there would be philosophers, but not philosophy; it would have lost its subversive power or its original choice character in some determined societies. Debating the ways of this bracing reflection, we suggest how Foucault runs from many traps out and emphasizes the importance of thinking politically what philosophy is. In the end, we hope to get forward with our reading less in the direction of a full definition of philosophy than defending its practice as an autonomous activity, sui generis, responsible for the social resistance of the art of reflecting.

Keywords: Philosophy teaching; philosopher; politics; Literature.

O Borges chinês. Gostaríamos de começar com um sonho. Numa entrevista de 1970, no rescaldo das reviravoltas provocadas por Maio de 1968, Foucault responde à acusação de que o ensino de filosofia na recém-criada Universidade de Vincennes era "demasiado particular e 'especializado'"¹. O então ministro da educação sugeria com isso que os estudantes formados ali não deveriam ter o direito a trabalhar no ensino secundário. O entrevistador de Foucault, ciente da polêmica, provoca: "O que a filosofia tem de tão precioso, e de tão frágil para que seja preciso, com tanto zelo protegê-la? O que há em Vincennes de tão perigoso?" E essa foi sua resposta:

Sonho com um Borges chinês que citaria, para distrair seus leitores, o programa de uma classe de filosofia na França: "O hábito; o tempo; os problemas particulares da biologia; a verdade; as máquinas; as matérias, a vida, o espírito, Deus – tudo num só golpe, e sobre a mesma linha –, a tendência

1 Foucault, Dits et écrits II. Paris : Gallimard, 1994. p. 67-8.

e o desejo; a filosofia, sua necessidade e sua tarefa”. Mas nós, nós devemos segurar o riso: o programa foi feito por pessoas inteligentes e instruídas. Escribas para não botar defeito, eles fazem por bem retranscrever em um vocabulário por vezes arcaico, por vezes desempoeirado, uma paisagem que nos é familiar e pela qual nós somos responsáveis. Mas, sobretudo, conserva-se o essencial, ou seja, a função da classe de filosofia. E essa função, ela me parece uma posição da classe de filosofia. Posição privilegiada, uma vez que é a classe final – o “coroamento”, como se diz, do ensino secundário. Posição ameaçada: há cem anos, não cessamos de contestar sua existência, propõem-se sempre suprimi-la².

Curiosa referência ao “Borges chinês”, uma personagem que ao mesmo tempo lembra o riso do prefácio de *As palavras e as coisas*, mas que não dissuade: deve ser levada a sério. Foucault responde modulando sua fala através de um terceiro elemento capaz de fazer remissão ao estranhamento conferido às escolhas de seu tempo. A listagem, como a do texto de Borges, apõe na mesma linha “os problemas particulares da biologia”, “a verdade”, “Deus” e “a filosofia, sua necessidade e sua tarefa”. O estranhamento nota-se no distanciamento do então diretor de filosofia de Vincennes em relação a seu próprio campo, afastando-se tanto quanto possível dele para apontar posições – a de privilégio e a de ameaça.

A filosofia incomoda, e isso não é novidade. As tentativas de supressão e contestação perseguem os filósofos desde Sócrates, pela posição estratégica na Grécia Clássica, especialmente os jovens; passando pelo ensino secundário francês da época de Foucault; bem como hoje, no ensino médio brasileiro. Em todos estes casos, sua existência na vida ou no currículo sofreu pressões. E não é coincidência que o privilégio de participar do “coroamento” dos anos de ensino se veja ameaçado por quem acredita ser o papel da escola ensinar a trabalhar, e não ajudar a viver ampla e plenamente. Pensar livremente incomoda quem resume sua existência à reprodução de funções. A filosofia fornece, lembra Foucault, “a consciência benéfica de que eles [os alunos do secundário] têm (...) um direito de olhar sobre o conjunto das coisas”, porque não se trata de um saber, mas de “certa maneira de refletir, que permite sempre retomar a questão e o seu contrário”³.

2 Ibidem.

3 Ibidem, II, p. 68.

A armadilha. Os detratores podem sempre alegar que os professores de filosofia falam demais, não servem para nada e são perigosos porque questionam, criticam tudo e ainda são nutridos pela sociedade. A conclusão desse rosário de impropérios é sempre a de que os alunos não deveriam “perder seu tempo” com isso. Nessa entrevista, Foucault arrola esses impropérios para evidenciar o outro lado da discussão levando a sério contra-argumentos, independentemente de serem falaciosos ou mal-intencionados, porque talvez ele saiba da importância da posição *social* do filósofo, e não só seu lugar de direito. E diante desse filósofo-espantalho, remontar à imagem aristofânica de Sócrates⁴ parece algo não muito distante – um falastrão nas nuvens metendo o bedelho em assuntos terrenos. Se os detratores têm razão e não há tempo a perder com *críticas*, entram em uma contradição performativa: o que fazem eles senão condenar sem qualquer rigor, que sem argumentar consistentemente, usam de um falatório para desqualificar o suposto adversário? A triste coerência se revela – “criticam” o lugar social alcançado pela filosofia através da completa denegação da mínima reflexão. Daí a armadilha, sugere Foucault:

Parece-me que querer conservar a classe de filosofia em seu velho formato é cair na armadilha. Pois essa forma está ligada a uma função que está, mais uma vez, prestes a desaparecer. E o dia virá logo em que se ouvirá dizer: “Por que ainda conservar um ensino tão em desuso e tão vazio, em uma época em que todo saber foi reorganizado? O que significa, doravante, essa reflexão universal crítica? É urgente se lançar para além dessa fronteira”⁵.

A questão se torna complexa. Não basta defender com unhas e dentes a classe de filosofia se ela escolhe se manter distante da reorganização dos saberes que marca a modernidade. Nesse sentido, o título da entrevista – *A armadilha de Vincennes* – foi bem escolhido. A arapuca consiste em defender que a classe de filosofia seja dessa ou daquela maneira, no interior de um campo marcado historicamente pela indeterminação; além de condenar seu currículo, o que no caso de Vincennes se dá por dissonâncias em relação a práticas “tradicionais” desse saber. Se os detratores sugerem que a universidade é uma armadilha para os que ingressam nela, só assim pode ser vista na medida em

4 Aristófanés, *As nuvens*. In: Cadernos de Tradução. Porto Alegre. n.º 32.

5 Foucault, op. cit. II, p. 70.

que denega as práticas tradicionais. O que reflete práticas comuns na filosofia desde a Academia de Platão. Se há, portanto, algum incômodo, ele é gerado pelos que querem mudar e sentido pelos que desejam deixar tudo como está.

Trata-se certamente de uma posição ambígua. Foucault critica a filosofia tradicional ao mesmo tempo em que precisa defender o acesso dos futuros formandos de seu departamento de filosofia aos cargos do ensino secundário. É isso que leva o entrevistador a solicitar um esclarecimento. À questão, “- Mas você não reprova fazer outra coisa em Vincennes que não filosofia?”, ele responde:

- Eu não estou certo, sabe, de que a filosofia exista. O que existe são os “filósofos”, ou seja, certa categoria de pessoas cujas atividades e os discursos são muito variados de idade para idade. O que os distingue, como seus vizinhos, os poetas e os loucos, é a partilha do que os isola, e não a unidade de um gênero ou a estabilidade de um mal-estar⁶.

