

MICHEL FOUCAULT

NEUROSE, PODER E HISTÓRIA

Mais forte fosse a verdade

Mais forte seria o mistério.

Carlos Soulié do Amaral (poeta)

1 PANORÂMICA

A obra de Paul-Michel Foucault (1926-1984) se insere entre aqueles trabalhos de amplitude e grandeza intelectual que nos faz devedores assíduos de releituras permanentes. Podemos reler quantas vezes o desejarmos e sempre somos instigados a um “mal-estar” oriundo da sensação que deixamos passar algum sutil pormenor por detrás de alguma extraordinária explicação. Podemos ler Foucault por ângulos diversos, considerar sua obra em termos de compreensões da vida social como sobreposições de uma mesma realidade: o inaudito sempre estará lá! Possíveis caminhos diferentes não se excluem desde que observados não como continuidades de uma história, mas como histórias enredadas em uma trama de sobreposições, um todo que retira sua vitalidade de finas conexões. Muitas são as disciplinas que se relacionam em sua obra: Filosofia, Antropologia, Lingüística, Política, Psicologia, Psiquiatria, Sociologia, História, Arqueologia, Criminologia, Direito, Biopolítica.

Foucault fez uma peregrinação de desenvolvimento intelectual que muitas vezes parece criar rupturas com postulados e explicações anteriores. Foucault gostava disso: de, pelo menos aparentemente, desdizer o que havia dito! Para ele não existe uma história global, e os fenômenos não podem ser reduzidos ao desfiar simples da causalidade. A vida é indecifrável. A história não possui um sentido definido. Talvez possamos afirmar com segurança que, tanto a obra como a vida de Michel Foucault, sejam os próprios exemplos da construção e afirmação da singularidade, conforme um fluxo onde novas experiências produzem na ruptura do existir. O “único”, de coisas ou pessoas, fatos ou comportamentos, é exatamente o resultado da descontinuidade provocada por múltiplas rupturas no devir histórico singular de cada entidade. Neste nível a história geral não possui passado preciso nem futuro delineado; tão somente a sobreposição de experiências múltiplas conectadas por “fios de seda”!

Essa aparente complexidade - derivada de nossa dificuldade em encontrar o fio da meada para a explicação histórica dos fatos, dessa nossa obstinação em procurar a

predominância de encadeamentos causais, onde um fato leva a outro numa explicação de lógica cartesiana - se agrava quando a nova explicação e o novo conceito obrigam a um caminhar em outra direção. No caso da obra de Michel Foucault, o percurso intelectual de sua obra abriga essa desconstrução. Isto nos confunde, nos deixa incertezas, nos faz questionar as verdades dos saberes petrificados. Mas podemos ousar algo didático, distinguir, grosso modo, dois momentos em sua produção intelectual: *As Primeiras Obras*, que é uma etapa mais epistemológica, e o que se convencionou chamar de *Foucault dos Últimos Dias*, cuja preocupação é a ruptura definitiva em relação ao Poder.

*

Começamos por destacar entre *As Primeiras Obras* os livros *História da Loucura* (1961) e *O Nascimento da Clínica* (1963) que são estudos genealógicos que rompem com a continuidade histórica e já apontam para a necessidade de produzir a verdade do ponto de vista daqueles e daquilo que normalmente é preterido como essencial. Idéia central: a produção do conhecimento considerado científico tende a negligenciar certa parte da história como fundamental. Estudando a loucura e a internação psiquiátrica, Foucault revelava as motivações prático-históricas de como a sociedade havia construído o conceito de loucura e desenvolvido as práticas de confinamento para possível tratamento do que se considera doença mental. Ao fazê-lo, no entanto, trazia à tona algo que aparentemente resolvido e equacionado, era, na verdade, tratado como “periferia” de uma verdade estabelecida, uma visão de cartografia oficial. Estas obras provocam uma descontinuidade no saber e na produção das verdades ao mesmo tempo cômodas para a ciência e sensíveis para o poder. Ao estudar, também, as práticas do confinamento psiquiátrico ao longo do tempo, Foucault acaba encontrando motivações e relações precisas de tais práticas com o modo de vida concreto da reprodução da vida social. Esta relação com a reprodução real da existência humana é que nos enseja relacionar este momento intelectual da obra de Michel Foucault com a escola estruturalista, o que não significa que ele fosse um estruturalista.

Era preciso demonstrar como o saber e a produção da verdade estavam deformados, ou “relacionada em excesso” com o poder. Os dois trabalhos publicados a seguir, que completam este primeiro momento no pensamento foucaultniano, são *As Palavras e as Coisas* de 1966 e *Arqueologia do Saber* de 1969. No primeiro, Foucault faz a crítica à produção do conhecimento pelas Ciências Humanas, demonstrando como

os pressupostos e os alicerces em que se havia edificado o conhecimento sobre a odisséia humana na Terra estavam permeados por valores e ilusões positivistas, e como as Ciências Humanas – Filosofia, Lingüística, Política, Antropologia, Psicologia – haviam enveredado por um caminho empiricamente confortável e pretensioso na produção do conhecimento. No bojo de suas formulações e postulados existia a denúncia que o mecanicismo cartesiano e newtoniano impregnado nas humanidades era adequado a um tipo específico de atitude de poder, incapaz não só de revelar a abrangência do colorido da vida, como propício à transparência da sociedade disciplinar.

Em 1969, com *A Arqueologia do Saber*, a relação entre Saber e Poder fica explícita. A produção de saberes e a verdade histórica como determinação científica não é real - não o pode ser, na medida em que a compreensão dos fatos e dos conteúdos da existência dos homens, da sua relação com a natureza e com as coisas que ele mesmo cria, não está livre, não é isenta -, já que todo saber emana de relações de poder. Nesta obra, Foucault já está interessado naquele que será o fio condutor e o objeto principal dos estudos posteriores. *A Arqueologia do Saber* é um livro que desvenda os mecanismos da produção do saber a partir do estudo das práticas da produção desse saber relacionando-as com um modelo disciplinar de sociedade. Portanto, uma arqueologia que deve se preocupar não com metodologias definidas e consagradas, mas com pistas, fragmentos, indícios, que podem revelar, desnudar a ortodoxia da produção desses saberes, resgatando outros aspectos inusitados e inauditos para uma nova cartografia da verdade omitida nas relações de poder. O início, afinal, de uma genealogia que liga saber e poder a tipos específicos de dispositivos de manuseio da vontade e liberdade humana!

*

Em 1975, Foucault nos brinda com o livro *Vigiar e Punir*. Então o segundo momento, o *Foucault dos Últimos Dias*, se inicia já com a centralidade do que afinal é o interesse confesso de Michel Foucault: o poder. Neste livro, partindo da meta-estrutura criada por Jeremy Bentham, o Panóptico, Foucault revela como a sociedade moderna impõe os indivíduos a uma vigilância permanente, e como com ela, todos estão submetidos ao olhar sempre presente de algum poder, não só pelas grandes instituições de controle social - por exemplo, o Estado, como proposto pela tese marxista de Louis

Althusser -, mas principalmente por mecanismos disciplinares de controle e vigilância que se estabelecem dentro de práticas e especialidades capilares do corpo social.

Vigiar e Punir também é um livro genealógico na medida em que constrói o edifício real das motivações históricas das sociedades disciplinares e de controle. Foucault demonstra, por exemplo, que a substituição da pena de morte, punição mais genérica e comum em períodos anteriores, é substituída pelo encarceramento a partir do século XVII, e, mesmo quando este vai adquirindo a função de correção e recuperação dos indivíduos, não se deve ao crescente espírito de humanização do sistema mercantil, mas ao interesse desse sistema econômico por mão-de-obra barata e algum potencial de consumo dos detentos reintegrados. Mas acima de tudo, é a prova daquilo que Foucault passou boa parte da vida a estudar e a explicar, que longe de se equalizar simplesmente a produção dos saberes com as formulações do poder, havia que se procurar descobrir como esses saberes e esses poderes se articulava em instâncias específicas longe do poder central, formando assim uma trama de dispositivos de vigilância e controle. Obviamente esta “arqueologia nos extremos”, esta pesquisa nos capilares da sociedade desvia, ainda que não exclua, a centralidade do Estado enquanto análise e prática política e ideológica. O poder não está apenas no Estado, nem tampouco num tipo específico de Estado. Nos hospícios, nas prisões, nos asilos, nos quartéis, nas escolas e universidades, nos grandes conglomerados transnacionais etc, onde ele estiver o poder precisa ser combatido!

O que faltava ao intelectual que havia subvertido a verdade sobre a história, que havia denunciado a incapacidade de produzir o saber como verdade desalinhada do poder, que havia explicado a autonomia do poder em consideração às ideologias e à suprema força do Estado? Faltava falar que para não ser envolvido por tudo isso, o intelectual precisa fazer uma revolução silenciosa, precisa de um individualismo com franca autonomia, que rompa com as tradições científicas mais consideradas e mesmo com a moral mais confiável. Este individualismo é também uma resposta às práticas de estudo e pesquisa das Ciências Sociais, na medida em que denuncia os dispositivos mais recentes de controle social sob os auspícios desses conhecimentos. A aproximação dos últimos escritos de Foucault com a tradição anarquista-individualista não é coincidência: é a resposta óbvia a um percurso elaborado na ruptura de verdades e descontinuidade de saberes. *A História da Sexualidade* – dividida em três partes, e que Foucault não pode terminar (*Vontade e Saber* (1976), *O Uso dos Prazeres* (1984), *O Cuidado de Si* (1984)) -, são a parte final de uma partitura portentosa que não parece

afinal tão inóspita, mas uma evolução de um espírito humano forte, que ao compreender a “negação de si” a que está submetido, se liberta e ruma para a liberdade na plenitude de assumir efetivamente a história como um processo individual responsável.

