

Foucault em pílulas (1): notas de uma aula sobre teoria social e história crítica do presente, por Gabriel Peters

A obra de Foucault é teoria social? Sim, mas de um tipo muito particular.

Pensamento pós-disciplinar

Ao situarmos o pensamento de Michel Foucault (1926-1984) na teoria social do século XX, observamos uma radicalização do *fôlego interdisciplinar* presente, de um modo ou de outro, em todas as figuras centrais da reflexão socioteórica contemporânea. Por exemplo, mesmo autores com clara filiação institucional à sociologia, como **Bourdieu** e **Giddens**, produziram teorias sobre a vida social que se valeram de ideias das mais diversas procedências disciplinares, tais como a filosofia (p.ex., Wittgenstein), a antropologia (p.ex., Lévi-Strauss) e a psicologia (p.ex., Piaget, Erikson). Por sua parte, do “materialismo interdisciplinar” de Max Horkheimer nos anos de 1930 até os trabalhos posteriores de um Jürgen Habermas ou um Axel Honneth, diferentes gerações da teoria crítica da Escola de Frankfurt se posicionaram deliberadamente em um espaço intelectual híbrido, o qual abria a filosofia para diferentes ramos das ciências sociais e vice-versa.

Mas Foucault dá um passo além. Ainda que caracterizá-lo como um *duplo de filósofo e historiador* seja útil como entrada no seu modo de pensar, sua obra intensifica aquela orientação interdisciplinar com tamanha radicalidade que se torna, se não “*antidisciplinar*”, pelo menos “*pós-disciplinar*”. O que é certo é que Foucault toma a própria “disciplinaridade” dos saberes como um dos seus objetos privilegiados de interrogação filosófica e pesquisa histórica. A sequência “filosofia-história” importa, já que o pensador francês é, arrisco dizer, menos um historiador com preocupações filosóficas do que um *filósofo que utiliza a pesquisa histórica como seu principal instrumento de reflexão*. O próprio fato de que a noção de “disciplina” designa tanto demarcações do *saber* quanto um regime específico de *poder* na modernidade é tema central do inquérito histórico-filosófico de Foucault, sobretudo a partir da fase “genealógica” de sua trajetória (como veremos abaixo). Tal inquérito envolve a apreensão de disciplinas intelectuais (p.ex., a criminologia) tanto em termos de suas *condições* de aparição (p.ex., por que a criminologia não existiu desde sempre, mas surgiu num

contexto histórico particular?) quanto de seus *efeitos* sócio-históricos (p.ex., que práticas punitivas são encorajadas por diferentes discursos criminológicos?).

Ao chacoalhar divisões disciplinares nas ciências humanas, Foucault ajudou a dar impulso à proliferação de “interdisciplinas”: domínios de reflexão e pesquisa que recusam, de saída, o encaixe nas áreas disciplinares tradicionais das humanidades (p.ex., sociologia, antropologia), preferindo designações como “teoria” (p.ex., teoria feminista) ou “estudos” (p.ex., estudos culturais). Para dar somente uma ilustração desse impulso foucaultiano: no final dos anos de 1970, Edward Said, intelectual palestino radicado nos Estados Unidos, partiu da hipótese de Foucault quanto à conexão saber-poder para investigar como um discurso especializado sobre o Oriente serviu de apoio a – e, ao mesmo tempo, ancorou-se em – empreitadas de dominação imperial lançadas por potências da Europa Ocidental em diversas regiões da Ásia, do Norte da África e do Oriente Médio. A obra *Orientalismo* ([1979] 1990) veio a ser uma espécie de documento fundador do rico e multifacetado domínio interdisciplinar dos **“estudos pós-coloniais”**. Eis somente *uma* das ilustrações de interdisciplinaridade que recebeu inspiração do pensamento “indisciplinado” de Foucault. A teoria *queer*, a partir dos trabalhos dessa **leitora atentíssima de Foucault que é Judith Butler**, oferece outro exemplo famoso.

O conhecido esquema das três fases de Foucault

A trajetória intelectual de quaisquer teorias sociais pode ser lida como uma mistura de continuidade e descontinuidade, embora as dosagens desses atributos variem amplamente. Em contraste, digamos, com Bourdieu, **cujas orientações teóricas mantiveram-se notavelmente consistentes ao longo de sua carreira**, Foucault se destacou pela frequência com que decidiu mudar o rumo de suas pesquisas, bem como interpretar os seus esforços intelectuais anteriores à luz dessas mudanças de rumo. Ainda assim, uma mescla peculiar de continuidade e descontinuidade também se insinua aqui. Por um lado, tendo participado da sensibilidade “estruturalista” ou “quase-estruturalista” que combateu a ideia de que a consciência do autor seria a principal fonte da inteligibilidade de uma obra, Foucault incorporou ao seu próprio trabalho o questionamento de uma permanência ou estabilidade autoral. Em outras palavras, ele se dava o direito de virar um autor diferente conforme passava de um livro para outro (“não me diga para permanecer o mesmo”, advertiu [2008: 20]). A própria escrita de cada obra, disse ele em entrevista (2013: 289-290), lhe servia como um veículo de

autotransformação: o Foucault que concluía o livro não era o mesmo Foucault que o havia iniciado.