No esforço da resposta, Foucault é um pouco mais claro. Abdica de dar uma definição da disciplina “filosofia” para retomar a ideia de que, a despeito de suas múltiplas possibilidades, há uma posição discursiva que é a do “filósofo”. Nota-se aqui certa inversão do pudor tradicional dos filósofos. Um habitual constrangimento manifesta-se entre eles, o que parece ser mais extemporâneo do que se imagina. Trata-se da conhecida fórmula “não se é filósofo, se faz filosofia”. Típico enunciado do professor constrangido diante da profissão indevidamente pronunciada por um terceiro, ceticismo incorporado ao longo de uma carreira penosa não lhe deixa ostentar o nome da ocupação com liberdade. É verdade que desde a primeira aula de história da filosofia, o graduando não é dissuadido de dizer que se formará filósofo, mas isso dependeria de anos de estudo e de uma boa dose de sorte com suas hipóteses – diria um acadêmico empolado.

Foucault sugere rigorosamente o contrário, isto é, de que mesmo incerto acerca da existência da filosofia, existe uma categoria de pessoas com atividades e discursos específicos a que chamamos de filósofos. Isso vai na contramão desse empolado academicismo citado anteriormente. A suspensão do juízo aqui recai sobre a filosofia e não sobre os filósofos – pensar, há muitos que o fazem – agora a existência de um campo que reúna quem pensa em torno de alguma escolha original a que se chamaria de filosofia? - Eis uma questão deixada no ar. Dito de outra forma: o que permitiria reunir os filósofos em uma formação discursiva que lhes seria comum?

6 Ibidem, II, p. 70.

Os filósofos não se distinguem graças a “unidade” do campo a que pertencem, algo como um modo de falar que lhes seria típico, ou um saber extraído de uma história das ideias totalizadora que lhes fornece definições sólidas e certas. Não é um saber como a biologia ou a geologia. Tampouco a filosofia se distingue pela estabilidade de um mal-estar, ou seja, uma maneira comum de sofrer a todos aqueles que participam de sua comunidade, como são os casos de torcidas ou religiões. Como no caso dos vizinhos – os poetas e os loucos – cada filósofo veria a filosofia de um jeito bem particular; o que os distingue é o modo como são isolados do restante da sociedade, nos termos de Foucault, é “a partilha do que os isola”.

Trata-se de uma definição negativa: não há nada de essencial ao filósofo para que ele seja visto como filósofo; o lugar que ocupa socialmente o define, e esse lugar resulta de um princípio de exclusão que suspende o juízo sobre o que ele deve ou não ser. Os filósofos não têm mais rosto, dissolvidos entre a diversidade de faces que atuam nesse papel. Não há um Sócrates nas nuvens, mas uma porção deles pela terra. Dizer, portanto, que os alunos de Vincennes não podem atuar como filósofos é ignorar exatamente essa liberdade que distingue os que participam dessa formação discursiva. O fato de ocuparem um lugar no currículo escolar, lembra Foucault, é recente, e completa: “Talvez não seja mais do que um episódio, que perdurará por um tempo”, fazendo eco ao prognóstico dado no final de *As palavras e as coisas*⁷. E dá as razões pelas quais acredita se tratar de um episódio. A integração da filosofia à universidade, ou seja, sua inclusão como prática institucionalizada é recente e se deu de maneiras específicas. Cito seus dois exemplos:

Na Alemanha, o filósofo está ligado, desde a época de Fichte e de Hegel, à constituição do Estado: daí esse sentido de um destino profundo, daí essa seriedade de “funcionários da história”, daí esse papel de porta-voz, de interlocutor ou de interventor do Estado que eles desempenharam de Hegel à Nietzsche.

Na França, o professor de filosofia esteve ligado mais modestamente (de uma maneira direta nos liceus, e indireta nas faculdades) à instrução pública, à consciência social de uma forma cuidadosamente mensurada de “liberdade de pensamento”, digamos, para ser claro: ao estabelecimento progressivo do sufrágio universal. Daí o estilo de diretor, de condutor de consciência, daí o papel que eles gostam de desempenhar de defensores

7 Id., *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 536.

*das liberdades individuais e das restrições de pensamento; daí seu gosto pelo jornalismo, o cuidado de tornar conhecida sua opinião e a mania de responder a entrevistas...*⁸.

Ao fornecer o contraste entre os “funcionários da história” e o “funcionário público”, Foucault atenta para uma dentre diversas diferenças da recente história social do filósofo. De maneira clara, há um contraste regional entre os dois exemplos: sugere certa grandiloquência dos vizinhos, oposta a alguma modéstia do lado gaulês. Na Alemanha, há o “filósofo”, na França, os “professores de filosofia”. E não deixa de ser curioso: ele sub-repticiamente se inclui na categoria ao sugerir que os filósofos, ou melhor, os professores de filosofia na França tem “gosto pelo jornalismo”, pelo “cuidado de tornar conhecida sua opinião” e, numa autorreferência, pela “mania de responder a entrevistas”.

Se é verdade que se até aqui não se tem uma posição clara, resta evidentemente uma defesa inarredável da “função-filósofo”: ele ocupa um lugar social diferente. Lugar que pode variar conforme os pontos de partida, e o ensino fornecido em Vincennes certamente é um deles. Como sugere Didier Eribon⁹, será no “alambique de Vincennes”, nos efervescentes anos de instauração de um núcleo universitário prolífico para o pensamento que emerge pós-maio de 68, que Foucault “começa a encarnar a própria figura do intelectual militante”. Nos anos dessa efervescência, o que se via era um “funcionário público” a serviço do pensamento filosófico o mais livre e amplo possível. Um especialista em arregimentar perspectivas e que, ainda poucos anos depois de sair de Vincennes, continuava a desarmar os homens de poder. Menos do que uma armadilha, portanto, aquela universidade seria um caminho possível para se avizinhar não só dos loucos e dos poetas em suas relações particulares com a verdade. Seria também um espaço para se tornar filósofo, ou ao menos, professor de filosofia.

Filósofo? Pouco tempo depois dessa polêmica sobre Vincennes, em dezembro de 1970, Foucault concede uma entrevista no Japão em que sua relação com a filosofia é retomada. Ao ser chamado de filósofo por T. Shimizu, ele confessa: “isso me desconcerta e gostaria de começar [a entrevista] desse ponto. Fui detido por essa palavra, é que eu não me considero como filósofo. Não

8 Foucault, op. cit., II, p. 70-1.

9 Eribon, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p. 195.

é falsa modéstia”¹⁰. Uma vez mais vislumbramos alguém que “escreve para não ter mais rosto”. Essa entrevista coincide com a época em que, tendo publicado *A arqueologia do saber* no ano anterior, prepara-se para assumir a cátedra de “Histórias dos sistemas de pensamento”, concebida por ele no *Collège de France*. Foucault ocupará o posto de seu antigo professor de filosofia Jean Hyppolite, a quem homenageia em janeiro de 1969¹¹ e no final de sua aula inaugural¹².