2 LOUCURA CLÍNICA

Em 1961 Foucault escreveu *A História da Loucura*, logo seguido, em 1963, por *O Nascimento da Clínica*. Estes dois trabalhos se completam. No primeiro trabalho o que sobressai, a contragosto da pesquisa oficial, é a importância do “doente” sobre a teoria da loucura, quer dizer, inversamente ao estudado habitualmente, o louco como personagem principal revela sua verdade, cujas circunstâncias atenuantes e agravantes expõem situações acima dos cânones e paradigmas institucionalizados e repassados acerca da loucura. Neste pormenor, a verdade inaudita aflora revelando que o louco pode ser menos louco, e que a sanidade não está necessariamente contida na teoria que se pretende verdade a tratar os apocalípticos desertores da normalidade.

Historicamente, o louco nem sempre fora tratado como pessoa perigosa, pernicioso ou parasitária, cujo comportamento fosse sentido como ameaça, física ou moral, e cujo tratamento recebido deve-se ser semelhante ao que a sociedade ocidental faz com bandidos. No segundo trabalho, *A História da Loucura* revela, neste íterim, como o tratamento dado ao doente mental foi se modificando ao longo do tempo, passando de uma licenciosidade e mesmo acolhimento na maioria dos casos, para uma total intolerância mesmo em casos que não oferecem perigo algum para o corpo social. Segundo Foucault, o aprisionamento e as práticas mais invasivas e violentas contra o paciente considerado louco constituem um saber especializado a partir do século XV e vão se desenvolvendo atingindo o ápice no final do século XVIII, formando, a partir de então, um conjunto de práticas médicas aceitáveis ainda que inflijam dor e temor ao paciente. Como isso é possível? É que por detrás dessas práticas disciplinares existe a construção de uma verdade própria do saber médico, que se prende a um conhecimento e tratamento que se nega a ser questionado enquanto conhecimento científico. Esse conhecimento aparentemente produzido em bases sólidas de cientificidade passa a ser produzido de forma cartesiana, por experimentação laboral, com critérios

metodológicos positivistas¹, e relega a segunda, terceira ou nenhuma instância a vida do paciente, as circunstâncias e os fatores próprios que podem estar por detrás de comportamentos socialmente desviantes, mas que não são em si mesmos danosos ou destrutivos para ninguém. Na verdade esse conhecimento médico especial é em si mesmo um dispositivo de vigilância e instrumento de disciplina social.

É necessário (...) renunciar ao conforto das verdades confirmadas e nunca nos deixarmos guiar pelo que podemos saber sobre a loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, mesmo e principalmente no jogo implícito das retrospectões, exercer qualquer papel organizador. É constitutivo o gesto que separa a loucura, e não a ciência que se estabelece, uma vez feita esta separação, na calma retornada. (...) Será portanto necessário falar destes gestos repisados na história, deixando em suspenso tudo o que pode fazer figura de conclusão, de repouso na verdade; falar deste gesto de corte, desta distância tomada, deste vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem nunca se apoiar na plenitude do que ela pretende ser (Michel Foucault. *Folie et Dérison: Histoire de La Folie à l'âge Classique*. Paris: Plon, 1961. Pág. III).

Os conhecimentos que a partir de meados do século XV adquirem o status de científicos, apresentam duas características metodológicas fundamentais: eles são produto de experimentação e se constituem em especializações de saber. Quanto mais se podem repetir as mesmas relações de coisas e fatos, independente de tempo e espaço, de lugar e hora, mais determinada verdade se torna absoluta, e mais e mais podemos detalhar a área de conhecimento a que tais experimentos pertencem. Princípios imutáveis e métodos de experiência empíricos formatam paradigmas de verdade que

¹ O Positivismo é uma escola filosófica proposta por Auguste Comte (1798-1857) que, copiando as noções metodológicas das Ciências Naturais, propunha o estudo dos fenômenos sociais a partir de bases empíricas e pragmáticas, tais como a imutabilidade das causas, a relação atemporal e permanente entre causa e efeito, a isenção do pesquisador do objeto social estudado, e principalmente, a submissão do princípio dinâmico da sociedade (Progresso) ao princípio estático (Ordem). A filosofia positivista de Comte foi amplamente aceite pelos intelectuais e líderes quando da instauração da república, motivo pelo qual a bandeira brasileira possui a frase "Ordem e Progresso".

moldam as explicações e as necessidades da vida coletiva. Mas aqui, logo de início, já se verifica de forma disseminada e sob os auspícios da ilusória isenção científica, dispositivos e mecanismos disciplinares da vida social. Quando chega a modernidade no século XVIII, e com a otimização dos sistemas industriais de produção a partir do século XIX, a mecanização e objetivação da vida acelera a perda de dimensões de particularização e relevam contingências, contingências essas que poderiam derramar sobre a generalização do pensar e comportar, e conseqüente “tratamento”, interrogações e possibilidades alternativas à “unidimensionalidade”² do existir. Não é por acaso que a objetivação e a universalização de conceitos e respostas levem sistematicamente as “histórias de vida” a serem desprezadas pelas ciências, inclusive pelas Ciências Humanas e Sociais em particular. A sociedade de massa precisava mais do que nunca que as instituições de produção de saber articulassem seus dispositivos de vigilância e controle de forma a manter intacto um núcleo de comportamentos desejáveis. Esses dispositivos disciplinares articulados formam uma trama de poder, são o próprio poder nas sociedades modernas, e o poder é, igualmente, o saber desses mesmos dispositivos.

Foucault na *História da Loucura* deixa evidente que o livro se propõe a investigar os mecanismos que levaram à ruptura entre razão e desrazão, à estrutura da razão científica que preparou a oposição entre sentido e insensatez. O estabelecimento desta divisão, deste “silêncio” promulgado de forma não casual pela supremacia da razão científica, experimental, laboratorial, cria práticas de verdade de diagnóstico e tratamento das quais a psiquiatria, a psicologia e a psicopatologia não passam incólumes. Se Foucault vê o recrudescimento das práticas especializadas de recusa social e encarceramento, acompanhadas de tratamento clínico perverso e violento, no final do século XVIII, significa, antes de tudo, que essas práticas de toda forma oriundas de relações de poder, são, elas mesmas, produto de um saber violento em uma sociedade tecnocrata violenta. Nunca como na passagem do século XVIII para o século XIX, a loucura fora tratada dentro de uma estrutura de poder disciplinar própria, organizada coerentemente em uma estrutura científica com base na supremacia da razão.

Aliando-se a produção de saber ao tecnicismo da produção de massa, pessoas passam a serem diagnosticadas de forma “industrial” e assim atitudes e comportamentos que revelam discontinuidades e que podem questionar as verdades disciplinares,

² Conceito e tese utilizada por Herbert Marcuse. *A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

tendem imediatamente a serem rechaçadas e arquivadas como impróprias e mesmo perigosas para a sociedade. Neste sentido, o saber disciplinador é embalado para consumo como uma mercadoria desejada, um remédio para a crítica e questionamentos desviantes da normalidade pretendida pelos poderes. As potencialidades das tecnociências são usadas pela tecnocracia como promessas para a felicidade geral³. Não há motivos nem lugar para atitudes e práticas desviantes e tampouco para a eleição de objetos de estudo que vinguem um saber que questione essa disciplina. A partir de então, ainda que o poder e o saber se “transfigurem” em dispositivos de vigilância diversos, procurem disfarçar sua ânsia pelo autoritarismo, adquiram roupagens novas, na essência continuaram a celebrar um pacto de domesticação das vontades e de punição daquelas não domesticáveis.

*

As sociedades industriais modernas, nomeadamente as de livre mercado, precisam de mão-de-obra e de consumidores. Hoje mais consumidores que mão-de-obra. Mas é sobre vastos contingentes humanos que repousa a possibilidade da produção e do consumo. Trancafiar incontinentemente os indivíduos reduz essas potencialidades. Então, o poder eclesiástico, que fora no medievo o único detentor do saber a dedicar sua filosofia ao pastoreio de seu “rebanho”, foi ao longo da renascença se preparando e sendo preparado para se aliar a um saber científico - laico e preponderantemente classista -, que marcará a modernidade com uma “pseudoliberalidade”: a troca da coletivização por individualizações⁴ facilitadoras de

³ “Assim se completa o edifício desta civilização que não é um universo concentracionário, pois não há atrocidade, não há demência, tudo é níquel e vidro, tudo é ordem – e as rebarbas das paixões dos homens são cuidadosamente aparadas. Nada mais temos a perder e nada mais a ganhar, nossos mais profundos impulsos, nossas mais secretas palpitações do coração, nossas mais íntimas paixões são conhecidas, publicadas, analisadas, utilizadas. Respondem a elas, põem à minha disposição exatamente o que eu esperava e o supremo luxo dessa civilização de necessidade, está em conceder-me o supérfluo de uma revolta estéril e de um sorriso de aquiescência” (Jacques Ellul. *A Técnica e o Desafio do Século*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968. Pág. 439).

