

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Gabriela Menezes Jaquet

**A PRÁTICA INTELLECTUAL E O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE NOS ESCRITOS
DE MICHEL FOUCAULT DE 1970 a 1984**

Porto Alegre

2013

Gabriela Menezes Jaquet

**A PRÁTICA INTELLECTUAL E O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE NOS ESCRITOS
DE MICHEL FOUCAULT DE 1970 a 1984**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado com o objetivo de obtenção de grau de Licenciada em História pelo Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi

Porto Alegre

2013

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à minha família. A meu pai, por ter me ensinado a paciência que requerem os estudos e por ter, ainda que depois de tantas afirmações de que História não dá dinheiro, se rendido aos meus afazeres. À minha mãe, sábia equilibrista, por toda dedicação e apoio psicológico. À minha avó, por todos os exemplos de superação e força.

Ao meu orientador, Fernando Nicolazzi, por ter acompanhado de perto esta pesquisa desde o início, sempre dedicando seu tempo para a leitura minuciosa das tantas versões de meu escrito e por ter estado constantemente disposto a contribuir com numerosos apontamentos que tornaram viável esta tarefa.

À professora Sílvia Petersen pela orientação em minha primeira bolsa de Iniciação Científica e pela disponibilidade, paciência, sabedoria e carinho que me acompanharam em tantos momentos desta graduação.

Ao professor Temístocles Cezar pela constante orientação e excelentes discussões e conversas tanto nas reuniões de minha segunda bolsa de Iniciação Científica quanto em suas aulas.

Ao meu amigo Jerônimo Milone, que contribuiu poeticamente para as discussões deste trabalho bem como para as traduções, sempre proferindo sua mágica frase: “Gabriela, senta e escreve”. À querida Marcela, fiel desde os estudos para o vestibular às correrias com o café na faculdade. Agradeço também ao Luís Fabiano, sempre instigando as melhores conversas. Ao Lucas Simas, que me sugeriu o curso de História antes de minha própria formulação, e que percorreu comigo grande parte deste percurso. Ao Tiago Guterres, por todas as incansáveis correções, críticas e apoio, que tanto contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço também aos meus colegas de faculdade que fizeram parte desta trajetória por vezes tão difícil.

"Tudo para nós está em nosso conceito do mundo; modificar o nosso conceito do mundo é modificar o mundo para nós, isto é, é modificar o mundo, pois ele nunca será, para nós, senão o que é para nós."

Fernando Pessoa

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar como se manifesta a questão da prática intelectual na obra do filósofo Michel Foucault, no período que compreende aproximadamente os anos de 1970 a 1984. Para tal, privilegiei seus artigos e entrevistas pois, além de muitos deles discorrerem sobre esta atividade e de existirem em grande número no referido período, creio que são, em si mesmos enquanto textos escritos, a manifestação de uma determinada prática intelectual. Percebemos nestes trabalhos de Foucault uma relação diferenciada com a escrita – é a teoria enquanto prática, o texto atuando sobre o presente a partir de novos papéis concedidos ao sujeito intelectual através do que ele chama de “diagnóstico do presente”. Foucault desejou compreender os acontecimentos enquanto singularidades históricas e sua análise volta-se para o hoje, para a atualidade, através de uma preocupação que será expressa como “ontologia crítica da atualidade”.

Michel Foucault - Atualidade – Diagnóstico do presente - Prática intelectual – Teoria/prática

RESUMÉ

L'objectif de cette recherche est d'analyser comment se manifeste la question de la pratique intellectuelle dans l'oeuvre du philosophe Michel Foucault sur la période qui couvre approximativement les années 1970 à 1984. Dans ce sens je privilégie ses articles et entrevues car, bien que beaucoup d'entre eux discutent cette activité et existent en grand nombre dans cette période, je crois qu'ils sont, en eux-mêmes en tant que textes, la manifestation d'une pratique intellectuelle déterminée. Nous percevons dans ces travaux de Foucault une relation différenciée par rapport à l'écriture - c'est la théorie en tant que pratique, le texte agissant sur le présent à partir de nouveaux rôles concédés au sujet intellectuel au travers de ce qu'il appelle le "diagnostique du présent". Foucault chercha à comprendre les événements comme des singularités historiques et son analyse se tourne vers aujourd'hui, l'actualité, à travers une préoccupation qui sera appelée "ontologie critique de l'actualité".

Michel Foucault – Actualité – Diagnostique du présent – Pratique intellectuel –
Théorie/pratique

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. UMA FLECHA NO CORAÇÃO DO TEMPO PRESENTE	14
1.1. <i>O diagnóstico do presente</i>	14
1.2. <i>Aufklärung</i>	22
1.3. <i>O acontecimento</i>	26
2. A PRÁTICA INTELLECTUAL	30
2.1. <i>A escrita e seu papel performático</i>	30
2.2. <i>O intelectual específico</i>	33
2.3. <i>A verdade: o discurso parresiástico, o ethos intelectual e o problema do posicionamento político</i>	40
3. A REVOLUÇÃO IRANIANA: UM JORNALISMO DE IDEIAS	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

INTRODUÇÃO

Importante filósofo do século XX, Michel Foucault (1926 – 1984) contava já a partir dos anos 1970 com diversos livros e artigos publicados, traduzidos no mundo todo, sendo eminente figura pública cujos escritos foram recentemente avaliados pelo Estado Francês como “tesouro nacional” (LE MONDE, 2012, s.p.). Neste período, podemos perceber várias intervenções suas no espaço público: em 1971 há a criação do Grupo de Informações sobre Prisões (GIP), também em 1971 se associa ao escritor e dramaturgo Jean Genet na defesa da causa dos Panteras Negras, em 1975 participará de uma intervenção contra a condenação à morte de militantes bascos na Espanha de Franco. Além destas, podemos identificar diversas outras intervenções ao mapearmos sua trajetória nesses seus últimos quinze anos de vida, em que apoiou movimentos sindicalistas, homossexuais, de trabalhadores imigrantes, de libertação polonesa, etc. Esteve no Brasil cinco vezes, sempre durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), e se posicionou abertamente contra o regime, chegando a cancelar sua última palestra na Universidade de São Paulo (USP) em 1975, em grande parte devido à turbulência causada pela morte do jornalista Vladimir Herzog (1937-1975), ocorrida alguns dias antes (RODRIGUES, H.B., 2012).

A divisão usualmente feita da obra de Foucault em três fases – arqueologia, genealogia e ética – se mostra mais como forma de esquematizar seu pensamento, atentando para os enfoques de seus trabalhos, do que signo de rupturas significativas entre estes períodos. Apesar de não acreditar que um estudo ao estilo de análise fundamentada na continuidade e/ou divergência entre os pensamentos de cada momento consigam abarcar a riqueza que há neles, creio que, ao percorrermos alguns de seus escritos nas diferentes épocas podemos perceber linhas temáticas e estilos de pensar que permanecem. Como afirma o historiador Fernando Nicolazzi (2002, s.p.), o que fica claro é presença constante de uma “inquietação consigo mesmo”, ideia que também segue a reflexão sobre o papel daquele que seria o intelectual. Em geral, para estudos foucaultianos, a década de 1960 é lembrada por suas análises arqueológicas sobre o saber, quando são publicados, principalmente, a *História da Loucura* (1961), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969). Já a década de 1970 teria sido a de estudos sobre a genealogia e a questão do poder (*A Ordem do Discurso*, 1971; *Nietzsche, a genealogia e a história*, 1971; *Vigiar e Punir*, 1975); e em

seguida, até sua morte em 1984, problematizações a respeito da ética e do sujeito (*História da Sexualidade; cursos no Collège de France*).