Na primeira homenagem, ele chega a sugerir que, para Hyppolite, “a filosofia não existe”, mas simplesmente “ela aprofunda, antes de sua perpétua ausência, todas as filosofias, que ela inscreve nelas a falha na qual sem cessar prosseguem, continuam, desaparecem ou se sucedem, e habitam para o historiador numa suspensão na qual ele precisa retomá-las.” Essa leitura um tanto hegeliana da história da filosofia salienta o caráter efêmero e transitório do pensamento filosófico. Ao dizer que a filosofia não existe, Foucault não está negando haver pensamento. Muito pelo contrário – é exercício de retomada, de reformulação. Os inúmeros processos a que se lança o pensamento fazem com que esse aprofundamento faça falhar o contorno final do objeto “Filosofia”. A oscilação que se nota acima na entrevista (“...não estou certo de que a filosofia exista...”) contém inegáveis reverberações com essas passagens em homenagem a seu outrora professor.

Na aula inaugural, por sua vez, ele reconhece a dificuldade em “começar”, em tomar a palavra no “lugar de onde o ouvi e onde ele não está mais” para escutar. Homenagem que contém ainda um traço relevante para o nosso ponto. Um pouco antes, Foucault sugere que é de Hyppolite que ele tomou “o sentido e a possibilidade” do que ele faz. Talvez por isso a modéstia no comentário anterior. O que ele deseja fazer é algo semelhante à filosofia tal como Hyppolite a pensava, mas também é outra coisa que não carrega esse nome, talvez mesmo porque colocou-a tão em dúvida que ele precisa retomá-la de outras formas.

Trata-se de escrever sobre sistemas de pensamento. Ambigualmente podemos ler esse sintagma como: 1) amplo o suficiente para entender a filosofia somente como mais um sistema de pensamento; e 2) uma perspectiva diferente do que seria a filosofia, ou seja, pensada não como amor ao saber, mas como um sistema, um caminho, uma forma, um meio para pensar. É

10 Foucault, op. cit., II, pp. 105-7.

11 Foucault, op. cit., I, pp. 779-785.

12 Foucault, *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 77-9.; ver também Eribon. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 197-207.

sempre bom salientar que, até onde vai a nossa leitura, Foucault pretendia outra maneira de escrever a história¹³. E na entrevista supracitada, concedida no Japão, ele reitera o diagnóstico “social” que faz do lugar da filosofia, como na hipótese 1, sendo ela mais um dos discursos possíveis nos “sistemas de pensamento”. Cito-o:

Trata-se mais de uma das características fundamentais da cultura ocidental há cento e cinquenta anos: a filosofia, enquanto atividade autônoma, desapareceu. Nesse sentido, há um sintoma sociológico que merece ser assinalado: a filosofia hoje não passa de um ofício de professor universitário. Desde Hegel, a filosofia foi ensinada pelas universidades cuja função consiste menos em praticar a filosofia do que ensiná-la. O que outrora se referia ao mais elevado pensamento no Ocidente decaiu, hoje, ao nível da atividade considerada com o menor valor no domínio da educação: esse fato prova que a filosofia já perdeu seu papel, sua função e sua autonomia¹⁴.

Antes de prosseguir, vale notar aqui uma “retomada” da exposição anterior sobre Vincennes. O diagnóstico de certo risco de declínio da “função-filósofo” surge outra vez, assinalando o risco de a filosofia ter se tornado somente uma disciplina universitária, restrita à transmissão de conteúdos filosoficamente relevantes, mas distante do que Foucault considera uma atividade autônoma. Nota-se que, ao invés de distinguir entre duas tradições, a francesa e a alemã, ele enfatiza neste caso o contraste entre “praticar” e “ensinar” filosofia. Aqui todos estão reunidos de alguma maneira sob a ideia de que, independentemente das diferenças, o lugar social ocupado pela filosofia é o do ensino de filosofia¹⁵, leia-se neste caso, a transmissão de sua história, e não a da prática da filosofia, ou seja, o uso desses discursos para pensar, e especialmente, para pensar o presente. A recente cultura ocidental, em seus últimos 150 anos, teria então assistido à minoração da filosofia.

Uma escolha original. É verdade que Foucault distanciou-se diversas vezes da posição de filósofo. Porém, na sequência da entrevista no Japão de 1970, ele revela outra resposta à questão “o que é filosofia?”, cito-o: - “Diria que

13 Foucault, op. cit., I, p. 585-600.

14 Ibidem, II, p. 105.

15 Ver um bom resumo dessa recém-história da filosofia como disciplina a ser ensinada na seção “Manual e o ensino de filosofia” do artigo de Cornelli et al, “A avaliação de obras do componente curricular filosofia no PNLD 2018”. *Revista Méritas*, 2018.

se trata do lugar de uma escolha original que se encontra na base de toda uma cultura.” Em que sentido a filosofia seria uma “escolha original” basilar para uma cultura? No sentido de se institucionalizar ou de ser uma “prática autônoma”? De ser uma disciplina ou uma prática semelhante a dos loucos e poetas? É feliz o pedido de Shimizu por esclarecimentos sobre a inusitada expressão. E Foucault fornece uma longa resposta:

Por escolha original, não entendo somente uma escolha especulativa, no domínio das ideias puras. Mas uma escolha que delimitaria todo um conjunto constituído pelo saber humano, as atividades humanas, a percepção e a sensibilidade.

A escolha original na cultura grega é Parmênides, é Platão, é Aristóteles. A escolha política, científica e literária na cultura grega, ao menos para uma grande parte, tem por ponto de partida o princípio fundamental do conhecimento que foi operado por esses filósofos. Pela mesma razão, a escolha original da Idade Média, se não foi realizada pelos filósofos, se fez ao menos em relação com a filosofia. Assim foi com a filosofia platônica nos séculos XI e XII, e assim foi mais tarde, por conseguinte com a filosofia aristotélica, nos séculos XII e XIV. Descartes, Leibniz, Kant e Hegel são eles também representantes de uma escolha original: essa escolha se fazia com a filosofia como ponto de partida e o seio mesmo da filosofia, em relação com toda uma cultura, todo um domínio de saber, toda uma forma de pensamento. Provavelmente, Hegel terá sido o último caso de escolha original realizada pela filosofia enquanto atividade autônoma. É que, grosso modo, a essência da filosofia hegeliana consiste em não operar essa escolha, ou seja, recuperar em sua própria filosofia, no interior de seu discurso, todas as escolhas que foram feitas na história.