⁴ “Fala-se freqüentemente que o Estado e a sociedade moderna ignoram o indivíduo. Quando observamos um pouco mais atentamente, ficamos surpresos, pelo contrário, com a atenção que o Estado dispensa aos indivíduos; surpreendemo-nos diante de todas as técnicas criadas e desenvolvidas para que o indivíduo não escape de forma alguma ao poder, à vigilância, ao controle, ao sábio, à reeducação nem à correção”

vigilância e controle. Enquanto no período do pastoreio eclesiástico o louco de fato ou de “desvio ideológico”, era na maioria das vezes um possuído por forças demoníacas, a ser salvo na força purificadora da confissão sob tortura e da fogueira, por vários séculos seguintes apenas alguns casos extremos eram confinados e violentados física e moralmente, sendo na maioria das vezes incumbência das famílias o seu acolhimento, ou simplesmente deixados livres vagando pelos campos e pelas ruas dos insipientes burgos.

Em *O Nascimento da Clínica* vemos como a partir do século XVI e principalmente no século XVII inaugura-se a prática de internação global devido ao empobrecimento e desemprego maciço da população européia, resultando em uma população flutuante em toda a Europa, no meio da qual os próprios loucos foram aprisionados. A sociedade disciplinar já requisita os dispositivos do conhecimento científico para o controle social. No entanto, só com o advento da modernidade se vê o poder tomar uma atitude científica de saúde pública onde o hospício é o lugar de tratamento dos assim considerados doentes mentais, onde, portanto, um saber especializado, a psiquiatria, podia dispor desses corpos e desses espíritos para exercer sua metodologia saneadora. Tais práticas de confinamento e violento tratamento dos que apresentam comportamentos “patológicos” acabaram por se revelarem não só ineficientes do ponto de vista de saúde pública, como contraditórias com as práticas de mercado e produção industrial modernas.

Outros autores debruçaram-se sobre o tema e fizeram coro com Michel Foucault. Entre eles citamos Thomas S. Szasz:

A agressão da sociedade, em geral, e de seu agente-médico, em particular, contra o chamado insano, começa no século XVII, com a masmorra, as correntes, a tortura física e a fome; continua nos séculos XVIII e XIX, com o manicômio, as surras, as sangrias e as camisas-de-força físicas, chamadas coletes; expande-se no século XX, com seu imenso hospital psiquiátrico estadual (que abriga até 15.000 internados), a máquina de choques, o leucótomo (o bisturi para separar o lobo frontal do resto do cérebro) e as camisas-de-força químicas, chamadas tranqüilizantes. Como

(Michel Foucault. *A Filosofia Analítica da Política*. In *Ditos & Escritos*. v. V. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Pag. 54).

todas as formas sistemáticas e popularmente aceitas de agressão, a violência psiquiátrica é autorizada por importantes instituições sociais, e nelas incorporadas, além de ser sancionada pela lei e pela tradição. As principais instituições sociais que participam de teoria e prática da violência psiquiátrica são o estado, a família e a profissão médica. O estado autoriza o encarceramento involuntário de doentes mentais “perigosos”; a família aprova e usa essa regra; a profissão médica, através da Psiquiatria, administra a instituição e apresenta as justificativas necessárias para ela (A *Fabricação da Loucura: um estudo comparativo entre a inquisição e o movimento de Saúde Mental*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d. Pág. 316).

Contemporaneamente, a moderna indústria farmacêutica ao colocar no mercado uma série prodigiosa de medicamentos orientados para o “tratamento” das doenças psíquicas, se por um lado evita que muitas vezes indivíduos sejam alvo de práticas de confinamento e agressividade em instituições psiquiátricas, por outro lado, retira no mais das vezes a potencialidade da existência diferente e da atitude/ comportamento que contesta a “unidimensionalidade” a que estamos sujeitos no mundo industrial moderno. A potencial perda de produtividade e consumo de pessoas internadas em hospícios acabou por reforçar a indústria química de psicotrópicos a partir do final da Segunda Grande Guerra, orientando o financiamento à pesquisa e produção em massa deste tipo de remédio. Ao mesmo tempo em que liberta a mente e o espírito da crítica e do peso da escolha, os medicamentos modernos “domesticam” os indivíduos, submetidos não ao respeito de suas histórias e experiências, mas a uma atomização, a uma individualização insignificante que interessa à manipulação que o sistema faz de cada pessoa. Estamos na era do Biopoder e da Biopolítica! Saímos do fogo e pulamos na fogueira! Mesmo a psicoterapia que opera “a partir do reconhecimento de si” vem não raro acompanhada de doses maciças de química que “domestica a partir do que está fora de si”. Isso não quer dizer, obviamente, que não existam momentos em que procedimentos médicos próprios não sejam necessários em casos de comprovada doença mental, mas não como princípio de uma especialidade de intervenção sociopolítica para o comportamento de massa a impedir rupturas e descontinuidades.

Na origem da maioria dos males infligidos aos “doentes mentais” está a errônea e perversa identificação entre corpo e mente, conseqüência da esdrúxula identificação

entre cérebro – órgão do corpo – e mente – entidade espiritual. Fica fácil compreender porquê o tratamento psiquiátrico e psicológico moderno remete de forma permanente a diagnósticos médicos positivistas, que vêem todas as manifestações psíquicas como doenças somáticas. Ainda que muitas vezes determinadas manifestações psíquicas pareçam invadir os limites da doença somática, quando pensamos em tais ocorrências como manifestações da mente é preciso aceitar fatores perturbadores éticos, políticos, religiosos e sociais, que a medicina e os médicos têm pouca familiaridade e competência para abordar. Em circunstâncias de grassante inabilidade para uma abordagem menos clínica, é óbvio que toda a manifestação psíquica que foge aos padrões “normais” é mais fácil e cômoda tratar como doença, assim como um resfriado ou um câncer. Por mais inacreditável que possa ser o pensamento científico moderno resiste, ainda hoje, a aceitar que exista diferença entre doença somática e psíquica. O fato de contemporaneamente a indústria farmacêutica ter desenvolvido drogas capazes de minimizar o sofrimento mental ou mesmo de anestesiá-lo o corpo e solapar a vontade da mente, não modificou a perspectiva de análise da medicina e dos médicos sobre as manifestações sociais da mente, pelo contrário, confirmam a ruptura entre razão (sadia) e desrazão (doença).

De acordo com esse modelo médico, as doenças são somáticas ou psíquicas, o mesmo valendo em termos de tratamento. Portanto, qualquer fenômeno psicológico pode ser visto como doença mental ou psicopatologia, e qualquer intervenção psicológica como uma forma de tratamento mental ou psicoterapia. A única alternativa viável para essa perspectiva familiar, mas falsa, seria abandonar todas as abordagens médicas da doença mental e substituí-las por outras que se adequassem aos problemas éticos, políticos, psicológicos e sociais que sofrem os pacientes psiquiátricos, e que os psiquiatras ostensivamente procuram curar (Thomas S. Szasz. *O Mito da Doença Mental*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. Pág. 86).

A incapacidade de tratar na maioria dos casos as manifestações psíquicas como não doença parte da intolerância e do fanatismo de que existe um padrão de comportamento aceitável e desejável em uma sociedade dada, um comportamento “normal”. A Sociologia moderna sugeriu que essa normalidade deve ser definida dentro

de certos limites estabelecidos como regras e direito, base para a convivência social em determinado momento histórico⁵. Essas regras estão relacionadas com os meios e as formas concretas de reprodução dos bens materiais necessários à sobrevivência da comunidade, o que acarreta em mudanças lentas nesse direito, sempre sobrepesando as possibilidades de destruição do corpo social e a capacidade que este possui de enfrentar as circunstâncias e as conseqüências das descontinuidades e rupturas. Portanto, sócio-historicamente o “medo” determina se um comportamento “indesejável” pode ser considerado “normal” ou, em outras palavras, se pode estar contido pelas linhas limites da convivência social.

Este pormenor, de que a normalidade pode ser indesejável é combatido na arguição de Erich Fromm, quando acusa o *relativismo sociológico* de considerar como aceitável, do ponto de vista da sanidade social, o indesejável como normal. Ele acredita que assim se inviabiliza a percepção de que a sociedade industrial moderna, notadamente a de livre-mercado, sofre de uma neurose, de uma psicopatologia. Em contraposição, a sua tese de sociedade patologicamente doente, inverte o peso e a responsabilidade pela saúde mental, na medida em que se a sociedade é que está doente o homem moderno deixa de ser o culpado da falta de saúde mental e da “neurose social”⁶. Não é o conjunto de homens doentes que fazem a sociedade doente, mas a

⁵ A tese sociológica de que o comportamento normal é todo aquele se “comprime” entre os limites normativos de uma sociedade em determinado momento histórico, foi defendido como conceito na Sociologia a partir de Émile Durkheim. “De resto, a demonstração não consistirá sempre em fazer ver que o fenômeno é útil ao organismo, embora seja este o caso mais freqüente pelas razões que acabamos de explicar; pode acontecer também, como notamos atrás, que um arranjo seja normal sem que sirva para nada, apenas porque está necessariamente implícito na ordem do ser (...) Por conseguinte, a normalidade do fenômeno será explicada somente pelo fato de que se liga às condições de existência da espécie considerada, seja como um efeito mecanicamente necessário de tais condições, seja como um meio que permite aos organismos adaptarem-se a essas mesmas condições” (*Objetividade e Identidade na Análise da Vida Social. In Marialice Mencarini Foracchi & José de Souza Martins. Sociologia e Sociedade: Leituras Introdutórias à Sociologia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980. Pág. 45*). Retirado da obra de Émile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*.