Assim, embora seja um assunto recorrente em toda a sua obra, a problematização da ação intelectual aparecerá ainda mais a partir de 1971, quando assume a cátedra de “História dos Sistemas de Pensamento” no Collège de France e volta seus estudos para as práticas e estratégias relacionadas à disciplina e ao poder. A seguir, fará investigações quanto aos processos de subjetivação e quanto à questão do presente, não hesitando em referir-se a alguns de seus trabalhos como “jornalismo filosófico” e a si mesmo como “historiador do presente”, lançando nesta época também a ideia de “diagnóstico do presente”.

Em relação às suas experiências de filósofo-jornalista, dediquei um espaço em minha pesquisa também para a análise específica dos artigos produzidos por ele sobre a Revolução Iraniana durante os anos de 1978 e 1979 para o jornal italiano *Corriere della Sera*, e igualmente para as críticas e respostas a estes artigos que apareceram tanto na época quanto posteriormente. Acredito que este recorte especial dialoga de forma construtiva com o estudo dos textos de Foucault na busca de uma compreensão quanto à prática intelectual, justamente porque este episódio do Irã foi, para ele, um produto de seu “jornalismo filosófico”, envolvendo suas concepções sobre a singularidade do momento presente enquanto acontecimento explosivo por si só e que não se justificaria pelo seu futuro ou passado, ainda que a eles conectado. Procuo, assim, indagar estes artigos enquanto representativos do “diagnóstico do presente”, e, buscando superar a questão do pretense erro que tanto ocupou a crítica que o acusava de não ter percebido os problemas daquele fanatismo religioso e de não ter estado atento ao que dali poderia advir¹, tentarei inseri-los em uma discussão a propósito da prática intelectual.

A investigação que proponho nesta pesquisa, sobre como teria se constituído uma determinada ideia de prática intelectual nos textos de Foucault, se relaciona muito intimamente, em termos de temática geral, com a clássica questão da tensão entre teoria e prática, que podemos dizer que percorre transversalmente toda a sua obra – ainda que dissolvida a tensão, será justamente a problematização advinda da fusão dos dois termos da pretensa dicotomia o que permanece por ser discutido, e Foucault propõe esta discussão. Neste sentido, temos que os escritos a propósito da Revolução Iraniana desenharam bastante

¹ No quarto capítulo apresentarei melhor esta crítica de que o filósofo foi alvo durante e depois da Revolução Iraniana.

claramente a sua concepção de que a teoria já é uma prática, afinal “toda crítica, por mais radical que seja ela, não é ela mesma uma alternativa política?” (OLIVIER, 1996, p.43 Tradução minha). Em outro momento, o filósofo declara que “[...] a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática” (FOUCAULT, 1998, p.71). Assim, creio que é interessante apontar este diagnóstico do presente também como uma prática física (ARTIÈRES, 2004, p.32) do intelectual, no que tange à sua presença nos acontecimentos, uma vez que não podemos desprezar pontos importantes da biografia de Foucault que se relacionam intimamente com esta sua metodologia de trabalho – frequentes viagens para o cenário dos acontecimentos, confronto físico com autoridades, etc.

Para a realização deste estudo, analisarei entrevistas e artigos de Foucault que apareceram nos anos de 1970-1984 e que auxiliam na compreensão de sua ideia de prática intelectual, além dos artigos específicos sobre o movimento revolucionário no Irã. A escolha deste recorte cronológico se deve ao fato de que, a partir dos anos 1970, aparece ainda mais acentuada uma produção voltada para jornais e revistas, o que envolve uma lógica de produção textual que opera com diferenciado tipo de circulação e abrangência em termos de público, característica que não pode ser tomada como ocasional. A *experiência de escrita* que se desenha a partir de seus artigos, entrevistas ou prefácios é a manifestação mesma de sua expressão “diagnóstico do presente”, noção que explica sua prática enquanto uma captação particular do instante em que se vive através de um trabalho de arqueologia.

A noção foucaultiana de *arqueologia* acompanha toda a minha pesquisa, uma vez que diz respeito a uma relação diferenciada entre os acontecimentos e as estruturas, em que os primeiros serão pensados de forma singular (serão diagnosticados). Se a arqueologia é “o que permite a mutação histórica, o fato de algo deixar de ser para que algo diferente lhe tome o lugar, isto é, a passagem absoluta de um estado ao outro” (NICOLAZZI, 2002, s.p.), ela estará sempre presente nesta visita à atualidade, o que nos permite discutir também, conseqüentemente, as acepções de transformação e de futuro para Foucault. Segundo a filósofa francesa Judith Revel, podemos compreender o conceito de arqueologia como um corte horizontal dos mecanismos que articulam historicamente diferentes acontecimentos discursivos; mas também percebemos que o abandono deste termo, nos anos 1970, em proveito de outro – *genealogia* – para caracterizar seu método de trabalho não constituiu para Foucault uma ruptura, mas uma maior insistência em passar-se de uma leitura “horizontal das

discursividades para uma análise vertical – orientada para o presente – das determinações históricas do nosso próprio regime de discurso” (REVEL, 2002, p.8).

A respeito da delimitação temporal que expus, se faz necessário notar que ela é, no entanto, bastante fluida. Para justificar tal fluidez, creio que podemos compreender a obra de Foucault como sendo marcada por continuidades “temáticas”, posto que até aquilo que é tido como ruptura/descontinuidade em seu pensamento se mostra significativo para a investigação de uma ideia tão ampla e reflexiva sobre o próprio narcisismo do ofício como a de prática intelectual. Essa característica vai, portanto, conferir importância ao estudo de outros textos além dos compreendidos neste específico recorte de tempo.

A inquietude em relação ao tempo presente e à ação do “arqueólogo” – o intelectual que percorrerá as singularidades dos acontecimentos – permeia seus escritos de forma ampla e constante, principalmente porque também se constitui em um estudo, no limite, sobre si mesmo e sobre sua forma de agir no mundo, através de uma ótica que pensa a atualidade enquanto momento potencial de ação na história. Escolher esta temática é transitar mais para o lado de dentro, para as sutilezas da produção de seu próprio ofício, do que se propor a explicar a realidade de outros. Tendo em vista estas questões, pretendo analisar a prática intelectual em Foucault buscando compreender primeiramente como se delineia esse *ethos intelectual* (ARAÚJO, 2008, p.75-81), essa ética, a fim de encontrar quais relações se estabelecem com a verdade e que dimensão de poder eram imputados por ele ao texto escrito enquanto constituintes de uma maneira de atuação política.