Tenho a impressão de que, no mundo ocidental, a partir do século XIX, talvez mesmo a partir do século XX, a escolha verdadeiramente filosófica, em outros termos, a escolha original fez-se tomando como ponto de partida domínios que não concernem mais a filosofia. Por exemplo, as análises efetuadas por Marx não eram filosóficas em seu espírito, e nós não devemos considerá-las como tal. São análises puramente políticas que tornam indispensáveis algumas das escolhas originais fundamentais e determinantes para nossa cultura. Da mesma maneira, Freud não era um filósofo e não tinha qualquer intenção de sê-lo. Mas o fato de ele ter descrito a sexualidade como ele o fez, que tenha trazido à luz as características da neurose e da

*loucura mostra que se trata sim de uma escolha original. Pensando bem, uma tal escolha operada por Freud é bem mais importante para a nossa cultura do que as escolhas filosóficas de seus contemporâneos, tais como Bergson ou Husserl*¹⁶.

Neste caso, Foucault procura esboçar uma teoria otimista sobre o lugar da filosofia na história. Há algo de improviso nessa fala que não pode ser desconsiderado. Foucault está à vontade, os entrevistadores são gentis e têm outro estilo, menos belicoso em relação ao que se acostumara nas entrevistas posteriores a *As palavras e as coisas*. A teoria que esboça aqui sobre a “escolha original” deve, portanto, ser vista como um recital de um Hermeto Pascoal num concerto estrangeiro: ele executa seu repertório de tal forma que, apesar de sua aparente estrutura estudada, é um improviso claro, de estilo intempetivo e polêmico. Para se ter uma ideia disso, ele vai usar a mesma “nota” – a da origem – no texto sobre Nietzsche para criticá-la, na medida em que sugere ler o autor a partir dos conceitos de “emergência” e “proveniência”, não através do termo “*Ursprung*” vertido por ele como origem. É verdade que nota o uso ambíguo do termo, mas somente para fazer jus a uma boa interpretação¹⁷. O argumento que conduz o início deste texto está baseado na prevalência da diferença entre esses termos, visto que, cito-o:

*Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, portanto, partir em busca de sua "origem", negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção esculpulosa a sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir buscá-los lá onde estão, “escavando as profundezas”; dar-lhes tempo para retornarem do labirinto onde nenhuma verdade jamais os manteve sob proteção*¹⁸.

Mesmo considerando a posteridade da publicação deste texto sobre Nietzsche, que é de 1971, pode se supor Foucault já bastante envolvido nessas leituras. Há publicações de textos e entrevistas em torno de Nietzsche desde

16 Foucault, M. *Dits et écrits* II, p. 106.

17 *Ibidem*, II, p. 137-140.

18 *Ibidem*, p. 140.

1966¹⁹ e, como vimos, seu curso em Vincennes foi sobre o assunto, bem como suas primeiras lições no *Collège de France*²⁰. Nota-se aqui evidentemente a metáfora do labirinto como o espaço no qual o genealogista se encontra a desafiar os limites do verdadeiro.

Resguardados os devidos cuidados, é preciso prosseguir examinando o que ele sugere ser uma “escolha original”. Trata-se de um ponto de partida, se não para seus contemporâneos, ao menos para os que desejam escrever sua história. Parmênides, Platão ou Aristóteles, enfim, os nomes que se alinhavam na história da filosofia, servem como referências para retirar as máscaras de que fala Foucault, ou seja, para perceber porque em determinado momento a maneira de pensar seguiu a direção que se nos apresenta hoje. Como se trata de um conceito improvisado, não se pode lhe exigir muito, mas não se pode negligenciar que esses discursos filosóficos constituem um conjunto que nos permite ter uma ideia do que seria a percepção e a sensibilidade daquele tempo. Discursos que chegam até nós pelo lugar estratégico que ocupam, pois delimitam certamente o que é incerto saber sobre seus contemporâneos. São originais somente na medida que podemos pensá-los como emergentes: surgem para nós sem fornecer a verdade do que eles foram para outros anteriormente.

A filosofia é vista como “escolha original” somente enquanto ela se mantém como “atividade autônoma”, o que coincide com testemunhos anteriores do autor. A atividade autônoma é aquela que se desenvolve à margem e, neste caso, acaba por influenciar toda uma cultura, um domínio de saber. Como vimos, a filosofia compartilha com a poesia e a loucura essa autonomia, esse princípio de exclusão que ao mesmo tempo as isola da sociedade, mas que pelo menos no caso da filosofia – isso é claro nos exemplos acima – acaba por influenciar a percepção que temos das escolhas de uma cultura. A maneira pela qual escrevemos a história passa também pelo traçado que somos capazes de estabelecer graças a essas escolhas. Atividade autônoma ainda porque não está ligada de forma sistemática à transmissão de sua atividade: diferente de saber fazer sapatos, a filosofia se transmitiu vendo sua prática ser transmitida de maneiras muito diversas e inusitadas. Basta analisar os inúmeros gêneros textuais praticados pelos filósofos até Hegel: Platão, que com seus diálogos relaciona-se amplamente com o teatro grego, passando pela comédia

19 Ibidem, I, pp. 549-52; 564-80; 585-600.

20 Foucault. *A ordem do discurso; Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 2-28.

aristofânica e o teatro de Eurípedes²¹; bem como pelas diversas formas textuais praticadas ou criadas pelos filósofos tais como, confissões, tratados, novelas, cartas, diários, ficções, sátiras, enciclopédias e ensaios²².

E outra vez é Hegel quem aparece em posição estratégica. Visto como o último a realizar a filosofia como “atividade autônoma”, é ele quem permite a transição da prática para o ensino. É o último a praticar a filosofia e o primeiro a institucionalizá-la na forma que a conhecemos. Não é de se estranhar que a partir desse ponto “a escolha verdadeiramente filosófica” não seja feita no interior da filosofia enquanto disciplina. E daqui a ambiguidade que atravessa, em certa medida, essas falas: a filosofia surge tanto como uma disciplina específica, um saber a ser transmitido e não uma prática; como um predicado que se atribui a algo – o filosófico. Um pouco como a diferença entre o café e a cafeína – que pode ser encontrada alhures, extraída ou excluída do próprio café – a filosofia parece poder ser encontrada em outras disciplinas, bem como pode não estar presente nos cursos de filosofia. O aparente paradoxo dessa formulação desfaz-se.

Daí a notável importância atribuída aos não-filósofos: não se trata de dizer que as análises de Marx eram marxistas, elas são políticas, Foucault admite; mas admite ainda que suas escolhas são determinantes para a cultura “ocidental”, ou seja, são estratégicas filosoficamente falando. Com Freud não é diferente. Sua maneira de pensar a subjetividade não pretende incluir-se na tradição institucionalmente filosófica, mas sua localização estratégica para entender o tempo em que Foucault viveu e o nosso, habilita o vienense a tal colocação. Uma ausência é curiosamente notável: Nietzsche. Por que Nietzsche não aparece nesse ponto da argumentação? Qualquer resposta não passaria de especulação psicanalítica. Poderíamos alegar uma posição estratégica do freudo-marxismo no espectro do pensamento de esquerda vigente na França da época, ou mesmo, certa demanda por retomar e questionar os limites de tais autores, o que não responde a razão dessa lacuna. É verdade que,