Por outro lado, o autor francês não se esquecia simplesmente de seu passado autoral. Ao contrário, suas transformações de perspectiva o levavam a *ressignificar* sua trajetória progressa. Quando recalibrava suas orientações analíticas, Foucault utilizava tais orientações para reinterpretar o sentido de suas pesquisas anteriores. Foi o caso, por exemplo, de quando ele afirmou, na maturidade, que sua preocupação com o *sujeito* não era um desdobramento tardio de seu trabalho. Ela teria sido o cerne de suas investigações históricas e interrogações filosóficas desde a primeira fase de seu percurso (1995: 232).

E quantas seriam tais “fases” afinal? É costumeiro dividir a trajetória intelectual de Foucault em três etapas:

1. a “arqueologia do saber” (grossíssimo modo: de 1961 a 1970), um programa de pesquisa sobre algumas das formações discursivas centrais à modernidade, como o discurso psiquiátrico sobre razão e loucura (*História da loucura* [1961] 1978), o discurso médico sobre o normal e o patológico (*O nascimento da clínica* [1963] 1977a) e o discurso de outras disciplinas que buscaram tornar o ser humano um objeto de saber científico, como a biologia, a economia e a linguística (*As palavras e as coisas* [1966] 2000) ; ver também Foucault, [1969] 2008);
2. a “genealogia do poder” (grosso modo de novo: de 1971 a 1976), um projeto que inclui *Vigiar e punir* ([1975] 1977b) e o primeiro volume da *História da sexualidade* ([1976] 1999), livros em que Foucault não abandona a investigação de formas de saber estruturantes da sociedade moderna, porém agora as conecta ao domínio “extradiscursivo” das instituições, práticas e formas de subjetividade características de “regimes de poder” (p.ex., o “poder disciplinar”);
3. por fim, a “hermenêutica do sujeito” (1976-1984), caracterizada por um aprofundamento na análise de formas históricas de subjetividade que levou Foucault a éticas filosóficas da antiguidade (p.ex., estoicismo, epicurismo, cinismo) a partir do segundo volume da sua *História da sexualidade*, mais ou menos pela mesma época em que o seu ensino também o encaminhava para reflexões sobre neoliberalismo, governamentalidade e biopolítica que se tornariam influentíssimas na atualidade.

As diferenças inegáveis entre tais etapas de sua trajetória intelectual não escondem a relativa *cumulatividade* dessa trajetória, na qual preocupações analíticas das fases anteriores, em vez de simplesmente abandonadas, são frequentemente integradas às

etapas posteriores. Assim, por exemplo, a arqueologia do saber não desaparece em livros “genealógicos” como *Vigiar e Punir* (1975); ao contrário, ela permanece em operação, porém agora ligada a uma investigação de regimes de poder (p.ex., dos nexos entre o saber criminológico e o sistema carcerário na modernidade). De modo semelhante, a preocupação foucaultiana com o sujeito nas últimas fases de seu trabalho não desloca a centralidade de suas pesquisas prévias sobre saber e poder, já que Foucault localizará nessas intersecções entre saber e poder as próprias *fontes históricas de diferentes formas de subjetividade*.

Uma leitura de Foucault como “teórico social” certamente tem de levar em consideração seus lembretes frequentes de que uma teoria geral (p.ex., do “poder” ou da “sociedade”) não era seu propósito primordial. Ele próprio preferiu definir suas reflexões conceituais e analíticas não como “uma teoria, mas, sim, como uma forma de teorizar a prática” (1980); isto é, sua própria prática de pesquisa histórica acerca de temas como a loucura, as prisões e a sexualidade. Contudo, como vimos noutro canto, podemos considerar “teoria social” não apenas aqueles discursos explicitamente pensados como “teóricos”, mas quaisquer *pressupostos gerais* que orientem estudos de contextos sócio-históricos particulares. (Por exemplo, toda análise de formas históricas específicas de conduta pressupõe alguma “teoria da ação” no sentido amplo da expressão, i.e., um conjunto de pressuposições gerais sobre a ação humana e seus motores subjetivos.) Sob este ponto de vista, Foucault certamente oferece teorias de alcance mais geral sobre problemáticas como saber, poder e subjetividade. Tais teorias não são discursos fechados, por óbvio, mas, como reza uma de suas metáforas mais famosas, “caixas de ferramentas” analíticas que servem de auxílio à pesquisa sócio-histórica.