⁶ Neurose pode ser definida como um estágio mental que situa o indivíduo entre o imaginário e o real. A neurose é, normalmente, uma concessão da mente que se acomoda transferindo a realidade para um fantasma, um mito ou um ritual. Edgar Morin, trabalhando com o fenômeno de “cultura de massa”, diz que os indivíduos vivem num espaço “espetacularizado”, e é diante da relação midiática com as modernas tecnologias de comunicação que forma a noção de ética e estética.

sociedade doente que provoca a falta de saúde mental nos homens. Erich Fromm constrói seu *humanismo formal* em bases concretas e absolutas as motivações da neurose coletiva, partindo da realidade sócio-econômica e política em que a sociedade dada se encontra estruturada, ainda que considere que o homem “não é uma folha de papel em branco na qual a cultura escreve seu texto” (Fromm. Ob. Cit. Pág. 81). Na realidade a estrutura sócio-econômica é apenas um “pólo” a moldar o caráter dos indivíduos, haja vista que existe uma natureza humana formada por propriedades psíquicas e fisiológicas muito particulares. Logicamente, se existe uma sociedade neurótica e com outras patologias congêneres, deve existir um tipo de sociedade capaz de produzir nos cidadãos saúde mental. Nestes termos Fromm acaba por definir o que seria necessário para que a sociedade fosse sadia, condição para a construção da saúde mental entre os indivíduos:

Independentemente de falarmos de “saúde mental” ou de “desenvolvimento maduro” da espécie humana, o conceito de saúde mental ou de amadurecimento é um conceito objetivo a que chegamos pelo exame da “situação humana” e das necessidades e exigências dela emanantes. Segue-se daí (...) que a saúde mental não pode ser definida em termos da “adaptação” do indivíduo à sua sociedade, mas que, pelo contrário, deve ser definida como adaptação da sociedade às necessidades do homem, pelo seu papel em impulsionar ou impedir o desenvolvimento de saúde mental. O fato de o indivíduo estar ou não mentalmente sadio não é primordialmente um assunto individual, pois depende da estrutura da sociedade. Uma sociedade sadia desenvolve a capacidade do homem para amar o próximo, para trabalhar criadoramente, para desenvolver sua razão e sua objetividade, para ter um sentimento de si mesmo baseado em suas próprias capacidades produtivas. Uma sociedade insana é aquela que cria hostilidade mútua e desconfiança, que transforma o homem em instrumento de uso e exploração

“Assim, feita de modo estético, a troca entre o real e o imaginário é, se bem que degradada (ou ainda que sublimada ou demasiado sutil), a mesma troca que entre o homem e o além, o homem e os espíritos, ou os deuses que se fazia por intermédio do feiticeiro ou do culto. A degradação – ou o supremo requinte – é precisamente essa passagem do mágico (ou do religioso) para a estética” (*Cultura de Massas no Século XX: O Espírito do Tempo – I, Neurose*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984. Pág.78).

para outros, que o priva do sentimento de si mesmo, salvo na medida em que se submete a outros ou se converte em um autômato (Fromm. Ob. Cit. Pág. 73-74).

A nosso ver, no entanto, a Sociologia ao definir o indesejável como normal - dentro dos limites em que uma sociedade comporta certos comportamentos e estabelece regras de aceitação e punição para os mesmos -, não estava responsabilizando os indivíduos “adoecendo-os”, tampouco querendo retirar a responsabilidade sócio-política da neurose coletiva. Pelo contrário, essa afirmação pode ser entendida como denúncia de que a normalidade aceita comportamentos indesejáveis e os normatiza juridicamente, exatamente porque está incapacitada modernamente de prevenir e combater suas patologias estruturais⁷.

A conseqüência que se tornará mais relevante na proposta de Foucault ao estudar a loucura e a clínica psiquiátrica é o fato de que essa normalidade é instrumento de controle social e formação de um poder disciplinar próprio das sociedades modernas. O que é normal, tanto quanto os limites em que essa normalidade se encontra, apresenta formas diferentes na história. E se sempre existiu uma concepção de “normal”, igualmente sempre houve uma idéia de “anormalidade”. Assim, ainda que os limites

⁷ Tenho discutido esta questão da normalidade do ponto de vista da Sociologia clássica. É espantoso e inaudito que em pleno século XXI muitas pessoas se recusem a aceitar em nossa sociedade que um comportamento anômico, por mais condenável que possa ser não seja ainda assim “normal”. Só tenho uma explicação: a neurose e esquizofrenia em que vivemos nos compelem a produzir incessantemente bodes-expiatórios. Recusamo-nos a aceitar que fomos capazes de produzir coletivamente a capacidade de produzir e conviver com a aberração! Este fato, o de que sabemos viver com esses comportamentos indesejáveis, os torna, afinal, parte de nosso cotidiano, a “anomalia” como “normal”. A negação desse fato não nos torna mais saudáveis, pelo contrário, cria em nós a psicose da retaliação, da punição, do ódio, e para alimentar nosso ódio continuamos a conviver com práticas odiosas de perseguição, de punição, de exclusão; nessa ciranda de degradação alimentamos nossas patologias para além de rejeitarmos apenas os comportamentos sabidamente nocivos: estendemos nossa neurose e psicose a tudo e todos. Deixo isso claro em várias oportunidades, por exemplo: “Ora, se o comportamento, por anomia, se desraigou demais do comportamento médio esperado, até chegar a ir além do máximo que a sociedade já estabeleceu como limite às estratégias de sobrevivência, então algo fracassou em todo o processo de sociabilização e na agenda que o grupo social impõe de comportamento aos seus membros, não só pelo favorecimento da anomia, mas pela incompetência em desenvolver alternativas à exclusão endógena da moderna divisão do trabalho” (*Sociologia Jurídica: Fundamentos e Fronteiras*. 2ª. ed. São Paulo: Elsevier, 2008. Pág. 84).

onde se estabelecem tais conceitos se modifiquem ao longo do tempo, o fato é que a história propriamente dita pode ser contada pela normalidade ou pela anormalidade, pela sanidade ou pela insanidade. O fato de funcionalmente se escolher estudar e explicar os homens a partir daquilo que se considera em um determinado momento normal ou sadio, se explica primeiro pelo grau na capacidade do corpo social lidar com o mal-estar provocado por acontecimentos dissidentes, e depois pelo grau de amadurecimento social em se perder o medo da descontinuidade revelada na necessidade de autonomia e liberdade individuais. De qualquer forma, a virtude da modernidade foi, através de conhecimentos humanos específicos, disseminar dispositivos de controle por todo o corpo social, sob o aval da ciência articulada numa trama de poder extensa.

Geralmente, se faz história pela normalidade que atende à funcionalidade de estruturas sociais que se movem muito lentamente. Neste sentido, a crítica social e a possibilidade de rupturas mais reveladoras de outras realidades se dão mais fortemente no nível dos fatos e comportamentos autônomos de indivíduos ímpares, e de acontecimentos anômicos diferenciados. Fica evidente, pois, a necessidade de abandonar a noção de um homem genérico e universal em sua plasticidade psíquica e fisiológica; deve-se “alargar” a noção de uma sociedade perfeita que possa produzir estruturalmente, econômica e politicamente, uma saúde mental igualmente universal. Isto separa a psicologia contida em Foucault do funcionalismo e do estruturalismo, portanto de Freud, de Radcliffe-Brown e Szasz, de um lado, de Marx, Levy-Strauss e Fromm, de outro⁸.

⁸ A escola *funcionalista* – Freud, Radcliffe-Brown, Szasz - coloca um peso substancial na *cultura*, derivando daí que as manifestações psíquicas, mesmo quando apresentam distúrbios, têm origem em exigências que podem ser encontradas na “coerção” social. Os *estruturalistas* – Marx, Levy-Strauss, Fromm – vêem a manifestação psíquica como fenômeno consequência de determinadas estruturas, conjuntos de relações sociais, desenvolvidas no sentido de suprir a necessidade de sobrevivência coletiva. Por isso, a relação “causa-efeito” entre estrutura e desenvolvimento psíquico leva sempre à idealização de que certas estruturas sociais podem contribuir para a saúde mental ou sua deterioração. De certa forma, esses autores acabam sempre “politizando” a questão da manifestação psíquica autônoma. Em ambas as escolas - funcionalista ou estruturalista -, existe sempre a tentativa de analisar a manifestação da psique, seu funcionamento, como uma entidade objetiva, absoluta, corporificada, que obedece a leis passíveis de serem descobertas; portanto existe em suas concepções a idéia de um homem universal e de uma mente universal sensata.

Na verdade a separação fria e científica entre razão e loucura permanecerá enquanto se acreditar na possibilidade de constituir um “homem sadio” a partir de práticas sociais e estruturas adequadas para o desenvolvimento em plenitude de suas faculdades físicas e mentais, ideário, aliás, presente nas sociedades clássicas greco-romana e modernamente nas sociedades ditas socialistas. A idéia de que existe um homem universal com necessidades genéricas comuns tem alimentado prematuramente a idéia de que a saúde mental parte igualmente de características universais, o que reforça a primazia de uma razão normal e sadia em contrapartida a manifestações psíquicas tidas como doença: depressão, obsessão, neurose, histeria, esquizofrenia, psicose, tudo devidamente catalogado como loucura. Esse “planejamento” não é a chave da felicidade humana!