Sendo cerne de minha pesquisa uma investigação do diagnóstico do presente como meio de expressão de uma certa prática intelectual, torna-se mister, portanto, uma problematização da noção de *presente* enquanto consciência e valorização do tempo em que vivemos. Tal questionamento relaciona-se com a abordagem da prática intelectual não só a partir de uma análise conceitual, mas inclusive quando observamos o que estava acontecendo e o que significava ser intelectual na França na época em que Foucault escreveu, lembrando, por exemplo, o aparecimento do *Institut d’Histoire du Temps Présent* (IHTP), o qual, herdeiro do *Comité d’histoire de la Deuxième Guerre Mondiale*, foi fundado em 1978 e inaugurado em 1980. Neste sentido, temos que o fazer-se uma história do tempo presente foi algo que se tornou mais imperativo após a Segunda Guerra Mundial, sendo a história política a sua primeira forma, mas não se devendo esquecer também de um contexto judiciário, que instou o

historiador a participar de debates e a responder questões muito contemporâneas a si, na ideia de imprescritibilidade dos crimes cometidos contra a humanidade.

“Portanto, o presente é a transição entre o que foi futuro e que o se torna passado. Em outras palavras, a escrita dessa história é, ao mesmo tempo, análise do passado, perspectiva do presente e antecipação do futuro” (BÉDARIDA, 2001, p.157 Tradução minha), diz o historiador François Bédarida, primeiro diretor do IHTP, o que já nos mostra uma particular concepção do trabalho de uma história do tempo presente, até então vista mais como de domínio jornalístico e que passa a ser revestida de maior cientificidade. Neste momento, o tempo presente passa a ser enxergado como o de uma contemporaneidade histórica e que pode ser apreendido pela memória, pelo testemunho (RODRIGUES, H., 2008). Naturalmente, tendo em vista estas considerações, muito será debatido nesta época sobre a questão do necessário (ou não) recuo do historiador para com seu objeto de estudo, sua parcialidade e subjetividade no trabalho, bem como sobre as implicações metodológicas dos testemunhos orais como fontes. Estas questões nos fazem atentar para a própria historicidade da noção de *tempo presente*, tipo de história que, a partir do IHTP, vem ganhando cada vez mais espaço nos últimos 30 anos².

Contudo, podemos perceber que esta chamada “história do tempo presente”³ corresponde mais a debates que legitimam o estudo histórico de períodos recentes (incluindo o do próprio historiador) do que propriamente uma nova reflexão sobre a relação que os estudos históricos em geral (que versam sobre variadas épocas) mantêm com a atualidade daqueles que a escrevem. É nesta abordagem, preocupada com a *dimensão da atualidade no fazer histórico*, que podemos situar o trabalho de Michel Foucault, sobre o qual pretendo versar mais pontualmente em minha pesquisa.

A partir destas considerações, pretendo mapear alguns autores que estavam pensando esta atualidade do momento em que vivemos, trabalhando com noções de “fato”, “evento”, “acontecimento”, e como estas podiam ser enxergadas quando em contato com a ideia de um fazer intelectual. Neste sentido, creio bastante elucidativo principalmente o que nos traz o

² Sobre a retrospectiva que faz Henry Rousso a respeito desta “prática científica” e sua legitimidade no espaço acadêmico ver: ROUSSO, H. L'histoire du temps présent, vingt ans après. *Bulletin de l'IHTP*, n.75, jun. 2000. (Dossier Histoire du temps présent, hier et aujourd'hui). Disponível em: <<http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Frubrique90&lang=fr.html>>.

³ Em entrevista à revista *Tempo e Argumento*, Henry Rousso situa o termo “história do tempo presente” no contexto francês e comenta aproximações e desvios deste em relação ao termo “história contemporânea”. Sobre a História do Tempo Presente ver: ROUSSO, H. Sobre a história do tempo presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.1, n.1, p.201- 216, jan./jun. 2009. Entrevista concedida a Sílvia Maria Fávero Arend e Fábio Macedo.

historiador François Hartog em seu livro “*Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*”⁴, escrito que se tornou, junto da reflexão de outros autores, a porta de entrada para a aproximação, em meu trabalho, do trabalho foucaultiano com uma discussão teórica sobre o presente. Para Hartog, o presentismo, categoria por ele utilizada, seria um regime de historicidade imperante na atualidade – uma “maneira de ser no tempo” (HARTOG, 2013, p.29) e de se relacionar com ele – que, segundo o historiador François Dosse, se baseia na constante retomada do presente através de uma concepção de tempo que anula o futuro e pensa o passado de forma presentificada e anacrônica (DOSSE, 2007, s.p.). Nas palavras de Hartog, em nosso regime de historicidade “vai-se exatamente do presente ao presente, para interrogar o momento presente” (HARTOG, 2013, p.183).

Através dessas orientações, é possível, até certo ponto, fazer dialogar o “diagnóstico do presente” foucaultiano com esta valorização presentista, que confere aos momentos uma reflexão sobre si mesmos e sobre o seu desenrolar durante os próprios processos. No entanto, faz-se necessário notar que o filósofo parece, mais do que confirmar a categoria do presentismo, permitir problematizá-la, devido a uma abordagem diferenciada sobre o futuro, por exemplo. Temos então, no limite, que o presente é o lugar onde as coisas acontecem, onde as possibilidades não só *existem* – enquanto olhar voltado para o futuro –, mas onde as possibilidades *são*, imediatamente no instante em que se dão, e sempre *diferentes*. Só no presente a explosão do acontecimento é possível. No entanto, como abordarei em alguns momentos, temos em Foucault também uma preocupação quanto à *transformação* deste presente, e que se traduz, finalmente, como o mote do método de trabalho que é o diagnóstico do presente. Torna-se necessário, neste sentido, mapear também seu entendimento peculiar sobre a noção de futuro. De forma geral, a aproximação com a categoria de presentismo de Hartog permite estabelecermos um debate em relação ao tempo presente entre os dois autores, mas que não supõe coincidência de entendimento entre eles, até porque será uma noção enunciada por Hartog – e mesmo identificada, ainda que não estritamente – como característica de um momento mais recente do que aquele vivido por Michel Foucault.

Meu problema de pesquisa também será, portanto, perceber como se realiza o diálogo entre uma determinada inserção presentista e a reflexão sobre o papel do intelectual nesta atualidade pensadas por Foucault, cruzando textos e compreendendo por quê e de que maneira

⁴ Publicado em 2003, a versão que se utiliza neste trabalho é a tradução para o português (Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013).

esta abordagem se faz constante em toda a sua obra. Para tal, dividi a pesquisa em três capítulos. No primeiro, que intitulei “Uma flecha no coração do tempo presente” (HABERMAS, 1986. Tradução minha), procuro situar algumas questões que envolvem a prática intelectual foucaultiana numa voga maior do presentismo – noção posterior, mas que pode, como mencionei, articular-se com os diagnósticos da atualidade que o filósofo desenvolvia. Neste capítulo abordo também mais diretamente o “diagnóstico do presente” enquanto noção, mapeando seus possíveis significados e desdobramentos nos textos em que aparecem, além de propor, igualmente, uma discussão em torno da ideia de acontecimento.

No segundo capítulo, “Um intelectual específico”, parto para um estudo do entendimento do filósofo sobre a figura do que seria o intelectual, quando se faz pertinente problematizar também a própria escrita enquanto performática, visto que encarnava a ação intelectual. Abordo ainda a concepção de verdade e de *ethos filosófico* para Foucault, procurando interrelacionar todos estes feixes enquanto noções que promovem uma compreensão da pesquisa como um conjunto amplo, mas que possui constantes retomadas.