Outra forma de colocar Foucault em diálogo com autores da teoria social contemporânea, como Bourdieu ou Habermas, é tomá-lo como um pensador *crítico*. A partir daí, podemos refletir sobre as semelhanças e dessemelhanças entre suas respectivas concepções e procedimentos da crítica. Em todos eles, ainda que de maneiras diferentes, podemos encontrar historicizações e “sociologizações” de ideias da filosofia moderna oriundas de figuras como Kant, Hegel e Nietzsche. Na tradição kantiana em particular, a “crítica” é tomada como *autorreflexividade epistêmica*: uma reflexão do pensamento sobre seus próprios pressupostos e limites. Na esteira da chamada “epistemologia histórica das ciências” de autores como Bachelard e Canguilhem, Foucault (como Bourdieu, aliás) ofereceu sua própria versão de uma crítica epistemológica que procede não à maneira

kantiana da introspecção filosófica, mas pela *investigação das condições sociais e históricas de possibilidade de conhecimento científico*.

Diferentemente de Bachelard e Canguilhem, entretanto, Foucault dirige sua epistemologia histórica menos para as ciências naturais do que para as *ciências humanas*, ou seja, para diversas disciplinas que, na modernidade, tomaram o ser humano como objeto de saber científico: da psiquiatria à medicina, da biologia à linguística, da economia à criminologia. Em diferentes entrevistas, Foucault sublinhou que seu interesse não se dirigia somente às *condições de surgimento* de tais discursos científicos sobre o ser humano, mas também aos seus *efeitos* ou, dito de modo mais contundente, seus *custos* sócio-históricos [i] . **Como viu Eduardo Altheman neste blog**, tal inflexão analítica fez com que o pensador francês encontrasse, em boa medida de modo independente, uma preocupação mais comum no ambiente intelectual alemão desde Weber até os frankfurtianos: *as formas sociais que a racionalidade moderna assumiu em discursos, instituições e práticas*.

Uma arqueologia quase-estruturalista do saber

A primeira fase do seu pensamento, dedicada a uma arqueologia do saber, é aquela em que mais transparecem as influências do estruturalismo, embora Foucault sempre tenha rechaçado qualquer sugestão simplória de que seria (ou teria sido em qualquer momento) um estruturalista (1983: 198). Como destacaram diversos intérpretes, as afinidades entre Foucault e **autores associados ao estruturalismo**, como Lévi-Strauss e Lacan, se deveriam, antes de tudo, às suas *antipatias compartilhadas* diante das inclinações subjetivistas e “humanistas” que dominaram a filosofia francesa no imediato pós-Segunda Guerra, graças à influência de figuras como **Sartre**, **Beauvoir**, Camus e **Merleau-Ponty**. Fustigando filosofias que tomavam a consciência como coextensiva à subjetividade, os líderes da vaga estruturalista se punham à busca de *determinantes inconscientes* do pensamento e da conduta humana, embora discordassem entre si na identificação desses determinantes.

A despeito de tais discordâncias, o senso do estruturalismo como uma espécie de megaparadigma interdisciplinar foi reforçado, nos anos de 1950 e 1960, pelas múltiplas frentes em que a reação ao subjetivismo existencialista se fez sentir, com Lévi-Strauss na antropologia, Barthes na análise cultural, Lacan na psicanálise e Althusser na teoria marxista. Com a publicação de *As palavras e as coisas* em 1966, Foucault foi tomado por muitos como representante de uma sensibilidade estruturalista na investigação histórica. Por inadequada que fosse a caracterização do seu pensamento, por essa época, como

“estruturalismo aplicado à história”, a aproximação tinha o mérito de indicar, por tabela, aspectos em que a crítica da filosofia do sujeito em Foucault diferia, na verdade, daquelas de um Lévi-Strauss ou um Lacan. Diferentemente do psicanalista, que repensava o inconsciente freudiano “estruturado como uma linguagem”, ou do antropólogo, que procurava a ossatura lógica do pensamento humano que subjazia à diversidade cultural, Foucault perseguia *estruturas inconscientes coletivas, impessoais e historicamente situadas*, como as “*epistemes*” mapeadas naquela obra de 1966.

