

Paul Veyne

Foucault

O pensamento
a pessoa

Paul Veyne

Foucault

O pensamento
a pessoa

Título original: *Foucault, Sa pensée, sa personne*

Tradução: Luís Lima

Revisão: Gabinete Editorial Texto & Grafia

Grafismo: Cristina Leal

Paginação: Vitor Pedro

© Éditions Albin Michel, 2008

© Todos os direitos desta edição reservados para
Edições Texto & Grafia, Lda.

Avenida Óscar Monteiro Torres, n.º 55, 2.º Esq.
1000-217 Lisboa

Telefone: 21 797 70 66

Fax: 21 797 81 03

E-mail: texto-grafia@texto-grafia.pt

www.texto-grafia.pt

Impressão e acabamento:

Papelmunde, SMG, Lda.

1.ª edição, Setembro de 2009

ISBN: 978-989-95884-9-3

Depósito Legal n.º 297530/09

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
sem a autorização do Editor.

Qualquer transgressão à lei do Direito de Autor
será passível de procedimento judicial.

O panorama das ideias, do pensamento e das transformações culturais avulta e recorta-se, rico e diverso, na mole de obras e de acontecimentos com que a humanidade foi deixando a sua incisão no corpo irrequieto da história.

Neste contexto, a colecção PILARES publicará trabalhos que, além do seu valor intrínseco, encerrem uma garantia de perenidade temática que os possam inscrever no rol de textos fundamentais para a articulação e a conversação, cada vez mais urgente, dos saberes entre si.

Índice

Introdução	9
I. Tudo é singular na história universal: o «discurso»	11
II. Todo o <i>a priori</i> é histórico	27
III. O cepticismo de Foucault	43
IV. A Arqueologia	59
V. Universalismo, universais, epigénese: os primórdios do cristianismo	65
VI. Apesar de Heidegger, o homem é um animal inteligente	71
VII. Ciências físicas e humanas: o programa de Foucault	83
VIII. Uma história sociológica das verdades: saber, poder, dispositivo	99
IX. Foucault corrompe a juventude? Desespera Billancourt?	117
X. Foucault e a política	131
X. Retrato do samurai	143

*Como lembrança reconhecida dos nossos mestres,
Hans-Georg Pflaum e Louis Robert*

verdades gerais, trans-históricas, porque os factos humanos, actos ou palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seriam a sua origem, nem reflectem fielmente o objecto para o qual remetem. Além da sua generalidade enganadora ou da sua respectiva funcionalidade suposta, esta singularidade é a do seu bizarro discurso. Resulta dos acasos do devir, da concatenação complicada das causalidades que se encontram. Porque a história da humanidade não está apoiada pelo real, pelo racional, pelo funcional, nem por qualquer dialéctica. É preciso «localizar a singularidade dos acontecimentos fora de toda a finalidade monótona¹⁸», de qualquer funcionalismo. A sugestão tácita que Foucault dá aos sociólogos e aos historiadores (paralelamente a ele, alguns punham-na em prática por si próprios)¹⁹ consiste em levar o mais longe possível a análise das formações históricas ou sociais, até pôr a nu a sua estranheza singular.

A cada época o seu aquário

Foucault, cujo pensamento só se precisou com o passar dos anos e cujo vocabulário técnico foi durante muito tempo flutuante, invocou estas singularidades através dos termos «discurso», mas também «práticas discursivas», «pressupostos», «*episteme*», «dispositivo»... Em vez de nos determos nestes diferentes vocábulos, melhor será atermo-nos ao principal: pensamos as coisas humanas através de

18 DE, II, p. 136.

19 É por exemplo, na minha opinião, o caso de L. Boltanski e L. Thévenot, *De la justification*, Gallimard, 1991, ou de P. Rosanvallon. Este último, para caracterizar o seu método, notava em 2001 que apreendia as «ideias» das quais escrevia a história como «representações activas que demarcam o campo dos possíveis pelo do pensável», a fim de «ultrapassar a cisão vulgarmente admitida entre a ordem dos factos e a das representações»; acrescentava ainda que a história do político «não pode limitar-se à análise e ao comentário das grandes obras»: reencontraremos a mesma convicção em Foucault. Em *Genealogia dos Bárbaros* (Odile Jacob, 2007), R.-P. Droit mostra os deslocamentos constantes da «fronteira histórica» — que é o discurso — que separa os bárbaros daqueles que o não são. Não pretendo certamente que estes autores se reclamem todos de Foucault; mas a precisão subtil das respectivas análises, que não recorre a universais e que incide profundamente na realidade, faz pensar à maneira de Foucault.

ideias gerais que julgamos adequadas, quando nada do que é humano é adequado, racional ou universal. E isto surpreende e inquieta o nosso bom senso.

Assim, uma ilusão tranquilizante faz-nos vislumbrar os discursos através de ideias gerais, de tal modo que desconhecemos a sua diversidade e a respectiva singularidade de cada um. Pensamos vulgarmente através de estereótipos, generalidades, e é por isso que os discursos permanecem «inconscientes» para nós, escapam aos nossos olhares. As crianças chamam a todos os homens Papá e a todas as mulheres Mamã, diz a primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles. É preciso um trabalho histórico que Foucault chama de arqueologia ou genealogia (não entrarei em pormenores) para trazer à luz o discurso. Ora, esta arqueologia é um balanço desmistificador.

Porque cada vez que se atinge essa *differentia ultima* do fenómeno que consiste no discurso que o descreve, descobre-se infalivelmente que o fenómeno é bizarro, arbitrário, gratuito (comparávamo-lo mais acima ao traçado das fronteiras históricas). Balanço: quando se foi assim até ao fundo de um certo número de fenómenos constata-se a singularidade de cada um e a arbitrariedade de todos e daí se conclui, por indução, uma crítica filosófica do conhecimento, a constatação de que as coisas humanas são sem fundamento e ainda um cepticismo sobre as ideias gerais (mas unicamente sobre elas: não sobre singularidades tais como a inocência de Dreyfus ou a data exacta da batalha de Teutoburgo).

Seguramente os livros de história e de física, que não falam por meio de ideias gerais, estão cheios de verdades. Ainda assim, o homem, o sujeito de que os filósofos falam, não é sujeito soberano: não domina o tempo nem a verdade. «Cada um só pode pensar como se pensa no seu tempo», escreve um condiscípulo de Foucault na *École Normale* e na «agregação»²⁰ de filosofia, Jean d'Ormesson, que está, neste ponto, de acordo com o nosso autor; «Aristóteles, Santo agostinho e até Bossuet não são capazes de se erguerem até à condenação da escravatura; alguns séculos mais tarde, esta surge como uma evidência». Para parafrasear Marx, a humanidade levanta os problemas no momento em que os resolve. Já que, quando se desmorona a escravatura e todo o dispositivo legal e mental que a sustentava, desmorona-se também a sua «verdade».

20 A «agregation» é um concurso público para professores do ensino secundário ou universitário ingressarem na carreira docente nas instituições do Estado. (N. do T.)

Em cada época, os contemporâneos encontram-se assim fechados em discursos como em aquários falsamente transparentes, ignoram quais são e até que existe um aquário. As falsas generalidades e os discursos variam através do tempo; mas, em cada época, passam por verdadeiros. De tal modo que a verdade é reduzida a *dizer a verdade*, a falar conforme o que se admite ser verdade e que fará sorrir um século mais tarde.

A originalidade da pesquisa foucaultiana está em trabalhar sobre a verdade no tempo. Começemos por ilustrar isto com toda a ingenuidade: por detrás da obra de Foucault — como por detrás da de Heidegger — está emboscado um não-dito truístico e esmagador: o passado antigo e recente da humanidade é apenas um vasto cemitério de grandes verdades mortas. Tornou-se uma evidência desde há mais de um século, ou mais de um milénio; durante a mesma longa duração, a grande filosofia pensou porém em muitas outras coisas além desta verdade primeira — cada pensador, Hegel, Comte, Husserl, esperava ter vindo encerrar pessoalmente a idade das errâncias. Foucault, em contrapartida, atirou-se a esse problema do cemitério e fê-lo num ângulo de investigação pessoal e inesperado: a pesquisa em profundidade do «discurso», a explicitação das diferenças últimas entre formações históricas e, por essa via, o fim das derradeiras ideia gerais.

Para dizê-lo de outra forma, a maior parte das filosofias baseia-se na relação do filósofo, ou dos homens, com o Ser, com o mundo, com Deus. Por seu lado, Foucault parte daquilo que os diferentes homens fazem e dizem como sendo evidente, considerando-o verdade; ou antes, como os homens estão na sua imensa maioria mortos, ele parte de tudo o que possam ter feito e dito em diversas épocas. Em suma, ele parte da história, da qual recolhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para lhe explicitar o discurso e inferir dela uma antropologia empírica.

Explicitar um discurso, uma prática discursiva, consistirá em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em compreender aquilo que supõem os seus gestos, palavras, instituições, coisa que fazemos a cada minuto que passa: compreendemo-nos entre nós. Logo, o instrumento de Foucault será uma prática quotidiana, a hermenêutica, a elucidação do sentido²¹; esta prática quotidiana escapa ao cepticismo sob o jugo

21 A relação de um espírito humano com outro, vivo ou morto, feita de iniciativa e de recepção (quer esse espírito seja traduzido por palavras, por actos ou até mesmo por um «espírito objectivo», costume, instituição, doutrina, prática com a significação dessas

do qual caem as ideias gerais. A sua hermenêutica, que compreende o sentido dos actos e das palavras de outrem, restringe ao máximo esse sentido, longe de reencontrar o eterno Eros no amor da Antiguidade ou de contaminar esse Eros com psicanálises ou com uma antropologia filosófica. Compreender aquilo que outrem diz ou faz é um ofício de comediante que se «põe na pele» da sua personagem para compreendê-la; se esse comediante for um historiador, precisará, além disso, de se tornar dramaturgo para compor o texto do seu papel e encontrar palavras (conceitos) para poder dizê-lo.

Acrescentemos rapidamente que essa hermenêutica, que não faz mais do que delimitar a positividade de dados empíricos, estava nos antípodas do *linguistic turn* dos anos 1960, ao qual acontecia fazer desvanecer em infindas interpretações («o sentido de um texto muda com o tempo e o intérprete») as sólidas positividades caras a Foucault²². Li, já não sei onde, uma vituperação contra uma certa «corrente pós-moderna, amplamente oriunda dos discípulos dele, que equivale a relativizar tudo, a afirmar que tudo é uma questão de interpretação». No que concerne aos discípulos não sei, mas no que diz respeito ao próprio Foucault nada é mais falso: persuadido de que um texto não é a sua respectiva interpretação, o método fundamental de Foucault consiste em compreender o mais exactamente possível o que o autor do texto quis dizer no seu tempo.

Encontra-se nele, com efeito, uma espécie de positivismo hermenêutico: não podemos conhecer nada de seguro sobre o eu, o mundo e o Bem, mas compreendemo-nos entre nós, vivos ou mortos. Se nos compreendemos bem ou mal é outra conversa (uma boa compreensão supõe que se esteja inscrito numa tradição ou que se esteja impregnado por uma tradição estrangeira; não se improvisa ser helenista), mas, enfim, podemos acabar por compreendermo-nos.

práticas), essa relação de compreensão, correcta ou errónea, é um facto primeiro da condição humana, irreductível a algo anterior. É este facto que torna possível o conhecimento histórico. Em contrapartida, não se «compreendem» (ou julga compreender, claro está) os fenómenos naturais, sobretudo se forem extraordinários, senão acreditando que são obra dos Espíritos ou que são Espíritos.

22 Sim, cada um pode interpretar um texto de acordo com o seu capricho pessoal, mas sobra o próprio texto, que não é a sua interpretação respectiva. Contra o *linguistic turn* e Gadamer, ver R. Chartier, *Au bord de la falaise, l'histoire entre certitude et inquiétude*, Albin Michel, 1998, pp. 87-125; R. Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000, pp. 99-118; E. Flaig, «Kinderkrankheiten der neun Kulturgeschichte», em *Rechtshistorisches*, 18, 1999, pp. 458-476.

É uma hermenêutica por causa do «princípio de irreducibilidade do pensamento» (não esqueçamos aqui que a consciência não está na raiz do pensamento); «nada de experiência que não seja um modo de pensar». Os factos históricos «podem bem não ser independentes das determinações concretas da história social», o homem não pode, no entanto, experimentar estas últimas senão «através do pensamento». O interesse de classe ou ainda as relações de produção económicas podem ser «estruturas universais», as forças de produção, a máquina a vapor, podem ser «determinações concretas da existência social»²³; nem por isso devem menos passar pelo pensamento para serem vividos, para constituírem acontecimento. O que justifi a de algum modo o termo «discurso», já que o pensamento está ainda assim mais próximo da palavra que de uma locomotiva.

O método dessa hermenêutica é este: em vez de partir dos universais como grelha de inteligibilidade das «práticas concretas», que são pensadas e compreendidas, mesmo que se pratiquem em silêncio, partir-se-á dessas práticas e do discurso singular e bizarro que elas supõem, «para passar de certa forma os universais pela grelha dessas condutas»; descobre-se então a verdade verdadeira do passado e a «inexistência dos universais»²⁴. Para citar as suas próprias palavras, «parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem»; por exemplo, suponhamos que a loucura não existe, ou antes, que não passa de um falso conceito (mesmo se uma realidade lhe corresponde). «Desde logo, qual é pois a história que se pode fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se ordenam com esse algo suposto que é a loucura?»²⁵ E que fazem com que ela acabe por existir como loucura verdadeira aos nossos olhos, em vez de permanecer algo perfeitamente real, mas desconhecido, desaperebido, indeterminado e sem nome. Ou desconhecida, ou não reconhecida: a

23 DE, IV, p. 580. Cf. I, p. 571. «Marx não interpreta a história das relações de produção, interpreta uma relação dada já como interpretação, uma vez que se apresenta como natureza.»

24 *Naissance de la biopolitique*, ed. Ewald, Fontana, Senellard, Hautes-Études-Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

25 *Ibid*, p. 5, com a nota 4, p. 26. Aqui ainda, Foucault rectifica provavelmente o que eu lhe havia feito dizer em 1978. Cf também DE, IV, p. 634: «recusar o universal da loucura, da delinquência ou da sexualidade não quer dizer que aquilo a que estas noções se referem seja nada» ou que não passam de ideologias interesseiras e enganadoras.

loucura e todas as coisas humanas não têm outra alternativa, a menos que sejam singularidades.

Singularidade, dizíamos nós: os discursos dos fenómenos são singulares nos dois sentidos do termo; são estranhos e não entram numa generalidade, sendo cada um único na sua espécie. Logo, para os libertar, partamos dos detalhes e façamos uma regressão²⁶ a partir das práticas concretas do poder, dos seus procedimentos, dos seus instrumentos, etc. Pode então explicitar-se um discurso – um conjunto de práticas reais – que toma forma acabada no século XVIII, que Foucault descreve com o nome «governamentalidade» e que difere do discurso medieval do Estado de justiça não menos que do Estado administrativo do Renascimento. Outra regressão, quando, em *Vigiar e Punir*, ele farejava menos uma continuidade penal do que uma diferença tácita entre os castigos do Antigo Regime, em que o soberano «se abatia com toda a sua força» sobre o supliciado, e o nosso sistema carcerário.

Usando ou abusando de uma analogia freudiana, Foucault diz ter «tentado libertar um domínio autónomo que seria o do inconsciente do saber», «reencontrar na história da ciência, dos conhecimentos e do saber humano algo que seria como que o seu inconsciente»²⁷. «A consciência nunca está presente numa tal descrição»²⁸ dos discursos; os discursos «permaneceram invisíveis», são «o inconsciente, não do sujeito falante, *mas da coisa dita*» (sou eu quem sublinha), «um inconsciente positivo do saber, um nível que escapava à consciência» dos agentes, que eles utilizavam «sem que dele tivessem consciência»²⁹.

O termo «inconsciente» não é senão uma metonímia: só existe inconsciente, freudiano ou outro, nos nossos cérebros; em vez de «inconsciente», leiam «implícito». Para dar o exemplo mais básico, Luís XIV era glorificado como sendo um grande conquistador. O que supõe que na sua época importavam o prestígio e o poder de um soberano, medido pela extensão das suas possessões, que era próprio da realeza aumentar através de guerras. Após a queda de Napoleão, Benjamin Constant diria que esse «espírito de conquista» estava ultrapassado.

26 *Naissance de la biopolitique*, pp. 4-5.

27 *DE*, I, p. 665.

28 *Ibid.*, pp. 707-708.

29 *DE*, II, pp. 9-10.

O discurso mal nomeado, essa espécie de inconsciente, é justamente aquilo que não é dito e que permanece implícito. Acrescentemos, com Roger-Pol Droit, que os limites entre o consciente e o inconsciente «não preexistem à partição que os define»³⁰ já que não são mais do que o traçado de uma fronteira histórica: datam desta última, são contemporâneos do acontecimento singular que apenas delimitam, não saem do inconsciente enquanto estrutura permanente da psique.

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

O enunciado bem pode não estar escondido, nem por isso é visível; não se oferece à percepção como o portador manifesto dos seus limites e caracteres. É necessária uma certa conversão do olhar e da atitude para poder reconhecê-lo e concebê-lo em si mesmo. Talvez ele seja esse demasiado conhecido que se esquiva sem cessar, talvez ele seja [uma] transparência demasiado familiar.³¹

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

Uma arte de captar a individualidade apagando os estereótipos. As vias da aventura humana parecem-nos balizadas por grandes palavras que são tantos outros estereótipos: universalismo, individualismo³²,

30 R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 34.

31 *L'Archéologie du Savoir*, p. 145.

32 *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, p. 56. Aliás, individualismo quer dizer tudo: uma atenção presa por um indivíduo à sua pessoa, como que a exemplificar a condição humana? Uma prioridade ontológica ou ainda uma primazia ética do indivíduo sobre a colectividade ou sobre o Estado? Um não-conformismo, um desdém pelas normas comuns? Realizar as suas virtualidades pessoais a título de obra-prima entre os humanos, nem que seja a custo de amoralismo? A vontade de se realizar mais do que permanecer na sua fileira? Sentir-se diferente dos outros e desprezar os modelos sociais? Querer dispor de uma zona de liberdades privadas contra os poderes (como no século XVIII, segundo Charles Taylor)? Afirmar publicamente a escolha que se faz de si mesmo? Ter uma relação pessoal – não mediatizada pelos poderes ou por um grupo – com o absoluto religioso (como no tempo

identidade³³, desencanto do mundo³⁴, racionalização, monoteísmo... Sob cada uma destas palavras podem ser colocadas muitas coisas, já que não existe racionalização em geral³⁵; a *Política Retirada da Escrita Santa*³⁶ de Bossuet é, à sua maneira, tão racional quanto o *Contrato Social* de Rousseau — o racismo hitleriano formou-se sobre a racionalidade do darwinismo social. No trabalho histórico, é preciso exercer um «cepticismo sistemático a respeito de todos os universais antropológicos» e só

da Reforma, diz também Charles Taylor), ou ética? Enriquecer a sua personalidade ao multiplicar as experiências e ao transformá-las em consciência?