Por fim, no terceiro capítulo, “A Revolução Iraniana: um jornalismo de ideias”, concentro-me mais em seus artigos sobre a revolução no Irã e nas críticas suscitadas, fazendo um estudo bastante pontual deste material, debruçando-me diretamente sobre ele e propondo uma releitura que demonstre de que maneira este momento teria se constituído em uma projeção prática de vários dos pensamentos do filósofo.

1. UMA FLECHA NO CORAÇÃO DO TEMPO PRESENTE

“[...] o que fazia dele um observador obstinado pela imparcialidade, distante até o excesso, estava ligado, de maneira íntima e singular, à uma tomada de partido apaixonada e devoradora à atualidade do instante histórico” (HABERMAS, 1986, p.794. Tradução minha). Com estas palavras, o filósofo e sociólogo Jurgen Habermas inicia seu texto, publicado logo após a morte de Foucault, propondo uma discussão sobre a relação do filósofo francês com as idéias de Kant a propósito da *Aufklärung*⁵ (KANT, 2008), demonstrando em que medida os dois se inserem numa crítica do tempo presente que responde à provocação do instante histórico. Habermas retoma, então, algumas das características deste direcionamento, desta “flecha em direção ao coração de um tempo presente, condensado e transmutado em atualidade” (HABERMAS, 1986, p.796. Tradução minha), a partir do momento em que nos lembra do fato de Foucault ter inserido a si mesmo na tradição do discurso da modernidade. O enfoque está lançado, no limite, por ser este pensamento da modernidade aquele que pensa a si mesmo, em uma atitude crítica. O questionamento lançado para o presente quer saber da nossa constituição *agora*, o que, enquanto historicamente construídos, nos tornamos hoje – ao contrário do que indagaria o “eu” cartesiano. Não se trata de remontarmos à nossa essência perdida, ao sujeito fundamental; não se trata de descrever o presente através de uma explicação *total*. A atualidade, contida no presente, é, ao mesmo tempo, vivido e devir, e por isso só pode ser introduzida pela constatação das diferenças que carrega em relação ao que já não somos mais.

1.1. O diagnóstico do presente

Para pensar a problemática do presente vejo como significativo o diálogo que podemos estabelecer com a investigação do historiador François Hartog: uma análise reflexiva – o presente, lugar no tempo, pensando sobre si mesmo e atuando nele a partir da escrita. Ao escrever sobre a tarefa a que se propõe o historiador francês, Fernando Nicolazzi comenta que ela oferece “instrumentos conceituais para se pensar e se escrever tanto *sobre o* quanto *no* presente” (2010, p.231) e assim “o historiador pode operar uma intervenção

⁵ A noção de *Aufklärung* será abordada no item 1.2 deste capítulo.

intelectual em seu próprio tempo” (2010, p.232). É a partir desta intervenção intelectual que podemos ver o trabalho de Hartog se aproximar de algumas das ideias de Foucault que procuro desenvolver ao longo deste trabalho: pensar criticamente um momento através da escrita se delinea como uma prática, uma incisão no presente, uma “intervenção intelectual” no instante em que se vive, havendo uma concomitância entre ambas as ações. O intelectual recoloca-se no processo para falar sobre o processo, sendo o “historiador de si mesmo” (HARTOG, 2013, p.187). Ao questionar o presente, ambos pensadores estarão refletindo sobre as “maneiras de ser no tempo” (HARTOG, 2004. Tradução minha), e conduzirão seus trabalhos de modo a tentar esclarecer este presente pela sua historização.

Assim, faz-se necessário abordarmos primeiramente a noção de “diagnóstico do presente” de Foucault, expressão que aparece pela primeira vez em 1967, em uma entrevista publicada originalmente em italiano intitulada “*Quem é você, professor Foucault?*”⁶. Neste texto, o filósofo comenta o que pensa sobre o papel da filosofia e do filósofo, argumentos que mais tarde serão atribuídos, como veremos, também ao que ele delineará como “intelectual”:

Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. (FOUCAULT, 2001b, p.606. Tradução minha)

Diagnosticar o presente é, portanto, apreender as características de um dado momento e também, ao mesmo tempo, enxergar nele o lugar em que estamos a comentar sobre ele. Para Foucault, este tipo de posicionamento acaba por não dar lugar à formulação de verdades universais como medidas operacionais em quaisquer circunstâncias, pois o diagnóstico opera como um trabalho de escavação, um trabalho de arqueologia. Estas expressões, chaves bastante conhecidas dentro do pensamento do filósofo, nos direcionam a pensar este diagnóstico como a busca da diferença e da singularidade dentro dos acontecimentos históricos, e inclusive na sua relação (fosse de continuidade ou ruptura) em relação ao tempo presente. Em outro momento, nesta mesma entrevista, Foucault afirma que “tentando diagnosticar o presente no qual vivemos, nós podemos isolar como pertencendo já ao passado

⁶ Antes desta entrevista, de setembro de 1967, temos ainda uma outra aparecida no jornal *La Presse de Tunisie* intitulada “*La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'*”, em que Michel Foucault já aborda estas idéias quanto ao estudo do presente. Conferir: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*, ed. Paris, Éditions Gallimard, 2001b. p. 629-648 e p.608-612.

certas tendências que são ainda consideradas como contemporâneas” (FOUCAULT, 2001b, p.635. Tradução minha). Este tipo de estudo se concretiza justamente pelas perguntas (pelo formato do questionamento) que se faz àquilo que se pretende aprofundar: por exemplo, procurar entender a ideia de homem racional não por um estudo de teorias da racionalidade, mas, como nos diz o historiador Hayden White em seu ensaio “*Foucault Decodificado*”, “[...] o verdadeiro teor do conceito de ‘racionalidade’ tinha de ser procurado nos modos como foram considerados os indivíduos designados ‘insanos’” (1994, p.269).

Mas o que seria este presente e por que se faz tão importante falarmos dele e nos posicionarmos nele? Diagnosticar o presente significa tentar desnaturalizar o que o habita (suas instituições, suas formas de pensamento, seus modos de subjetivação) por meio da pesquisa histórica que demonstra as rupturas do percurso e a densidade que permeia (“que corta”) os acontecimentos históricos, a fim de entender como e por que nos tornamos aquilo que somos hoje; afinal, “é bom demonstrar nostalgia no que concerne a alguns períodos, desde que tal seja uma maneira de manter uma relação refletida (*réfléchi*) e positiva para com o presente” (FOUCAULT, 2001b, p. 1599. Aqui, a ideia é ampliada: encontrar no presente não somente aquilo que somos, mas também aquilo que não somos *mais*⁷ – assertiva que enfoca o papel da identificação da *diferença* em Foucault.

Estendendo a análise, podemos perceber também aí uma reflexão em relação à construção de um conhecimento histórico que se assenta em bases diversas às que os historiadores estariam habituados. Ainda segundo Hayden White, os historiadores em geral buscam “tornar familiar o estranho”:

[...] como todas as coisas históricas presumivelmente tiveram sua origem no pensamento e na prática humanos, supõe-se que uma ‘natureza humana’ vagamente imaginada deve ser capaz de reconhecer algo de si própria nos resíduos desse pensamento e dessa prática, que surgem como artefatos no registro histórico”. (WHITE, 1994, p.280)

Assim, o trabalho do historiador o qual defende White seria justamente o contrário: com enfoque na diferença, se deveria buscar “tornar estranho o familiar”, trazendo o estranhamento com o objetivo de mostrar que o que foi ordenado não o foi naturalmente, não o foi essencialmente, mas o foi enquanto construção, enquanto escolha deliberada.