Tomando “discursos” ou “formações discursivas” nesse sentido abrangente, que não o identifica a uma coleção de enunciados, mas às *estruturas cognitivas inconscientes que delimitam, em um contexto sócio-histórico, o próprio domínio do que pode ser dito e pensado*, a arqueologia de Foucault se debruça sobre formações discursivas centrais à modernidade. Tais formações são compreendidas em perspectiva não somente histórica, mas ativamente *historicizante*. Como assim? Desde a fase arqueológica, Foucault pensou sua abordagem como uma “história do presente” (1998: 135), expressão representativa da síntese entre inquérito histórico e crítica filosófica que ele buscava promover. Para além de uma versão historicizada da crítica no sentido kantiano, como investigação dos pressupostos e limites do pensamento e da razão modernos, Foucault desenvolveu uma versão própria, de sabor nietzschiano, de um procedimento característico da crítica desde Marx: a desmistificação da aparência de *necessidade, naturalidade e autoevidência* de certos fenômenos modernos, mediante a elucidação do seu caráter *historicamente contingente*.

A começar por sua análise de discursos como os da psiquiatria ([1961] 1978), da medicina ([1963] 1977b), da economia, da linguística e da biologia ([1966] 2000), a revelação da contingência histórica por detrás da aparência de necessidade se devia pelo menos a duas manobras intelectuais. Ao se debruçar sobre formações discursivas do passado, Foucault mostra que os modos pelos quais os modernos conferem sentido e inteligibilidade ao mundo não são universais e autoevidentes, mas formas históricas particulares, entre muitas outras possíveis, de apreensão e classificação das coisas. Os contrastes entre passado e presente eram direcionados a provocar, assim, um *efeito de estranhamento* na relação dos leitores modernos de Foucault com os discursos que estruturavam o seu próprio pensamento. Assim, para dar somente o exemplo de *História da loucura*, **a identificação moderna da loucura como “doença mental”**, um domínio de desrazão com o qual nenhum diálogo seria possível, poderia ser problematizada pelo contraste com cenários não modernos que viam nela uma fonte potencial de sabedoria.

Para além do efeito de *contraste* oriundo da mostra de descontinuidades históricas radicais nos modos de dar sentido ao mundo (p.ex., em *As palavras e as coisas*), a reconstrução dos caminhos históricos que resultaram em um estado de coisas moderno (p. ex., em *História da loucura*) também aponta a contingência do presente como uma *cristalização histórica entre outras possíveis*. A noção de contingência é costumeiramente aplicada a um senso do futuro como “aberto”, em contraposição às concepções “necessitaristas” de história que nela identificam uma meta ou *telos* inexorável (p.ex., a abolição da sociedade de classes em certas versões do marxismo). Pois bem: Foucault projeta o mesmo senso de contingência na sua análise do *passado*, à maneira de um exercício crítico de *história no futuro do pretérito*: as coisas aconteceram de certo modo na modernidade, mas *poderiam ter ocorrido de modos distintos*.

Qual o propósito dessa história crítica do presente? Assim como Bourdieu – e em contraste, digamos, com teóricos críticos alemães como Habermas e Honneth -, Foucault não ofereceu fundações normativas explícitas para sua perspectiva crítica, tais como um modelo abstrato da “boa vida” e/ou da “sociedade justa”. Entretanto, não há dúvida de que ele supôs que, ao chacoalhar pressupostos modernos quanto à naturalidade e à autoevidência de certos discursos (e, posteriormente, de certos regimes de poder e certas formas de subjetividade), seria possível cavar um espaço no qual poderiam brotar discursos (e poderes...e subjetividades) *alternativos* aos dominantes na sociedade moderna.

Finalmente, na abordagem de Foucault desde a primeira fase de sua trajetória, também já encontramos o que a teórica Judith Butler chamaria posteriormente, entrecruzando o pensamento foucaultiano com o do filósofo da linguagem John Austin, de *performatividade* do discurso. As formações discursivas por meio das quais os seres humanos dão inteligibilidade ao mundo, tais como aquelas pelas quais distinguem o normal do patológico, o são do insano, o cidadão ordeiro do criminoso etc., não são meros instrumentos descritivos, mas *produzem efeitos sobre as próprias realidades que pretendem designar*; ou, em uma versão mais radical, *produzem as próprias realidades que pretendem designar*. Por exemplo, discursos como a psiquiatria, a medicina e a criminologia, a despeito de suas intenções de neutralidade científica, contribuíram para engendrar todo um conjunto de esferas institucionais, práticas e formas de subjetividade sem as quais o mundo moderno não operaria como opera.

Uma genealogia pós-estruturalista do poder

Como notou Marcos César Alvarez (2015: 18-19) em **um de seus vários textos excelentes sobre o autor francês**, um olhar detalhado sobre cada um dos livros e ensaios de Foucault problematizaria caracterizações demasiado esquemáticas das suas orientações analíticas em diferentes fases. Um exemplo: a tese comum de que o “Foucault arqueólogo” *apresenta* as descontinuidades entre diferentes formações discursivas, mas não busca *explicá-las* em termos de suas relações com fatores extradiscursivos, é mais facilmente aplicável a *As palavras e as coisas* ([1966] 2000) e ao “tratado metodológico” *A arqueologia do saber* ([1969] 2008) do que, digamos, à *História da loucura* ([1961] 1978). Embora este último livro supostamente tenha iniciado a fase arqueológica, ele contrasta com o “purismo discursivista” daqueles outros dois: as tentativas de mostrar articulações históricas entre o saber psiquiátrico e um regime institucional de relações de poder coloca a *História da loucura*, por vezes, mais perto das orientações genealógicas do que da arqueologia no seu auge.