33 O vago termo «identidade» recobre realidades múltiplas. Ser muçulmano é pertencer a uma comunidade de crentes, a uma causa santa, que é multi-étnica e politicamente dividida, frequentemente conflitual; no entanto, contra os Infiéis, os Crentes de todas as nacionalidades formam ou deveriam formar um grupo solidário, cujos membros devem ou deveriam prestar-se mutuamente auxílio. O sentimento de identidade é múltiplo; pode dizer-se que se é muçulmano a título pessoal, ou então como membro da comunidade dos Crentes, ou então árabe (ou então mouro, iraniano, etc.), de nacionalidade marroquina ou ainda fiel súbdito do sultão de Marrocos. Logo, o sentimento de identidade exprime-se ora em termos religiosos, ora nacionais. O que arrisca fazer crer que o Islão serve de «cobertura ideológica» para a política, e não se deixará de acusar as religiões de estarem demasiadas vezes na origem de fanatismos guerreiros. Na realidade, quando um conflito se encarna numa facção religiosa ou herética, a religião não é nem a sua origem nem a sua cobertura ideológica, mas sim a sua expressão solene; tal como no Ocidente, onde esta se exprimirá através de uma teoria político-social. Cf. Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, trad. Canal, Flammarion, 1996, pp. 108, 125-126, 212. Há uma idade das religiões e uma idade das doutrinas; Nietzsche dizia que as guerras por vir seriam filosóficas.

34 O *Entzauberung* de Max Weber não é o «desencanto» de um mundo sem Deus nem deuses, mas antes a «desmagificação» da esfera técnica. A magia procura evitar perigos (quiméricos) ou legitimar uma decisão (os ordálios, o Julgamento de Deus); opõe-se à racionalidade *tecnicista* que procura resultados práticos, e também a uma certa racionalidade jurídica. Weber fala dela a propósito da China, onde a considerável importância da magia, da geomancia, da astrologia, etc., constituiu uma barreira para o pensamento tecnológico. Não se trata minimamente de religiosidade, de saber se um mundo sem deuses é triste e desencantado e se o século XXI será religioso.

35 Contra a ideia demasiado geral de «racionalização», ver DE, IV, p. 26: «Não creio que se possa falar de racionalização em si sem, por um lado, supor um valor-razão absoluto e sem, por outro, correr o risco de colocar de tudo um pouco na rubrica das racionalizações.»

36 Tradução literal do título da obra de Bossuet. ● original surge como segue: *Politique tirée de l'Écriture sainte*. (N. do T.)

admitir a existência de um invariante em último recurso, depois de ter tentado tudo para resolvê-lo; «não se deve admitir nada dessa ordem que não seja rigorosamente indispensável»³⁷.

Diga-se de passagem que os discursos, essas diferenças últimas de cada formação histórica, de cada disciplina, de cada prática, os discursos, dizia eu, não têm nada a ver com um estilo de pensamento comum a toda uma época, com um *Zeitgeist*; Foucault, que troçava da «história totalizadora» e do «espírito de um século»³⁸, não tem nada a ver com Spengler.

«Talvez», dir-se-á, «mas o cepticismo foucaultiano é apenas uma ideologia idealista que suprime as realidades. O interesse de classe e a sua ferocidade existem efectivamente!» Peço perdão! Não se deve porém esquecer que esse interesse era em cada época uma singularidade; o da classe governante romana, ou classe senatorial, era mais político do que económico e não era o da classe dominante do capitalismo moderno. O interesse de classe tem, como todas as coisas, as sua historicidade, o seu «discurso».

Esse interesse «material» passa irredutivelmente pelo pensamento, como se viu, e pela liberdade, como se verá, se bem que haja jogo, flutuação: uma classe capitalista defende o seu interesse de modo mais ou menos feroz ou flexível e encontra-se frequentemente dividida sobre a política a seguir no seu próprio interesse³⁹; porque é composta por homens de carne e osso, não por marionetas ao serviço de um esquema dogmático. O que não quer dizer que esse interesse seja «desprovido de qualquer forma universal», a saber, a própria noção de interesse de classe, «mas que a jogada dessas formas universais é, ela mesma, histórica [...]. Isto é o que se poderia chamar princípio de singularidade»⁴⁰, que faz com que a história seja uma sucessão de rupturas.

A tarefa de um historiador foucaultiano consiste em distinguir essas rupturas por baixo das continuidades enganadoras; se estudar a história da democracia presumirá, como fez Jean-Pierre Vernant, que a democracia ateniense só tem o nome em comum com a democracia

37 DE, IV, p. 634.

38 *L'Archéologie du Savoir*, pp. 193-194, 207, 261; DE, I, p. 676.

39 Jovens comunistas, tendo ainda muito por descobrir, ficámos surpreendidos, em 1954, ao saber que o grande patronato estava dividido sobre o projecto de Comunidade Europeia de Defesa (a CED).

40 DE, IV, p. 580.

moderna. A hermenêutica dos discursos leva assim ao seu termo uma das vias empregues pela investigação histórica desde há uns bons dois séculos: não apagar a cor local, ou melhor, temporal (seria necessário remontar até Chateaubriand e à surpresa que provocaram os *Relatos dos Tempos Merovíngios*⁴¹ de Augustin Thierry, onde Clóvis tornava a ser Chlodovig). Foucault continua aquilo que desde o Romantismo⁴² foi o grande esforço dos historiadores: explicitar a originalidade de uma formação histórica sem aí procurar naturalidades ou razoabilidades, de acordo com a nossa tendência demasiado humana para a banalização, arriscando mesmo o anacronismo.

Mais ainda, o filósofo Foucault não faz mais do que praticar o método de qualquer historiador que consiste em abordar cada questão histórica em si mesma e nunca como um caso particular de um problema geral, e menos ainda de uma questão filosófica. De tal modo que os livros de Foucault constituem uma crítica que visa menos o método dos historiadores do que a própria filosofia, cujos grandes problemas se dissolvem, de acordo com ele, em questões de história, porque «todos os conceitos devieram»⁴³.

41 Tradução literal do título da obra citada originalmente como segue: *Récits des temps mérovingiens*. (N. do T.)

42 *Les Mots et les Choses*, pp. 381-382: o que singulariza a história como a escreve o século XIX não é procurar as leis do devir mas, pelo contrário, a «preocupação de historicizar tudo».

43 Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI, *Fragments posthumes*, vol. 2, trad. Haar e de Launay, Gallimard, 1982, pp. 345-346, n. 38 [14] = Mp 16, I a: «Não cremos mais em conceitos eternos, em formas eternas, e a filosofia é, para nós, unicamente a extensão mais ampla da noção de história.» A etimologia e a história da linguagem ensinaram-nos a considerar todos os conceitos como *devindos*... Só com extrema lentidão se reconheceu a multiplicidade das qualidades distintas num mesmo objecto (retomemos o nosso exemplo: a distinção entre os prazeres, a carne, o sexo e o *gender*).

Todo o *a priori* é histórico

Foucault esperava assim ver a escola histórica francesa abrir-se às suas ideias; depositava todas as suas esperanças nela: não era essa, afinal, uma elite de espírito aberto e de reputação internacional? Não estariam os seus membros preparados para admitir que tudo era histórico, até mesmo a verdade? Que não existiam invariantes trans-históricas? Infelizmente para ele, esses historiadores estavam então ocupados com o seu próprio projecto, que consistia em explicar a História reportando-a à sociedade; nos livros de Foucault, não encontravam as realidades que tinham por regra procurar numa sociedade e descobriam neles problemas que não eram os seus, como o do discurso, o de uma história da verdade.

Esses historiadores tinham já o seu próprio método; não estavam dispostos a abrir-se a um outro questionamento, que era o de um filósofo, em obras que compreendiam mal e que eram, com efeito, ainda mais difíceis para eles do que para outros leitores, já que não podiam lê-las senão reportando-as à sua própria grelha metodológica. O que Foucault escrevia parecia-lhes um tecido de abstracções estranhas à prática histórica. As noções que encontravam nos seus livros não eram aquelas a que estavam habituados e que lhes pareciam ser a única moeda corrente do historiador. Parecia-lhes que Foucault lhes pagava em papel-moeda filosófico; eles falavam, julgavam eles, de realidades. Nenhum compreendera que, inadvertidamente, a sua própria escrita produzia conceptualização e que, no fundo, as suas noções eram tão abstractas quanto as dele. Como falar de uma realidade, contar uma intriga e descrever-lhe as personagens sem recorrer a noções? Escrever a História é conceptualizar. Se pensarmos na tomada da Bastilha (revolta?, revolução?) já estamos a conceptualizar.

Seja como for, a decepção de Foucault suscitou-lhe uma reacção violenta. Eis os termos insolentes em que ele resumiu a evolução da escola histórica dos *Anais* durante três quartos de século:

Há alguns anos, os historiadores ficaram muito orgulhosos por descobrirem que podiam fazer não só a história das batalhas, dos reis e das instituições, como ainda a da economia. Ei-los agora deslumbrados porque os mais espertos de entre eles disseram que também se podia fazer a história dos sentimentos, dos comportamentos, dos corpos. Em breve compreenderão que a história do Ocidente

é indissociável da maneira como a verdade é produzida e inscreve os seus efeitos.⁴⁴

Decididamente, tinha começado mal...

Um colóquio que reuniu em torno dele alguns historiadores, em 1978, resulta numa zaragata⁴⁵; devo renunciar – infelizmente! – a narrar em pormenor um conflito tão capital e tão apaixonante para o público dos leitores. Foucault, decepcionado, amargo, pôs-me a par das suas queixas: a explicação causal, da qual, ao ouvi-lo, «os historiadores tinham a superstição», não era a única forma de inteligibilidade, o *nec plus ultra* da análise histórica⁴⁶. «Há que despir-se do preconceito segundo o qual uma história sem causalidade já não seria história»⁴⁷; pode racionalizar-se toda uma parte de passado sem ser preciso estabelecer relações de causalidade⁴⁸.

Talvez a pensar num célebre estudo de Heidegger, acrescentou: «Eles só têm em mente a Sociedade, que é para eles o que a *Physis* era para os gregos»⁴⁹; segundo ele, os historiadores franceses faziam da sociedade o «horizonte geral da sua análise»⁵⁰. A teoria deles derivava, suponho eu, de Durkheim e de Marx. Fazer uma história da literatura, por exemplo, ou da arte, que fosse científica consistia em reportar a arte à sociedade, ensinava-se nos anos 1950, em alguns seminários de investigação; Foucault aprendera, pelo contrário, junto do compositor Jean Barraqué, que as formas não eram transitivas para a sociedade ou para uma totalidade (o espírito do tempo, por exemplo)⁵¹. Se nem tudo

44 DE, III, pp. 257-258.

45 DE, IV, pp. 20-35.

46 DE, I, p. 583.

47 DE, I, p. 607.

48 DE, I, p. 824.

49 Tentei desenvolver esta rápida indicação de Foucault em *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007, pp. 59-60, n. 1, e apêndice, pp. 317-318 (*Quando o nosso mundo se tornou cristão*, trad. port. Artur Morão, Edições Texto & Grafia, Lisboa, 2009).

50 DE, IV, pp. 15, 33 e 651, retomado de *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot*, Seuil, 1980, pp. 34 e 35.

51 Confidência de Foucault. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 82. A arte ou a literatura são intransitivos, «foi possível acabar com a ideia de que a literatura era o lugar de todos os trânsitos, a expressão das totalidades».

provinha da sociedade, pelo menos tudo para lá convergia; a sociedade era ao mesmo tempo uma matriz e o receptáculo final de todas as coisas. Para um foucaultiano, pelo contrário, a sociedade, longe de ser o princípio ou o desfecho de toda a explicação, precisa, ela própria, de ser explicada. Longe de se encontrar no término, é antes aquilo que dela fazem em cada época todos os discursos e os dispositivos dos quais ela se constitui como receptáculo.

Na verdade, Foucault não estava tão marginalizado quanto queria ser e o seu modo de escrever a história despertava simpatia naqueles que se reclamavam daquilo a que se chamava história das mentalidades; estava mais próximo do historiador Philippe Ariès do que dos *Annales*⁵²; Michelle Perrot, Arlette Farge⁵³, Georges Duby apreciavam os seus livros. Porém, o ressentimento de Foucault em relação à corporação dos historiadores permaneceu intacto.

Conclua-se que esta tempestade num copo de água nasceu da ambição intelectual de Foucault e da reacção de defesa por parte de historiadores que queriam permanecer eles próprios. Posso atirar a minha acha para a fogueira? Julgo que seria bom para um historiador explicitar, em primeiro lugar, se possível, a identidade singular (o discurso) das personagens e formações históricas que a história irá narrar⁵⁴, antes de por em cena todos esses heróis (porque tudo é intriga no nosso mundo sublunar, onde não existe um motor principal e soberano, económico ou outro) e explicar o porquê da sua tragédia, deslindar o que foram essas intrigas. Como os conselhos só servem para os outros, tentei uma vez fazê-lo, mas sem grande sucesso, dado que o método foucaultiano ultrapassa as minhas capacidades de abstracção.

No entanto, pode sonhar-se, pode imaginar-se um jovem historiador inflamado pela leitura de um livro de Foucault. Por exemplo, *Vigiar e Punir*, ou o curso sobre a governamentalidade, sobre as formas e objectos dos poderes na época moderna. Só o amor pela História me

O emprego da palavra «intransitivo», inabitual neste sentido, é, como acontece frequentemente com Foucault, uma citação implícita de René Char, *Partage Formel*, LIV. Um poeta é como um verbo intransitivo que, dizem os gramáticos, não possui objecto que o complete: faz arte pela arte.

52 Ver DE, IV, p. 651.

53 A. Farge e M. Foucault, *Le Désordre des familles: lettres de cachet de la Bastille*, Gallimard, 1982.

54 Cf. *L'Archéologie du Savoir*, p. 213.

faz falar assim. Quando éramos estudantes, no início da década de 1950, líamos com paixão Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss também, e escutávamos o que dizia Jacques le Goff, que era apenas alguns anos mais velho que nós. Sonhávamos escrever um dia a História como eles a escreviam. Sonho hoje com jovens historiadores que sonhem escrevê-la como Foucault. Isso não seria a negação dos nossos predecessores mas sim a continuação das suas escavações, desse processo incessante dos métodos históricos desde há quase dois séculos.

A propósito, pediram-me algumas vezes que contasse como se tinham passado os momentos de colaboração que tive com Foucault quando ele trabalhava o tema do amor na Antiguidade. «Paul Veyne ajudou-me constantemente no decorrer desses anos», escreve ele⁵⁵. Qual tinha sido pois a minha contribuição? Coisa pouca, digo-o com toda a simplicidade⁵⁶: por que razão exporia eu falsa modéstia? As ideias eram dele (como o arco de Ulisses, a análise abstracta era uma arma que só ele tinha a força de esticar). Quanto aos factos e às fontes, Foucault tinha o dom de se informar sozinho sobre uma cultura ou uma disciplina em escassos meses, à imagem desses políglotas que nos surpreendem ao aprenderem em apenas algumas semanas mais uma língua (nem que seja esquecendo-a de seguida para aprender outra).

De maneira que o meu papel resumiu-se a duas coisas, confirmar algumas vezes a sua informação e dar-lhe reconforto. Ele contava-me à noite o que tinha elaborado durante o dia, para ver se eu protestava em nome da erudição. E, sobretudo, sendo eu um historiador entre tantos outros, reconfortava-o pela minha atitude simpaticizante e não negativa relativamente ao seu método. Numa altura em que ele sofreu mais do que se julga com a não-recepção que lhe fora demonstrada por alguns dos meus colegas em quem ele tinha depositado mais esperança do que nos seus próprio colegas filósofos.

Esqueçamos a crónica caduca das más relações de Foucault com os historiadores do seu tempo, demasiado ocupados a escrever a história à maneira deles para estarem disponíveis para uma outra maneira. O método que permaneceu como unicamente de Foucault consiste em levar

55 DE. IV, p. 543.

56 Eis um elemento de comparação muito simples: quando começou a trabalhar o amor da Antiguidade, Foucault veio escutar uma comunicação que eu proferia no seminário de Georges Duby; o texto dessa comunicação foi retomado na minha *Société romaine*, Seuil, 1991, pp. 88-130. Cada um pode aí verificar o que ele me deve e, sobretudo, o que não me deve.

o mais longe possível a pesquisa das diferenças entre acontecimentos que parecem formar uma mesma espécie.

Onde seria tentador referir-se a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência que se impõe da mesma maneira a todos, trata-se de fazer surgir uma *singularidade*. Mostrar que *não era assim tão evidente*. [...]

Não era assim tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era assim tão evidente que a única coisa a fazer com um delinquente fosse prendê-lo. Não era assim tão evidente que as causas da doença tivessem de ser procuradas no exame individual do corpo⁵⁷.

Por volta de 1800, pode ler-se em *O Nascimento da Clínica*, através de uma transformação na observação médica e uma mudança do discurso da anatomia patológica, deixou-se de «ler» apenas alguns «sinais» nos corpos dissecados, tidos exclusivamente como pertinentes e considerados como os significantes do significado «doença»; então Laennec pôde ter em conta aquilo que antes dele passava por vãos pormenores, e foi o primeiro homem a *ver* a consistência tão particular de um fígado cirrótico⁵⁸, que até então se via sem se ver.

Um sujeito soberano, um ser menos finito do que o homem, menos prisioneiro dos discursos do seu tempo, tê-lo-ia visto desde sempre ou, pelo menos, poderia vê-lo em qualquer época: infelizmente, «não se pode pensar não importa o quê não importa quando»⁵⁹. A observação microscópica, nascida no século XVII, só no século XIX deixou de ser uma curiosidade anedótica, própria a desviar o observador da realidade séria (Bichat e até mesmo Laennec limitavam-se ao visível e recusavam o microscópio)⁶⁰. O discurso do visível permaneceu tanto tempo «incontornável» no verdadeiro sentido deste adjectivo⁶¹, tão inultrapassável

57 DE, IV, p. 23.

58 *Naissance de la clinique*, pp. 173-174.

59 *L'Archéologie du Savoir*, p. 61, cf. P. 156.

60 *Naissance de la clinique*, pp. 169-171.

61 No sentido primeiro deste adjectivo, posto na moda por Foucault e que a moda emprega a contra-senso para designar o que é *necessário* ter visto ou lido se se quiser viver com o seu tempo, quando este adjectivo designa em Foucault, pelo contrário, aquilo que nos enche infelizmente a vista de outra coisa e torna impossível ir noutra direcção:

e opaco quanto o ácaro foi duran e muito tempo o mais pequeno dos animais; ninguém concebia a possibilidade de animais ainda mais pequenos, tão pequenos que seriam invisíveis. Em direcção ao outro infinito também não se pensava que pudessem existir planetas insuficientemente luminosos para os nossos olhos.

Existe uma sensibilidade metafísica tácita na pintura de história foucaultiana. Não se podendo pensar qualquer coisa em qualquer momento, só pensamos dentro das fronteiras do discurso do momento. Tudo o que julgamos saber está limitado sem que o saibamos, não lhe vemos os limites e ignoramos até que existam. De carro, quando o *homo viator* conduz à noite, não pode ver nada para além do alcance dos faróis e aliás, frequentemente, não distingue até onde vai esse alcance e não vê que não vê. Para mudar de metáfora, estamos sempre presos num aquário de cujas paredes nem nos apercebemos; sendo os discursos incontornáveis, não se pode, por graça especial, avistar a verdade verdadeira nem sequer uma futura verdade ou pretensa como tal.

É certo que um discurso, com o seu dispositivo institucional e social, é um *statu quo* que só se impõe enquanto a conjuntura histórica e a liberdade humana não o substituem por outro; saímos da nossa redoma provisória sob a pressão dos novos acontecimentos do momento ou ainda porque um homem inventou um discurso e teve sucesso⁶². Mas estamos apenas a mudar de redoma para nos situarmos numa nova redoma. Essa redoma em que o discurso é «o que poderíamos chamar de *a priori* histórico»⁶³. É certo que esse *a priori*, longe de ser uma instância imóvel que tiranizaria o pensamento humano⁶⁴, é cambiante, e nós mesmos acabamos por mudar com ele. Mas é inconsciente: os contemporâneos ignoraram sempre onde estão os seus próprios limites e nós próprios não podemos vislumbrar os nossos.

incontornável, é o discurso que nos força a viver no nosso tempo. Contra-senso revelador, de resto, da cegueira do senso comum.