As instituições disciplinares que regulam a separação entre normalidade racional e insanidade, principalmente quando esta possa eventualmente ser indesejável, servem a estruturas e mecanismos de controle social, ou, na óptica de Foucault, a estruturas de poder. Normalidade, razão, saber e poder, para dizer e controlar o que razão não é! Se for pesquisado o critério de “normal” e “insano” na história, com toda certeza verificar-se-á sua relação com o nível de maturidade psíquica do corpo social – medo, frustração, angústia, experiências traumáticas -, e não apenas com o desenvolvimento de suas forças produtivas, o que equivale a dizer que a história de controle social ou do poder é também a história da domesticação das vontades! De fato, um indivíduo normal e são precisa do “outro” que é anormal e insano. Uma sociedade sensata inventa e reinventa dentro de suas entranhas a insensatez. A cura forja a doença. O bode-expiatório é constitutivo da história social humana. Outrora a feiticeira, hoje o louco, amanhã, quiçá, o psiquiatra⁹!

⁹ “Mas o ilustre médico, com os olhos acesos de convicção científica, trancou os ouvidos à saudade da mulher, e brandamente a repeliu. Fechada a porta da Casa Verde, entregou-se ao estudo e à cura de si mesmo. Dizem os cronistas que ele morreu dali a dezessete meses, no mesmo estado em que entrou, sem ter podido alcançar nada. Alguns chegaram a ponto de conjeturar que nunca houve outro louco, além dele, em Itaguaí; mas esta opinião, fundada em um boato que ocorreu desde que o alienista expirou, não tem outra prova, senão o boato; e boato duvidoso, pois é atribuído ao padre Lopes, que com tanto fogo realçara as qualidades do grande homem. Seja como for, efetuou-se o enterro com muita pompa e rara solenidade” (Machado de Assis. *O Alienista*, In *Melhores Contos*. 15ª. ed. 1ª. reimp. São Paulo: Global Editora, 2006. Pág. 133).

Já se sabe, por tantos que o disseram, das letras e do povo, que todo o consenso é burro. É verdade que se confunde amiúde consenso e unanimidade. A primeira pressupõe discussão, dialética, argumentação, enquanto a segunda um estado de concordância que pode não advir necessariamente do consenso. O fato relevante é que, mesmo pelo consenso não está dito que o que todos acham correto seja verdadeiro ou esteja eticamente correto. O mesmo se dá com relação à saúde mental: o fato de milhões de indivíduos aceitarem certo tipo de razão e de normalidade, não significa que estejam sadios e os demais sejam insanos¹⁰. Pelo contrário, na história pululam fatos e acontecimentos de grande vulto que são exemplos de insanidade coletiva e geral. A escravidão até bem pouco tempo foi uma prática consensuada e aceite por sociedades inteiras, pelo menos por sua esmagadora maioria, sem que, contudo, se possa considerá-la justa, correta ou mesmo admissível. Infelizmente os homens estão sempre mais suscetíveis a aceitarem a injustiça e a serem inescrupulosos para se sentirem parte do grupo, parte da “normalidade”, do que a denunciarem e abandonarem práticas aviltantes e desumanas sobre alguém, alguns ou mesmo muitos.

No entanto, no escopo deste trabalho e da obra de Michel Foucault, o que sobressai é que esse tipo de comportamento gera e “usina” tipos de poder aliados de mecanismos sociais e de estruturas – dispositivos disciplinares! - de saber pulverizadas pelo corpo social, o que caracteriza, do ponto de vista tanto do saber como do poder, a história social moderna. De tal sorte já não sabemos se existe um “instinto de rebanho” original e honesto, se existe a fabricação da fraqueza e da “doença” como ideal do poder! Nas palavras de Nietzsche:

Suposto que a necessidade o force, ele bem que aparece então com uma seriedade de urso, respeitável, esperto, frio, enganadoramente superior, como arauto e porta-voz de poderes mais misteriosos, em meio à outra espécie de animais de rapina, decidido a semear, sobre este chão, sofrimento, discórdia, autocontradição, onde puder, e, seguro até demais de sua arte, tornar-se toda vez senhor sobre *sofredores*. Ele traz unguento e bálsamo consigo, não há dúvida nenhuma; mas primeiro necessita ferir para

¹⁰ “O fato de milhões de criaturas compartilharem os mesmos vícios não os transforma em virtudes, o fato de elas praticarem os mesmos erros não os transforma em verdades, e o fato de milhões de criaturas compartilharem a mesma forma de patologia mental não as torna mentalmente sadias” (Fromm. Ob. Cit. Pág. 25).

depois ser médico; quando, em seguida, aquietta a dor que a ferida causa, *ele envenena ao mesmo tempo a ferida* – pois disso sobretudo ele entende, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, ao redor do qual todo sadio se torna necessariamente doente e todo doente necessariamente manso (*Para a Genealogia da Moral*. §15. In *Os Pensadores*. 3ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Pág. 316).

3 QUE SABER?

Quando em 1966 Michel Foucault escreveu *As Palavras e as Coisas*, sua idéia sobre a descontinuidade da história e do saber já estava pronta. A grande revolução no pensamento acerca da vida e do existir humano, nos moldes como ele é normalmente tratado pelas Ciências Humanas, criou uma ruptura com o saber linear e o conhecimento regular. Agora o poder se desvela, ele adquire contornos mais expressivos e a partir de então podia ser estudado em seu papel preponderante na produção da verdade ao longo da história. Melhor enquadrado, o poder revela ao mesmo tempo sua dependência e autoridade, em um mesmo diapasão, enquanto relações que envolvem a produção desse saber oficial, ou a verdade a ser produzida e passada adiante.

Como Foucault revela em entrevista de 1977:

Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdades têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. (*Poder e Saber, In Ditos & Escritos*. v. IV. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Pág. 229)

Saber e Poder são os dois lados de uma mesma moeda! São ao mesmo tempo imanências das sociedades disciplinares modernas e os instrumentos de sua sacralização. Estão no mesmo diapasão: vias paralelas, não uma continuidade linear, não uma simples relação de causa e efeito, mas a necessidade de afirmar que as Ciências Humanas idealizaram um homem, desde que este havia se transformado em objeto de estudo, centralizador de verdades absolutas e eternas. Esta supervalorização do gênero

humano acabou por entronar dogmas a serem derrubados como outrora o renascimento havia destruído as inquestionáveis verdades religiosas. Principalmente porque esses dogmas visam mais a controlar os indivíduos do que a verdadeiramente libertá-los. Nesta obra Foucault preparava, por assim dizer, o cenário para o que doravante deveria ser seu interesse intelectual, a confirmação da instauração na modernidade de relações de poder pulverizadas no corpo social e o reconhecimento da “fabricação” do homem e de suas verdades a partir das entranhas de saberes disciplinares especializados.

A condição inexorável para o surgimento então de um novo conhecimento do homem sobre si mesmo, está na revelação que deve se procurar para além do espelho que o reflete à imagem de Deus. Esta superação de si mesmo, e o surgimento de um novo homem, é a superação do saber que produziu sobre si a partir das relações de poder disciplinares das quais não consegue desenredar-se. *As Palavras e as Coisas* é uma obra polêmica que ainda hoje causa estranheza nos meios intelectuais mais conservadores. Seu fundamento é desconstruir o saber sobre o homem e adentrar na hipótese de uma nova ciência para estudo das humanidades que deve estar comprometida, não mais com os poderes que sempre orientaram e financiaram a “interpretação” da existência humana com intuito de controle, mas reformulando todas as grandes narrativas, conceitos e postulados que as humanidades tenham produzido na busca de uma emancipação efetiva sem a permanente vigilância e controle alheia.

Neste livro, as áreas especializadas do conhecimento sobre o homem são questionadas por Michel Foucault. A Antropologia - no sentido em que aparece como absolutamente empírica, experimental, positivista - é afirmativa de um novo dogmatismo, o de que “Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, onde se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade” (Michel Foucault. *As Palavras e as Coisas*. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985. Pág. 357). Neste sentido a Antropologia aparece como instrumento técnico - científico capaz de compreender o homem unicamente por sua epopéia na Terra, a cultura pelas necessidades de sobrevivência, a fisiologia pela relação com o meio-ambiente, e o transcendental pelas evidências pragmáticas de seu existir. Neste contexto ela não favorece a Filosofia, ou pelo menos, favorece um tipo de filosofia empírica sob os auspícios da “razão instrumental”. Não por acaso Foucault invoca Kant (1724-1804)

como sendo o último instante em que a Filosofia havia reconhecido uma consciência que não pode ser reduzida à experiência material dos homens¹¹.

No caso da Antropologia, não que Foucault esteja de alguma forma recusando os “vestígios” como instrumentos de pesquisa histórica, mas já em 1966 sua preocupação era refutar uma pretensa “revelação final” do homem, levada a cabo pelas Ciências Humanas com base na crença que o conhecimento científico racional, cartesiano, newtoniano, pudesse desvendar o “mistério humano”. A partir do começo do século XIX várias disciplinas humanas assumiram um “despotismo” na produção de saberes como não se via desde a instauração das verdades sagradas pela patrística e escolástica da filosofia cristã medieval, criando um saber tão dogmático e finalista como outrora. Os vestígios, as pegadas mais ou menos claras dos homens, são evidências que podem e devem ser consideradas como “pistas”, expressão que Foucault usa para exatamente romper essa visão de continuidade e finitude absoluta na produção do conhecimento.