21 Cf. Campos, *A Ironia de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

22 Além dos diálogos platônicos e dos tratados aristotélicos, podemos pensar tanto no Proêmio de Parmênides (Ver Santoro, *Filósofos Épicos I*) quanto nos aforismos heraclíticos (Heráclito, *Fragmentos contextualizados*), retroagindo para um momento um pouco anterior à Grécia Clássica. Avançando na direção de nosso presente, os exemplos de variação estilística são variadíssimos, Ver Sêneca, *Cartas a Lucílio*; Marco Aurélio, *Meditações*; Agostinho de Hipona, *Confissões*; Montaigne, *Ensaio*; Bacon, F., *Novo Organum*; Voltaire, *Cândido, ou O otimismo* (que é uma espécie de drama trágico); Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*; Diderot, D.; D’Alembert, J. (orgs.) all., *Enciclopédia*; Kant, *Crítica da razão pura*.

como vimos, Foucault estava prestes a publicar “Nietzsche, a genealogia e a história”, e que o autor alemão não compromete de todo a hipótese improvisada, uma vez que tinha formação em Filologia. Mas também é verdade que Foucault dedicara uma conferência inteira aos três nomes²³, e que por uma estranha coincidência, seu livro mais conhecido até então foi escrito tomando como eixo os campos desses três pensadores. *As palavras e as coisas* têm, simplificando-o radicalmente, três eixos para pensar a emergência das ciências humanas – a linguagem, a vida e o trabalho – aos quais se poderia livremente apor o interesse de Nietzsche, o filólogo; Freud, o médico e psicanalista; e Marx, o sociólogo. O esquecimento de Nietzsche pode ser facilmente atribuído a algum desconforto com o léxico do original surgido no improviso – bloqueando a possibilidade de sua aparição.

A par dessas implausíveis suposições, o que preciso salientar é a importância desses, como de outros não-filósofos, para o pensamento de Foucault. É digno de nota ainda um fato. Foucault não está sozinho nesse “elogio” dos não-filósofos. Em que pese a crítica de Foucault à metáfora geológica²⁴ que será usada por Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*²⁵, este mostra-se igualmente esgotado em relação à filosofia tal como ensinada na universidade. É bastante esclarecedor saber que ele elogia Freud e Marx na mesma medida, refletindo a tendência na França de sua época de assinalá-los como pensadores centrais para a compreensão de nossa cultura e, talvez mesmo, no caminho da resposta à pergunta celebrada por Kant e que inaugura a antropologia filosófica “o que é o homem?”²⁶, coincidências demasiado importantes para serem ignoradas quando se trata de alguém interessado em fazer uma arqueologia das ciências humanas.

Assim, podemos compreender um pouco melhor a sequência final dessa fala:

Não seria o caso de avançar tal suposição? A de que é, em todo caso, errôneo pretender que nossa época, ou seja, os séculos XIX e XX abandonaram a filosofia em proveito da política e da ciência. É preciso, de preferência, dizer que a escolha original era, outrora, operada pela atividade filosófica

23 Para uma interpretação da conferência “Nietzsche, Freud, Marx” como uma espécie de esboço de outra forma de pensar uma outra forma de fazer filosofia, ver Soares, “As enciclopédias de Michel Foucault”. *Revista Discurso*, 2019. p. 172 et seq.

24 Foucault, M. *Dits et écrits* I, p. 595.

25 Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*, p. 48-58. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

26 Cf. Vaz, Henrique Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991.

autônoma, mas que hoje tem lugar em outras atividades, sejam elas científicas, políticas ou literárias. Por isso, na medida em que minhas obras concernem essencialmente à história, quando trato dos séculos XIX ou XX, prefiro me apoiar nas análises sobre obras literárias, mais do que sobre as obras filosóficas. Por exemplo, as escolhas operadas por Sade são bem mais importantes para nós do que elas foram para o século XIX. E é por estarmos ainda assujeitados a tais escolhas que somos conduzidos a escolhas inteiramente decisivas. Eis porque me interessa por literatura, na medida em que ela é o lugar no qual nossa cultura operou algumas escolhas originais²⁷.

É preciso notar um deslocamento do eixo. Ao que parece, sempre algum tipo de atividade autônoma deve ser possível, deslocada nos tempos de Foucault da filosofia para política e ciência. Isto é: para compreender o que somos não basta ler os filósofos, é preciso recorrer a amplitude de práticas tão distintas como a política e a ciência – talvez nessa medida Husserl seja menos importante que Freud; e Bentham seja complementar a Rousseau²⁸. Em que pese o caráter weberiano do improvisado, a nossa racionalidade pode ser melhor compreendida por esses dois campos, a que Max Weber²⁹ deu o nome de vocações, em um mundo cada vez mais desencantado e, coincidência ou não, menos dado à filosofia.

Curioso uma vez mais o afastamento que Foucault mantém em relação à filosofia aqui. Suas obras, ele sugere, “concernem essencialmente à história” e não à filosofia. Evidentemente, tendo em mente agora a possibilidade do filosófico fora da filosofia, talvez seja aí que ele queira se situar. Como nos casos de Nietzsche, Freud e Marx, é através de alguma maneira de contar a história de como vemos o que falamos, vivemos ou trabalhamos que se conquista o predicado do filosófico, que se escolhe verdadeira e autonomamente filosofar. Não é preciso mais prescrever a linhagem universitária que remonta a Hegel: escrever a história é menos buscar a verdade sobre a filosofia, ou nos termos de Foucault, “a filosofia das filosofias”, ou mesmo, “a linguagem das linguagens”; ao evitar ocupar esse papel de legisladora da filosofia, à história ele permite desempenhar então outro, qual seja, o de uma “etnologia interna de

27 Foucault, op. cit., II, p. 105-7.

28 Ibidem, III, p. 195.

29 Weber, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.

nossa cultura e de nossa racionalidade”³⁰. Não surpreende assim ouvi-lo dizer que a literatura ocupa um lugar semelhante ao da filosofia ao operar escolhas originais. O sucesso de certas maneiras de narrar deve-se à capacidade de manifestar esse “isso que fala”, as reticências manifestadamente presentes não nas profundezas de uma cultura, mas na superfície mesma de suas manifestações, naquilo que não oculto, também não é obviamente visível: precisamente no modo de escrevê-la, recorrendo ao que Nietzsche chamou de intempestivo ou que, lendo Foucault, Agamben chamou de contemporâneo³¹. Um poeta empenha a vida em fixar os olhos em um ponto arquidistante. Com isso, ele conecta o tempo do indivíduo ao tempo histórico coletivo, de modo a viver um presente em que não estivera, percebendo o lado escuro de seu tempo através de uma certa defasagem em relação a ele. Assim, ao manter certa diferença obsoleta em relação a atualidade, o filósofo se avizinha do que o motiva a pensar, ou nos termos de Foucault, a diagnosticar o presente sem a menor das nostalgias.