62 Por exemplo, o cristianismo e o islão, essas criações religiosas que tiveram o imenso sucesso que conhecemos e cujos discursos respectivos, que não me arriscarei a tentar explicitar, são seguramente muito diferentes dos do paganismo greco-romano, das religiões com iniciação ou Mistérios e dos cultos pré-islâmicos da Arábia.

63 DE, IV, p. 632.

64 *L'Archéologie du Savoir*, pp. 167-169 e 269.

Três erros a não cometer

No ponto em que nos encontramos, convém prevenir duas ou três possíveis confusões. O discurso não é uma infra-estrutura e também não é um outro nome para a ideologia, seria antes o seu contrário, apesar daquilo que se lê e ouve todos os dias. Pôde ler-se recentemente que o conhecido livro de Edward Said sobre o orientalismo denunciaria essa ciência como sendo apenas um «discurso» que legitima o imperialismo ocidental⁶⁵. Não e não: a palavra discurso é imprópria aqui e o orientalismo não é uma ideologia. Os discursos são os óculos através dos quais, em cada época, os homens tiveram a percepção de todas as coisas, pensaram e agiram; impõem-se aos dominantes tanto quanto aos dominados, não são mentiras inventadas por aqueles para enganar estes e justificar a sua dominação. «O regime da verdade não é simplesmente ideológico ou super-estrutural; ele foi uma condição de formação e de desenvolvimento do capitalismo.»⁶⁶

O próprio Foucault devia estar provavelmente a pensar no livro de Said, que fez um grande alarido, quando escreveu: «Todos sabem que a etnologia nasceu da colonização, o que não quer dizer que seja uma ciência imperialista.»⁶⁷ Explicitar as diferenças singulares não é denunciar a sujeição dos intelectuais, sujeição que seria a função preenchida pelas ideologias⁶⁸; desde que esta «função» funcione realmente e que o homem seja um ser assaz cartesiano, intelectual quanto baste para que possa ser a sua inteligência a ditar-lhe o comportamento e que só obedeça aos seus mestres se lhe forem fornecidas razões, boas ou más, para fazê-lo.⁶⁹ Longe de serem ideologias enganadoras, os discursos cartografam aquilo

65 Sobre E. Said e sobre a condenação do orientalismo por mentes que visivelmente não desconfiam da existência de uma curiosidade desinteressada, gratuita, como era já a de um Heródoto, ver B. Lewis, *Islam*, Gallimard, col. Quarto, 2007, pp. 1054-1073.

66 DE, III, p. 160.

67 DE, IV, p. 828.

68 Sobre a formação eventual de coberturas ideológicas a partir dos discursos, ver Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, pp. 29-30.

69 Para uma crítica da noção de ideologia, permito-me remeter para P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, op. cit., pp. 225-248 (*Quando o nosso mundo se tornou cristão*, trad. port. Artur Morão, Edições Texto & Grafia, Lisboa, 2009).

que as pessoas fazem e pensam realmente, e sem o saberem. Foucault nunca estabeleceu uma relação de causa e efeito num sentido ou no outro entre os discursos e o resto da realidade⁷⁰; o dispositivo e as intrigas que daí decorrem, estão num mesmo plano.

Segunda confusão, considerar o discurso como uma infra-estrutura no sentido marxista do termo. Vimo-lo mais acima, o discurso, que desempenhou, antes de mais, uma função heurística, é uma noção por assim dizer negativa: parte de uma constatação segundo a qual, a maioria das vezes, não se leva suficientemente longe a descrição de um acontecimento ou de um processo, não se atinge a sua singularidade, a sua bizarria – como as crianças chamam Papá a todos os homens. O termo discurso é um convite a ir mais fundo e descobrir a singularidade do acontecimento, até delimitar essa singularidade, em última análise. Todavia, quando surgiram *As Palavras e as Coisas*, alguns leitores tomaram a entidade que Foucault designava por discurso por uma instância material, uma infra-estrutura comparável às forças e relações de produção que, em Marx, determinam as super-estruturas políticas e culturais.

Um crítico escreveu, inquieto, que submeter assim o devir histórico a estruturas ou a discursos era subtrai-lo à acção humana. Desconhecia que o discurso não é de todo uma instância distinta que determinaria a evolução histórica; é simplesmente *o facto que cada facto histórico se revela ser uma singularidade aos olhos do historiador penetrante*, é singular, nos dois sentidos do termo – porque tem uma forma bizarra, a de um território cujas «fronteiras históricas» nada têm de natural, de universal. O discurso é a forma que essa singularidade tem, logo, faz parte desse objecto singular, é-lhe imanente, não é mais do que o traçado das «fronteiras históricas» de um acontecimento. E, tal como a palavra paisagem designa tanto uma realidade da natureza quanto o quadro em que um pintor retrata essa realidade, do mesmo modo a palavra discurso pode comodamente designar a página onde um historiador retrata esse acontecimento na sua singularidade. Nos dois casos, o termo discurso designa não uma instância mas uma abstracção, designadamente o facto do acontecimento ser singular; da mesma maneira que o funcionamento de um motor não é uma das peças desse motor, é a ideia abstracta de que o motor funciona.

Uma outra crítica, mais tocante, foi feita ao nosso autor; numa só penada, acusava a crítica do discurso de ser errónea e de desencorajar a

70 Como observa Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, p. 145.

humanidade ao fazer da história um processo anónimo, irresponsável e desesperante. Efectivamente, gosta-se de pensar que só aquilo que é encorajador pode ser verdadeiro, «como se a fome provasse que um alimento espera por ela»⁷¹. Condena-se por vezes uma filosofia por não fazer mais do que descrever o mundo como ele é, sem ser útil, sem nos insuflar um ideal e valores. Como diz Jean-Marie Schaeffer, esse amor pelos valores é motivado «pela preocupação de tranquilizar os homens quanto à plenitude do ser, plenitude que, julgam eles, lhes é devida»⁷².

Compreende-se então que alguns leitores tenham sentido uma verdadeira repulsa relativamente ao cepticismo foucaultiano, que é resolutivo ao ponto de parecer agressivo e de fazer figura de esquerdista. Erradamente, porque, na prática, a mais desmoralizante das teorias nunca desmoralizou ninguém, nem sequer o seu autor: há que viver, Schopenhauer viveu até velho e Foucault, como bom nietzschiano, amava a vida e fala da irreprimível liberdade humana. Não irei ao ponto de fazer do seu cepticismo uma filosofia de *happy end* edificante (ele próprio escolhera servir-se dela como de uma crítica), mas enfim veremos que a filosofia deste lutador acaba de uma maneira roborativa.

Esqueçamos a arte do sermão e voltemos às coisas positivas. Eis que ao falar do discurso da loucura, Foucault escreve que o discurso da desrazão no século XVII punha em jogo todo um dispositivo, isto é, escreve ele,

um conjunto resolutamente heterogéneo, comportando discursos, instituições, arranjos arquitecturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, abreviando: do dito tanto como do não-dito.⁷³

Este «dispositivo» são, portanto, as leis, actos, palavras ou práticas que constituem uma formação histórica, quer seja a ciência, o hospital, o amor sexual ou o exército. O próprio discurso é imanente ao dispositivo que se molda nele (só se faz o amor e a guerra do seu tempo, a menos

71 Reconheceu-se uma citação de Nietzsche. Cf. DE, II, p. 1258: «Nós precisamos [sou eu quem sublinha], dizem os grandes intelectuais, de uma visão do mundo.»

72 Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'Esthétique*, Collège International de Philosophie, PUF, 2000, p. 4.

73 DE, III, p. 299.

que se seja inventivo) e que o incarna na sociedade; o discurso faz a singularidade, a estranheza de época, a cor local do dispositivo.

Nos dispositivos, um historiador reconhece logo essas formações nas quais está habituado a procurar a rede de causalidades entrecruzadas que fazem com que haja devir. A mudança perpétua, a diversidade, a variabilidade devem-se à *concatenatio causarum*, ao entrelaçamento de inovações, de revoltas (apesar do mimetismo e do gregarismo), de relações mútuas com o meio ambiente, de descobertas, de rivalidades dos rebanhos humanos entre si, etc.

Mas, escreve Foucault ao evocar os anos 1950, as explicações da mudança «que se propunham nessa época, que me censuraram por não ter utilizado, não me satisfaziam. Não é por se fazer referência às relações de produção ou à ideologia de uma classe dominante que se pode resolver esse problema»⁷⁴ que accionava as diversas componentes do dispositivo⁷⁵. Fui informado de que hoje em dia alguns médicos (um dos quais membro do nosso Comité de Ética), que se inquietam sobre o devir da sua arte, trazem constantemente na boca as palavras saber, poder ou dispositivo, noções estas que, segundo eles, funcionariam muito bem para analisar as ameaças actuais. Essas ameaças não provêm já da psiquiatria nem da psicanálise, mas do recuo do exame clínico perante as máquinas, scanners ou IRM, e sobretudo da genética e de um eugenismo possível. Porque tal é o «discurso» actual. O saber médico justifica um poder, esse poder põe em acção o saber e todo um dispositivo de leis, de direitos, de regulamentos, de práticas, e institucionaliza o todo como sendo a própria verdade.

Saber, poder, verdade: estes três vocábulos impressionaram os leitores de Foucault. Tentemos precisar as suas relações mútuas. Em princípio, o saber é desinteressado, isento de qualquer poder; o Sábio está nos antípodas do Político, por quem nutre apenas desprezo. Na realidade, o saber é frequentemente utilizado pelo poder, que muitas vezes lhe presta auxílio. Evidentemente, não se trata de erigir o Saber e o Poder numa espécie de casal infernal mas antes de precisar, em cada caso, quais foram as suas relações e, antes de mais, se as tiveram, e por que vias. Quando se relacionam, efectivamente, encontram-se num mesmo dispositivo onde se entrelaçam, sendo o poder sábio na sua área, o que confere poder a certos saberes.

74 DE, III, p. 583.

75 Teremos disso um exemplo em «*Il faut défendre la société*», pp. 28-30, ou em *Sécurité, territoire, population*, p. 244.

Desde o século XVI que se multiplicaram os conselhos ao príncipe e toda uma literatura cogitada sobre a arte de governar. O que é *O Príncipe* de Maquiavel? A primeira filosofia lúcida e amoral do Poder? Não, nada mais do que um manual que pretende ensinar a todo o príncipe como não perder o poder que possui sobre o seu principado⁷⁶. Desde há três séculos ou mais, as técnicas militares de treino disciplinar são um saber que é preciso aprender e que se transmite. Nos nossos dias, governar tornou-se uma autêntica ciência; o príncipe moderno tem de saber economia e consulta economistas e até sociólogos. A racionalidade ocidental (racionalidade dos meios e não dos fins, entenda-se) utiliza saberes e conhecimentos técnicos. Esses saberes e essas técnicas são evidentemente tidos como fiáveis e verídicos pelos seus utilizadores e, excepto em caso de revolta, pelos súbditos. Entre as componentes de um dispositivo figura então a própria verdade. Em suma, diz-nos Foucault,

a verdade pertence a este mundo; é produzida nele graças a contrangimentos múltiplos. E detém efeitos regulados de poder. Cada sociedade tem o seu regime de verdade, a sua política geral da verdade.⁷⁷

Poder-se-ia então escrever uma história das concepções da própria verdade⁷⁸. História que assenta bem no domínio jurídico. Pensemos, por exemplo, nos ordálios medievais, que só desapareceriam no século XII: conforme se fosse capaz (ou se aceitasse ou não) de segurar num ferro incandescente durante nove passos ou de retirar um objecto do fundo de

76 DE, III, pp. 636-642.

77 DE, III, p. 158.

78 Cf. DE, III, pp. 257-258. Entre as componentes de um dispositivo, figura, de facto, a própria verdade. Já não a verdade das concepções que os diferentes séculos puderam ter acerca do sexo, do poder, do direito e de todas as coisas (neste ponto, o céptico professa, como sabemos, que nenhuma destas ideias gerais é mais verdadeira do que outra e que todas elas se equivalem); desta vez, estamos antes a pensar na concepção da verdade que cada época fez para si neste ou naquele domínio. Por exemplo, no Antigo Testamento, os deuses dos povos estrangeiros são deuses «mentirosos», mas quem mente neste caso? Nem esses próprios deuses, que não existem (ou, mais precisamente, que «nada são»), nem os seus adoradores; é que, muito simplesmente, quando se tentava definir a verdade acabava-se por representá-la como o contrário da mentira. Pode-se também, imagino eu, acreditar em determinadas coisas sem dizer expressamente que «são verdadeiras», do mesmo modo que não costumamos vislumbrar mentiras nas verdades dos outros.

um caldeirão cheio de água a ferver, ter-se-ia dito a verdade ou mentido perante a justiça⁷⁹. O problema histórico consistiria em demonstrar «como certas formas de verdade podem ser definidas a partir da prática penal»⁸⁰; Foucault escreveu um longo esboço de tal trabalho⁸¹, que ele teria gostado de desenvolver até ao fim, dizia ele um ou dois anos antes da sua morte.

O dispositivo mistura, pois, alegremente, coisas e ideias (entre as quais a de verdade), representações, doutrinas e até filosofias, a instituições, a práticas sociais, económicas, etc.⁸². O discurso impregna tudo isto. Conhecemos já as suas formas bizarras, as suas fronteiras mais históricas do que naturais: esta entidade de época tem a forma de um caco, de um calhau mais do que de um raciocínio formado. Ousaremos, pois, falar, em termos estoicos, de uma *materialidade dos incorporais*⁸³.

Sentimo-nos felizes ao ver Foucault, escapando aos equívocos do *linguistic turn*⁸⁴ dos anos 1960, alargar a sua doutrina à sociedade

79 Remetamos, sobre este assunto, para o que escreveu um grande amigo de Foucault, Peter Brown, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, University of California Press, 1982, pp. 306-317 (trad. Rousselle, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, coll. Des Travaux, 1985, pp. 248-255).

80 DE, II, p. 541.

81 DE, II, pp. 538-553.

82 *L'Archéologie du Savoir*, p. 214. Sobre as relações de causalidade entre factos sociais e factos mentais, ver DE, II, p. 161 (crítica da causalidade marxista como expressão: o darwinismo «exprimiria» os interesses da burguesia).

83 *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 60. Não sendo o produto de um sujeito transcendental que o anima, o enunciado impõe-se ao sujeito conhecedor na modalidade de uma coisa bruta, e o seu recorte bizarro, absurdo como as formas do acaso, não é evidentemente fruto de um Ego intemporal ou de uma liberdade heideggeriana de ver o verdadeiro ser descoberto; cf. la «matérialité répétable» de *L'Archéologie du Savoir*, p. 134.

84 A análise de um discurso, por exemplo o da melancolia, não é o estudo lexical dos sentidos da palavra melancolia (*L'Archéologie du Savoir*, pp. 65-66). Porquê este termo «discurso»? Duas ou três explicações são simultaneamente verdadeiras. Uma é heurística: Foucault trabalhou antes de mais e sobretudo os textos (tratados médicos relativos à loucura); não soube de antemão para onde iria, deverá ter acreditado primeiramente que o seu problema era linguístico e quis manter-se o mais próximo possível dos factos, que eram factos escritos. Para mais, não queria ser trazido de volta a um dos grandes problemas consagrados da filosofia; não por capricho, mas porque o seu profundo positivismo lhe fazia temer tudo o que pudesse parecer metafísico. Utilizou, portanto, um vocabulário seu, não recorrendo a termos técnicos da filosofia. Uma outra explicação reside no facto de ele ter

(«eu, nos meus livros, não posso dispensar a sociedade», dizia-me ele) e a toda a realidade histórica. Desde há muito tempo, é verdade, o pensamento de uma época não ocupava já, para Foucault, um lugar de eleição, nas suas formas desdobradas, na filosofia; a simples história das ideias, em si, estava longe de ocupar o seu poleiro electivo nos textos canónicos, na filosofia; um regulamento administrativo podia ser mais revelador⁸⁵ que o *Discurso do Método*. O terror nuclear e a dominação moderna do mundo pela técnica (pelo *Gestell* heideggeriano) não saíram de uma proposição desastrada de Descartes sobre a dominação do mundo pelo homem. Eis-nos longe de uma história do Ser segundo Heidegger⁸⁶.

A uma origem transcendental do pensamento segundo Kant e Husserl, Foucault oporá uma origem empírica e contextual: o pensamento, esse

procurado, para ser compreendido e adoptado, situar-se no problema do momento, que era linguístico («A Arqueologia do Saber», livro escrito demasiado depressa, mostra-o bem). O que levou ao engano muitos leitores. Um título incómodo, «As Palavras e as Coisas», aumentou a confusão: julgou-se que o problema de Foucault era a relação dos vocábulos com os seus referentes. Foucault viu-se forçado a tentar dissipar a confusão, como fez em *L'Archéologie du Savoir*, p. 66 e em *DE*, I, p. 776: no século XVII, escreve ele, os naturalistas multiplicaram as descrições de plantas e de animais. É tradição «fazer a história dessas descrições de duas maneiras. Ou se parte das coisas para se dizer: sendo os animais aquilo que são, sendo as plantas tais como as vemos, como é que as pessoas do século XVII os viram e descreveram? O que observaram eles, o que omitiram? O que viram eles, o que não viram? Ou então, faz-se a análise no sentido inverso: vemos quais as palavras e conceitos de que a ciência da época dispunha e, a partir daí, vê-se qual a grelha que era colocada sobre o conjunto das plantas e dos animais». Foucault, quanto a ele, apercebe-se de que, sem o saberem, os naturalistas pensavam através de um «discurso» que não era nem os objectos reais nem o campo semântico com os seus conceitos, mas que estava situado, por assim dizer, para além e que regulava correlativamente a formação dos objectos, por um lado, e dos conceitos, por outro. O discurso é um terceiro elemento, um *tertium quid* que, na ignorância dos interessados, explica o porquê de «tal coisa ser vista ou omitida, que seja concebida com tal aspecto e analisada a tal nível, e que determinada palavra seja empregue com tal significação».

85 *DE*, I, p. 548, cf. P. 499; II, pp. 282-284. Ver, por exemplo, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 471.

86 Estas altas especulações ultrapassam-me, diz ironicamente Foucault: «o material absolutamente humilde que eu manipulo não permite um tratamento tão realengo»; seria difícil fazer a história de uma formação histórica qualquer sem ter em conta, por exemplo, os efeitos de poder e até, frequentemente, o discurso do poder central nessa época (*DE*, II, pp. 409-410).

incorporal, forma-se no interior de todo um dispositivo que ele próprio impregna, para depois se impor através do dispositivo – porque o discurso não é somente apoiado pela consciência mas pelas classes sociais, os interesses económicos, as normas, as instituições e regulamentos. O aparecimento do discurso psiquiátrico no século XIX comportava ideias psicológicas e jurídicas, instituições judiciais, médicas, policiais, hospitalares, normas familiares ou profissionais.

Mas, pensando nisso, o discurso de que fala Foucault parece estar próximo de uma noção que se tornou clássica em sociologia e em história, a de um ideal-tipo, forjada por Max Weber, essa esquematização de uma formação histórica na sua especificidade. Em que diferiria dela o discurso? O que é a descrição ou discurso dos «prazeres» amorosos na Grécia? O que é a «governamentalidade» do Antigo Regime? Foucault constrói efectivamente um ideal-tipo quando escreve que antes do século XVIII governar os homens consistia em

reconduzir até no comportamento dos sujeitos as regras impostas por Deus ao homem, ou tornadas necessárias pela sua má natureza»; depois, com a era das Luzes e os Fisiocratas, governar consistiu em dominar os fluxos naturais (demografia, moeda, livre circulação das sementes...) e, quanto ao resto, «laissez faire, laissez passer»⁸⁷.