⁷ Ver debate a propósito deste “enigma do passado” e suas conceitualizações em: RICOEUR, P. La marque du passé. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n.1, jan/mar, 1998.

É nesta esteira que vemos o “diagnóstico do presente” densificar-se dentro da obra do filósofo francês como um conceito que atravessa e nomeia seu método de trabalho: fazer diagnósticos é buscar uma forma de trabalho genealógica. Segundo Foucault,

[...] Nietzsche descobriu que a atividade da filosofia consiste no trabalho do diagnóstico: que somos nós hoje? Qual é este “hoje” no qual vivemos? Uma tal atividade de diagnóstico comportava um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se havia constituído antes dele todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era seu universo. Me parece que Nietzsche havia atribuído um novo objeto à filosofia, que foi um pouco esquecido [...] [me parece] que haja tentando um pouco, por sua vez, uma “genealogia”. (FOUCAULT, 2001b, p.640. Tradução minha)

O conhecimento diagnóstico é, portanto, “uma forma de conhecimento que define e determina as diferenças” (FOUCAULT, 2001a, p.1237. Tradução minha), mas em que também se faz necessária uma reflexão crítica sobre o próprio diagnosticador enquanto sujeito em relação com a atualidade que busca desmontar historicamente pois, como retoma Foucault (2001a, p.1237) em um debate com o filósofo Giulio Preti em 1972, existem diferentes maneiras de se conhecer segundo um diagnóstico, sendo preciso também esclarecer o lugar de onde fala o intelectual e como estão sendo operacionalizados os campos de conhecimento.

O que se visa com tal esforço do diagnóstico, é, finalmente, a *transformação* do presente. Diz Foucault em sua entrevista “*Estruturalismo e pós-estruturalismo*”: “[...] porque essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, serem desfeitas” (FOUCAULT *apud* ADORNO, 2004, p.44). O diagnóstico é uma tentativa de desestruturar o presente demonstrando-o, pela “arqueologia”, como resultado de um processo histórico (ADORNO, 2004, p.43), algo que não está inscrito no cosmos ou dado pelas leis da natureza. O presente não é uma coisa, o presente não é evidente. A ideia de arqueologia em contraposição à de “história” explica essa não-evidência através de uma análise que não se desloca a nível temporal (evolução cronológica), mas a nível das transformações ocorridas, para ver “abaixo das ideias como puderam aparecer tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento” (FOUCAULT, 2001a, p.1262. Tradução minha). A arqueologia procurava apreender como um objeto tornou-se identificável e pensável enquanto objeto total e/ou representante de uma totalidade de conhecimento: não analisa, por exemplo, as ideias (e suas aparições no tempo) sobre a loucura, mas a própria constituição da loucura como objeto possível de se ter ideias sobre.

Adiantando um pouco algumas reflexões que aparecerão ao longo de meu trabalho, acho importante lembrar o que conclui o escritor e filósofo francês Didier Éribon a respeito desta vontade de transformação como sendo justamente o ponto que explica o pensamento de Foucault como um pensamento otimista, através da recusa de admitir o mundo como ele é, sendo sua escrita a prática de uma “indocilidade refletida” (ÉRIBON, 2007, s.p.). Para ele, a transformação do momento atual é delineada pelo caráter sempre possível da resistência: “nós podemos sempre conquistar – individual e coletivamente – um pouco de autonomia sobre as coerções que pesam tão fortemente sobre nós” (ÉRIBON, 2007, s.p.), e é nessa possibilidade de transformação que residem toda a força e todos os motivos, muito pragmáticos, de seus “diagnósticos” filosóficos.

A esta ideia de transformação do presente podemos articular outra, que nos abre caminho para pensar até mesmo uma abordagem mais ampla de tempo em Foucault, que é a de “invenção do futuro”. Expressão forjada pelo filósofo francês Frédéric Gros na conclusão de seu livro *Michel Foucault* (2012, p.124. Tradução minha), ela se apresenta como uma reflexão bastante particular sobre o tempo presente na obra do filósofo. Gros nos diz que esta invenção do futuro (*invention de l'avenir*) aparece na proclamada ausência da *origem* e seria composta por uma “multiplicidade de ficções”:

Na ausência de origem, é a multiplicidade de ficções que ocupa seu lugar. A filosofia não pode mais, sem origem e sem fundamento, pretender à unidade que confere significações últimas. Mas ela pode construir narrativas que nos permitirão, não de nos reencontrar, mas de nos inventar novamente. Os sistemas metafísicos deram lugar às ficções políticas. (GROS, 2012, p.125. Tradução minha)

Esta invenção do futuro liga-se a uma visada de transformação uma vez que o apontamento destas “não-fatalidades” de nosso presente carrega em si uma carga de modificação e de libertação perante o trágico, que acabam por apontar para o futuro.

É necessário, contudo, esclarecer que esta invenção do futuro em nada se relaciona com uma solução linear previamente concebida para os problemas sociais; ou seja, a *invenção do futuro* não é, de forma alguma, uma *prefiguração do futuro*, pelas palavras do estudioso Francesco Paolo Adorno (2004, p.43). O futuro será criação, combate, inovação que surge por si sem que se possa delineá-lo através dos conselhos de uma teoria. Este futuro, carregado de múltiplas ficções, é composto por uma infinitude de narrativas onde o novo pode surgir. Adorno (2004, p.43) ainda nos diz que o trabalho de Foucault ultrapassava o de uma crítica ao

presente, possuindo sua força na “tenacidade em demonstrar a *contingência do presente*, em desestruturá-lo como processo histórico”. Novamente, no diagnóstico está o estudo do presente pela *diferença*, pois é pela demonstração das rupturas e inconformidades das contingências históricas que podemos perceber como nos constituímos como somos e também como não somos, para então podermos *nos modificar*. Como se parte de uma análise pela ruptura, “a prescrição do real nunca têm o valor de prescrição sob a forma ‘visto que é isso, aquilo será’” (FOUCAULT *apud* ADORNO, 2004, p.43); e aí vemos a grande valorização do trabalho do historiador na medida em que é a partir deste estudo diferenciado do passado que se pode chegar a uma arqueologia do que somos no presente a fim de delatá-lo, instigá-lo, diagnosticá-lo.

Neste ponto, retomo as ideias de François Hartog em seu *Regimes de Historicidade*, de 2003. Nele, Hartog (2013, p.37) nos diz que o ofício do historiador enquanto exercício pela diferença se dá através de constatações permitidas pelas “idas e vindas” próprias de seu trabalho, onde há o movimento entre o nosso presente e o presente do passado (e/ou presentes dos passados), vinculados à operacionalização da noção de regimes de historicidade que ele propõe. Instrumento heurístico, noção comparativa, modelo como um ideal-tipo: tais são, em linhas gerais, as definições dadas pelo autor para este seu conceito de “regimes de historicidade”, o qual propõe uma possibilidade de articulação entre as categorias de passado, presente e futuro em diferentes épocas – por isso o enfoque na experiência de tempo que as pessoas experimentaram em diversos momentos da história.