A Linguística, por exemplo, no momento em que “(...) sob um olhar armado por ela, as coisas só acedem à existência na medida em que podem formar os elementos de um sistema significante” (Foucault. *As Palavras e as Coisas*. Ob. Cit. Pág.399), é uma dessas ciências que o pensamento moderno lança mão para “interpretar” os fenômenos humanos. Foucault desde cedo havia apontado para a necessidade de “não interpretar”

¹¹ O pensamento de Emmanuel Kant contém em muitos aspectos uma crítica velada ao pensamento tecnicista moderno, que atinge seu apogeu no século XVIII, o século das luzes. Kant é um racionalista, mas vê na razão o instrumento de liberdade frente à supremacia dos apelos de mercado – que chamou de Imperativo Hipotético. A razão de mercado é uma razão instrumental na produção e reprodução das tecnologias e saberes inerentes à sociedade de consumo de massa. Em contrapartida, a razão objetiva, exercitando seu livre-arbítrio de análise e introspecção, reconhecerá valores morais e éticos em seu próprio espírito – que chamou de Imperativo Categórico. Assim, o embate entre *razão objetiva* e *razão instrumental* deve ser capaz de levar o homem à maioria, quando se liberta da crença de que necessita de algo exterior e superior para conduzi-lo onde pode usar a razão. Foucault afirma referindo-se a um texto de Kant, “O que são as Luzes”, publicado em 1784: “Desde o primeiro parágrafo (Kant), enfatiza que o próprio homem é responsável por seu estado de minoridade. É preciso conceber então que ele não poderá sair dele a não ser por uma mudança que ele próprio operará em si mesmo. De uma maneira significativa. Kant diz que essa *Aufklärung* (Luzes) tem uma ‘divisa’: ora, a divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer; é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros. E qual é essa palavra de ordem? *Aude saper*, ‘tenha coragem, a audácia de saber’. Portanto, é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente” (*O Que São as Luzes? In Ditos & Escritos*. V.II. Ob. Cit. Pág. 338).

os fenômenos da vida, pois sabia que toda interpretação tinha que se submeter às explicações possíveis e enviesadas da lingüística. Em última instância essas explicações estariam impregnadas sempre de certas percepções, e que o rigor da verdade científica se deixaria aviltar pelo viés da percepção dos produtores de saberes e cultura: “A análise lingüística é mais uma percepção do que uma explicação: isso quer dizer que é constitutiva de seu objeto mesmo” (Foucault. Idem. Pág.399). Segundo Gilles Delleuze (1925-1995), Foucault havia sido “o primeiro a ensinar algo fundamental: a indignidade de falar pelos outros” (*Conversações*. 1ª. ed. 2ª. reimp. São Paulo: Editora 34, 1998. Pág. 110). A interpretação é sempre dúbia, sempre parcial, sempre tendenciosa. A linguagem precisaria deixar de ser palavra e discurso, negar-se a si mesma e aliar-se às formas puras do conhecimento, algo inalcançável em absoluto, mas imperioso de se ter em mente para uma filosofia menos falaciosa e despojada do cientificismo moderno. A experiência resgatada dos outros sofre da moderna linguagem tecnicista! A experiência vivida nos livra desse mal-estar e infortúnio!

A História é em grande parte isso: a transcrição da experiência resgatada dos outros. A interpretação, ou a percepção explicativa, de fatos e acontecimentos produto das relações dos homens com os homens e com as coisas, é de alguma forma resgatada e reconstituída por indícios, na melhor das hipóteses, de vestígios. Indícios precisam de certezas para que se tornem evidências. Os vestígios, os registros, os arquivos, não podem em sua forma pura autorizar estas evidências a se tornarem verdades, a contarem o passado, a entender o presente e a “adivinhar” o futuro, a não ser por um golpe de mágica da razão que usa a linguagem para interpretar e exprimir. Há que se duvidar da linguagem deixada pelos antigos, mais ainda a linguagem elaborada pelos atuais. Em tese, para Foucault, a história verdadeira, ou aquela que mais credibilidade deve receber, é a contada pelos que efetivamente a viveram, não no sentido de uma história geral e universal dos homens, mas daqueles que a experimentaram em suas minúcias.

A carência epistemológica da disciplina História forçou, a partir do século XIX, uma ciência que oferecesse estabilidade temporal aos acontecimentos pretéritos. Ao fazê-lo não pôde mais afugentar de si a percepção explicativa, não houve mais como impedir o relato parcial, o discurso recortado, ainda que, e por isso mesmo, como que uma nuvem que vela o ardor cáustico do sol os imponha como verdades livres de questionamento. De lá para cá, obviamente, e apesar das precauções restritivas e oblíquas, os engendramentos conseqüentes vão libertando, como que a inelutável queimadura, a realidade em camadas despeladas desse corpo histórico. Sempre haverá

outros atores, sempre haverá outra razão, sempre haverá outra paixão, sempre haverá arquivos a serem inspecionados por ângulos diferentes, quando conhecidos, ou a serem descobertos, em uma arqueologia que não privilegia em princípio nada a não ser outras veredas, esquecidas por inabilidade ou por ideologia.

Desvelando o inconsciente como seu objeto mais fundamental, as ciências humanas mostravam que havia sempre o que pensar ainda no que já era pensado ao nível manifesto; descobrindo a lei do tempo como limite externo das ciências humanas, a História mostra que tudo o que é pensado o será ainda por um pensamento que ainda não veio à luz (Foucault. *As palavras e as Coisas*. Pág. 389).

Quanto à Psicologia Foucault, em *As Palavras e as Coisas* atribui um papel importante nessa descontinuidade que pretende ver operar-se nas Ciências Humanas. Diz ele que “A psicanálise, com efeito, mantém-se o mais próximo possível desta função crítica acerca da qual se viu que era interior a todas as ciências humanas” (Ob. Cit. Pág. 391). Não que Foucault veja na ciência freudiana uma tentativa explícita e interessada em fazer do inconsciente uma “dinâmica de resistência” ao novo dogmatismo da razão instrumental. Não! Mas, indo direto a psicanálise ao inconsciente, ele vê a oportunidade de ter um aliado honesto em revelar o que “está aí e se furta, que existe com a solidez muda de uma coisa, de um texto fechado sobre si mesmo, ou de uma lacuna branca num texto visível e que assim se defende” (Ob.Cit. Pág. 391). Portanto uma oportunidade de descontinuar os saberes e a história.

Em 1969, logo após o lançamento do livro *A Arqueologia do Saber*, em uma entrevista, Foucault fala sobre a diferença entre se dedicar ao fenômeno mesmo e fazer a interpretação desse fenômeno. É evidente que ele quer reforçar o fenômeno em seu estado “bruto” e acusar esses fenômenos como passíveis de serem contados sem a necessidade de procurá-los nas profundezas da história. De certa forma, Foucault estava preocupado então em criticar a produção dos saberes em vistas de deixarem de lado acontecimentos que estavam visíveis a todos, na superfície, e que ou eram preteridos para relatar a história ou eram interpretados de forma unilateral. Diz ele:

Não pretendo procurar por baixo do discurso o que é o pensamento dos homens, mas tento tomar o discurso em sua existência manifesta, como

uma prática que obedece a regras. A regras de formação, de existência, de coexistência, a sistemas de funcionamento etc. É essa prática, em sua consistência e quase em sua materialidade, que descrevo (Michel Foucault. *Michel Foucault Explica Seu Último Livro. In Ditos & Escritos*. v. II. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Pág. 146).

Na mesma entrevista, o repórter diz: “Ou seja, você refuta a psicologia”. E Foucault responde: “Totalmente. Deve-se poder fazer uma análise histórica da transformação do discurso sem recorrer ao pensamento dos homens, ao seu modo de percepção, a seus hábitos, às influências que eles sofreram etc.” (Ob. Cit. Pág. 146). Ora, de certa forma Foucault parece contradizer aquilo que defendera havia tão pouco tempo (três anos haviam decorrido entre *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*), uma vez que a psicanálise é um ramo da Psicologia. Em momentos diferentes e com objetivos diferentes Foucault estava falando de coisas diferentes. A psicanálise como instrumento de descontinuidade é fundamental para transpor a representação e fazer surgir “lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema” (*As Palavras e as Coisas*. Ob. Cit. Pág. 391). A Psicologia, no entanto, não pode sucumbir igualmente ao dramalhão, ao discurso faccioso, aos sofismas da pseudociência disciplinar incrustada no coração das “novas” Ciências Humanas.

Resgatando o exemplo trabalhado nas primeiras obras de Foucault - o olhar e o tratamento dado aos indivíduos considerados loucos -, percebe-se como a psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939), proposta no início do século XX, não deixa de ser pertinentemente crítica, com toda a tendência a ser perseguida e descartada pelos dogmas da interpretação oficial, na medida em que resgata a particularidade e a especificidade introduzindo o subjetivismo na compreensão e tratamento de comportamentos desviantes. Por exemplo, a teoria dos sonhos, as práticas de alteração mental do presente através de hipnose, e a luta “intestinal” entre entidades da personalidade como o ID, Ego e Superego, revelam o quanto o comportamento de um indivíduo pode ser consequência de experiências guardadas no inconsciente, portanto absolutamente subjetivas e particulares; tais “traumas”, sempre diferentes uns de outros, vão desenhando atitudes, preferências e comportamentos que não podem ser reduzidos a uma universalidade precoce e “standarizada”. No fundo, a psicanálise, neste pormenor, mostra-se útil ao possibilitar uma via de fuga à compreensão homogeneizada dos

comportamentos desejáveis e desejantes, ao mesmo tempo em que abre uma janela para a compreensão do comportamento de pessoas que não padecem de doença mental. Exatamente por isso, a psicanálise foi abraçada inicialmente por Foucault como instrumento de construção de novos saberes a fugirem da espiral envolvente do poder.