Estes são ideais-tipo particularmente aprofundados, que procuram atingir a *differentia ultima*. Mas, em Foucault como em Weber, tratou-se de distinguir as componentes de uma qualquer formação histórica de um dispositivo, de mostrar as ligações entre essas componentes e fazer surgir a singularidade do todo. Por que razão Foucault se defendeu por todos os meios⁸⁸ da aproximação a Weber? Porque não reencontrava em Weber o princípio de singularidade, e porque acreditava que Weber procurava reencontrar essências. Ele tinha, temo, uma ideia inexacta de Weber⁸⁹; desconhecia que era tão nominalista quanto ele próprio, que tinha lido Nietzsche, que partilhava com este o seu cepticismo altivo e que via o céu dos homens «rasgado entre os deuses», entre os valores.

87 *Securité, territoire, population*, pp. 48-50.

88 *DE*, IV, pp. 26-30.

89 Foucault parece acreditar que a ideia principal de Weber era a racionalização através das idades e que o ideal-tipo era uma construção que permitia «retomar uma essência» para «compreendê-la», partindo de «princípios gerais» (*DE*, IV, pp. 26-27).

Finalmente, porque o discurso é imanente aos factos históricos, a todo o dispositivo de que ele não é senão a formação última, não arrasta a história, é antes arrastado por ela na companhia do seu inseparável dispositivo. Tal é a resposta a uma pergunta frequentemente ouvida: de onde saiu essa determinação pretensamente cega que é o discurso? O que o produz? De onde vêm as mutações misteriosas do discurso através dos séculos? Provêm muito simplesmente da causalidade histórica vulgar e bem conhecida, que incessantemente acarreta e modifica práticas, pensamentos, costumes, instituições, enfim, todo o dispositivo, com os discursos que nada mais fazem além de lhes delimitarem as fronteiras. Fizemos alusão ao discurso dos «prazeres» pagãos, depois ao da «carne» cristã; o platonismo, o estoicismo enquanto doutrina «boa em todos os aspectos» (o que a tornava recomendável à classe dos notáveis e dirigentes), o civismo democrático ou oligárquico da cidade antiga e o seu dever interessado de auto-domínio, a ideia de *physis*, de natureza, tornada criação divina, etc. Tudo aí tem lugar, imagino eu.

Ora, o dispositivo, lembramo-nos, tem, na sua finitude, como limites as fronteiras históricas de um discurso. Deverá concluir-se que aquilo que o nosso pensador céptico diz sobre a história dos saberes também se aplica à história em geral:

A história da ciência, a história dos conhecimentos não obedece simplesmente à lei geral do progresso da razão, não é a consciência humana, não é a razão humana quem, de certa maneira, detém as leis da sua história.⁹⁰

E como os discursos não se sucedem segundo a lógica de uma dialéctica, também não se suplantam por boas razões e não são julgados entre si por um tribunal transcendental, só mantêm entre si relações de facto, não de direito; suplantam-se um ao outro, as suas relações são as de uns estranhos, uns rivais. O combate, e não a razão, é uma relação essencial do pensamento.⁹¹

90 DE, I, pp. 665-666, onde Foucault fala também de «um inconsciente que teria as suas próprias regras, como o inconsciente do indivíduo humano tem também ele as suas regras e as suas determinações».

91 R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, pp. 22 e 135. É uma ideia de Nietzsche.

O cepticismo de Foucault

Ora, quando se consegue explicitar esses acontecimentos datados e explicáveis que são as últimas diferenças chamadas «discurso», leva-se os leitores a conclusões críticas. Produtos de uma história e reflexos não adequados do seu objecto, os sucessivos discursos são diversos consoante os séculos, o que basta para mostrar a sua inadequação. Assim que se explicita um discurso, a sua arbitrariedade e os seus limites aparecem. Sobre essa amostra, sobre esse julgamento numericamente singular, presumimos, num julgamento «colectivo» (geral, senão mesmo universal), que assim deverá ser com qualquer discurso. A explicitação de algumas singularidades conduz assim, por indução, a uma crítica do conhecimento e do mundo tal como é.

Eu não disse à *negação das verdades empíricas* (aí voltaremos). Em contrapartida, quando se consegue explicitar essas singularidades datadas que são os discursos, chega-se, sem dizê-lo, a conclusões filosóficas. Foucault também dizia não ser historiador; mas como deixava cuidadosamente na sombra essas conclusões implícitas, também não se dizia filósofo. No ano da sua morte definia os seus livros como «uma história crítica do pensamento⁹²»; história porque não procede de *modo philosophico* – «uma busca empírica, um ligeiro trabalho de história⁹³» atribuir-se-á «o direito de contestar a dimensão transcendental».

O cepticismo de Foucault é, pois, uma crítica nos dois sentidos do termo. No sentido que a palavra tem em Kant, é uma crítica do conhecimento, que aqui funciona na base de uma hermenêutica histórica e não na da física newtoniana como no caso de Kant. Esta crítica interessa o filósofo e o historiador e funciona sobre aquilo que o autor de *Salammbô*, em 1859, chamava «sentido histórico»; esse sentido «é novíssimo», escreve ele numa carta, e «é a glória do nosso século⁹⁴».

92 DE, IV, p. 632.

93 *L'Archéologie du Savoir*, p. 265.

94 Flaubert, cartas de 18 de Fevereiro de 1859 e 3 de Julho de 1860. Em 1858, na *Revue des Deux Mondes*, Renan escrevia estas linhas programáticas: «As ciências históricas parecem-me instadas a substituir a filosofia abstracta da escola na solução dos problemas que nos nossos dias preocupam gravemente o espírito humano. Sem pretender recusar ao homem a faculdade de ultrapassar pela intuição o campo do conhecimento experimental,

Mas esta crítica histórica pode também concernir ao homem e ao cidadão e servir-lhes de crítica política (esta é, de acordo com o nosso autor, uma pura questão de escolha pessoal porque em nome de que Razão, de que Bem ou de que Sentido da história se prescreveria essa escolha?) e essa crítica serve a acção, se a opção for a militância.

Por exemplo, se se criticar historicamente a ideia de Poder em geral, constata-se que na verdade os homens puderam, segundo as épocas, ser cidadãos em que cada um era um militante cívico e um pequeno governador da sua cidade⁹⁵; ou então pertencer a uma fauna humana que povoava os domínios do príncipe, fauna que este podia esfolar, mas da qual tinha de saber permanecer dono, escutando os conselhos de Maquiavel⁹⁶; ou formar uma população que o poder empreende gerir, da mesma maneira que um conservador das águas e florestas regula e canaliza os fluxos das águas e da flora; ou ser embarcado a bordo de um navio de cruzeiro através de mares por vezes tempestuosos, ficando o poder a olhar pelo *welfare* dos passageiros.

Uma crítica suave, livresca, contemplativa, faz assim duvidar da *verdade* das generalidades sobre o Poder ou sobre o Amor, com maiúsculas. Pode então passar-se para uma crítica activa que, tendo em conta as realidades tão cambiantes dessas generalidades enganadoras, lhes conteste a legitimidade política. É também possível, como Montaigne, escolher a conclusão inversa: vale a pena mudar de governo? Querer-se-á mudá-lo por decisão pessoal, repito-o, já que a novidade escolhida será tão arbitrária quanto a precedente; mas esta consideração nunca deteve ninguém. E assim vai a vida, com ou sem niilismo.

pode reconhecer-se, ao que parece, que só existem realmente para ele duas ordens de ciências, as ciências da natureza e as ciências sociais: tudo aquilo que está para além sente-se, percebe-se, revela-se, mas não se demonstra minimamente. A história, quero dizer a história da mente humana, é nesse sentido a verdadeira filosofia do nosso tempo. Toda a questão hodierna degenera forçosamente num debate histórico; toda a exposição de princípios torna-se uma aula de história.»

95 É na qualidade de governador da sua cidade que Sócrates recusa evadir-se e se entrega à morte: não é o simples dócil cidadão de um governo ilegal e tirânico, mas um pedaço da cidade que assenta sobre o respeito pela Lei. Ele não quer dar um exemplo de desobediência às Leis. Um resistente de 1940-41, em contrapartida, considerava-se submetido a um governo ilegal ou ilegítimo.

96 Tal é o verdadeiro assunto, o tema exíguo do *Príncipe* de Maquiavel: ensinar ao príncipe como conservar o poder sobre o seu principado.

Foucault, para quem o passado era o cemitério das verdades, não tirava a amarga conclusão da vacuidade de todas as coisas mas antes a da positividade do devir: com que direito julgá-lo? Ele nunca condenou, nem com uma só palavra, a mais absurda das doutrinas, expõe-nas todas com uma serenidade e uma abundância que são uma forma de respeito. Nada é vão, as produções do espírito humano nada têm que não seja positivo, porque elas existiram; são interessantes e tão notáveis quanto as produções da Natureza, as flores, os animais, que mostram aquilo de que aquela é capaz. Ainda oiço Foucault falar-me, com prazer, simpatia e estima admirativa, de Santo Agostinho e do seu perpétuo jorrar de ideias; ideias claramente estimáveis já que, dificilmente credíveis, mostram aquilo de que o espírito humano é capaz.

Não residia nele um estetismo ligeiro, mas antes uma atitude fundada. Também não era amoralismo; o abominável suplício de Damiens fora um horror, sem comentários, a exposição dos factos fala por si. Do mesmo modo, a objectividade flaubertiana perante dos horrores cartagineses condena-os por preterição; e a de Jonathan Littel, em *As Benevolentes*, é um Caravaggio. Por detrás do silêncio retórico da escrita, adivinha-se uma amargura que, na conversação, encontrava em Foucault as mesmas palavras que nos vêm à boca diante das atrocidades de que a nossa espécie é capaz⁹⁷.

Foucault não era mais niilista do que subjectivista, relativista ou historicista: de confissão própria, era céptico. Evoco uma citação decisiva. Vinte e cinco dias antes da sua morte, Foucault resumiu o seu pensamento numa única palavra. Um entrevistador acutilante perguntava-lhe: «Na medida em que não afirma qualquer verdade universal, você é um céptico? — Naturalmente», respondeu ele⁹⁸. Eis o ponto fulcral: Foucault duvida de qualquer verdade demasiado geral e de todas as nossas grandes verdades intemporais, nada mais, nada menos. Tal como escreve no começo de *Nascimento da Biopolítica*, os universais não existem, só existem singularidades. Uma noite em que falávamos do mito, ele dizia-me que a grande questão, para Heidegger, era saber qual era o fundo da verdade; para Wittgenstein, era saber o que se dizia quando se dizia a verdade; «mas, na minha opinião, a questão é: o que faz com que a verdade seja

97 Relato feito uma noite por Foucault: «Esses massacres espantam-no? Mas, sabia que, na véspera da Batalha de Wagram foi dito a Napoleão: “Senhor, esta batalha será inútil, para quê deitar à morte cem mil homens em vão?” Resposta de Napoleão: “Um homem como eu está-se nas tintas para a morte de cem mil homens”».

98 DE, IV, pp. 706-707.

tão pouco verdadeira?»; a verdade ou, pelo menos, as verdades de cada época.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault não insinua que o nosso sistema carcerário não vale mais do que os suplícios atrozes do Antigo Regime; não tem o cinismo de quem coloca tudo no mesmo saco (militou contra a pena de morte), mas quer mostrar que esses dois sistemas penais são heterogêneos e que visam, um e outro, atingir objectivos singulares e arbitrários. Desde logo, farejara aqui uma estranheza, tinha imediatamente entrevisto uma diferença. Uma diferença em relação a quê? A outros discursos ou ao nosso próprio discurso penal. Em relação a que outra coisa poderíamos nós aferir uma diferença? Não existe já prontinha nem pode existir uma tipologia dos procedimentos humanos à qual bastaria reportar-se.

De todos os discursos e sucessivos dispositivos da loucura através da história, é impossível extrair o que é a loucura em si mesma; em contrapartida, esses discursos e dispositivos constituem outros tantos factos históricos dos quais se pode falar rigorosamente, enquanto historiador. Ousarei evocar Espinosa, para quem cada corpo, cada alma e cada pensamento são um produto singular da concatenação universal e não entra numa espécie e num género? Ou antes, só parece neles entrar para a nossa imaginação abusada por semelhanças superficiais⁹⁹ (Espinosa falava, é certo, dos modos da substância Natureza, isto é, de vós e de mim, e não, como Foucault, das entidades que os discursos são).

As consequências são pesadas: não podemos já decretar qual é a verdadeira via da humanidade, o sentido da sua história, e precisamos de nos habituar à ideia de que as nossas caras convicções de hoje não serão as de amanhã. Temos de renunciar às verdades gerais e definitivas: a metafísica, a antropologia filosófica ou a filosofia moral e política são outras tantas vãs especulações. O absoluto não está ao nosso alcance¹⁰⁰,

99 Sobre a negação dos universais em Espinosa, M. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, 1968 e 1974, I, pp. 156, 413, 443; II, p. 339; e as matizes que G. Deleuze expõe, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, pp. 256-257.

100 De modo que tudo é possível: talvez Heidegger tenha razão! Talvez o intelecto agente de Aristóteles exista. Talvez Georg Simmel tenha razão em supor que a alma não é uma substância mas uma função que permanecerá a mesma em condições de realidade inteiramente diferentes (G. Simmel, «Lebensanschauung», em *Gesamtausgabe*, vol. XVI, Suhrkamp, 1999, pp. 209-425). A questão não reside aí: trata-se de nada podermos saber sobre isso. Mas o pavor que provoca a «natureza», a visão de uma árvore ou de um insecto, quando se pensa na sua inverosímil arquitectura interna... A «natureza» sabe tudo sobre a física e a química. Então, depois disso, o darwinismo...

pelo menos, por enquanto. Um dia, talvez, «saberemos tudo: a campã é feita para saber» (Hugo). Para um céptico, não é impossível que o mundo seja muito diferente daquilo que dele vemos.

Apressemos-nos a tranquilizar o leitor: este cepticismo não incide sobre a realidade dos factos históricos, mas sobre as grandes questões, «o que é a verdadeira democracia?», por exemplo. E o que nos importa saber o que é a verdadeira democracia? Saibamos antes como a queremos (de qualquer forma, a maioria de entre nós provavelmente não deixará de acreditar que é verdadeiramente aquilo que queremos que ela seja). Criticar as ideias gerais não é negar toda a verdade e atentar contra a honra dos historiadores, como alguns temeram.

As consequências nem por isso são menos pesadas; levemos o leitor até à mais densa de entre elas, evocando o escândalo levantado por Foucault no dia em que afirmou (assim se julgou, pelo menos) que o homem, a humanidade, a figura humana só servia para ser apagada dos nossos cérebros e que não se deveria falar mais nela. Não era porém mais do que uma tempestade num copo de água clara. A verdade dos factos empíricos é-nos acessível, dizíamos nós, construímos uma linguística, uma economia política, sociologia e até mesmo psicologia e ciências cognitivas; em contrapartida, não se saberia construir uma antropologia filosófica. Pronto, está tudo dito; julgo que o leitor adivinhou o que se vai seguir.

Céptico, mas não inimigo da humanidade!

O que se poderá dizer do homem em geral, senão banalidades? Nos universais antropológicos nunca se consegue encontrar aquilo que um epistemólogo anglo-saxão designou com a expressão *o duro do mole*: tudo verga sob o peso da mão. Perguntais-vos de onde vem o desenvolvimento do saber, da ciência? Invocai *ad libitum*, a curiosidade, a necessidade de dominar ou de nos apossarmos do mundo pelo conhecimento, a angústia diante do desconhecido, as reacções perante a ameaça do indiferenciado¹⁰¹. Donde uma das teses principais de Foucault: «é preciso fazer-se a economia do *homem* ou da *natureza humana*, se se quiser analisar o sistema da

101 DE, II, p. 242.

sociedade e do homem»¹⁰²; é preciso estudar a história, a economia, a sociedade, a linguística e todo o dispositivo que fez dele aquilo que é em dado momento.

Enquanto o pensamento antropológico pressupõe que além dos factos reside uma generalidade humana, as ciências humanas, a linguística, a economia, a etnologia estudam cada uma um domínio específico, sem por aí pretenderem contribuir para uma concepção geral do homem¹⁰³. Há muito a dizer sobre as positivities que formam os homens em dado momento, sobre o *homo æconomicus*, o *homo faber*, o *homo loquens*, mas o que dizer de instrutivo sobre o *homo* simplesmente? Que o riso lhe é próprio? Que não é totalmente bom nem totalmente mau? Que é um tema maravilhosamente diverso e ondulante e que é desaconselhável fazer sobre ele um julgamento constante e uniforme? Neste homem reduzido a si próprio não se encontrará natureza, ele reduz-se aos dispositivos nos quais se encontra momentaneamente enredado.

Predigamos, pois, que brevemente se deixará de tomar a natureza humana como objecto de estudo e que «o homem se apagará, como um rosto de areia no limite do mar». Reconheceu-se a frase fatal, a frase que termina *As Palavras e as Coisas* e lembramo-nos do concerto no charco de rãs que acolheu essa conclusão tornada tão compreensível quanto inocente pelo seu contexto. Quantas indignações virtuosas provocou esta frase que valeu a Foucault a reputação de inimigo da espécie humana, essa espécie à qual pertenciam tantos dos seus leitores! O tempo que passa fez esquecer que nesses anos longínquos, com o despertar do mundo sobre os horrores da guerra, toda a gente era humanista; havia os humanismos clássico, progressista, cristão, marxista, personalista, existencialista, tomista e até estalinista.

Na frase tão censurada, o leitor de boa fé adivinha menos uma blasfémia do que, num traçado elegante energicamente cinzelado, o sentimento metafísico da tragicidade da vida. Há três séculos, esta imagem de um rosto traçado na areia e apagado pelo mar teria sido sentida como uma alegoria das «vacuidades» da condição humana, uma Melancolia. Foi efectivamente o que se entendeu, Foucault teria desejado «provocar» e não passava de um provocador. A palavra fora mal escolhida, porque Foucault não era um ser de provocação mas sim de desafio lançado ao erro ou ao disparate. Recorre-se com demasiada facilidade à psicologia

102 DE, II, p. 103. «Não é necessário passar pelo sujeito, pelo homem enquanto sujeito, para analisar a história do conhecimento» (DE, I, p. 775).

103 Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, p. 79.

da provocação. Seria mais fácil fazer a psicologia da ingênua crença na provocação; crença ingênua ou vaidosa, porque o burguês de 1925 sentia-se lisonjeado ao pensar que os «pintores cubistas» se preocupavam o bastante com ele para não terem outra preocupação que não fosse agradar-lhe. Com efeito, fosse quem fosse a julgar-se provocado não era, *ipso facto*, digno de sê-lo.

A frase fatal de Foucault significava simplesmente que se podia dizer de que era *feito*¹⁰⁴ o homem, mas não interrogar o «ser do homem» como Heidegger (qual é o lugar do homem no Todo e no tempo?), ou a sua interioridade, como Sartre (que boa fê, que má fê nele?). Foucault tinha ainda mais razão do que pensava em 1971 porque, como viria a descobri-lo, por volta de 1980,

no decorrer da sua história, os homens nunca deixaram de se construir a si próprios, isto é, de deslocar continuamente a sua subjectividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjectividades diferentes que nunca terão fim e nunca nos colocarão frente a algo que seja o homem.¹⁰⁵

Doravante, no lugar sempre vazio desse herói de numerosos provérbios – o homem –, Foucault colocará o processo de constituição ou, por vezes, de auto-estilização de um Sujeito humano, livre, senão todo-poderoso; aí voltaremos.