As peripécias. Assim, não surpreende ouvi-lo dizer que “Toda a filosofia do ocidente consiste em mostrar ou em reinscrever o saber em um tipo de esfera ideal que nunca atenta para as peripécias históricas do poder”³². A generalização apressada, em outra entrevista no Japão, publicada em 1973, resulta de mais um desses improvisos que ativam certos lugares comuns – tais como “toda a filosofia”, “o ocidente”, “a esfera ideal” – para então questioná-los. Foucault não parece querer encerrar a história da filosofia ocidental com esse juízo, apesar de o trecho permitir essa interpretação. Seu expediente é claro e está no alvo da frase – compreender as peripécias históricas do poder –, e nesse sentido ele parece fazer algo de filosófico sem filosofia, ou seja, eximindo-se de participar de “Toda a filosofia do ocidente” a que se refere. Esse lugar-comum é um ponto de ataque ao lugar da filosofia como disciplina meramente universitária que se contenta em discutir problemas em uma esfera ideal. As escolhas originais resultam de atividades autônomas, o que pode ser lido também como *práticas* autônomas. Na medida em que abdica de questionar as práticas que a rodeiam para transmitir aos seus alunos conteúdos institucionalizados por um currículo que não acompanha os problemas presentes, a filosofia tende como disciplina a perder sua força subversiva. Cito-o uma vez mais nesse sentido, na entrevista anterior de 1970: “Creio que

30 Foucault, op. cit, I, 598.

31 Nietzsche, F. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Agamben, G. *O que é o contemporâneo*. Chapecó: Argos, 2009. p. 59-73.

32 Foucault, op. cit, II, p. 414.

a filosofia perdeu sua força subversiva, tanto mais que, desde o século XVIII, ela se tornou uma ocupação de professor universitário. E isso pode se aplicar a toda escritura teórica que tem por tarefa a análise teórica³³. A esse comentário se seguirá uma comparação com a literatura no sentido de defender o argumento de que não basta inscrever-se em um determinado campo – filosofia ou literatura – para desempenhar uma atividade autônoma, ou nos termos supracitados, subversiva. Na medida em que a escritura teórica afasta-se das práticas e toma como tarefa a análise teórica de teorias, ela apresenta a redundância que resultará no declínio da força subversiva de seu discurso. Foucault chega mesmo a se questionar, no final dessa entrevista, se seria preciso parar de escrever ou mesmo de falar³⁴.

Com isso, ele procura revincular a atividade autônoma a práticas que são também não-discursivas: intervenções públicas, manifestações, tomadas de posição que muitas vezes passam por mostrar que outras experiências de vida com o corpo são possíveis para além dos discursos e da linguagem. Experiências que guardam tantos riscos quanto aquelas discursivas de que aqui se fala. Nos dois casos cumpre não evitar pensar, mesmo diante da possibilidade de que o lugar autônomo da filosofia esteja ameaçado pelo excesso de análises teóricas a que seus praticantes devotam seu tempo. Compreende-se assim, porque numa entrevista de 1972, Foucault não poupa e diz com alguma carga que: “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”³⁵. Uma resposta desoladora que poderia levar um leitor apressado a considerar como delirante ou ingênua qualquer pesquisa sobre filosofia nos textos de Foucault.

Considere-se que na época dessa declaração ele está envolvido com o Grupo de Informação sobre as Prisões³⁶. Assim, a figura do intelectual que se posiciona microfisicamente na defesa de pautas estratégicas começa a ganhar espaço em sua atividade, iniciando uma trajetória de questionamento do lugar público costumeiramente ocupado pelo intelectual. Como ele e Deleuze sugerem na conversa “Os intelectuais e o poder”³⁷, a teoria não exprime mais,

33 Ibidem, II, p. 126.

34 Ibidem, II, p. 128.

35 Ibidem, II, p. 305.

36 Ibidem, I, p. 37.

37 Ibidem, II, p. 307-8.

tampouco aplica ou traduz uma prática, “ela é uma prática”, localizada, regional e não totalizante. Não se trata mais de uma “tomada de consciência”, ou seja, de um exercício teórico acerca de algo também teórico; trata-se de usar a teoria como um sistema regional de luta diante de outras práticas, ou seja, como prática de uma resistência.

Não é de se estranhar que no debate com Chomsky em 1971, transmitido pela TV e transcrito anos depois para uma revista, ao ser perguntado porque se interessava tanto por política quanto por filosofia, Foucault diga nunca ter se ocupado de filosofia, numa variação dos temas anteriores já trabalhados acima. Cito-o;

Eu nunca me ocupei com filosofia. Mas este não é o problema.

Sua questão é: porque eu me interesse tanto por política? Qual cegueira, qual surdez, qual densidade de ideologia teria o poder de me impedir de me interessar pelo assunto sem dúvida mais crucial de nossa existência, a saber, a sociedade na qual vivemos, as relações econômicas nas quais ela funciona, e o sistema que define as formas regulares, as permissões e interdições que governam regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida é feita, antes de tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nós nos encontramos.

Eu também não posso responder à questão do porquê deveria me interessar; só posso responder te perguntando por que eu não deveria estar interessado³⁸.

Menos do que a inversão da questão, é o caso de salientar a preocupação crescente do autor com os meios pelos quais as práticas de seu trabalho participam da luta política. Em suma, menos do que encontrar algo como uma verdade última, algo característico de certa maneira de pensar a filosofia, as atenções de Foucault voltavam-se para o que considerava mais crucial – a maneira pela qual se vive, as relações aí estabelecidas, as regras, permissões, interdições, condutas e costumes que “governam regularmente nossa conduta”. E isso ele curiosamente chama de essencial – a situação presente cujo funcionamento está em contínua mutação, alterando continuamente o conteúdo dessa essência. Se a filosofia constitui uma disciplina universitária que se vê distante dos problemas atuais, distante das políticas que governam uma sociedade, então, Foucault se autoriza a dizer que nunca se ocupou de Filosofia. Nunca se ocupou em pensar “essências” para além das que se apresentam como mutáveis e

38 Ibidem, II, p. 494

presentes. Mas ele mesmo ressalta: não se ocupar de filosofia não é o problema. Problema é não estar interessado em política, ignorar o modo pelo qual se governa uma sociedade ou mesmo ter que justificar seu interesse.

Espécies de filósofos. O ano é o de 1976. Foucault havia publicado *Vigiar e Punir* e preparava *A vontade de saber*, primeiro volume de sua história da sexualidade. A entrevista, no entanto, é sobre geografia. O entrevistador da revista *Hérodote* oculta seu nome ao leitor. Suas questões procuram aproximar os trabalhos do autor com o campo em questão. Remete-se a *A arqueologia do saber* e diz que seria surpreendente se os filósofos tivessem alguma vez levado a geografia em consideração. Lança diversas perguntas e Foucault esclarece que se dedica a fazer uma história em um sentido genealógico, com eficácia e engajamento nos combates políticos. Desvia-se da questão, reafirmando a posição politizada e prática que, como vimos, constantemente afirmava. E o entrevistador emenda um comentário, submetendo a hipótese de que o que pode atrair um filósofo ou um arqueólogo “é ser árbitro ou tirar proveito de uma polêmica já iniciada”. A resposta de Foucault não poderia ser mais reveladora:

*É verdade que a importância de uma polêmica pode atrair. Mas eu não sou de forma alguma essa espécie de filósofo que formula ou quer formular um discurso de verdade sobre qualquer ciência. Legislar sobre toda a ciência é o projeto positivista. Eu me pergunto se em certas formas de marxismo “renovado» não se caiu em tentação semelhante, que consistiria em dizer: o marxismo, como ciência das ciências, pode fazer a teoria das ciências e estabelecer a separação entre ciência e ideologia. Ora, essa posição de árbitro, de juiz, de testemunha universal, é um papel a que me recuso absolutamente, pois me parece ligado à instituição universitária da filosofia. Se faço as análises que faço, não é porque há uma polêmica que gostaria de arbitrar, mas porque estive ligado a certos combates: medicina, psiquiatria, penalidade. Nunca pretendi fazer uma história geral das ciências humanas, nem uma crítica geral da possibilidade das ciências. O subtítulo de *As Palavras e as Coisas* não é a arqueologia, mas uma arqueologia das ciências humanas³⁹.*

A linha argumentativa é semelhante, anos após os trechos supracitados. Foucault recusa “absolutamente” o papel de árbitro, de juiz, de testemunha universal da história: ele não é “essa espécie de filósofo”. A qual espécie ele se refere? A toda essa que guarda consigo uma tendência positivista seja ela qual

39 Ibidem, III, p. 29.

for. Foucault se refere à doutrina de Auguste Comte que tanto influenciou o movimento republicano brasileiro e que deixou marcas impressas inclusive em nossa bandeira⁴⁰; bem como se refere a exemplos mais sutis, uma vez que há “tentações positivistas”. Tais tentações consistiriam em tentar estabelecer arbítrios entre disciplinas, como se algum modo de pensamento fosse detentor de uma verdade sobre as verdades capaz de conferir mais legitimidade, ou seja, *mais-verdade* a um tipo de discurso do que a outro. A pergunta retórica sobre o marxismo (e não sobre Marx) exemplifica bem esse ponto. Ao fazer análise sobre a distância que separaria ciência e ideologia, um marxista está claramente buscando separar o discurso que fala *verdadeiramente* do real, daquele que fala *fantasiosamente* do real. Quem estabelece o limite, talvez inconscientemente, é o analista que adere a critérios que ele, como leitor de Marx, pensa ser os mais seguros para tal distinção. É uma leitura possível de Marx que o introduz na tradição da filosofia universitária e faz análise teórica da teoria.

O interlocutor poderia justamente interceder contra Foucault argumentando que ao falar de poder e resistências, ele estaria fazendo algo semelhante. Se por um lado, é de se reconhecer Foucault como um leitor de Marx, uma vez que ao pensar os caminhos da disciplina, ele está ocupado com as práticas e os poderes que envolvem a sociedade, que permitem governar corpos; por outro, reage ao marxismo na medida em que não toma partido sobre qual lado fantasia e qual lado detém a verdade do real. É nesse sentido que Foucault pode abdicar da distinção entre ciência e ideologia: na medida em que não pressupõe haver um discurso sobre os discursos que dota alguém de um critério de verdade absoluto capaz de acusar discursos de falsidade absoluta. Seus conhecidos e comentadores testemunham fartamente essa resistência. Gilles Deleuze⁴¹, por exemplo, recorda que aqueles que seguiam os trabalhos e cursos de Foucault apaixonadamente, o faziam porque tinham algo a fazer por elas próprias, de forma autônoma em seu próprio trabalho, como se dependesse menos de um acordo intelectual e mais de um acordo musical. Para compreender essa relação, ele sugere que “bem vistas as coisas, as aulas bem dadas são mais parecidas com um concerto do que com um sermão, trata-se de um *solo* que os outros ‘acompanham’. E Foucault dava aulas admiráveis.” Como um concertista, ele levava seus interlocutores a refletir e não simplesmente a

40 Cf. Comte, *Comte*. São Paulo: Abril Cult., 1983. p. XIV-V; Carvalho, J. *Os Bestializados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 42-65.

41 Deleuze, G. “Fender as palavras, fender as coisas”. In: Deleuze; Parnet. *Conversações*. Lisboa: fim de século, 2003. p. 120.

aquiescer. Esse aspecto retórico-musical do filósofo surge também no testemunho recente de Jean-Claude Passeron que lembra:

Quando Foucault se persuadia da urgência de armar um “golpe político” (...) sua palavra incisiva impunha ao auditório uma evidência tão simples, que todo cidadão que tinha ficado, como eu, à escuta spinozista de “que um pouco de reflexão basta para persuadir” podia surpreender-se por não tê-la percebido antes – cercada sem nenhuma dúvida para Foucault com um halo sutil de harmônicos históricos, mas desprovida da maioria dos tropos e figuras universitárias do ofício filosófico.⁴²

Nem juiz, nem profeta, tampouco sacristão, essa espécie de filósofo se inseria na luta discursiva fazendo soar suas palavras como harmônicos conceituais desconcertantes, mas capazes de circular entre grupos os mais heterogêneos, com posições políticas e comprometimento com a atualidade. Aristófanos certamente não diria que Foucault andava pelas nuvens.

Assim, o problema que os poderes impõem não é um problema de correspondência para com o real, mas da liberdade em relação aos modos de pensar a realidade; não é o de saber o que está além da ficção, mas de como ficções nos governam. É essa sujeição ao poder que os trabalhos de Foucault questionam, não para simplesmente negá-la, mas para tornar complexo o jogo de perspectivas. Como sugere Judith Butler:

Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, segundo Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem saliente, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos⁴³.

A primeira pessoa do plural usada por Butler denota muito bem algo do senso-comum que já se acostumou com esse arbítrio marxista. No lugar de

42 Passeron, Jean-Claude. “Escuta sociológica de um filósofo”. In: Artières et al. *Michel Foucault*. Forense universitária, 2014. p. 160.

43 Butler, *A vida psíquica do poder*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 9.

ler “estamos acostumados” poder-se-ia muito bem colocar “certas formas de marxismo estão acostumadas” a pensar que o poder é somente aquilo que nos inferioriza, submete ou sujeita através da ideologia. E Butler nota com inteligência a ambiguidade do poder para Foucault: não é só aquilo a que nos opomos, mas também aquilo de que dependemos para existir.

Resguardadas as diferenças estruturais, uma rápida aproximação dessa noção de poder com a de mal-estar proposta por Freud ajuda a elucidar seu aspecto ambivalente: em ambos os casos há um desconforto, uma falta de abrigo, um incômodo qualquer inevitável em relação ao que constitui o que somos, ao que dependemos para existir, ao mesmo tempo ameaçando-nos e preservando-nos. Se por um lado, Freud postula haver diversas táticas contra o sofrimento gerado por esse sentimento: elas vão desde a conquista da natureza, à intoxicação anestésica, a ilusões do tipo religioso, até a introversão da libido, a sublimação artística, a experiência do amor e a estetização da existência⁴⁴; Foucault sugere o caminho das resistências como um modo de enfrentar a condição subjetivada pelos poderes e elaborar tais táticas. Em ambos, esses caminhos se tornam possíveis pela análise, ou seja, é destacada dessa ligeira aproximação o quanto o caráter analítico desses dois pensadores lembra outra espécie de filósofo, ocupada com o inconsciente. Tanto nos casos clínicos específicos ou em relação ao saber, ambos investigam caminhos para lidar com essa ambiguidade constituinte que nos afeta, com as forças que nos atravessam, não para julgar a verdade do que se anuncia, mas para permitir que sua enunciação não seja menosprezada. Uma espécie que permite compreender melhor as razões que levam a perguntar “Que força é essa, amigo? Que te põe de bem com os outros e de mal contigo?” – na precisa expressão de Sérgio Godinho.