Desenvolvidos aprofundadamente em seu livro, o historiador nos apresenta três diferentes regimes de historicidade, sendo o primeiro o *antigo* regime de historicidade, em que a inteligibilidade viria do passado para o presente, sendo aquele responsável pelo fornecimento de exemplos, em uma concepção de história “mestra da vida”; depois (com um marco artificial em 1789) teríamos o regime de historicidade *moderno*, sentido por uma aceleração ditada pelo futuro, em que o tempo tornou-se portador do progresso e, assim, ator da história. Sobre este regime futurista ele comenta que “as coisas não se produzem só *no* tempo, mas *através* do tempo” (HARTOG, 2004. Tradução minha). Já o regime de historicidade imperante em nossa época (regime *contemporâneo*) é o do presente, denominado por ele através do neologismo *presentismo*, cuja característica principal é ter o presente como categoria dominante de si, concedendo, assim, inteligibilidade para si mesmo.

Apesar de estas ideias comporem um modelo, e ainda que a diferença temporal entre os pensadores e seus escritos não seja inteiramente responsável pelas possíveis distinções e dissonâncias entre eles, creio que é importante lembrar que, ainda que Hartog não feche cronologicamente o presentismo, o autor situa sua ascensão mais marcadamente nos anos que sucedem a queda do Muro de Berlim, em 1989 (alguns anos depois, portanto, da morte de Foucault). Segundo o historiador, a constatação deste presente pleno de si remete a diversos sintomas, e estes se referem principalmente ao tratamento particular que começou a ser dispensado ao passado e ao futuro pelo presente – uma lógica em que, justamente devido ao alargamento do presente, existiria, atualmente, uma retomada desesperada daquelas outras duas categorias de tempo. Retomada no presente quanto ao passado: proliferação dos museus e ascensão das discussões sobre memória e patrimônio; quanto ao futuro: inquietação ambiental e nuclear, que faz do futuro uma ameaça (HARTOG, 2013, p.15). Esta configuração é explicada ainda a partir da ideia de “crise do tempo”, quando as articulações entre as três categorias (passado, presente e futuro) perdem a sua evidência, não se tornando mais tão óbvias, uma vez que o passado, restrito a uma musealização, não se projeta no presente; e o futuro, incerto, comporta mais temor do que liberdade. Só existe presente.

Nessas condições, não convém mais descrever esse presente – esse momento de crise do tempo -, retomando e prolongando as sugestões de Hannah Arendt, como uma “brecha” entre passado e futuro. Nosso presente não se deixa apreender ou mal se deixa como “este estranho entremeio” no tempo, “onde se toma consciência de um intervalo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. Ele se desejaria determinado apenas por si próprio. Esta seria, portanto, a fisionomia do presentismo desse presente: o nosso. (HARTOG, 2013, p.260)

A partir destas ideias, creio que uma análise entre Foucault e Hartog seja profícua para o aprofundamento da própria reflexão em torno desta tão problemática atualidade⁸. Podemos assim, de certa forma, aproximar uma das características que Hartog associa ao presentismo – a historização imediata do presente por si mesmo – com algumas das ideias que Foucault possuía a respeito do modo de operar do diagnóstico do presente, que se concretizava numa busca de si através da arqueologia. Neste sentido, temos que a preocupação de ambos volta-se instigada e inquieta para a atualidade, mas o faz sob olhares diferentes. Para Foucault, o

⁸ Lembro assim a aproximação apontada por Hartog entre seu projeto, de estudar a *ordem do tempo*, e o de Foucault, em suas análises de *A ordem do discurso* (1971), quando o historiador comenta querer "fazer com o tempo o que Foucault havia feito anteriormente com o discurso" (HARTOG, 2013, p. 18).

presente é o único momento que importa porque é o único em que os acontecimentos se desenrolam de fato e onde a ação pode existir plenamente; para ser habitado, o presente deve ser dissecado no diagnóstico. Já para Hartog o presente é uma imposição indefinida em sua incerteza, uma totalidade de onde não se pode sair – e isto, como já havia apontado o historiador Pierre Nora, modifica inclusive o trabalho do historiador: “[...] o historiador não pode mais ser este barqueiro entre passado e futuro [...] que lia no passado o futuro já advindo ou a advir e o proclamava. Se ele ainda é barqueiro, ele o é somente no interior do círculo do presente [...]” (HARTOG, 1997, p.24).

Hartog, ao escrever sobre o modo como a mídia atua neste presentismo, numa ideia de história *a priori*, nos faz lembrar o modo de trabalho de Foucault ao escrever seus artigos sobre a Revolução Iraniana: “[...] o presente, no mesmo momento em que se faz, deseja olhar-se como já histórico, como já passado. [...] nosso presente tem uma ânsia de previsões, senão de predições. Ele se cercou de experts, que consulta sem parar”. (HARTOG, 2013, p.149-150)

Ao fazermos este exercício de reflexão através dos dois autores podemos igualmente perceber melhor como se manifesta a categoria de futuro para Foucault, uma vez que, como indiquei, a *transformação* do que está dado também diz respeito, para ele, ao trabalho do intelectual. Ou seja, ainda que a concepção de futuro em Foucault não se apresente como uma preocupação calcada em resultados objetivos (não importa saber o que vai acontecer *depois* porque tal é, no limite, impossível) ela existe enquanto vinculada ao presente – tudo o que sabemos é que o futuro sempre será algo; por isso, mais uma vez, a “multiplicidade de ficções políticas” na invenção de futuro de que nos fala Gros. Já para Hartog, me parece que na dimensão de futuro de sua concepção de presentismo nada cabe, e qualquer projeção de “transformação” estará ausente justamente porque afirma vivermos um momento de máxima distância entre o campo da experiência e o horizonte de expectativa (HARTOG, 2013, p.39). Esta quase ruptura que gera a suspensão do tempo histórico é dada pela característica presentista de não enxergar nada para além de si e o futuro acaba por ser encarado, na sua imprevisibilidade, como ameaça, e não como *possibilidade* que alimentaria a transformação que se opera no presente, ou *desde* o presente. Temos então, para o presentismo, que a ideia de futuro acaba por inserir-se no presente, e não no futuro. Sobre qualquer projeção de temporalidade que se faça, seja de passado ou de futuro, é no presente que ela começará e terminará; pois sua elasticidade abarca as apreensões que se fazem sobre as outras duas dimensões temporais. Não só as abarca, mas, por ser “monstro”, o presente as *domina*.

“Um presente monstro” (HARTOG, 2013, p.259). Esta expressão, utilizada por Hartog na conclusão de seu livro, clarifica o sentido de suas análises, enxergando esta atualidade como “tudo” e “quase nada” (HARTOG, 2013, p.259), percebendo um presente que tenta dominar o tempo, suprimindo-o e negando-o. Em Foucault, creio que, diferentemente, a dimensão da possibilidade de transformação (qualquer que seja ela, sem ser apenas em direção ao bom e ao justo) será apresentada reiteradamente como algo latente, sempre importante, sempre *presente*. Suas considerações sobre o papel do entusiasmo popular nas revoluções nos dirá muito sobre tal aspecto.