No entanto, adivinha-se o porquê deste pequeno escândalo: a frase fatal tinha presa a si a luz negra de uma desconfiança que o respectivo estilo de escrita e atitude de escritor haviam atraído sobre Foucault. Os seus livros incisivos não são os de um revoltado mas também não se dirigem ao bom partido, nem são escritos para reunir em seu redor leitores de todos os géneros como em torno do calor de uma lareira. Não são comunicativos, não são próprios para elevar o tónico vital dos seus leitores. Foram escritos à espada, ao sabre por um samurai, seco como um sílex, cujo sangue frio e reserva não tinham limites. São eles próprios espadas cujo manejamento supõe um leitor possuindo por si o

104 *L'Archéologie du Savoir*, p. 172. *DE*, IV, p. 75; III, p. 469: «Não somos coisa alguma além do que foi dito.» Cf. *DE*, I, p. 503, e *L'Archéologie du Savoir*, p. 275: «As palavras, os escritos nascem do dispositivo e não de uma natureza humana; de tal maneira que, onde existe signo não pode existir o homem; onde se faz falar os signos, é preciso que o homem se cale.»

105 *DE*, IV, p. 75.

tónico vital em questão. A virtuosidade deste estilo de esgrimista regozijava o leitor que permaneceu jovem e fez o sucesso dos seus livros, quer fossem ou não compreendidos; mas, compreendidos ou não, colocavam outros leitores numa posição de desconfiança, de defesa ou até de repulsa quando pressentiam, através do estilo, com que homem e com que atitudes lidavam.

Um samurai, dizia eu (devo o termo a Jean-Claude Passeron, palavra que traduz bem a esguia e elegante silhueta do nosso herói, até a alegria das suas gargalhadas); ora um samurai, um guerreiro, não é «o espírito que sempre nega». Foucault não era desses pessimistas amargurados que sonham dinamitar o planeta. E ele acusava de fácil e suspeita a literatura dos ensaístas ou sociólogos que cultivam o género literário da sátira latina e se atiram aos vícios do tempo: *panem et circenses*, sociedade do espectáculo, sociedade de consumo e mercantil – insipidez dificilmente evitável, já que é quase impossível fazer seriamente uma antropologia do presente.

O que fora ardente nos surrealistas não passa já de um prato requentado. Como historiador, Foucault desdenhava esses queixumes amplificados. O nietzschiano que ele era suspeitava de um sintoma de pouca saúde nessas deplorações complacentes; pelo seu lado, não conhecia nem saciedade, nem desgosto, nem lassitude, nem declínio (é o que significa o mito nietzschiano do Eterno Retorno: «Estou disposto a reviver o mundo actual as vezes que se quiser»).

Os limites desse cepticismo

Apressemos-nos agora a responder a uma objecção bem diferente, com a qual nos encham os ouvidos, e que não passa de um *gadget* sofisticado. Foucault, diz-se, contradizer-se-ia ao afirmar que a verdade é que não há verdade: o seu cepticismo seria excessivo e o resultado seria duvidar da dúvida. Não: porque o seu cepticismo não duvida de tudo por princípio, o que é suficiente para destruir esta objecção que confunde sofisticadamente um julgamento universal com o julgamento colectivo que toma os factos um por um. Quando um pensador põe em dúvida as ideias gerais, não faz por essa via um julgamento universal (em que se incluiria a si mesmo na sua própria condenação), mas um julgamento numericamente colectivo: ele não sabe de antemão, por princípio, que não existem verdades gerais,

mas fez um balanço crítico da loja das verdades e constatou que todas as amostras que examinara eram criticáveis; conclui assim que tudo era criticável nessa loja. Ora, constatar que os elementos de um balanço, considerados um a um, são ruinosos, como faz Foucault, não arruína esse mesmo balanço sombrio; antes pelo contrário, isto confirma-o, sendo o balanço e a loja duas coisas diferentes, e sendo esse balanço ruinoso, não há qualquer dúvida.

Também não é contradizer-se, depois de ter negado as verdades gerais, exercer assim uma crítica geral: esta crítica sem ilusões não pretende conhecer adequadamente qualquer objecto determinado; precisa apenas de noções vazias, como as de discurso, objecto, referente, princípio, julgamento colectivo, singularidades ou universais. Essas conchas vazias, meros auxiliares do pensamento, não são nem adequadas nem inadequadas¹⁰⁶, porque não correspondem a nenhum objecto determinado que seria inseparável de um discurso; mas prestam-se, à vez, a uma infinidade de referentes singulares¹⁰⁷, cuja crítica genealógica explicita o «discurso», o que conduz ao balanço desmistificador que acabámos de ver.

Paz aos pequenos factos, guerra às generalidades. Não tendo Foucault, positivista inesperado, dito mais do que isto, tentemos a nossa sorte. É claro que os factos históricos não existem já prontos, são construções, escreve Marc Bloch, mas são construídos sobre discursos inofensivos para a sua verdade. O facto minúsculo de, em determinadas épocas e em determinados lugares, um corte de cabelo ser pago ao cabeleireiro com uma dúzia de ovos e não com uma moeda tornou-se, no século XX, um facto económico, digno do discurso histórico. A ressurreição de Lázaro e o sabat das bruxas deixaram, no século XVII, de ser acontecimentos naturais dignos de fé (em contrapartida, temos a prova, graças ao célebre clínico Pierre Janet¹⁰⁸, que a estigmatização, por exemplo a de São Francisco de Assis, não será lendária). Um julgamento sobre os factos empíricos pode ser verídico: o genocídio cambojano teve lugar, Jesus de Nazaré existiu realmente, mas terá verdadeiramente caminhado sobre as águas? Alguma vez se verificou milagre algum?

Em contrapartida, para que o genocídio hitleriano pudesse ser uma mera lenda, como pretendeu um punhado de perversos, seria preciso todo um discurso segundo o qual o nosso mundo (como outrora o dos

106 Testemunho oral de Foucault respondendo a uma objecção da minha parte.

107 Comparar M. Gueroult, *Spinoza*, op. cit., I, pp. 413-419.

108 P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, 1926 (1976).

gnósticos) estivesse dominado e abusado por potências enganadoras, imperialismo, capitalismo ou conluio judeu, que tivessem interesse em fabricar essa lenda. Seis milhões de judeus assassinados, o facto está aí, e os factos são obstinados, retorquia Foucault a propósito dos crimes estalinistas¹⁰⁹. Em compensação, os números do Antigo Testamento são fabulosamente engrossados, cem mil inimigos mortos, sem contar com as mulheres e as criancinhas; mas já não vivemos na era das lendas e da hipérbole numérica.

As interpretações do genocídio são passíveis de discussão (universal banalidade do mal? Consequência trágica de uma *Sonderweg* alemã? Docilidade cívica e militar à autoridade e à demasiado famosa *Obrigkeit*?). Tudo isto será cientificamente discutido na elaboração de ideais-tipo, como veremos: mas o facto do genocídio está aí, dia após dia, e só um discurso gnóstico poderia contestá-lo.

Ora tudo se esclarece aqui, eis-nos no termo ou no princípio do nosso problema: não fizemos mais do que dar continuidade a uma das grandes correntes do pensamento grego. Por um lado, existem os factos, os pequenos factos da vida quotidiana, os únicos de que os cépticos gregos não duvidavam, o que revela que a vida é a mais forte (Pyrrho, o primeiro dos cépticos, tinha medo de cães: sabia-os capazes de morder¹¹⁰); por outro lado, há tudo o resto, a imensa inflação das «verdades» votadas ao cemitério. Todavia, reservemos um lugar seguro para as descobertas das ciências ditas físicas e para os ideais-tipo dos historiadores e sociólogos, tal como o céptico Sextus Empiricus reservava um para a medicina empírica. Com efeito, descobertas e ideais-tipo assentam em factos iguais àqueles cuja realidade sentimos a toda a hora quando agimos e somos afectados; esses factos pelos quais os animais e nós temos de sair de apuros.

As inferências fundadas nesses factos permitem-nos conhecer a existência de outros já passados e prever mais ou menos o futuro. Os acontecimentos «históricos», por muito pomposos que sejam, reduzem-se, para a crítica, a factos e gestos quotidianos desse mesmo género (Waterloo visto por Fabrice del Dongo perguntando se os episódios guerreiros em que tinha participado eram uma batalha). Pode pois estabelecer-se a realidade material daquilo que se passava e do que era feito em torno das

109 «Fomos tomados pela ira dos factos», contra os defensores irénicos do estalinismo (DE, III, p. 277). Sobre este episódio, ver D. Éribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p. 344.

110 Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 66, a consultar na edição Goulet-Cazé, Le Livre de Poche, 1999.

câmaras de gás. Aliás, mal ou bem, compreendemo-nos entre humanos, há ligação hermenêutica. É por isso que, à falta de explicações metafísicas da Razão, é veridicamente possível decifrar a natureza, contar a história e descrever a sociedade. Hume teria aprovado, pode crer-se, esta filosofia do simples entendimento.

Dito isto, estes pequenos factos indubitáveis só se atingem porém segundo um ponto de vista e através de um discurso; é a fatalidade que recai sobre o conhecimento humano¹¹¹. O herbívoro procura erva, esse objecto singular que se repete indefinidamente — porque uma coisa singular nem por isso é numericamente irrepetível¹¹² —, mas essa erva não é a *própria Erva*, em si mesma, independentemente de qualquer ponto de vista: aos olhos do animal, trata-se de caules verdes e delgados que saem da terra. Tal é, na perspectiva bovina, o discurso da erva, que é diferente daquele, não menos parcial e parcelar, de um botânico ou de um passeante. O que a Erva é em si, fora de qualquer perspectiva, nunca o saberemos (essas palavras nem sequer têm sentido para nós, só uma inteligência divina pode ver o geometral da erva); o discurso dos botânicos que julgam «tudo saber» sobre a erva não tem correspondência com o discurso do herbívoro. Não podemos saber o que seriam a erva, o poder ou o sexo não revestidos por um discurso; é-nos impossível soltar (desencalhar) os factos do invólucro dos seus discursos. Não se trata de relativismo nem de historicismo, é perspectivismo.

Ou ainda, para citar aqui o que Foucault escreveu não me recordo onde: em lado nenhum se encontra sexualidade «no estado selvagem»; essa planta só se encontra no estado de planta cultivada num discurso, ao mesmo tempo prisioneira e carcereira de um dispositivo em que o discurso — esse efêmero *a priori* histórico — é imanente. É evidente que aqui não se trata de algo do género das formas *a priori* da sensibilidade em Kant! Estou apenas a tentar sugerir, o melhor possível, que não se pode ver uma coisa sem «dela se ter uma ideia»; perante um recém-chegado, a criança diz «é um papá», tal é o seu discurso antropológico. Nunca

111 Comparar a análise feita por Jean Laporte, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, 1940. O conhecimento que o herbívoro tem da erva, a ideia abstracta e geral que dela tem, é guiada pela sua «tendência» (era esse o termo de Laporte) a alimentar-se de erva.

112 Porque um objecto singular (em termos de compreensão) pode ser geral (em extensão), repetir-se em número; ● círculo, o número 37 são «naturezas singulares», em termos cartesianos (37 é diferente de 36 ou de 38), mas encontram-se em toda a parte em que os reencontramos; há 37 pessoas nesta sala, fulano possui 37 livros. «É a erva em geral que atrai o herbívoro», escreve Bergson.

estamos perante a «experiência primitiva, fundamental, surda, minimamente articulada¹¹³» de um objecto anterior a qualquer discurso, de um referente pré-discursivo; essa silhueta enigmática tomaria automaticamente um sentido, um nome, nem que fosse o do Enigma.

Suponho assim, erradamente ou não¹¹⁴, que, de acordo com Foucault, interpretamos sempre as coisas, que o fazemos de improviso e durante pouco tempo da mesma maneira¹¹⁵; o macho adulto é imediatamente interpretado como um papá, mas durante poucos meses. Uma procura do objecto nu, do referente pré-discursivo, talvez não seja impossível¹¹⁶, mas não levaria longe: os homens nunca têm de lidar com o referente nu. O fenómeno que se inscreve na sociedade e na história, tal como é vivido, sofrido, tolerado, incensando, institucionalizado, foi sempre interpretado de improviso, para se inscrever em todo um dispositivo que ele mesmo informa no seu sentido próprio.

Só um deus saberia o que é a loucura pré-discursiva ou a Erva em si¹¹⁷. Como bem quis escrever-me o penetrante Jean-Marie Schaeffer, «o que é o conhecimento senão uma interacção entre duas realidades espaço-temporais, o indivíduo e o seu meio, isto é, um processo empírico e não um espelho?». Só poderia ser essa adequação verídica, esse espelho, essa luz pura se um fundamento transcendental ou transcendente (a garantia dada pela existência de Deus) viesse miraculosamente garantir-lhe o sucesso. Milagre no qual a filosofia acreditou até Nietzsche (poderíamos também evocar o cepticismo antigo e Carneades).

113 *L'Archéologie du Savoir*, p. 64.

114 Uma frase de Foucault deixa-me embaraçado: «Sem dúvida que tal história do referente é possível; não se exclui à partida o esforço para desencalhar e libertar do texto essas experiências *pré-discursivas*» (*L'Archéologie du Savoir*, pp. 64-65). Não estará aqui Foucault a tentar não parecer incisivo, dogmático? Não se vê bem de que modo o acesso a um referente pré-discursivo pode ser possível, como poderá uma descrição ser neutra. Desde logo, a simples delimitação do objecto supõe uma tomada de partido, um discurso; até onde vai a sexualidade? O nu artístico é casto? Um transe religioso é uma lufada de loucura?

115 *Naissance de la clinique*, pref., p. XV: «● que conta nas coisas ditas pelos homens [nos discursos], não é o que estes terão pensado aquém ou além delas, mas o que as sistematiza à partida, tornando-as, para o resto do tempo, indefinidamente acessíveis a novos discursos e abertas à tarefa de serem transformadas.»

116 *L'Archéologie du Savoir*, p. 64.

117 Cf. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, *Fragments posthumes*, vol. 3, trad. Hervier, Gallimard, 1979, p. 143 = Cadernos W I 8, 2 [154].

Infelizmente, nenhum discurso pode desempenhar esse papel sublime porque, «sendo os discursos equipotentes», prossegue Schaeffer, «só uma ordem de discurso superior, incomensurável com os discursos humanos, poderia operar tal subtracção».

E, uma vez mais, Jean-Marie Schaeffer escreve-me o seguinte:

A postura epistemológica de Foucault não consistia em reduzir o real ao discurso, mas em relembrar que, desde que um real é enunciado, está sempre desde logo discursivamente estruturado. Neste sentido, a afirmação da irreduzível diversidade das discursividades não implicava qualquer idealismo redutor da realidade ao pensamento, nenhum relativismo ontológico.

Pelo contrário, direi eu, o historiador tem acesso aos acontecimentos e o físico alcança aplicações técnicas e predições. Mas nada mais, porque «não se pode desfalcar a modalidade de acesso daquilo a que dá acesso».

Sente-se perfeitamente, ao avaliar um discurso, que peso de realidade comporta o núcleo escuro¹¹⁸ que este envolve (e talvez também que poder tem sobre nós o dispositivo social, institucional, costumeiro, teórico, etc., onde o discurso é imanente); mas é-nos impossível separar o trigo do joio, porque o discurso recorta e modela sobre si mesmo esse núcleo que constitui o seu objecto. Tudo vai depender do discurso que a vontade de saber questionar. Devem distinguir-se três casos: as ciências sociais na medida em que aspiram a extrair o ideal-tipo de uma série de casos singulares, as ciências físicas, que descobriram regularidades e, por fim, a pretensão teórica em manejar generalidades, que muito abraçam e pouco apertam.

A história do pensamento não revela em si nenhum momento transcendental¹¹⁹, tal como a história política e social não revela sentido

118 Esse núcleo existe indubitavelmente. Para dar um exemplo, as frequências estatísticas desiguais de certos traços humanos constantes através da história universal mostram que há um núcleo de realidade para lá dos discursos. Mas que real é esse? Constata-se, por exemplo, que através dos séculos a homossexualidade é menos frequente do que a heterossexualidade, mas este é um facto bruto desprovido de qualquer sentido enquanto um discurso não lhe der um, e que não autoriza nenhuma conclusão que não seja discursiva, logo arbitrária.

119 *L'Archéologie du Savoir*, p. 265, onde se trata efectivamente do transcendental kantiano e não de uma transcendência.

imane da história. É legítimo¹²⁰ divertirmo-nos um pouco e imaginarmos um Foucault que, hipótese impossível, tivesse sido metafísico; não teria tomado como substância o deus-natureza necessário de Espinosa, mas antes o caos, esse «caos da precisão» de que fala René Char; o caos teria produzido unicamente *res singulares* e nenhum universal, de maneira que Foucault não concede ao espírito humano a capacidade de verdades gerais, as quais só podem ser ocas.

E se Foucault tivesse sido ontólogo; o ser reduzir-se-ia para ele à sucessão das práticas discursivas do saber, dos dispositivos de poder e das formas de subjectivação, «tudo procedimentos descontínuos, cujo fundo não pode ser senão a indeterminação», escreve François Wahl¹²¹. Tranquilizem-se os leitores que lamentam a ausência de um Ser transcendente: crer é um facto ou uma graça que não precisam de provas, enquanto o descrente, se for um céptico, não pode raciocinar nem a favor nem contra Deus. Montaigne concluía, no interesse da paz pública, que bastava continuar a acreditar como dantes.

Regressemos à terra. Na natureza física escrutinada pelas ciências exactas, os objectos do discurso científico apresentam regularidades, como cada um sabe. Em contrapartida, nas coisas humanas só existem e só podem existir singularidades de um momento (os prazeres, depois a carne, etc.), porque o devir da humanidade é sem fundamento, sem vocação ou dialéctica que o possam ordenar; em cada época é apenas um caos de singularidades arbitrarias, saídas da concatenação caótica precedente. A frase que acabamos de ler representa, imagino eu, o princípio do qual decorre o foucaultismo. Eis por que Foucault podia responder ao seu entrevistador que, no domínio humano, não afirmava nenhuma verdade universal: só existiam verdades de pormenor. Mas Foucault nunca se reclamou desse princípio, porque o importante aos seus olhos não era este truismo, mas os factos que dele decorriam. Ele queria assinalar que a sua pesquisa partia desses factos e não de um princípio filosófico do

120 Legitimamente, porque o próprio Foucault (*DE*, II, p. 97) se diverte a entrar na pele do Deleuze de *Différence et répétition* (PUF, 1968), para fingir uma metafísica do «todo do acaso», do «lance de dados» (cf. *DE*, II, p. 100: «os dados governam-nos»), com eterno retorno, não do Mesmo, mas do acontecimento incorporal e da diferença. No plano filológico, diz-se, porém, céptico (em termos mais subtis e cortesies) quando Deleuze crê encontrar em *Zaratustra* essa doutrina de um eterno retorno da diferença e não do Mesmo; mas enfim, a intenção de Deleuze era boa... o próprio Foucault professa uma «filosofia do acontecimento» em *L'ordre du discours*, p. 60.

121 Fr. Wahl, *Le Perçu*, Fayard, 2007, p. 523, n. 1.

qual não tinha vontade alguma de discutir filosoficamente, já que não acreditava na filosofia.

Em compensação, as singularidades empíricas pareciam-lhe de direito dignas de fé. São a sorte do historiador, do jornalista ou do investigador: o seu questionamento recai precisamente sobre o desenrolar singular de um acontecimento. Então o discurso que esses questionadores lançam sobre os factos para poder capturá-los, e que os remodela, traz à sua trama uma resposta remodelada que responde à pergunta feita: qual é a verdade sobre este facto singular, qual foi a sua realidade? (Na verdade, a pergunta deles também exige que o facto não seja sobrenatural e que se tenha passado no nosso espaço e na nossa temporalidade, não no Olimpo, ao mesmo tempo céu e cume, nem no espaço-tempo mítico).