Dez anos mais tarde, em *Vigiar e Punir* (1976), ver-se-á Foucault dedicado inteiramente à questão do poder, mais propriamente “micropoderes”. Micropoderes adquirem autonomia e exercem vigilância e controle social a partir de entidades pulverizadas da organização social, em instâncias e instituições - hospitais, prisões, asilos, tribunais, escolas, quartéis etc -, onde o Estado não penetra amiúde, ou por desinteresse ou por incapacidade. É isto que nos leva a crer que na obra de Foucault não existe um poder único a ser estudado, mas vários saberes/poderes que, enquanto dispositivos disciplinares, adquiriram na sociedade moderna autonomia significativa em relação ao Estado. Neste sentido não podemos falar mais de uma relação direta entre estrutura (econômica, cultural) e superestrutura (política, leis), mas de várias “estruturas” correlacionadas que distribuem o poder político e econômico, formando uma trama de vigilância e controle amiúde, nos “capilares” do organismo social. O pós-estruturalismo que muitas vezes aparece relacionado à obra de Michel Foucault serve para afirmar o quanto seu trabalho não se enquadra em nenhuma metodologia até então existente¹².

¹² “Esse conjunto de relações e formas sociais de existência material é que Lévi-Strauss vai denominar estrutura. *Uma estrutura*, nesta visão, então, é o conjunto de relações sociais específicas de uma determinada organização da produção para a vida em grupo, como no caso do parentesco e liderança mágica, que está na origem das funções superficiais observáveis das instituições culturais” (José Manuel de Sacadura Rocha. *Antropologia Jurídica: Para uma Filosofia Antropológica do Direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008. Pág. 26). Na década de 60 e 70 o Estruturalismo era o método mais cultuado nas Ciências Humanas. Grande parte desse sucesso se deveu aos estudos antropológicos de Lévi-Strauss, inclusive a partir de seus estudos dos Índios brasileiros. As obras de Foucault não podiam estar imunes a esse verdadeiro “fanatismo” metodológico. Mesmo não sendo um estruturalista de “carteirinha”, Foucault tinha ciência, naquela época, da importância do método para a renovação da ciência. Com o passar do tempo, mais e mais sua obra se atualizou no sentido de ultrapassar o “determinismo” das relações sociais de produção como base de todas as explicações da história dos homens e seu devir. Da mesma forma se desviou das concepções estruturalistas marxistas, que vêm a Superestrutura (Filosofia, Direito, Estado) como decorrente da Estrutura (relações sociais de produção). O seu distanciamento deste tipo de método e de qualquer outra definição clássica lhe rendeu depois o título de pós-estruturalista, denominação que também não lhe fazia sentido. Foucault não aceitava classificações!

Em sua obra final, *História da Sexualidade* (1976-1984), assistir-se-á à ruptura com o coletivo e ao hastear da bandeira branca do individualismo. Aqui, como que um réquiem final, as metodologias e o rigor científico são um só: a descrença na construção bem sucedida do indivíduo pelo social e, quiçá, a crença no profícuo convívio social pela formação e opção livre do indivíduo.

A desconstrução existente na obra de Foucault não exige uma total “exoneração” de relações entre reprodução real do existir humano e instituições sociais superestruturais. Sem se aproximar de qualquer classificação ou metodologia consagrada, pretende pesquisar instituições de saberes e atividades específicos que, ora preteridas e colocadas à margem do *status-quo* da produção do saber, ora objeto científico de dispositivos disciplinares, pode revelar uma “outra história”, complementar e paralela à verdade oficial, uma história do mal-estar, que desnuda aquela contada e escrita pela trama do poder, aquela contada pelos vencedores, a dos que de alguma forma e em todos os sentidos penetram com seus interesses e privilégios, a cada vez com menos pudor, nas instâncias de produção e reprodução dos saberes.

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (...) A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Michel Foucault. *Microfísica do Poder*. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001. Pág.12).

De qualquer forma, as dificuldades e os acontecimentos do final do século XIX e da primeira metade do século XX, desafiaram a “paz” e a supremacia do positivismo e continuísmo científico das sociedades disciplinares. A olhos vistos existe – talvez hoje mais do que nunca! - um descompasso entre o que se pretende seja uma história humana geral oficial, e o que se deixou de estudar, de apropriar nesse conhecimento institucional, o que se deturpou em função dessa carência e excesso propositados e o

que se não contou diante da “maneira mais simples de harmonizar sua consciência política e sua atividade de pesquisa” (Michel Foucault. *Sobre as Maneiras de Escrever a História*. In *Ditos & Escritos*. v.II. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Pág. 63), primazia da verdade produzida sob os auspícios dos relatos bem comportados sobre os fatos e comportamentos pretéritos e presentes do homem como objeto de estudo recente das Ciências Humanas.

No final de *As Palavras e as Coisas*, Foucault afirma esse comprometimento “melancólico” entre a produção de conhecimento e o conhecimento que o próprio homem faz de si.

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Ob. Cit. Pág. 404).

*

A continuação do momento das *Primeiras Obras* será a proposta de uma “arqueologia” em busca de vestígios para a edificação de uma nova história, e um novo saber, de outras verdades. Logo, a procura de antemão de um novo homem de outro ser.

A proposta contida em *A Arqueologia do Saber* (1969) é estudar a relação entre Poder e Saber, mas propondo uma descontinuidade histórica. Ao fazer isso a partir de elementos arqueológicos a ser descoberto como pistas, Foucault faz a história mudar de sentido. Ele proporcionou uma “nova cartografia” precisamente para separar as explicações já existentes produzidas e reproduzidas como verdades imperativas, como dogmas e paradigmas sacrossantos, daquelas explicações que haveriam de ainda ser construídas a partir de novos vestígios, novos objetos, mesmo novas leituras e releituras, todos inusitados instrumentos e pistas de possibilidades de outros saberes. Na verdade, Foucault não se refere nunca a suas propostas como “verdades” evitando cair no mesmo sentido de dominação e exploração do conhecimento como fora feito pela ciência oficial. Mas sempre colocando objetos de estudo e teorizações imanentes deles como

possibilidades, como novos caminhos, como pistas a formarem outros “mapas” para o conhecimento.

Gilles Delleuze e Félix Guattari escreveram em 1980 uma obra chamada *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*¹³. Nesta obra, os autores criaram como que uma metodologia nova para o estudo das relações problemáticas entre sociedade, indivíduo, Estado, poder e saúde mental. Esses “platôs” são camadas sobrepostas de coisas e indivíduos, instituições e procedimentos, às quais pertencem “linhas” não convencionais de existência, de modos de vida. O conjunto dessas linhas funcionando simultaneamente forma um “mapa”. Um “mapa” particularmente inusitado, não conformista. E por ser não convencional, inesperado e criativo, essas linhas são, afinal, “linhas de fuga”, esses mapas, afinal, testemunhos históricos revolucionários. Nas palavras de Delleuze,

O que chamamos de um “mapa”, ou mesmo um “diagrama”, é um conjunto de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo (as linhas da mão formam um mapa) (...) Acreditamos que as linhas são os elementos constitutivos das coisas e dos acontecimentos. Por isso cada coisa tem uma geografia, sua cartografia, seu diagrama. O que há de interessante, mesmo numa pessoa, são as linhas que a compõem, ou que ela compõe, que ela toma emprestado ou que ela cria (...) Há espaços correlativos às diversas linhas, e vice-versa (aqui também interviriam noções científicas, como os “objetos fractais” de Mandelbrot). Este ou aquele tipo de linha envolve determinada formação espacial e volumosa (*Entrevista Sobre Mille Plateaux (1980). In Conversações. 2ª. ed. 1ª. reimp. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998. Pág. 47).*

Em outra entrevista, esta já em 1990, Delleuze explica três dimensões em que *Mil Platôs* propunha a descontinuidade nas Ciências Humanas e o exercício de desconstrução do poder, afinal o propósito inicial e final de Foucault:

Mille plateaux indica muitas direções, sendo estas as três principais: primeiro, uma sociedade nos parece definir-se menos por suas

¹³ Editada no Brasil em cinco volumes pela Editora 34, do Rio de Janeiro, a partir de 1995.

contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam (...) Há uma outra direção em *Mille plateaux*, que já não consiste em considerar as linhas de fuga mais do que as contradições, porém as minorias de preferência às classes. Enfim, uma terceira direção, que consiste em buscar um estatuto para as “máquinas de guerra”, que não seriam definidas de modo algum pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos: os movimentos revolucionários (não se leva em conta o suficiente, por exemplo, como a OLP teve que inventar um espaço-tempo no mundo árabe), mas também os movimentos artísticos são máquinas de guerra (*Controle e Devir*. Ob. Cit. Pág. 212).