Seja como for, com base na tese de que formas de saber engendram regimes de poder, e regimes de poder, por sua vez, engendram formas correlatas de saber, a entrada na fase genealógica não implica o desaparecimento da arqueologia, mas sua utilização como um *método complementar*. Embora a etapa genealógica tenha em *Vigiar e punir* [1975] e no primeiro volume da *História da sexualidade* [1976] seus principais resultados, ela já começa a ser anunciada desde o início da década de 1970, quando Foucault, pouco depois de pronunciar sua aula inaugural no *Collège de France* sobre “A ordem do discurso” ([1970] 1996), publica o ensaio “Nietzsche, genealogia, história” ([1971] 2000: 15-37).

Vigiar e punir se anuncia no subtítulo como um livro sobre o nascimento da prisão, referindo-se à transformação de sistemas punitivos, na Europa moderna, entre meados do século XVIII e meados do século XIX. Foucault narra a passagem de um sistema punitivo baseado no “suplício dos corpos” (1977: 20-21), fundado nos castigos físicos infligidos aos criminosos, para um sistema punitivo baseado na disciplina e na “docilização” de corpos, na esteira do “humanitarismo penal” capitaneado por figuras como Voltaire e Beccaria. **Assim como destilara uma ironia venenosa quanto às pretensões “humanitárias” de psiquiatras como Pinel e Tuke em História da loucura**, Foucault embute, na prosa de *Vigiar e punir*, uma desconfiança contínua frente aos motivos aparentemente nobres do reformismo penal moderno, tomando-o menos como um esforço em “punir menos” do que em “punir melhor”. Voltado não ao castigo dos criminosos pela infligência de sofrimento, mas à tentativa de reeducá-los com vistas à sua reintegração à

sociedade, o sistema prisional seria parte de outras esferas institucionais modernas que se dirigem à extração otimizada da “utilidade” dos corpos individuais.

Parte da influência extraordinária do livro de Foucault deve-se, com efeito, à sua extrapolação de uma análise de sistemas prisionais para um diagnóstico mais amplo de uma *sociedade disciplinar* na modernidade, sociedade calcada na extensão de técnicas de disciplinamento para diversas outras instituições, como a fábrica, a escola, o exército, o hospital e o manicômio. Em compasso com a tese de que as configurações sociais, em particular através de discursos do saber e regimes de poder, produzem formas históricas de subjetividade, a investigação da sociedade disciplinar torna-se um capítulo importante na análise da constituição do sujeito moderno. Nesse domínio, Foucault também trabalhou com uma série de diretrizes analíticas que se tornariam bastante influentes nas ciências sociais. Tal qual **Bourdieu**, porém de maneira independente, Foucault conferiu uma ênfase central à *corporeidade* como veículo por meio do qual discursos e instituições engendram formas de conduta, experiência e subjetividade. Ao tratar dos regimes disciplinares como orientados à produção de “corpos dóceis” (1977a: 117-142), por exemplo, o pensador francês não negava a existência de estados mentais, mas sublinhava que o controle dos movimentos do corpo no tempo e no espaço (p.ex., os horários de entrada, permanência e saída na escola e no hospital) se mostrou um caminho eficaz para a produção de estados correspondentes de “alma” (p.ex., a “docilidade” como estado de espírito que passa a emergir, entre alunos na escola e pacientes no hospital, como *efeito* da docilização contínua e gradual dos seus corpos).

O prolongamento de um diagnóstico das prisões modernas para um retrato da *sociedade moderna* também aparece em momento famoso do livro, quando Foucault vê no **Panopticum, um modelo de prisão imaginada por Jeremy Bentham**, uma representação alegórica da sociedade disciplinar (1977a: 219-250). Projetado como uma prisão com uma torre de vigia no meio, com todas as celas circundando essa torre de modo a permanecerem sob o seu alcance visual, o panóptico mantinha a sala de vigilância na escuridão, de modo tal que os prisioneiros não podiam ver quando estavam sendo observados e por quem. Isto significava, na prática, que cada prisioneiro tinha de se conduzir como se estivesse sendo continuamente observado, o que contribuía para transformar o controle externo em controle interiorizado, a vigilância exterior em autovigilância (Ibid.: 224-225).