Antes de mais, onde e quando ocorreu o facto? Como mostrou Bernard Williams¹²², a nossa ciência histórica começa com Tucídides, com quem todo o acontecimento passa a ter um lugar e uma data, *illic et tunc*, tornando-se o passado histórico homogéneo ao presente¹²³, não sendo já o tempo mítico ou aquele em que os animais falavam. Após o que, os historiadores colocarão talvez questões mais gerais e mais espinhosas, o papel da luta de classes, a economia como motor primeiro, o conflito das civilizações, mas este é outro assunto. Estas questões de «síntese» histórica podem mudar, é certo, o sentido que o historiador atribuirá a um acontecimento, mas não devem nunca atentar à realidade do facto.

E há mais: ao colocar a questão do *illic et tunc*, tornamo-nos mais historiadores do que teóricos, crentes cêndidos ou militantes cegos; há aqui uma «constituição correlativa do sujeito e do objecto¹²⁴». Porque, se um sujeito conhecedor colocar ao passado a pergunta certa, esse sujeito torna-se por essa via historiador ou jornalista de investigação. O discurso questionador, o objecto que ele encalha e modela e o próprio sujeito conhecedor nascem os três de um mesmo questionamento. Cada um escolhe livremente (voltaremos a este advérbio que pode inquietar os sociólogos) a sua via, a sua subjectivação.

Lembrar-nos-emos no momento certo, mas voltemos ao princípio tácito de Foucault. Se tudo corre bem com as singularidades empíricas,

122 *Vérité et vérité. Essai de généalogie*, trad. Lelaidier, Gallimard, col. Essais, 2006.

123 Cícero, que nada crê em deuses nem mitos, pergunta perfidamente como é possível que nos nossos dias os deus já não tenham filhos, que já não se anuncie nenhum nascimento divino, quando outrora os deus tinham crianças?

124 *DE*, IV, p. 635.

em contrapartida, e em virtude do mesmo princípio, uma ideia geral que sobrevoa e pretende subsumir várias realidades singulares que confunde em si mesma só pode ser superficial e enganadora. Se se procuram generalidades nas coisas humanas, conceitos, uma essência que seja comum a uma dessas «pluralidades emaranhada de objectos¹²⁵», só se atingem ideias falsas, vagas, (muita extensão, pouca compreensão), demasiado amplas, frequentemente nobres, por vezes pomposas e edificantes. Veremos, porém, como Foucault pôde, sem contradição, militar a favor de convicções ou antes indignações.

125 *L'Archéologie du Savoir*, p. 66.

A Arqueologia

As origens raramente são belas, porque os pensamentos não ascendem a um sujeito fundador da verdade ou a uma cumplicidade primeira com a fresca realidade do mundo: devem-se a acontecimentos do acaso — daí o «princípio de singularidade da história do pensamento»¹²⁶. O poder, a luta de classes, o monoteísmo, o Bem, o liberalismo, o socialismo, todas as grandes ideias em que acreditamos ou acreditamos são produtos do nosso passado; existem, são reais, no sentido em que algumas delas se impuseram entre nós como merecedoras de crédito e obediência; mas nem por isso são fundadas na verdade. O nosso autor junta-se ao nominalismo espontâneo dos historiadores¹²⁷ ou de Max Weber.

Façamos tábua rasa do conceito. Foucault tem em mente a palavra de Nietzsche, «todos os conceitos devieram»; propõe-se, pois, «contornar tanto quanto possível os universais antropológicos para os interrogar na sua constituição histórica»¹²⁸, vasculhar nos arquivos da humanidade para aí encontrar as origens complicadas e humildes das nossas elevadas convicções. Por detrás do termo genealogia, pedido por empréstimo a Nietzsche, foi isso que os seus livros fizeram: o *Nascimento da Prisão* de um fazendo eco da *Genealogia da Moral* do outro.

Se os conceitos devieram, as realidades também elas devieram; provêm do mesmo caos humano. Não derivam, assim, de uma origem, tendo-se antes formado por epigénese, através de adições e modificações e não segundo uma pré-formação; não possuem crescimento natural como as plantas, não desenvolvem o que teria pré-existido num germe, tendo-se constituído ao longo do tempo em graus imprevisíveis, bifurcações, acidentes, encontros com outras séries de acasos, rumo a um desenlace não menos imprevisto¹²⁹. A causalidade histórica está sem

126 Ver o precioso comentário que François Gros faz sobre este tema na edição de *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2001, pp. 23-24, n. 32.

127 DE, IV, p. 34.

128 DE, IV, p. 634.

129 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 244: em vez de «exibir a fonte única» de uma realidade humana, é preciso ver «a multiplicidade de processos extraordinariamente diversos» que foram reunidos por «fenómenos de coagulação, de apoio, de reforço recíproco».

primeiro motor¹³⁰ (a economia não é a causa suprema que comandaria tudo o resto; a sociedade também não); tudo age sobre tudo, tudo reage contra tudo.

Consequência destas descontinuidades, as questões que colocamos à realidade diferem tanto, de uma época para outra, quanto as respostas que lhes damos. A perguntas diferentes respondem discursos diferentes; apreendemos cada vez um real que não é o mesmo; o objecto do conhecimento não permanece aquilo que é através dos discursos sucessivos¹³¹. Para citar Rorty, estaria Aristóteles enganado quando distinguia na natureza duas espécies de movimentos, um natural (o dos astros, por exemplo) e o outro violento (o lançamento de um dardo)? «Terá Newton respondido correctamente às perguntas a que Aristóteles respondera de través? Ou colocar-se-iam ambas perguntas diferentes?»¹³² Da mesma maneira, é ridículo e pouco filosófico sorrir das ilusões amorosas dos apaixonados, porque o objecto amado, visto pelos olhos do amor, não é o mesmo quando visto por olhos indiferentes.

De maneira que «o modo de objectivação difere consoante o tipo de saber que tratamos»¹³³. Estarei errado por alegar aqui Wittgenstein? Foucault e ele têm em comum acreditarem unicamente em singularidades, de recusar a verdade como *adaequatio mentis et rei* e de estarem persuadidos de que algo em nós (o «discurso» ou, segundo Wittgenstein, a linguagem) pensa mais fundo no nosso lugar do que nós próprios. Para Wittgenstein, a vida mantém-se através de jogos de linguagem dos quais é prisioneira; pensamos através de palavras, códigos de conduta (relações sociais, políticas, magia, atitude perante as artes, etc.)¹³⁴. Cada jogo de linguagem tem a sua «verdade», isto é, releva de uma norma que permite distinguir o que é admitido ou não dizer dela; cada época vive sobre as suas ideias recebidas (mais vale dizer sobre as suas frases recebidas) e a nossa não é excepção¹³⁵.

130 DE, IV, pp. 277 e 283: nunca há fenómenos fundamentais, primazia de um factor sobre outro, existem apenas relações recíprocas e desfasamentos perpétuos entre elas.

131 *Naissance de la clinique*, p. 139.

132 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 266.

133 DE, IV, p. 632.

134 Cf. DE, II, p. 539.

135 Um exemplo bastará, revelador de que todas as frases recebidas em qualquer época se equivalem: «Houve homens a julgar que um rei poderia fazer chover; hoje julga-se que a rádio é um meio de aproximação entre os povos» (Wittgenstein, *De la certitude*,

Uma mesma coisa pode ser visada por diversos jogos onde surge como diferente; há diversos modos de objectivação possíveis. A árvore de que fala um mito grego que conta como Apolo metamorfoseou Dafne em loureiro não é a mesma que um loureiro de um botânico e esse também não é o mesmo loureiro de que os horticultores gregos falavam e cultivavam. O narrador do mito de Dafne não estava sequer consciente de que a sua linguagem era diferente da de um agricultor e que o loureiro do mito não era um loureiro igual aos outros¹³⁶. Em 1984, no ano da sua morte, Foucault, para se diferenciar de Wittgenstein, definia a sua obra como um estudo daquilo a que chamava, não jogos de linguagem, mas jogos de verdade¹³⁷. No entanto, para ele como para Wittgenstein, o loureiro, objecto do conhecimento, e o tema, mitológico ou agrícola, não são os mesmos «conforme o conhecimento em questão tenha a forma da exegese de um texto sagrado ou de uma observação de história natural¹³⁸».

Apesar do desejo de sermos «objectivos», toda a mudança de saber, por muita vontade que se tenha de fazer as coisas bem feitas, acarreta a modificação do seu objecto, faz-se à custa de um novo discurso do seu objecto¹³⁹. O leitor lembra-se, Laennec viu um corpo humano diferente daquele em que os seus predecessores viam um engrimanço de signos. Para criar a gramática comparada do indo-europeu ou das línguas romanas, não bastou constatar que o grego *mêter*, o latim *mater*, o alemão *mutter* e o indo-iraniano *matar* eram muito parecidos: foi necessário dar importância

escrito pouco antes da Segunda Guerra mundial; Gallimard, Col. Tel, 1987, p. 132). Wittgenstein troça aqui de Sir James Frazer e das suas especulações sobre os reis fazedores de chuva e sobre o fundamento mágico do seu poder. Para quê ir buscar a mentalidade primitiva, o pensamento mítico, etc.? Os primitivos pensam como nós, ou melhor, não pensamos melhor do que eles.

136 Do mesmo modo, a «pedra-doença» extraída por um *medicine man* australiano do corpo de um doente só tem o nome em comum com uma pedra do caminho. Igualmente, ouvir vozes sobrenaturais não será a mesma coisa que ouvir vozes reais: no primeiro caso, é óbvio que só o destinatário as ouve, as outras pessoas presentes não as ouvem (Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard, 1971, n. 717).

137 *DE*, IV, p. 632, cf. pp. 634, 709, 713, 718. «Jogo» no sentido do inglês *game*: «jogo de regra do jogo», donde «procedimento», «normas de produção». Sobre as relações entre jogos de poder e jogos de verdade (relações que são variáveis, contingentes e sintéticas, não analíticas: não se deve dizer «o saber, é poder»), cf. *DE*, IV, pp. 676 e 724-726.

138 *DE*, IV, p. 632.

139 *DE*, I, p. 711. *L'archéologie du Savoir*, p. 166.

à matéria das palavras, às suas vogais e consoantes. Foi preciso admitir que as palavras não se reduziam ao seu sentido, à função de serem espelhos: a sua matéria sonora era mais do que um detalhe, mais do que um grão espesso na fotografia verbal das coisas.

Daí em diante uma ciência consistiu em encontrar quais as leis que haviam transformado os sons de uma mesma palavra sânscrita nos de uma palavra grega cujo sentido podia ser diferente, ou em precisar através de que etapas o latim *aqua* pudera ter-se tornado *água*. Melhor ainda, descobrira-se no mesmo lance que no meio do caos universal um certo aspecto das palavras — os seus fonemas — apresentava constantes e a possibilidade de formular leis; efectivamente, «as séries discursivas e descontínuas têm cada uma, dentro de certos limites, a sua regularidade.¹⁴⁰» A física fizera uma descoberta análoga com Galileu e Newton.

Tornaram-se pueris as etimologias avançadas no *Crátilo* com uma soberba despreocupação¹⁴¹. O nascimento da gramática comparada não consistiu apenas num melhor conhecimento do seu objecto, implicou também que, no fundo, já não se estivesse a falar da mesma coisa, tendo «a parte da coisa considerada pertinente» mudado¹⁴². Como o mesmo núcleo objectivo tem sido considerado, de cada vez, parcial e diferentemente, nunca completamente nem na sua nudez, o seu conhecimento tem por carácter a *raridade*, no sentido latino do termo: encontra-se furado, disseminado, nunca vê aquilo que poderia ver. «O meu problema», escreve Foucault, «poderia enunciar-se assim: como é possível que em determinada época isto pudesse ter sido dito e nunca o ter sido?¹⁴³». O que em dada época, num dado domínio, podia ser pensado, dito e visto é *raro*, é um ilhéu informe no meio de um vazio infinito.

O homem não pode ter acesso a toda a verdade, que não existe em parte nenhuma. Não temos o poder de receber a palavra de um qualquer

140 *L'Ordre du discours*, p. 61.

141 Enquanto o material sonoro não foi tido em conta, a etimologia consistiu em aproximar palavras segundo o seu significado, à custa de trocadilhos, como faz o *Crátilo*; ou em dizer qual a palavra francesa que sucedeu a uma palavra latina para significar a mesma coisa, sem justificar a passagem fonética. Voltaire, diz-se, glosava nestes termos os etimologistas do seu tempo: *cheval* veio do latim *equus*, porque o *e* transformou-se em *che* e *quus* tornou-se *val*.

142 *DE*, IV, p. 632.

143 *DE*, I, p. 787.

imenso Discurso definitivo, total, que se dispusesse a ser escutado¹⁴⁴ e que esperaria o seu momento no vazio que nos rodeia – tal como o discurso dos excluídos, de acordo com a opinião caridosa de Michel de Certeau, em Maio de 1968; o vazio à nossa volta não está povoado daquilo que teríamos rejeitado¹⁴⁵. Não encontraríamos nele um natural expulso que quisesse voltar a galope; não existe qualquer trabalho de parto hegeliano do negado, do negativo, que aos poucos pudesse conduzir à verdade total e ao fim da história. Posto noutros termos, não existe dialéctica, diálogo guerreiro perpétuo entre as ideias recebidas e as ideias excluídas, não há um regresso do recalçado¹⁴⁶. No imenso vazio, o nosso pequeno pensamento aparece rarefeito, tem uma forma muito vulgar, lacunas surpreendentes, não preenche harmoniosamente uma circularidade ideal e muitos outros pensamentos diferentes seriam tão concebíveis quanto ele, cuja necessidade não se impõe mais do que a deles.

144 *L'Ordre du discours*, p. 54.

145 Como primeiramente pensou Foucault; ver o prefácio da primeira edição da *Histoire de la folie*, Plon, 1961, p. III: «Esses gestos obscuros através dos quais uma cultura rejeita algo que para ela será o Exterior.» Foi por isso que Foucault suprimiu esse prefácio da reedição do seu livro na Gallimard. Se o vazio não fosse vazio, se os seres e as coisas rejeitadas viessem bater à porta, existiria um Todo original e uma destinação ideal, a totalidade. Nada disso: não há negativo, tudo é positivo, nada está em falta, a França não tem de crescer para finalmente preencher fronteiras naturais.

146 Há precisamente dois séculos que a dialéctica hegeliana tem sido o grande meio, num mundo do qual a ideia de Deus se afasta, de conciliar apesar de tudo a esperança de um mundo melhor com a constatação que nos nossos dias a Verdade e o Bem não reinam: estes, apesar de excluídos e negados, não deixarão de fazer pressão e, no esforço e na dor, acabarão por irromper no nosso mundo para um *happy end*. De acordo com uma frase famosa de Hegel em 1807, a ideia de Deus «cai até à base na insipidez quando lhe faltam a seriedade, o sofrimento, a paciência e o trabalho do negativo» (*phänomenologie*, Leipzig, 1949, p. 20; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1949, vol. I, p. 18).

Universalismo, universais, epigénese: os primórdios do cristianismo

Em suma, a verdade nunca cairá do céu. Por outro lado, lembramo-nos de que é preciso desconfiar dos universais antropológicos, dos palavrões como individualismo ou até universalismo. Vem-me à ideia um exemplo: os primórdios do cristianismo — sobre os quais me será permitido demorar-me, já que, no decurso desta exposição, encontraremos outros problemas de método. É sabido que esta religião, originária do judaísmo — que era a religião exclusiva do único Povo eleito —, se tornou universal, abrindo as suas fileiras às imensas multidões pagãs que a cercavam. Convencionou-se ver nela uma das grandes etapas da história universal, um avanço geral do Espírito.

Abertura ao universal, mas em que sentido? Esta palavra pode designar tantas coisas... No caso em presença, significa que a religião cristã é a única verdadeira e que deve ser pregada a todos os homens, para a sua salvação, porque todos têm uma alma imortal. É por isso que, nos Estados Unidos, antes de 1865, os proprietários de escravos baptizavam os seus pretos chegados de África: o seu estreito universalismo da alma não era o dos direitos humanos. Também não pensavam que a espécie humana era uma só e que os negros eram homens como eles, donos dos seus corpos, e que possuíam capacidades mentais virtualmente iguais às dos brancos, sendo a diferença unicamente baseada nos hábitos culturais e sociais.

Posto isto, não se poderia esperar pelo menos que através de uma abertura estreitamente religiosa tivesse entrado neste mundo, com Cristo, uma grande ideia? Não, não foi uma intrusão do Espírito, um *Ereignis*, um Acontecimento no qual Heidegger (que era pouco evangélico) não pensou; foi uma reacção humana, vinda de baixo, imanente à nossa condição quotidiana. Os primeiros cristãos tornaram-se universalistas num sentido estreito do termo e sem tê-lo deliberadamente desejado.

De onde vem então o proselitismo cristão? De onde vem o facto da Boa Nova ter sido pregada ao mundo inteiro? Jesus da Nazaré não foi, porém, mais do que um profeta judeu e ignoramos o que ele teria pensado do cristianismo, que só se formou após a sua morte. O profeta Jesus não foi herói de si próprio (ele falava em nome de seu Pai celestial); mas, fascinados pelo seu carisma, os seus discípulos e pregadores, entre os anos 40 e 100, edificaram uma religião da qual ele seria o herói.

Cada um fê-lo pelo seu lado; o cristianismo foi a criação colectiva de todos eles. A prova está em que cada discípulo exaltava Cristo à sua maneira: era Jesus um Messias? Primeiro nado de todas as criaturas? Incrariado? Divino desde sempre ou tornado Filho de Deus pela sua Ressurreição (São Paulo ensinava ambas as doutrinas)? No Quarto evangelho, Jesus era a encarnação de uma abstracção personificada e divinizada, o Verbo eterno de Deus, um ser divino, logo, «um» deus, ao lado de Deus em pessoa. Ainda por volta de 140, para os numerosos leitores de Hermas, Jesus era o Espírito Santo revestido de um corpo humano.

Todos estavam de acordo num ponto: Cristo, que se apresentara aos apóstolos como o profeta do Fim dos Tempos, tinha recebido de seu Pai um papel cósmico e regressaria brevemente às nuvens para julgar os vivos e os mortos. Ora, no seu desgosto, os apóstolos ampliaram até às estrelas a relação desigual, mas mútua, de amor apaixonado que os havia unido a esse ser cósmico. Pensou-se também que, na cruz, ele «dera a vida para resgatar muitos¹⁴⁷»; o seu lamentável fim ganhava então algum sentido.

O cristianismo será assim uma religião que não se parece com mais nenhuma e que não entra numa tipologia. Classificá-lo entre as «religiões de salvação» é pouco instrutivo; como a inventividade literária, a inventividade religiosa é capaz de criações únicas.