1.2. *Aufklärung*

Foquemos agora na aula do filósofo do dia 5 de janeiro de 1983 no *Collège de France* contida no livro “*O governo de si e dos outros*”, cuja temática era um estudo do texto do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) “*Was ist Aufklärung?*” (O que é o esclarecimento?), aparecido na revista “*Berlinische Monatschrift*” em 1784. Esta noção de *Aufklärung*, de esclarecimento, e até de Iluminismo, será bastante emblemática e muito importante no desenvolvimento de um entendimento quanto ao presente para Foucault, aparecendo novamente em um escrito posterior intitulado “*O que são as Luzes?*” (FOUCAULT, 2001b, p.1498-1507. Tradução minha), publicado em 1984. Durante esta aula de janeiro de 1983, Foucault demonstra ver no texto de Kant um aporte inovador na relação da prática filosófica com o tempo presente, posto que o filósofo alemão procuraria determinar um elemento no presente que o distinguiria de outros momentos, um elemento que seria expressão de um processo que concerne ao pensamento e à filosofia e que, além disso, incluiria o próprio estudioso como fazendo parte deste processo (FOUCAULT, 2011a, p.13). O escrito de Kant seria, pois, significativo pela demonstração da filosofia como discurso da modernidade, da “filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ela pertence [...]” (FOUCAULT, 2011a, p.14). Ampliando estas considerações, vemos novamente que a “interrogação sobre sua própria atualidade” (FOUCAULT, 2011a, p.16) é uma das bases do diagnóstico do presente e estará compondo o que Kant entende por presente, de onde se havia subtraído parâmetros de categorias engessadas de tempo:

Ora, deve-se ver que o que Kant designa como o momento da *Aufklärung* não é nem um pertencimento, nem uma iminência, nem uma consumação, não é nem sequer exatamente uma passagem, uma transição de um estado a outro [...]. Ele define simplesmente o momento presente como *Ausgang*, como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito para onde vamos. (FOUCAULT, 2011a, p.27)

Michel Foucault faz, então, uma análise bastante detalhada destas problemáticas, que aqui não pretendo recuperar em sua totalidade, retomando apenas alguns pontos. O filósofo prossegue comentando que esta “saída” kantiana referia-se à “saída do homem da menoridade”, e retenho a ideia de presente como saída no sentido quase de transformação, reconfiguração do que está, mas que, de todo modo, não é uma prefiguração do futuro dentro da formatação de um processo histórico definido⁹. Devido a essas ideias, Foucault toma a *Aufklärung* como atitude de modernidade, frisando a ideia de *atitude*, em contraposição à de modernidade como período da história. Atitude pressupõe movimento, mutação contínua, ação – é a *Aufklärung* como esclarecimento direcionando um *ethos* filosófico, uma maneira de pensar e ser filosoficamente.

Ainda sobre a saída do homem da menoridade, o filósofo deixa claro que o problema não está no existirem autoridades (exemplos: o livro, o diretor de consciência, o médico), mas sim no uso que se faz delas: “é enfim uma certa maneira de se servir de seu saber próprio acerca da sua própria vida, uma maneira tal que ele [o indivíduo] substitui o que pode saber, decidir ou prever de sua própria vida pelo saber que um médico [ou outra autoridade] dela possa ter” (FOUCAULT, 2011a, p.30). É bastante significativo, ainda, atentarmos para o que será designado como agente da *Aufklärung* para Kant, aquele “que redistribui como convém o jogo entre obediência e uso privado, universalidade e uso público” (FOUCAULT, 2011a, p.37): primeiramente este agente será Frederico da Prússia, e depois, em outro texto, será a Revolução, enquanto fenômeno que gera entusiasmo nas pessoas. A esta abordagem da Revolução como potência, acontecimento e experiência do presente voltarei no terceiro capítulo; por enquanto, retenhamos que a ideia de Kant não era responder ao que era a *Aufklärung*, formatando-a em parâmetros filosóficos bem acabados ou, ainda, prescrever qual deveria ser a atitude dos indivíduos para que pudessem sair da menoridade. Kant desejava,

⁹ A visada do que é o presente, ou do que é *Aufklärung*, será, portanto, diferente daquela posta em outras épocas: “nem uma era do mundo à qual nós pertencemos, nem um acontecimento do qual percebemos os sinais, nem a aurora de um cumprimento [*accomplissement*]. Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma conclusão futura. Ele [Kant] procura uma diferença: qual diferença hoje introduz em relação à ontem” (FOUCAULT, 2001b, p.1383. Tradução minha).

mais simplesmente, *lançar* estas problemáticas e instaurar o questionamento. Como nos coloca José Eduardo Pimentel Filho (2012, p.30) em seu artigo “*Kant e Foucault, da Aufklärung à ontologia crítica*”, “a resposta de Kant não se faz nem um caminho, nem um porto de chegada, mas antes, uma *Ausgang*”, uma saída dada enquanto ato. O objetivo é o *ato* de questionar.

Ainda nesta aula no *Collège de France*, Foucault refere-se a uma das tradições críticas fundadas por Kant (sendo uma a filosofia crítica como analítica da verdade – em que um conhecimento verdadeiro seria possível – e a outra como uma ontologia do presente):

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos. (FOUCAULT, 2011a, p.21)

Faz-se necessário, portanto, atentarmos também a esta concepção de ontologia, pois ela indicará a tônica do diagnóstico do presente e o direcionamento da ação intelectual. Segundo Pimentel Filho (2012, p.24), é preciso primeiramente que distingamos dois tipos de metafísica: a tradicional, do “ser enquanto ser”, que “diz a essência das coisas, a verdade primeira, íntima e última sobre cada objeto” e outro tipo de metafísica “dos extra-seres, dos seres corruptíveis e permeáveis, dispostos no devir [...], dos seres que se dão nos acontecimentos” – metafísica esta que orientaria Foucault no seu entendimento sobre a *ontologia*. Vemos, tanto a partir do que já foi dito sobre o diagnóstico do presente quanto a partir da citação da aula de Foucault, que a ontologia será então uma atitude filosófica que pressupõe movimento, que se dá no limiar e no fronteiro, não servindo para “arrematar” concepções. É por isso que também é “ontologia do acontecimento”, acontecimento enquanto explosão de uma experiência,

[...] como um espaço no qual os seres estão em movimento, em jogo, e que nele podem tomar formas diferentes, inclusive para ultrapassar os limites que lhes são impostos. Eis uma diferença crucial desta ontologia crítica em relação ao *modus operandi* da ontologia clássica, que realiza uma imposição dos seres sob os objetos e os acontecimentos. Quando Foucault aproxima “ontologia e *êthos*” ele rompe com a última barreira da visão ontológica clássica. Foucault nos permite reconhecer a mobilidade **na** ontologia assim como a mobilidade **da** ontologia. Uma ontologia como atitude, como ação, como prática (prática de nós, prática na atualidade). (PIMENTEL FILHO, 2012, p.27. Grifos do autor)

Ainda com Pimentel Filho (2012, p.32), lembrando os diversos nomes desta ontologia foucaultiana que a caracterizam ao mesmo tempo em que a definem (ontologia do presente, da atualidade, ontologia histórica, ontologia crítica de nós mesmos), reforça-se tanto o entendimento de que o presente seria “incapturável, móvel, permeável por outros presentes possíveis” como também de que seria algo que exige uma recolocação bastante particular do papel do *sujeito* nesta concepção de ontologia – se ela é uma ação que permite ao indivíduo a saída de um determinado estado de menoridade, requer-se um agente para tal atitude. Encontramos, assim, a ideia da preocupação de si e construção de si enquanto processos infinitos, uma vez que, como nos coloca o autor do artigo, esta concepção de ontologia não é a dos antigos, que excluiria o sujeito de sua investigação, nem aquela dos filósofos René Descartes ou David Hume, que inclui exclusivamente o sujeito pela crença na existência da *consciência* (PIMENTEL FILHO, 2012, p.33), mas uma visada da ontologia que faz do indivíduo o motor de sua transformação e de seu esclarecimento – faz dele, enfim, um “crítico de si mesmo”.