Como vimos, uma das tônicas das diversas entrevistas de Foucault, sobretudo quando ele respondia sobre o que o aproximava e o que o separava de outras abordagens, consistia

na resposta cautelosa frente às sugestões de que ele ofereceria *teorias gerais* de fenômenos como a racionalidade moderna ou as relações de poder no mundo social. Contra uma concepção da “racionalização” como tendência unitária de desenvolvimento histórico, por exemplo, Foucault defendia uma análise de formas específicas de racionalidade. Tal qualificação é frequentemente mobilizada para diferenciá-lo do pensamento social alemão, mas talvez ela valha para afastá-lo mais, digamos, das ideias de Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* do que daquelas de um Max Weber. Como mostrou Carlos Eduardo Sell (2013), o próprio Weber também acentuou a *pluralidade* de formas assumidas por processos de racionalização societal.

Seja como for, no tocante à sua fase genealógica, Foucault exprimiu uma cautela epistemológica semelhante ao afirmar, mais de uma vez, que não oferecera tanto uma teoria geral do poder quanto uma “analítica do poder”: um conjunto de orientações que ditaram sua pesquisa de temas históricos substantivos. No meu entender(zinho), a despeito de sua tentativa compreensível de evitar as conotações de monolitismo e generalização excessiva associadas à ideia de uma “teoria do poder”, Foucault certamente formulou uma “teoria do poder” naquele sentido que já defendi acima. A aplicabilidade de suas observações mais abstratas sobre o poder para uma multiplicidade de pesquisas é um dos motivos da influência extraordinária hoje exercida por esse autor nas ciências humanas.

A desconfiança que o pensador francês exibe frente à filosofia do sujeito, desde sua fase arqueológica, retorna em sua etapa genealógica na forma de uma visão do poder não como uma posse ou propriedade que um agente “carrega” de um contexto para outro, mas como uma *característica relacional* de situações sócio-históricas. No sentido mais simples, um regime histórico de poder é uma maneira historicamente específica pela qual ações influenciam umas às outras. Tal como afirmou que não é o sujeito quem constitui o discurso, mas o discurso que constitui o sujeito, Foucault sublinha o mesmo em relação ao poder: ele não é “expressão” ou “manifestação” de uma subjetividade pré-constituída, mas *aquilo que constitui formas específicas de subjetividade*. Central a esta conceituação é, portanto, a tese de que o poder não é meramente “negativo” – i.e., uma fonte de restrições e limitações externas às iniciativas dos agentes -, mas também e fundamentalmente “produtivo”, engendrando historicamente realidades sociais (p.ex., a prisão, o exército, a escola, o hospital), práticas (p.ex., a confissão, a autovigilância, o

controle do tempo, os movimentos do corpo) e formas de subjetividade (p.ex., o cidadão “ordeiro”, o soldado, o aluno dócil).

Ao sustentar que sua analítica do poder é uma “microfísica” do poder (título da utilíssima coletânea organizada por Roberto Machado [1998]), Foucault combate o pressuposto de que o poder seria um fenômeno circunscrito a certas esferas sociais (p.ex., a política em sentido formal) ou “emanaria” de uma única fonte (p.ex., a autoridade do estado). Ao contrário, como já sugere a noção de “micropoderes”, *relações de poder são coextensivas à própria vida social* em quaisquer de suas dimensões, como as comunicações verbais cotidianas, os relacionamentos erótico-afetivos e a relação dos sujeitos com seu próprio corpo e com seus próprios desejos. O interesse que Foucault despertou em diversas teóricas feministas encontra um de seus motivos, decerto, nessa versão do teorema segundo o qual “o pessoal é político”. Trata-se de outro modo de observar a existência de relações de dominação em esferas comumente tidas, pelo menos até algumas décadas atrás, por “encantadas” e imunes a estes fenômenos, tais como a distribuição do trabalho doméstico entre cônjuges.

Nesse âmbito, a maneira como Foucault pensa a relação entre poder e subjetividade ganha significativa complexidade. Teorizando o poder como uma *relação social*, não a posse de um sujeito, Foucault descreveu a operação do poder como “intencional”, porém “não subjetiva”: “não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos”, escreveu ele, “mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito” (1999: 90). Eis o traço da prosa de *Vigiar e punir* que incomodou críticos como Elster (1981), Merquior (1987: 108-118) e **Giddens** (1998: 323), a saber, a utilização de uma linguagem intencionalista (p.ex., “estratégias”, “táticas”, “miras”, “objetivos” etc.) que atribui tal conduta intencional, entretanto, não a agentes humanos, mas ao próprio “poder”.

Por um lado, diferentemente do que ocorre em teorias críticas da alienação, as quais pressupõem alguma “natureza” ou “essência” humana que é desfigurada por influências sócio-históricas, a visão radicalmente historicizada da subjetividade em Foucault parece barrar, em princípio, uma crítica ao “poder disciplinar” conduzida nesses termos (p.ex., como uma força “desfiguradora”, “invasiva” e “alienante” da subjetividade). As diversas técnicas disciplinares não invadem e alienam uma subjetividade pré-constituída, mas *produzem formas históricas de subjetividade*.