O golpe de génio foi essa invenção de um homem-Deus, de um homem como nós, real, datado, um guru, um Doutor, que era também a divindade, a verdadeira, e não uma qualquer figura mitológica. O cristianismo torna-se então um comovente romance metafísico de amor onde a divindade e a humanidade se apaixonam uma pela outra, sendo o nó da intriga o sacrifício voluntário de um ser celestial para resgatar aqueles que acreditaram nele (mais tarde, falar-se-á de resgatar todos os homens). Este ser será incessantemente majorado; Jesus acaba por

147 Foi uma Palavra isolada (*logion*) atribuída a Jesus que Marcos, X, 45, seguido de Mateus, XX, 28, integrou num contexto com o qual não tem relação. Deve compreender-se que Jesus morreu como vítima propiciatória ou expiatória e que assim arrancou a Satanás aqueles que nele acreditaram? Que com a sua morte terá dado a Satanás uma caução para libertar os seus discípulos? Será preciso esperar pelo século seguinte para que Cristo resgate já não «muitos homens» mas a humanidade inteira. O papel exacto do Redentor só dará azo a reflexão teológica depois do Ano Mil (as especulações teológicas dos primeiros séculos recaem antes de mais sobre as relações entre a humanidade e a divindade em Jesus, que é, em primeira instância, Doutor e Pastor). A figura do crucificado não aparece nas artes figuradas antes dos anos 400.

ser tão deus quanto o próprio Deus, sem ser esse Deus em pessoa. No decorrer dos anos 150-250, numerar-se-á a Trindade, o Deus único em três Pessoas divinas, onde Cristo poderá encontrar o seu lugar.

Ora, graças a um outro golpe de génio, o próprio Jesus da Nazaré, dirigindo-se, todavia, apenas aos judeus, pregara-lhes, não a observância do sabbat e dos outros mandamentos da sua Lei, mas uma ética da interioridade, uma moral da maneira de pensar (quando se cobiça secretamente a mulher do próximo comete-se logo adultério no próprio coração); uma ética assim podia ser a de qualquer homem. Contra o espírito de casta dos padres e dos escribas, ancorados na observância da Lei judia, era proposta uma moral própria das pessoas simples.

O que parece ser uma moral para todos os homens. Porém, não era essa a intenção de Jesus, que destinava o seu ensinamento unicamente às gentes do seu povo; a sua linguagem elevada parece-nos universalista porque se colocava acima do legalismo judeu¹⁴⁸. Mas quando Jesus falava numa língua menos elevada voltava a ser o profeta judeu que era. «Fui unicamente enviado aos cordeiros perdidos da casa de Israel», dizia

148 Mesma pluralidade de modos (de «níveis») da verdade no que concerne a vida futura. Jesus enviava os seus doze apóstolos unicamente em direcção a Israel. Em contrapartida, «veio para dar a vida a troco da de muitos» (Mateus, XX, 28; Marcos, X, 45) e esses «muitos» devem incluir pagãos, Gentios, gentes das Nações; eles, ou dentre eles os Justos (segundo os termos da justiça de antes da Aliança, no tempo em que os povos ainda não estavam divididos), terão acesso à salvação aquando do Banquete final no Reino dos céus (cf. John P. Meier, *Jesus, a Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus*, 2001; trad. Degorce Ehlinger e Lucas, *Un certain Juif, Jesus. Les données de l'histoire*, ed. Le Cerf, 2005; aqui vol. 2, p. 264). Universalismo, seguramente, mas qual, ou antes quais? O deus no qual Jesus pensa quando envia os Doze unicamente na direcção de Israel é • Deus do Sinai, o deus da Aliança com o povo de Israel. O envio dos Doze passa-se *hic et nunc* e diz respeito ao Deus ciumento do Sinai. Em comparação, o Reino celestial ocorrerá numa temporalidade que não é a nossa, que é sobrenatural, comparável àquela em que os deuses do paganismo ainda tinham filhos. E, sob a sua comum identidade, os dois deuses dessas duas temporalidades não são os mesmos. Aquele pelo qual os Doze são enviados em missão para Israel é o deus do Israel actual, *hic et nunc*, o Deus ciumento da Aliança. Em compensação, o deus do Reino sobrenatural será o Deus cósmico, aquele que, outrora, *in illo tempore*, fez o céu e a terra e não distinguia entre os (futuros) povos, tendo fabricado o homem, isto é, todos os homens. Ou seja, temos aqui a mesma distinção modal que aparece entre o loureiro de Dafne e o loureiro dos camponeses, segundo Wittgenstein. Sobre a distinção implícita entre estas duas modalidades do deus venerado em Israel, o criador de tudo e • deus ciumento e unicamente de Israel, permito-me remeter para o meu livro, *Quando o nosso mundo se tornou cristão*, onde evoco este dualismo bem conhecido.

ele, e «não está certo tirar o pão às crianças (de Israel) e deitá-lo aos cães¹⁴⁹», a pagãos.

Foi, no entanto, a mensagem elevada, a mais popular e a mais nova, a dos evangelhos sinópticos que, depois da sua morte, os discípulos de Jesus pregaram aos seus compatriotas judeus. Esta mensagem podia tornar rica e preciosa a mais humilde existência, através de uma elevação da temperatura da alma¹⁵⁰. Esses pregadores eram apaixonados pelo seu Senhor e por uma mensagem que, de forma vaga, sentiam ser também obra deles. Alguns estavam satisfeitos por possuir a verdadeira fé e por partilhá-la com um pequeno grupo de fiéis, enquanto outros, mais ambiciosos, tinham vontade de «vendê-la» amplamente. Era tentador dar a conhecer por toda a parte o Deus que herdara de Israel o privilégio de ser o único verdadeiro e cujo ensinamento, apesar de exclusivamente destinado aos circuncidados, era suficientemente espiritual para ser recebido por todos os homens.

Se houvesse pagãos que, atraídos por esta religião superior, pedissem o baptismo, ser-lhes-ia recusado? São Pedro foi o primeiro a ceder à tentação: baptizou um não-circunciso, o centurião Cornélio. Foi um beliscão nos princípios: o zelo devoto, se for ambicioso e impulsivo, nem sempre se revela escrupuloso. Pode também ser condescendente: o Deus dos Judeus cristãos, que valia mais do que todos os outros deuses, era dado a um pagão como uma lição¹⁵¹ e uma esmola¹⁵².

Dever-se-á considerar o proselitismo como uma inclinação natural e como um universal antropológico? Não, é uma questão de temperamento e de circunstância; na alma de cada discípulo travou-se um combate inconsciente entre a ambição, a preguiça e o apego à Lei do seu povo; ora foi isto, ora foi aquilo que levou a melhor. Porque em pano de fundo da consciência e das suas razões elevadas, há pulsões em acção.

149 Evangelho segundo Mateus, XV, 24-26. Para tudo o que se segue, cf. John P. Meier, *op. cit.*, vol. 2 e 3 *passim*; por ex., vol. 3, pp. 123, 164-165, 190, 553.

150 Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XIII, *op. cit.*, p. 197.

151 Desde há oito séculos, os profetas e os salmos ensinavam que um dia viria em que os outros povos rumariam a Jerusalém para se inclinarem diante do deus de Israel ao qual os outros deuses, nos céus, reconheciam a superioridade.

152 A Jesus que lhe diz que não irá dar a cães pagãos o pão das crianças de Israel, a Cananea responde: «os cães gostam de comer as migalhas que caem da mesa dos donos» (Mateus, XV, 27). Não consta que este episódio seja autêntico e que provenha do Jesus histórico (John P. Meier, *op. cit.*, vol. 3, p. 374); devia justificar a abertura da Igreja aos pagãos.

Nem toda a gente é prosélita; entre os pagãos, alguns convencidos, filósofos ou padres de deuses estrangeiros, não aspiram ao monopólio para as suas lojas e contentam-se tranquilamente em «esperar pelo cliente». Não menos frequente é não ter loja e considerar a doutrina da qual se tem a chave como o privilégio de uma elite. Ora, salvo excepção, os filósofos só poderiam nascer na classe social dos notáveis letrados. Consoante os casos, alguns indivíduos experimentam um sentimento de aumento de si próprios se fizerem parte da rara elite dos sábios que não são «insensatos», «mediócras» (*phauloi*, diziam os pensadores gregos). Outros, pelo contrário, de origens modestas ou membros de uma Igreja organizada e autoritária, só experimentam esse sentimento se tiverem convencido ou constrangido outrem, para seu bem, a pensar como eles e se reencontrarem a sua imagem por toda a parte.

O universalismo não foi introduzido no cristianismo por uma intrusão da Razão ou do Espírito; foi um deslize em alguns temperamentos ambiciosos e não elitistas, uma deriva que, *de facto*, se tornou costume. O caso de São Paulo é diferente: apóstolo auto-proclamado, quando não tinha ouvido nem conhecido Jesus, este agitador ousou erigir em doutrina, *de jure*, a ultrapassagem do judaísmo¹⁵³. Mas Paulo foi apenas um missionário entre tantos outros que fizeram conversões em províncias orientais onde ele nunca esteve.

O baptismo de Cornélio por Pedro provocara um relativo escândalo, mas alguns discípulos descobriram o que não tinham premeditado: este feliz contratempo abria-lhes o «mercado» potencial do Império pagão, enquanto os seus compatriotas os massacravam, os expulsavam da comunidade judia¹⁵⁴. O próprio Jesus predissera que iria haver o maior número de convidados no próximo Banquete celestial¹⁵⁵. Alguns discípulos viram nisso um convite para escapar ao isolamento a que o judaísmo estava votado entre as nações; o seu proselitismo, em vez de ir unicamente ao

153 Sobre o pormenor complicado da doutrina de São Paulo, garantida sobre o fundo e flutuante nas suas formulações e audácias, ver: E. P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, 1991, pp. 84-100 e 122-128.

154 Joseph Ratzinger em *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones disputatae, Friburgo-Basileia-Viena, 1965; trad., *Révélation et tradition*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 64: «Foi apenas uma série de obstáculos históricos – entre os quais deve sobretudo mencionar-se a execução de Estêvão, a de Tiago, tal como, por fim e de modo decisivo, a prisão de Pedro e a sua fuga –, que levou a criar a Igreja em vez do Reino [celestial].»

155 Mateus, XXII, 1-10; Lucas, XIV, 15-24 (onde se pode ler o famoso *compelle intrare*).

encontro de Israel, como Jesus lhes ordenara que fizessem, orientou-se para o imenso «mercado» dos pagãos, das «nações», e fê-los entrar em Igrejas organizadas, disciplinadas e hierarquizadas. O que, graças a eles, se tinha encarnado não era um puro ideal mas sim um projecto concreto, com os seus móveis interessados e o seu dispositivo; projecto tão sublime quanto se quiser mas preciso e estreito no seu discurso.

Em três décadas, a admissão de não-judeus no judaísmo cristianizado resultou num divórcio entre seitas étnicas de judeo-cristãos circuncisos e essa religião nova que se dirigia a todos. A metafísica platónica e também superstições pagãs (ex-voto, preces pela chuva...) ou novas (reliquias) contribuiriam para a formação da doutrina cristã e das suas práticas devotas. As origens raramente são belas; as realidades e as verdades constroem-se aos poucos, por epigénese, e não estão pré-formadas num germe. Falar das *raízes* cristãs da Europa não é um erro, é sem sentido: nada é pré-formado na história. A Europa tem, quando muito, um *património* cristão; vive numa casa antiga onde se podem ver pendurados nas paredes velhos quadros religiosos.

Não falemos mais de raízes, mas antes de património. O Ocidente actual possui um vasto e precioso património arquitectónico, artístico, literário, musical e até fraseológico que é amplamente cristão, mas a sua moral e os seus valores já nada têm de cristão. Se alguma vez teve raízes cristãs, foram há muito tempo arrancadas. O ascetismo? Saiu-nos do espírito. O amor ao próximo? Os escravos cristãos de outrora tinham o dever de amar o seu dono e de lhe obedecer, e o dono cristão amava os seus escravos, eis tudo. Em 1870 ainda a modernidade era alheia ou contrária ao catolicismo. Nos nossos dias, a minoria dos crentes tem a mesma moral prática que a maioria não-crente (nem todas as famílias cristãs têm seis filhos). Ora os valores actuais (como a liberdade sexual, a igualdade entre os sexos) são alheios ao cristianismo, ora foram-lhe impostos pela lei (como a liberdade de consciência), tendo-se este adaptado (à laicidade, à democracia) e adoptado valores modernos (como a redução das desigualdades sociais): a partir da encíclica de 1891 sobre a condição operária, é o cristianismo que tem raízes modernas... E a história bi-milenar dos dogmas, da devoção e da exegese dos Livros sagrados mostra que o cristianismo nunca parou, por epigénese, de se construir e adaptar.

Apesar de Heidegger, o homem é um animal inteligente

Tenho a cabeça a andar à roda, há que parar por um instante. Pois, afinal, onde estamos? Haverá na nossa caminhada alguma verdade, algo sólido a que nos possamos agarrar? Ficamos felizes na montanha ao sentir os grampos morderem o gelo nas encostas onde a camada de neve desliza. Claro que sim, há uma frieza sólida num Montaigne ou num Hume (bem podem enviar às urtigas as hesitações do jovem Veyne e dos seus Gregos crentes nos mitos¹⁵⁶): a metafísica é inacessível à inteligência humana, as ideias gerais são falsas porque vazias; em co-trapartida, acedemos ao saber empírico de coisas singulares. Porque só existem e só podem existir, aos nossos olhos, singularidades, que são parcialmente repetíveis, donde, entre outras, as ciências exactas mas também as práticas e saberes da nossa vida quotidiana e da nossa mútua compreensão; assim aprendemos que o sol se levanta novamente todos os dias. Foucault e Hume, o mesmo combate¹⁵⁷...

Jean-Marie Schaeffer disse-no-lo, o conhecimento é uma interacção entre duas realidades espaço-temporais, o indivíduo e o seu meio; é um processo empírico e não um espelho celestial. As coisas em si, libertas dos nossos «discursos» que as recortam e modelam à sua imagem, só seriam

156 Estou a referir-me ao meu livro de juventude, já velhinho, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, ed. Seuil, col., Des Travaux, 1983, onde muitas árvores são verdadeiras e a floresta é uma mera elucubração. Partilho agora sobre este livro a opinião de Bernard Williams, *Vérité et véracité*, trad. Lelaidier, Gallimard, 2006, p. 354, n. 25, que fala de «um relativismo extravagante a respeito da verdade, senão pior» e acrescenta, caridosamente: «as muitas ideias interessantes deste livro são independentes desta retórica». Está visto em que género de embaraço pode, à falta de cultura filosófica, cair um historiador quando encontra no seu ofício problemas como o mito, que têm uma dimensão filosófica inevitável; quero com isto dizer que são problemas muito abstractos. De facto, misturei duas questões, a da pluralidade das «modalidades de crença» (como Raymond Aron me ensinara a dizer) e a da verdade no tempo (sobre a qual Foucault me dissera duas palavras), e elucubrei sobre esta última. Se tivesse lido Wittgenstein ou melhor compreendido Foucault, ter-me-ia saído melhor.

157 Efectivamente, Hume não teria acreditado (retroactivamente...), em nome do seu empirismo, na faculdade kantiana de formar julgamentos sintéticos *a priori*; Foucault também não acreditava e via nisso aquilo a que chamava de «dobrete empírico-transcendental» (aí voltaremos).

acessíveis a uma inteligência mais do que humana. Para dar a palavra a Alexandre de Koyré, o homem é capaz de conceber a ideia da verdade, mas é provavelmente incapaz de atingir a própria Verdade.

● homem não é o pastor do Ser de que fala Heidegger, a humanidade é uma espécie animal entre outras. Assim falava Nietzsche:

Num qualquer recanto dos confins deste cosmos que se espalha em esplendores de inumeráveis sistemas solares, era uma vez um astro sobre o qual animais astuciosos inventaram o conhecimento... Houve eternidades durante as quais a inteligência não era e, quando novamente tornar a ser, não se terá passado nada, porque essa inteligência não tem missão mais ampla, missão que ultrapasse a vida humana.¹⁵⁸

Os cépticos sempre acreditaram na alma dos bichos, e Foucault fazia o elogio da inteligência do gato que visitava os apartamentos do número 285 da rua de Vaugirard: «ele compreende tudo!». Tendo deixado de estar no centro do mundo, com Copérnico, tornada espécie viva com Darwin¹⁵⁹, a humanidade perde, com Nietzsche, qualquer vocação e justificação meta-empírica; o seu romance filosófico de educação já não tem conclusão por que esperar (tranquilizemo-nos, não vai parar de fervilhar por tão pouco: o espírito nunca é destruído e a história da humanidade não depende da história da filosofia).

Nada está mais afastado de Foucault, escrevera-me, de resto, Jean-Marie Schaeffer, do que «o *pathos* messiânico de Heidegger» ou do que a convicção que ele tinha de uma «historialidade destinal» do homem, do *Dasein*. Historialidade, porque – se compreendo um pouco esse pensador difícil e, por outro lado, obscuro (não é a mesma coisa) – Heidegger está imbuído, tanto quanto pode estar um Foucault, do sentimento do devir e das descontinuidades, pelo menos desde a sua famosa «viragem» de pensamento. Os seus admiradores concedem, com um sorriso, que a linguagem de Heidegger é por vezes mística; Dominique Janicaud acrescenta que a

158 Nietzsche, *Philosophenbuch*, começo de *Vérité et mensonge d'un point de vue extra-moral*.

159 Sobre a humanidade enquanto espécie biológica e para uma crítica da oposição natureza/ cultura, ver J.-M. Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. Este é, a meu ver, um livro pessoal, aprofundado, reflectido e muito informado em filosofia e etologia.

sua historialidade resulta numa atitude de profeta¹⁶⁰ e na espera solitária, por parte de uma elite, do «deus que aí vem¹⁶¹».

Em boa hora! Tendo enfiado o meu colete à prova de bala, sugiro que esse pensador original quis voltar a dar a uma época esquecida de toda e qualquer transcendência, um equivalente, suficientemente refinado para ser aceitável, do que outrora se chamava Espírito. Heidegger propõe a uma época céptica uma Verdade que se desvenda sem deixar de raciocinar: não é necessária uma dialéctica para a alcançar, chega-se lá «dando um salto¹⁶²». A uma época descrente, ele devolve um Absoluto que não é o Ser da metafísica nem o Deus das religiões; um Absoluto que «só se mostra escondendo-se», que imediatamente se venda depois de se ter desvendado, presente-ausente bastante para poder continuar credível. A uma época em que história e verdade se opõem, ele propõe um Absoluto cujas aparições repentinas e inopinadas fazem «época» e são «historiais» na sua descontinuidade.

O heideggerianismo é uma imensa paisagem histórica iluminada por relâmpagos que são outros tantos «acontecimentos», *Ereignisse*¹⁶³.

160 D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Jérôme Millon, 1990, p. 152. Sobre a tempestuosa questão do nazismo e da impenitência final de Heidegger, ver Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

161 D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, op. cit., pp. 97-108. Crítica mais interessante ainda, uma vez que Janicaud, que conheci um pouco e que era um nobre carácter, era ele próprio um nostálgico do Espírito e admirava profundamente Heidegger.

162 Heidegger, *Identité et différence*, em *Questions I*, trad. Préau, p. 266; *Temps et être*, em *Questions IV*, trad. Fédier. A página 343 de *Les Mots et les Choses* visa Heidegger, sem nomeá-lo, a propósito do «dobrete» histórico-original.