Retornando ao trecho anteriormente citado de Foucault, fica mais claro que o caminho dessa espécie de filósofo não-filósofo – casos de Freud, Marx, Nietzsche e, entrevê-se, o do autor – não é o da polêmica pela polêmica. Não se trata de levantar uma questão já com o intuito de arbitrar sobre ela, de conceber sua verdade; trata-se de entrar em um combate – assumir uma posição cuja verdade dependa menos do aval metalinguístico – de um fundamento, de uma verdade da verdade – e mais de uma posição que resiste à exclusão, à diminuição, à inferiorização de certas práticas. Uma espécie que busca a liberdade da filosofia.

E com isso em mente torna-se compreensível ouvir Foucault admitindo que:

44 Dunker, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015. p.199.

Mesmo que eu diga que eu não sou um filósofo, se for mesmo da verdade que me ocupo, apesar de tudo sou filósofo. Desde Nietzsche, essa questão foi transformada. Não mais “qual é o caminho mais seguro para a verdade?”, mas “qual foi o caminho accidental da verdade? Era essa a questão de Nietzsche, bem como a questão de Husserl em A crise das ciências europeias. A ciência, a coerção ao verdadeiro, a obrigação da verdade, os procedimentos ritualizados para produzi-la há milênios atravessam completamente toda a sociedade ocidental e agora são universalizados para se tornar a lei geral de toda a civilização. Qual é sua história, quais são seus efeitos, como ela se entrelaça com as relações de poder?”⁴⁵

A questão sobre o caminho mais seguro para a verdade é feita pela espécie de filósofo que deseja negar a existência de poderes. Tal segurança é adquirida ao custo de algum critério que se positiva acima de outros e arbitra sobre o que é verdadeiro e o que não o é. Talvez por isso a Nietzsche é atribuída a transformação da questão. Enquanto, em *A genealogia da moral*, o filósofo alemão sugere que o caráter “tosco” da genealogia da moral, tal como levada a cabo pelos psicólogos ingleses, está em deduzir de sua própria idiossincrasia a base da valoração que os leva a definir a verdade sobre o que chamam de “bom” ou “ruim”⁴⁶, sua resposta consiste em propor que a verdade sobre o “bom” e o “ruim” é uma invenção accidental. Graças a isso, Nietzsche se propõe uma tarefa diferente, a saber, a de fornecer outra genealogia da moral, objetivo da obra citada. O que garantiria a Nietzsche a verdade de sua história, uma vez que ele questiona a própria história da verdade? É aqui que o uso do artigo indefinido ganha uma importante proporção.

Na resposta de Foucault, ele é taxativo: seu objetivo não era fazer nem uma história, nem uma crítica geral, ou seja, ele não deseja fazer *a* história, tampouco *a* crítica. A verdade de uma história genealógicamente pensada é manifesta pela indefinição do artigo: trata-se de *uma* maneira de, ao visitar o ambiente cinza dos arquivos, tecer uma forma de contar a verdade. Ela não é exclusiva, isto é, não se presta à exclusão de outras narrativas possíveis, mas entra no combate sobre o que está narrado. Como sugere Passeron⁴⁷ “Foucault encarnava um tipo de filósofo perfeitamente estranho às correntes

45 Foucault, op. cit., III, 31.

46 Nietzsche, *F A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 82.

47 Passeron, op. cit., p. 161.

clássicas, mesmo as mais radicais da filosofia e da sociologia políticas. Poder-se-ia qualificar de ingênuo tanto quanto de perverso seu carisma de inventor, às vezes de incendiário.” Entretanto, a necessidade de vincular suas posições teóricas a posições práticas – como nos casos da defesa de Vincennes e da criação do GIP vai na direção de estabelecer uma posição no combate pela verdade. Nesse sentido não se trata simplesmente de polemizar, mas de fazer uma espécie de política da verdade, em que a filosofia se compromete com práticas e encontra nelas um caminho acidental, específico e estratégico para pensar a verdade, para lutar por ela, em busca de uma vida outra⁴⁸.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* Chapecó: Argos, 2009.
- Agostinho, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Editora Paulus, 1997. 367p. (Coleção Patrística n.10).
- ARISTÓFANES. “As nuvens”. In: Cadernos de Tradução, Porto Alegre, nº 32, jan-jun, 2013. Aurélio, Marco. *Meditaciones*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.
- Bacon, Francis. *Novo Organum*. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Campos, Antônio José Vieira de Queirós; Franco, Irley Fernandes. *A Ironia de Sócrates e a Ironia de Platão nos primeiros diálogos* (uma visão crítica sobre a noção de Vlastos de “ironia complexa”). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia, PUC – Rio, 2016.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- CORNELLI, G; GONTIJO, P; LOPES, R; SAMPAIO, E. “A Avaliação de obras do componente curricular filosofia no PNLD 2018”. In: *Revista Meritas*. v. 64, n. 1. Porto Alegre: PUC-RS, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.1.30298>>. Acessado em 18 de maio de 2020.
- COMTE, Auguste. *Comte*. Col. Os pensadores. Trad. José A. Giannotti. São Paulo: Abril, 1983.
- Diderot, Denis; D’Alembert, Jean (orgs.). *Enciclopédia*.
- DELEUZE, G; PARNET, C. Deleuze. *Conversações*. Lisboa: Fim de século, 2003.

48 Foucault, M. A coragem da verdade. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits* (I-IV tommes). Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *A Arqueologia do saber*. Trad. Luiz. F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 7ªed.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 9ª Ed.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Ed. Bilingue, tradução e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Calouste Goulbenkian, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Montaigne, Michel. *Ensaíos* (3 vol.). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Nietzsche, Friedrich A *genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- PASSERON, Jean-Claude. “Escuta sociológica de um filósofo”. In: ARTIÈRES, P; BERT, J-F; GROS, F; REVEL, J. (orgs.). *Michel Foucault*. Forense universitária, 2014.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Henrique de Barros. Lisboa: Cotovia, 2014.
- Santoro, F. *filósofos épicos I – Parmênides e Xenófanés – Fragmentos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011.
- Sêneca. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos, G. A. Lisboa: Calouste Goulbenkian, 2014.
- SOARES, J. “As enciclopédias de Michel Foucault”. In: *Revista Discurso*, v. 49, n. 2, 2019. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019.149241>>. Acesso em Jul. 2020.
- VAZ, Henrique Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991.
- Voltaire, François-Marie Arouet. *Cândido ou O Otimismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (p.147-236).
- WEBER, Max. *Ciência e política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.