Por outro lado, tanto no tom como na substância, não há dúvida de que Foucault submete discursos, instituições e práticas modernos a um exame bastante *crítico*, voltado a mostrar modalidades racionalizadas de *controle e dominação* comumente disfarçadas sob uma

fachada de benevolência e nobreza moral. Por combinar uma retórica crítica com a ausência de um referencial normativo explícito (p.ex., na forma de algum modelo propositivo de “boa vida” e de “sociedade justa”), Foucault foi comumente acusado de “criptonormativismo” por críticos como Jürgen Habermas (2000), Nancy Fraser (1981) e Charles Taylor (1985). Segundo a leitura de Peter Dews, para citar mais um exemplo, é difícil compatibilizar a atitude crítica de Foucault frente aos regimes modernos de poder, como a disciplina, com uma concepção puramente “positiva” ou “produtiva” do poder como fonte histórica da subjetividade:

“para que o conceito de poder tenha algum valor político crítico, deve haver algum princípio, força ou entidade que o poder ‘esmague’ ou ‘subjugue’, e cuja libertação dessa repressão seja considerada desejável” (Dews, 1984, 88).

A questão das “bases normativas” se entrelaça, portanto, ao problema de saber se há uma **“antropologia filosófica”** em Foucault. A partir de um argumento sobre a inevitabilidade de pressupostos antropológico-filosóficos (Joas; Honneth, 1988) – i.e., de concepções universais, mesmo que implícitas, acerca da condição humana -, não é difícil perceber que até uma perspectiva que enfatiza a historicidade e a socialidade radicais da subjetividade já pressupõe certos traços universais dessa subjetividade. Por exemplo, a tese de que nossas atitudes, posturas e movimentos corporais são socialmente aprendidos já se fia em um retrato do humano como um tipo de criatura moldável nesse sentido. Algo semelhante acontece com as afirmações foucaultianas de que o poder não tolhe a liberdade dos sujeitos sobre os quais se exerce, mas se exerce através de “sujeitos livres” e na medida em que são livres [ii] (1995: 244). Finalmente, borrifando aqui e ali a ideia de que o poder, como uma situação na qual ações influenciam outras ações, *sempre gera resistência*, Foucault também abriu o flanco para que seus críticos lançassem a questão das bases de tal resistência tanto em um sentido antropológico-filosófico (se a subjetividade não precede o poder, o que é que resiste ao poder exatamente?) quanto ético-político (“Por que a luta é preferível à submissão? Por que se deve resistir à dominação?”), pergunta Nancy Fraser [iii]).

Conclusão e cenas do próximo capítulo: hermenêutica do sujeito, estética da existência e o que é crítico na crítica filosófica

Segundo a narrativa costumeira dos três “Foucault”, sua fase genealógica teria se estendido até a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade* em 1976, dando lugar, então, à entrada na “hermenêutica do sujeito”. Como de costume, qualquer entendimento mais esquemático dessa periodização esbarra nas ambíguas continuidades

e descontinuidades no seu pensamento, sem falar na multiplicação de seus interesses de pesquisa. Os volumes 2 e 3 da *História da sexualidade* manifestam, de fato, uma significativa reorientação do projeto anunciado no primeiro volume. Influenciado por figuras como seu contemporâneo Pierre Hadot, Foucault retorna às práticas de autoconstrução propostas por correntes filosóficas da Antiguidade Clássica, como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo. Autores insatisfeitos com as tendências **objetivistas** que permaneciam na etapa genealógica tendem a reconhecer, nessa última fase de Foucault, uma espécie de retorno qualificado do sujeito, na forma de uma visão mais equilibrada da relação entre sociedade e subjetividade. Não há nenhuma espécie de volta, decerto, a uma filosofia da consciência que tomasse a subjetividade individual como um dado a-histórico e associal, mas há, sim, uma visão mais próxima do que traduziríamos em outro vocabulário como **inter-relação entre estrutura e agência**. Parafraseando Marx, diríamos que Foucault desemboca na tese de que os seres humanos constroem a si próprios, mas não segundo técnicas de autoconstrução que eles próprios inventaram, e sim segundo aquelas que encontram em seus cenários sócio-históricos.