163 Acontecimentos tais como o pensamento grego ou a filosofia germânica, que acarretavam consigo toda uma cultura, porque a filosofia é a chave (ou a metonímia...) de toda a época histórica. Antes de 1945, se bem que despreocupado com o homem quotidiano e histórico, Heidegger estendia à raça ariana ou ao povo alemão esse privilégio de entrever a verdade graças ao seu *Dasein*. Depois de 1945, Heidegger não tornará evidentemente a falar nisso e permanecerá numa espécie de apolitismo e de espera, sem uma palavra de penitência sobre o seu passado nazi. O Acontecimento, que «modifica a essência da verdade» (escreve Heidegger no seu belo livro sobre Nietzsche), ocorre «subitamente e de improviso», *jäh und unversehens*, dizem os *Holzwege*, p. 311. Este Mistério «envia-nos» através das épocas a sua visibilidade invisível nas suas sucessivas aparições que foram a *Physis* grega, o Logos, as Ideias platónicas, o Um neo-platónico, a Substância espinosiana, a Vontade segundo Schopenhauer e, em último lugar, a vontade de potência nietzschiana. Heidegger soube dizer o que esse mistério realmente é: uma entidade tão diferente de

A história é o reino de uma mesma origem que se inicia de múltiplas maneiras¹⁶⁴. A cada um desses relâmpagos, que, aliás, se furtam à nossa visão, torna-se-nos presente uma época nova, com as suas comunidades humanas, as suas obras, a sua cultura (a nossa é técnica), as suas crenças religiosas. Estes acontecimentos, na sua dispersão, na sua diversidade, têm todos uma origem comum e essa origem é um Absoluto, que nos impõe, não a verdade propriamente dita, mas a sua irrecusável Presença, se nos soubermos abrir a ela em vez de raciocinar cientificamente sobre os pormenores. Heidegger tentou escapar ao Uno platónico e dar à história o seu lugar, que é imenso, mas sem cair no relativismo: todos esses relâmpagos de invisíveis verdades têm a mesma origem. Será suficiente para escapar ao relativismo? Será um golpe de génio filosófico ou uma solução apenas verbal? Aí voltaremos.

O erro fundamental do homem consiste, demasiadas vezes, em esquecer a Presença numa espécie de inautêntico divertimento pascaliano. O homem heideggeriano é, antes de mais, um ser que possui uma vida interior: lançado a este mundo, conhece o Cuidado, é ser-para-a-morte, é autêntico ou não, mas não tem corpo, ignora o desejo, a necessidade, o trabalho, a deliberação política. Este homem ou, pelo menos, o seu *Dasein*, reduz-se àquilo que no homem se pode tornar uma espécie de *homo religiosus* ou fracassar em vir a sê-lo; ousemos pronunciar o termo: o *Dasein* é uma alma. Essa alma será autêntica se não esquecer a relação mútua e imediata que tem com o Ser, inautêntica se a esquecer para se dissipar na multiplicidade quotidiana ou cientista dos entes. Esta gnose de alto voo é, pois, uma teologia sem Deus¹⁶⁵, uma teologia negativa da coincidência dos opostos e do Abismo sem fundo, ao mesmo tempo inalcançável e presente nos seus *Ereignisse*, que são outras tantas teofanias.

tudo que ela mesma é a própria Diferença; de tal maneira que, com ele, chegou ao fim a metafísica, que desconhecia a Diferença e procurava o Ser ou Deus.

164 Segundo uma fórmula de Jean Beaufret, citado por Françoise Dastur na sua luminosa nota sobre Heidegger, na *Histoire de la philosophie* (vol. III) da *Encyclopédie de la Pléiade*.

165 O Ser do último Heidegger já nada tem de comum com o dos filósofos ou das religiões, é antes como uma pessoa que interpela, que se recusa, que se esquia e que será «o último deus» para alguns *Zukünftige*, alguns «homens por vir». Ver L. Oeing-Hanhoff em *Historisches Wörterbuch des Philosophie*, vol. V, na entrada «Metaphysik», col. 1272; R. Malter, vol. IX, na entrada «Sein, Seiendes», col. 219. O pensamento de Heidegger é um esforço desesperado para continuar por outros meios uma sensibilidade religiosa (e até cristã, porque os diversos paganismos nada oferecem de análogo).

O homem não é uma espécie viva entre outras. O que faz a sua especificidade é que a Verdade pode advir nele; não advém aos animais. Esta Verdade não consiste em dois e dois serem quatro e outras pequenas verdades que temos em mente: não está nele, é o homem que está na verdade. Ela advém-lhe, desvenda-se-lhe, se pelo menos ele renunciar a uma pretensa objectividade. Só esta implantação (pela qual se desvenda ao homem o próprio facto de estar originariamente implantado na Verdade) faz dele um homem digno desse nome¹⁶⁶, que sabe que o Ser e o homem se pertencem mutuamente (*Zu-einander-gehören*). Idêntica Verdade consiste em saber que se está na Verdade. Não se trata aqui de um julgamento; pelo contrário, os nossos inúmeros julgamentos só podem ser verdadeiros ou falsos graças à abertura originária do homem ao verdadeiro¹⁶⁷. Isto não se demonstra lógica nem factualmente, é uma Verdade propriamente filosófica, escreve Heidegger: advém através de um *acto*, o da sua implantação nela¹⁶⁸.

Heidegger não é daqueles para quem o horizonte do visível constitui o limite daquilo de que é permitido falar. Era uma dessas almas que possuem o sentimento de algo elevado, oceânico, azul, para lá do verificável. Este pressentimento explica que Heidegger conte com partidários tão fervorosos e combativos. Muitos homens, uma maioria provavelmente, possuem em algum grau esse pressentimento de um céu azul para lá do nosso céu. Ninguém é obrigado a acreditar neles, mas seria ridículo condená-los (antes lhes invejariamos essa riqueza). Ora, com a descristianização, não sabem já como alimentar o seu desejo de céu azul. Se se sentirem tentados a dar-lhe o heideggerianismo como alimento, é bom que saibam que o preço a pagar será elevado: deverão resignar-se a um fatalismo, já não poderão distinguir entre o verdadeiro e o falso nos entes (nem sequer apreciar a boa pintura) e deverão crer no Ser e

166 O homem deve mostrar-se digno da sua situação perante • Ser, ser autêntico, não se perder inautenticamente em vãs curiosidades (*Sein und Zeit*, p. 170), em metafísicas, em técnicas e crer que a ciência das coisas, dos entes, é a última palavra de tudo. O Eterno é o meu pastor, diz o Antigo Testamento; de acordo com as próprias palavras de Heidegger, o homem é, pelo contrário, o pastor do Ser, que tem o dever de não o esquecer, de não se distrair com as coisas, na intuição dos simples «entes».

167 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 226. Sobre a indistinção heideggeriana entre origem e essência, ver mais adiante.

168 Parafraseio aqui as páginas 75-78 do seminário de Heidegger sobre a essência da verdade (*Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen. Band 34: *Wom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1988).

no Acontecimento por um acto de fé — como habitualmente exigem as religiões mais do que as filosofias.

Porque o intelecto não intervém na relação do *Dasein* com o Ser, Heidegger não alega minimamente qualquer intuição intelectual e fala mais de uma vez da «nossa crença», escreveu-me Emmanuel Faye. E se não acreditarmos, seremos inautênticos. Mas por que razão deveríamos nós fazer fé nesse sublime romance metafísico? Nenhuma: o leitor lembra-se, é preciso dar um salto para tal. E, uma vez que Heidegger afirmou o reino do Absoluto, da Origem que se esconde e se revela, tudo o resto, que é a nossa espessa realidade humana, parece não mais existir aos seus olhos. De modo que a sua doutrina implica uma humanidade simplificada, amputada, que é alheia à realidade.

Tal parece ser o caso da sua célebre teoria da verdade como desvendamento. Em parte, ele tem razão, é certo: fenomenologicamente falando, «vemos» previamente as coisas, «acreditamos nelas» imediatamente, sem precisar de julgá-las verdadeiras, de alinhar um julgamento no traçado da sensação, como diz Merleau-Ponty. E o que se desvenda diante de nós são as próprias coisas que «vemos»: não consultamos a fotografia, que seria a representação delas. O que permite a Heidegger falar de presença mais do que de evidência. Mas a presença não é tudo: é a mera condição de possibilidade da verdade, a sua origem; se nada «víssemos», nenhuma realidade seria possível. Mas será que tudo aquilo que «vemos» é por isso verdadeiro? Não basta fiar-se na origem, porque, para citar Koyré¹⁶⁹, a origem da verdade e a essência da verdade não são a mesma coisa. Ao restringir-se à origem, Heidegger negou-se, se bem compreendo, a possibilidade de distinguir a verdade do erro. O que vejo neste momento é uma percepção ou uma alucinação? Presença ou não, toda a realidade deste mundo terreno é passível de um exame crítico, porque a verdade tem uma essência, que é a da correspondência com o seu objecto. Talvez a «simplicidade do olhar e do acolhimento» seja suficiente para tornar vãs todas as ideologias do Século XX, como Heidegger teve a frontalidade de dizer¹⁷⁰, mas, além dessa bela simplicidade, um pouco de exercício crítico ter-lhe-ia sido útil contra a ideologia nazi.

Idêntica telescopia da origem e da essência em matéria de arte. Sim, as *Sainte-Victoire* de Cézanne são ícones da deusa que o pintor de Aix-en-Provence adorava intimamente, mas, sem essa qualidade puramente

169 Alexandre Koyré, «L'évolution de Heidegger», nos seus *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, p. 288.

170 D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, p. 281.

pictural que é a essência da pintura, não seriam ícones, mas vulgares camadas coloridas. Idêntica telescopia em política, que resulta numa espécie de fatalismo: a origem destinal (a missão histórico-mundial da Alemanha ou então a *Gestell*) basta para ditar qual a política a seguir, sem que a essência específica do político seja tida em consideração. Mas suponhamos, por exemplo, que essa essência consista em fazer viver os homens em paz entre si? Não estou a dizer que esta é a única boa resposta, mas que é preciso responder qualquer coisa e não deter-se numa presumida origem destinal. Se o *Gestell*, a técnica, é o nosso destino actual, pelo Envio do *Ereigniss*, teremos de resignar-nos e esperar com fatalismo que isto termine com o Envio seguinte? Não, porque, como escreveu Dominique Janicaud (que, no mesmo lance, deixou de acreditar na gnose heideggeriana da sua juventude)¹⁷¹, o pacote não chega de uma só vez, mas sim por etapas, ao longo do tempo vivido, o que dá aos homens a possibilidade de reagir politicamente; e os homens têm, precisamente, uma inteligência crítica, uma razão, ou, pelo menos, um entendimento, e podem tentar uma parada, se acharem por bem¹⁷².

Diferentemente de Heidegger, do qual lera alguns textos¹⁷³ (veremos brevemente a prova disso), Foucault é pouco místico e também não gosta de falar do homem em geral. Fê-lo, porém, uma vez; «a vida», escreve ele «resultou, com o homem, num vivente que nunca está completamente no seu lugar, um vivente eternamente votado ao *erro* e ao *engano*¹⁷⁴»; é Foucault quem sublinha. *Enganar-se*, no sentido em que o discurso só dá a conhecer o empírico, o fenomenal, e que, porém, o homem faz fé em ideias gerais ou meta-empíricas; *errar*, porque tudo aquilo que os homens pensam e fazem, as suas sociedades, as suas culturas, é arbitrário e muda de uma época para a outra, porque nada de transcendente ou sequer transcendental guia o devir imprevisível da humanidade.

A frase de Foucault, que acabo de citar, é quase textualmente decalcada de Heidegger, modificando-lhe, porém, o sentido de uma ponta à outra. Num livro célebre sobre a *Essência da verdade*, o pensador alemão fala da errância (*Irre*) humana, para significar que o homem (digamo-lo

171 *Idem.*, *L'Ombre de cette pensée*, *op. cit.*, pp. 102-134. Simon Critchley, em *Dominique Janicaud, l'intelligence du partage*. Textos reunidos por Françoise Dastur, Belin, 2006, p. 168.

172 D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, *passim*.

173 *DE*, IV, p. 703.

174 *DE*, IV, p. 774. É Foucault quem sublinha.

em termos demasiado simples) passa quase sempre ao lado do Absoluto e segue o caminho banal das verdades quotidianas ou científicas¹⁷⁵; «toda a época da história universal é uma época de errância¹⁷⁶», porque esquece que a essência autêntica do homem (o famoso *Dasein*) deveria consistir em abrir-se ao Mistério do Todo. No entanto, em lugar de vivermos sempre dispersos no nosso conhecimento das coisas, ocorre-nos por vezes pensar *no próprio facto* de conhecermos, esse privilégio único que as plantas e os animais não têm. Isto faz do homem um ser vivo diferente de todos os outros. Se pensar nisso, se escutar o *Dasein* que há em si, descobrirá que todo o comércio com as coisas – com as ideias, com as percepções – só é possível para um ser tal como ele, que transcende a natureza e que está em contacto com o Ser, com o Absoluto. Tal deveria ser a base de qualquer filosofia.

Para um empirista como Foucault, este Ser é um fantasma verbal, suscitado, imagino eu, por uma pretensa intuição intelectual à qual se faz dizer aquilo que se pretende. O facto de conhecermos coisas não passa de uma realidade deste mundo terreno e toda a verdade é passível de ser criticada. Se o homem se engana constantemente, é porque nunca acede à verdade em si mesma e que só a recebe atolada em «discursos» que nunca são os mesmos de época para época.

Regressemos, pois, ao nosso herói e à sua concepção do homem. Mas o que acabara ele de dizer, ao falar da nossa errância perpétua e dos nossos erros! Acabava de enunciar uma ideia geral e até mesmo uma tese de antropologia filosófica! Para aonde tinha ido o seu cepticismo? Pois bem, este último acabava de atingir o seu limite: a frase que lemos diz uma verdade verdadeira que é o ponto fulcral da condição humana; existe uma verdade última e é essa, por muito decepcionante que seja. Vimo-lo acima, um balanço ruinoso não se arruína a si mesmo, a dúvida não se arrasta a si própria; de acordo, tudo é relativo, mas a afirmação de que tudo é relativo não é relativa.

Por detrás desta frase, em torno desta frase, podemos imaginar por toda a parte, antes de nós, longe de nós, depois de nós num tempo por vir, mil variações humanas possíveis, mil «verdades» passadas, futuras ou exóticas, verdades de um tempo limitado e de um dado lugar. Nenhuma dessas «verdades» será mais verdadeira do que as nossas, mas o que acabo de escrever aqui é verdadeiro. Desses homens de outrora ou de amanhã,

175 Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, parte 7: «La non-vérité comme errance».

176 *Idem*, *Holzwege*, p. 310.

talvez nada saibamos, mas sabemos pelo menos que são homens como nós, prisioneiros de um discurso e de um dispositivo, e livres pela metade; são nossos irmãos. Ter curiosidade por outrem, não o julgar, não é isto humanismo? Preferiríeis mais dogmatismo edificante?

Foucault acaba, pois, de escrever uma frase de antropologia geral. Esta antropologia é empírica, porque não provém da reflexão de um qualquer sujeito transcendental que deteria as chaves do mundo, e porque Foucault a escreveu depois de ter meditado sobre factos históricos. E é também uma antropologia filosófica, porque essa frase eleva-nos acima de nós próprios, faz-nos sair do nosso tempo e do nosso lugar, das nossas pequenas verdades e, numa palavra, da nossa redoma: olhamos, abaixo de nós e como se eles já não fossem nós, para os bichos que giram na sua redoma.

Conclusão: o homem não é um anjo caído que se lembra do céu, nem um Pastor do Ser segundo Heidegger, mas um animal errático do qual nada mais há que saber do que a sua história, que é uma perpétua positividade, sem o recurso exterior de uma negatividade que, intrusão após intrusão, acabaria por conduzi-lo à totalidade.

Se, consequentemente, não existe para nós nenhuma verdade verdadeira que não seja empírica e singular, é porque um acontecimento físico ou mental é o produto de encontros entre séries causais diferentes, encontros que são apenas um outro nome para o acaso, como cada um sabe. Assim, o devir existe, não se repete e muda incessantemente de direcção da maneira mais inesperada.

Além dos erros de facto que lhe acontece cometer, a humanidade crê em ideias gerais que se fazem obedecer (o verdadeiro impõe-se às nossas condutas) e que, em cada época, passam socialmente por verdadeiras. A maior parte das vezes, quando se fala da verdade, são estas verdades as designadas. «Por verdade, não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras que está por descobrir ou por fazer aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais se deslinda o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder¹⁷⁷», escreve Foucault. E Wittgenstein teria aprovado esta outra frase da *Arqueologia do Saber*: os discursos, as regras, as normas «impõem-se segundo uma espécie de anonimato uniforme a todos os indivíduos que empreendem falar num campo discursivo»¹⁷⁸.

177 DE, III, p. 159.

178 *L'Archéologie du Savoir*, pp. 83-84.

Estamos rodeados, comprimidos, cercados por verdades. «Porque, afinal, a verdade existe!», ouve-se protestar, e a maior parte das vezes essa não é uma verdade. Sim, eu sei, uma sociedade não pode existir sem convenções, sem preconceitos, mas é este o lugar certo para lembrá-lo? Retórica edificante e filosofia são duas coisas distintas, ora, a filosofia não gosta de se apressar, quer saber a quantas anda e levar o seu tempo para dizer onde está o preconceito.

Há, portanto, de um lado, singularidades que comparámos ousadamente aos modos espinosistas e, do outro, os conceitos ou discursos demasiado amplos e enganadores de que as revestimos: «a» religião, «a» democracia. Pode resumir-se o pensamento de Foucault opondo aos modos de Espinosa¹⁷⁹ as mónadas de Leibniz¹⁸⁰. As mónadas não são singularidades, são, cada uma delas, expressões imperfeitas ou parciais da verdadeira realidade. Consideremos os espíritos objectivos como mónadas: diremos então que as diferentes religiões, as diferentes formas de democracia ou as morais dos diferentes povos são outras tantas mónadas, outras expressões imperfeitas e parciais da «verdadeira» democracia, da «verdadeira» religião, e que elas devem ser explicadas a partir destas últimas.

Esta é mesmo, desde Platão, a nossa maneira habitual de pensar. O múltiplo é uma expressão imperfeita do Uno. Há sempre margem, dir-se-á, entre uma forma, uma essência (a democracia, por exemplo) e a realidade correspondente. Nada é perfeito neste mundo terreno; pronunciemos aqui a palavra encarnação ou então atribuamos à matéria, como faziam os gregos, esse desfasamento entre a forma e a realidade, e fechemos os olhos sobre isto. Ora, todo o espírito do foucaultismo consiste em não fechá-los, em fazer esvanecer as essências e vislumbrar, no seu lugar, pequenas realidades «discursivas».

Aceitaremos nós o desfasamento entre o ideal e o real ou retiraremos antes daí consequências políticas? É assunto que só diz respeito a cada um de nós. Diremos, à direita, que, sendo tudo o reflexo imperfeito da sua Ideia, mais vale deixar as coisas como estão. Em contrapartida, para Foucault, nada é reflexo de um ideal; toda a política não é mais do que o produto de uma concatenação de causas; não possui totalidade exterior à sua disposição, não exprime nada mais elevado que ela própria, apesar de afogarmos a sua singularidade em nobres generalidades. Mas, desse

179 Em Espinosa, escreve Leibniz, «tudo, fora Deus [isto é, fora da própria Natureza], é passageiro e desvanece-se em simples acidentes e modificações».

180 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 306.

Paul Veyne

Foucault

O pensamento a pessoa

Michel Foucault e Paul Veyne, o filósofo e o historiador, duas grandes figuras do mundo das ideias, dois "intempestivos" que tantas vezes caminharam e guerrearam juntos por causas comuns.

Paul Veyne dá-nos aqui o retrato algo inesperado do seu amigo, e lança de novo o debate sobre as convicções dele, ao afirmar: "Não, Foucault não é quem pensamos! Não é nem de direita nem de esquerda, não fazia juramento nem pela Revolução nem pela ordem estabelecida. Justamente por isso a direita enjeitou-o, ao passo que a esquerda pensou que bastava que ele não prestasse juramento pela ordem estabelecida para ser de esquerda".

Também não era o estruturalista que se pretendeu fazer crer, mas um filósofo céptico, um empirista que nunca deixou de se interrogar sobre os "jogos de verdade", verdades construídas, singulares, próprias de cada época.

Um testemunho único, um livro iconoclasta de um sobre outro grande pensador, dois vultos ímpares e contemporâneos.