A afinidade, deixada explícita, entre Delleuze e Foucault, se deve precisamente ao fato de que a concepção de “mil platôs” possibilita novas teorizações a partir de novos recortes e releituras da história das coisas e das pessoas, ainda que não sejam elas em si mesmas as detentoras da primazia dessa constituição, mas mais precisamente as linhas de fuga que constroem. A escolha de fatos e comportamentos não privilegiados antes - que estão contidos nessas linhas de fuga, que pertencem ao *modus vivendi* das minorias e que pertencem a “máquinas de guerra” inusitadas -, não vai constituir precisamente “novas” verdades, possivelmente a se definirem como definitivas explicações, mas constituem paralelamente, sobrepostamente, como que outras camadas por cima das existentes, outras historiografias, outras verdadeiras e reais histórias. A sobreposição dessas historiografias, recentes e antigas, não impede, no entanto, sua comunicação, existindo relações verticais entre elas, “espaços correlativos”, ora sutis ora expostas quando reveladas com agudeza, e, neste contexto, nada impede que uma nova historiografia, que produz um novo mapa de entendimento do existir humano, revele objetivamente detalhes e provas que contradigam as historiografias anteriores.

De igual forma, “não é de todo impossível que se possam encontrar formas de determinações tais que todos os níveis concordem em marchar junto como um pelotão sobre a ponte do devir histórico” (Foucault. *Sobre as Maneiras de Escrever a História*. Ob. Cit. Pág. 65). O conjunto desses “mapas” históricos, sobrepostos e relacionados, quer se complementem harmoniosamente ou não, formam uma nova “cartografia”. Portanto não se trata de recusar em absoluto o que estava desenhado no mapa do

conhecimento anteriormente produzido, como também não é a construção simples de outra verdade, mas a história do conhecimento e a produção de saberes em muitas direções sobrepostas e cujos liames adquirem importância primordial.

Vistas assim, tanto a história material como a imaterial dos homens não pode mais ser contada através de causas e efeitos, em única direção, e as motivações e suas conseqüências que se espalham nos vestígios que nos servem de pesquisa empírica, revelam uma trama complexa de intenções, acordos e desacordos que ao final produzem uma realidade multiforme carente de total e absoluta explicação. Por isso Foucault foi tão hostilizado pelos historiadores de “carteirinha”.

Ao mesmo tempo, fica claro que a produção e o uso educacional que se faz dos fatos e acontecimentos, das preferências e das contingências, não podem mais ser instruídos como “a” verdade. A própria verdade deriva, afinal, do conjunto de referências na existência dos homens, todas elas tão importantes umas quanto outras. Não só não existe “a” verdade a ser passada, como o “sentido da história”, aquele que nos dá exemplo, não pode ser construído a partir de parte dessa cartografia multifacetada. Isto quer dizer que, destacando-se apenas histórias parciais e particulares, mapas únicos e pessoais, sempre se incorrerá no erro de criar a generalização pela “lâmina” particular (como no marxismo, onde a consciência dos agentes sociais tende à imposição da visão particular da classe burguesa como o projeto histórico geral para todas as classes¹⁴). Por outro lado, quando tentamos construir uma história geral só o podemos efetuar através das finas conexões que montam a “trama” histórica, contudo, sem garantias de sucesso com relação à complementação simples e harmoniosa a constituir-se num sentido único e sempre coerente.

Não se trata de decretar o fim da história, ou de lhe roubar o sentido, mas sim de lhe negar apenas “um” sentido, construído a partir da pesquisa “direcionada” dos vestígios e de documentos particulares, ou da intenção de alguns no caso da vida coletiva, onde, obviamente, o seu exemplo, o mapa selecionado, se sobrepõe, quando não simplesmente omite por completo outros mapas, outras construções a partir de

¹⁴ “Que demonstra a história das idéias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante (...) Como é natural, a burguesia concebe o mundo em que domina como o melhor dos mundos” (Karl Marx e Friedrich Engels. *Manifesto do Partido Comunista*. In Karl Marx e Friedrich Engels: Obras escolhidas. V. 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d. Pág. 36 e 43).

outros vestígios, de outros enredos, de outros objetos deixados de lado, mas que aí está a demonstrar o quanto se pode construir outro saber, outro exemplo, outro sentido talvez sem sentido. Sobrepor em “mil platôs” a história não é determinar seu fim ou o fim da sua coerência de sentido, mas impedir a escolha obsessiva e privilegiada dos “arquivos sagrados” e traduzi-los por interesses particulares tornando-os oficiais.

A proposta de *A Arqueologia do Saber* não é a negação da História e a negação das Ciências Humanas, mas a sua edificação em bases mais éticas. “A ética, para Foucault, é a possibilidade de apontar o sujeito que constitui a si próprio como sujeito das práticas sociais”¹⁵.

Os historiadores se desesperam e reclamam “dos preconceitos e das banalidades que rodeiam muitas vezes os discursos sobre a história, sobre ‘o fim da história’ ou sobre a ‘perda do sentido histórico’” (Remo Bodei. *A História Tem Um Sentido?* Bauru: EDUSC, 2001. Pág. 11). Remo Bodei, por exemplo, resume o atual desencantamento e desesperança com relação à vontade de construir a história, em vista da perda dos “espíritos-guia”, que podem ser personagens, acontecimentos heróicos contados em fábulas grandiosas (e neste sentido, não necessariamente restritas à comprovação dos fatos!), portanto a falta de grandes narrativas a consolidar valores e sentimentos unificadores, locais ou globais (em nome da espécie humana), ou utopias a serem perseguidas como ideais humanos superiores. O fim das utopias está relacionado, segundo o autor, à “oferta superabundante de informações” acarretando na “percepção difusa da diminuição do sentido histórico que estaria desaparecendo nos jovens”, acarretando num embotamento que “vem amiúde atribuída aos meios de comunicação de massa, os quais, vinculando os indivíduos à imediatez do ‘tempo real’”, o que afinal dilui de tal forma o interesse pela “vontade de potência” em construir o futuro. “Produz-se hábito com o choque e repetitividade: *mesmo o novo parece assim surgir e declinar ao reclame do eterno retorno ao igual*” (Bodei. Ob. Cit. Pág.72).

Não existem dúvidas quanto à indolência contemporânea com a política. Seja por vias do excesso de coisas e informações, como nas sociedades mais abastadas¹⁶, seja

¹⁵ Paul-Michel Foucault. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Faculdade de Comunicação e Filosofia, Departamento de Filosofia. Capturado em <<http://www.pucsp.br/~filopuc/verbete/foucault.htm>>: 19/01/2009.

¹⁶ A tese de Alexis de Tocqueville, em que o acesso crescente aos bens de consumo e à qualidade de vida, proporcionado pela democracia liberal, fariam crescer a apatia e a indolência política do cidadão, possibilitando a concentração de poder e a

por vias da mais completa penúria, como nas sociedades mais desprotegidas diante da feracidade do neoliberalismo global¹⁷, não há como negar o “nihilismo” e apatia com a história que grassa a contemporaneidade. Nem Deus, nem a Providência, nem o Estado-Nação, nem o Povo, nem a Classe: o futuro não está em pauta e tampouco na agenda de preocupações das novas gerações. As conseqüências desta “razão indolente” são imprevisíveis e podem forjar novas situações limite de autoritarismo desenfreado, fanatismos apoiados na falta de perspectivas e crença de futuro melhor.

No entanto, o que Foucault trás de novo ao debate com sua “arqueologia do saber”, não é aceitar nem o fatalismo, nem o nihilismo, nem a desesperança, pelo contrário: afirmar sim a plasticidade das lutas, das estratégias, das táticas históricas e a veracidade na versatilidade dos vestígios profícuos, ainda que aparentemente contraditórios e desprezados, da vida (inclusive a humana!). Esses vestígios, no entanto não estão nas catacumbas da história, não precisam ser resgatados dos subterrâneos da existência:

O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos: tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas (Michel Foucault. *Michel Foucault Explica Seu Último Livro*. Ob. Cit. Pág.146).

O que parece sempre faltar às Ciências Humanas, desde quando o homem se tornou seu objeto de preocupação, e mesmo entre os que parecem ter boa vontade, é a necessária isenção e amplitude para aceitarem que a hipótese, entre outras, da “diminuição do sentido histórico”, o esmagamento sob o presente, não seja causado pela não crença no fato do que o curso da história se dirige espontaneamente para o

formação de governos despóticos. Veja-se “*Democracia na América*”, principalmente o Livro IV. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

¹⁷ A tese de Hannah Arendt, em que a miséria e a falta de expectativa no futuro, situações extremas em casos de fracasso da democracia liberal, fariam crescer a apatia e a indolência política do cidadão, possibilitando a formação de governos fascistas e totalitários. Veja-se “*O Sistema Totalitário*”, principalmente a Terceira Parte. Lisboa: Dom Quixote, 1978. No Brasil o livro tem o nome de “*As Origens do Totalitarismo*”. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

melhor” (Bodei. Ob. Cit. Pág. 77), mas precisamente pelo fato dela ter sido escrita e reescrita, inventada e reinventada, a partir da “formulação particular do interesse geral”! A História não pode ser contada pela história dos vencedores! Estes a contarão dentro de circunstâncias de modelos sócio-políticos precisos: sociedade eclesiástica, sociedade disciplinar, sociedade de controle. Esta é a ética de Foucault!

Sei o que pode haver de árido no fato de tratar os discursos não a partir da doce, muda e íntima consciência que aí se exprime, mas de um obscuro conjunto de regras anônimas. O que há de desagradável em fazer aparecer os limites e as necessidades de uma prática no lugar em que tínhamos o hábito de ver desenrolarem-se, em pura transparência, os jogos do gênio da liberdade. O que há de provocante em tratar como um feixe de transformações essa história dos discursos que era animada, até aqui, pelas metamorfoses tranquilizadoras da vida ou a continuidade intencional do vivido (Michel Foucault. *A Arqueologia do Saber*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. Pág.238).