No fim das contas, a hermenêutica do sujeito delineada em sua última fase também abriga uma resposta qualificada à cobrança de fundamentos normativos para sua perspectiva crítica: ao desmistificar a aparência de necessidade e autoevidência de formas de saber, poder e subjetividade que se tornaram dominantes na modernidade, Foucault queria cavar um espaço histórico no qual pudessem emergir, de modo *experimental*, novas formas de inteligibilidade, relação social e, finalmente, subjetividade (Lemke, 2011). Em vez de arquitetar em detalhe tais novidades históricas, Foucault se engajou na preparação de um terreno no qual elas pudessem surgir, digamos uma vez mais, *experimentalmente*. Conquanto ele não tenha usado essas palavras, a ausência de uma detalhada proposta “construtiva” apontada por seus críticos seria justificada por Foucault, nessa chave, como tentativa de manter historicamente abertas as possibilidades de (auto)construção.

Vejamos um exemplo dessa atitude crítica. Sob a influência de ideias como as de Judith Butler, ela própria bastante inspirada por Foucault, um compromisso normativo semelhante se expressa no sinal de “+” após o movimento “LGBTQIA+”. O símbolo procura evitar um *fechamento prematuro* do espaço de identidades, cuja consequência seria tomar como ininteligíveis e “abjetas” as realidades que não se encaixem naquele universo identitário definido de antemão. Em contraste, o “+” deixa o movimento de

prontidão para reconhecer, em vez de excluir preventivamente, *novas possibilidades de identificação*.

Não surpreende, no fim das contas, que a análise de técnicas históricas e culturais de construção de si, ao exercer seu efeito desnaturalizante sobre Foucault e seus leitores, abra caminho para um exercício comparativamente mais livre e inventivo de autoconstrução: uma “estética da existência”, no sentido de um exercício no qual o sujeito tentaria construir a si próprio à maneira de uma obra de arte (1995: 260). Sou suspeito para opinar, mas acho patente **a semelhança com o projeto de uma “socioanálise” em Bourdieu.**

E quanto à biopolítica? Ao neoliberalismo? À governamentalidade? Terão de ficar para a próxima pílula.

Notas

[i] “*O que me interessava...eram precisamente as formas de racionalidade aplicadas pelo sujeito humano a si próprio. Enquanto os historiadores da ciência na França estavam essencialmente interessados no problema de como um objeto científico é construído, a questão que me perguntei foi esta: como foi que o sujeito humano tomou a si próprio como um objeto possível de saber? Através de que formas de racionalidade e de que condições históricas? E, finalmente, a que preço? Esta é minha questão: a que preço podem os sujeitos falar a verdade sobre si próprios?*” (Foucault, 1983: 202).

[ii] “*Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros,...incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer*” (Foucault, 1995: 190).

[iii] “*Apenas com a introdução de noções normativas de algum tipo Foucault poderia responder a tais questões. Apenas com a introdução de noções normativas poderia ele começar a nos dizer o que há de errado com o regime moderno de poder-saber e por que devemos nos opor a ele*” (Fraser, 1981: 283).

Referências

ALVAREZ, Marcos César. “Foucault e a sociologia: aproximações e tensões”. *Estudos de Sociologia*, v.20, n.38, 2015.

DEWS, Peter. (1984), “Power and Subjectivity in Foucault”. *New Left Review*, 144.

ELSTER, Jon. “Snobs”. *London Review of Books*, v.3, n.20, 1981.

Fonte: <https://blogdolabemus.com/2023/03/01/foucault/>

FOUCAULT, Michel. (1975), *Doença mental e psicologia* . Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ (1977a), *O nascimento da clínica* . Rio de Janeiro: Forense.

_____ (1977b), *Vigiar e punir. Petrópolis: Vozes.*

_____ (1978), *História da loucura* . São Paulo, Perspectiva.

_____ (1983), “Estruturalismo e pós-estruturalismo: uma entrevista com Michel Foucault”. *Telos* , XVI-15, p.195-211, 1983. Entrevista com Gérard Raulet.

_____ (1995), “Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: trajetória uma filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica* . Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (1996), *A ordem do discurso* . São Paulo, Loyola.

_____ (1998), *Microfísica do poder* . Organização: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

_____ (1999), *História da sexualidade I: a vontade de saber* . Rio de Janeiro: Graal.

_____ (1999), *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema* . Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____ (2000), *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* . São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2002), *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* . Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____ (2008), *A arqueologia do saber* . Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____ (2013), *Ditos e escritos VI: Repensar a política* . Rio de Janeiro: Forense Universitária.

MERQUIOR, José Guilherme. (1987), *Foucault* . Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida* . Petrópolis: Vozes, 2013.

SMART, Barry. "Michel Foucault". In: RITZER, George (org.). *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Oxford: Blackwell, 2003.

TAYLOR, Charles. (1985), *Philosophical papers 2: philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Para citar este texto:

PETERS, Gabriel. Foucault em pílulas (1): notas de uma aula sobre teoria social e história crítica do presente . Blog do Labemus, 2023. [Publicado em 01 de março de 2023]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2023/03/01/foucault/>