Finalmente, temos ainda a aceção de “ontologia histórica”, que parece reunir todos os outros aspectos, porque se torna pressuposto de todo o resto ao demonstrar que esta ontologia é inalienável ao homem. A ontologia permite a transformação e o esclarecimento porque

ela nos permite falar de nós mesmos, e assim reavaliarmo-nos em nossos papéis – sejam papéis impostos ou escolhidos. E segundo, porque essa capacidade de reavaliar-nos é também histórica. Quer dizer, voltamo-nos sobre nossa própria história e a recompomos conforme nossa crítica a respeito dela. Assim, o que a ontologia crítica permite é que nos tornemos historiadores de nós mesmos. (PIMENTEL FILHO, 2012, p.35).

O “diagnóstico do presente” pode, assim, indicar o sentido da obra de Michel Foucault, caracterizando e justificando seu trabalho, aparecendo sob variadas expressões, mas figurando sempre como cerne das discussões em que o filósofo falava sobre sua própria prática. Exemplo desta abrangência pode ser notado na relação entre seu trabalho dos últimos anos, o de fazer um estudo sobre a história do pensamento (“*História dos sistemas de pensamento*”, título de sua cátedra no *Collège de France*, onde lecionou de 1970-84) e a ideia de diagnóstico, uma vez que o projeto seria o de afastar-se de métodos como o da história das mentalidades ou o da história das representações, em busca de um estudo voltado para o *pensamento*, para os “focos de experiência” enquanto “formas de um saber possível, matrizes

normativas de comportamento, modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, 2011a, p.5)¹⁰.

1.3. O acontecimento

É aos *mass media* que se deve o reaparecimento do monopólio da história. [...] Imprensa, rádio e imagens não agem apenas como meios dos quais os acontecimentos seriam relativamente independentes, mas como a própria condição de sua existência. A publicidade dá forma à sua própria produção. Acontecimentos capitais podem ter lugar sem que se fale deles. É o fato de apreendê-los retrospectivamente, como a perda do poder por Mao Tsé-Tung após o grande passo adiante, que constitui o acontecimento. O fato de terem acontecido não os torna históricos. Para que haja acontecimento é necessário que seja *conhecido*. (NORA, 1979, p.181. Grifo meu)

Este trecho de Pierre Nora nos informa sobre como se dá, para o autor, a produção do acontecimento, e a estas noções voltarei ao falar a respeito dos artigos de Michel Foucault sobre a Revolução Iraniana, analisando como eles dialogam com o seu projeto de um jornalismo de idéias. Por ora, gostaria de esboçar, em linhas gerais, o papel que tal concepção de acontecimento, de fato e de evento histórico podem possuir para uma análise do presente.

Nora afirma a ideia de acontecimento como fundamental para uma história do tempo presente, retomando, assim, o que havia sido deixado de lado pela “Nova História” quando da valorização da “longa duração” em detrimento dos “fatos” – naturalmente, esta retomada será feita de forma diferente daquela que era criticada pelo historiador Fernand Braudel na concepção de “*longue durée*”. Temos, portanto, que algumas das ideias de Nora aproximam-se das de Hartog quando comenta, por exemplo, a necessidade que a sociedade atual possui de “reintegrar o cotidiano numa inteligibilidade”, e daí o advento da espetacularização do que ocorre em tempo real, quando se acaba vivendo o presente como se este já possuísse um sentido histórico (NORA, 1979, p.180). Tal necessidade inscreve-se em uma permanente inquietação em interrogar o presente (NORA, 1984, p.48), eixo que vai nos permitir pensar as abordagens destes autores em conjunto.

Nora coloca que o regime de trabalho do historiador mudou em relação ao acontecimento, pois este, agora, não depende mais do esforço daquele para *existir*:

De agora em diante o acontecimento oferece-se a ele (historiador) do exterior, com toda a força de um dado, antes de sua elaboração, antes do trabalho do tempo. E

¹⁰ No terceiro capítulo voltarei a falar sobre esta noção de experiência.

mesmo com muito mais força, na medida em que os media impõem imediatamente o vivido como história. (NORA, 1979, p.183)

Há, portanto, uma conexão entre esta abordagem e uma apreciação sobre o presente enquanto especificidade de uma história contemporânea: “é o nosso presente por inteiro que procura sua própria consciência através do novo estatuto que o acontecimento adquiriu nas sociedades industriais” (NORA, 1979, p.192).

Aqui reencontramos a *inquietação* em relação a esse presente, uma inquietação expressa na necessidade de acontecimentos (NORA, 1979, p.192) que leva Nora a fazer referência à atualidade como, justamente, um “sistema de acontecimento”. É no último parágrafo de seu texto “*O retorno do fato*” que o autor aborda um dos motivos desta inquietação, que teria feito os positivistas quererem apagar o acontecimento, e a história contemporânea precisar retomá-lo: a incapacidade de *dominar* o acontecimento contemporâneo. Característica óbvia, mas cuja consciência a respeito muda tudo. Para Foucault, a própria atualidade é acontecimento; bem como o é o diagnóstico, fazendo-o provisório no tempo. Como escreve Irene Cardoso (1995, p.55) em seu artigo “*Foucault e a noção de acontecimento*”, “interrogar a atualidade é problematizá-la como acontecimento”.

Para o filósofo, vemos o acontecimento surgir como potencialidade, virtualidade, a partir justamente da imposição de seu “fazer-se”, de seu desenrolar no tempo. É por isso que, nos diz Cardoso, podemos distinguir presente e atualidade, um é “hoje”, o outro é “agora”. Só o “agora” possui aquele caráter explosivo de feixe das possibilidades infinitas. “Atualidade é atualização e porvir” (CARDOSO, 1995, p.56). Como comentei ao abordar os estudos de Foucault sobre a *Aufklärung* kantiana, a problematização da atualidade, a atitude de colocar questões para ela é, também para ele, um acontecimento. Ou seja, a própria *problematização*, enquanto ação, torna-se “um modo de apropriação do acontecimento pelo pensamento”, movimento que também é um experimento dos limites que podemos, pelo trabalho de si sobre si, ultrapassar (CARDOSO, 1995, p.60-61). É interessante recuperar, assim, uma das clássicas frases de Walter Benjamin em suas “*Teses sobre História*”: “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (BENJAMIN *apud* LOWY, 2005, p.141). Podemos aproximar, nestas condições, o projeto de ambos autores em sua intenção de escrever a história a partir da atualidade (MURICY, 1995, p.43), uma atualidade que será então

construída incessantemente a partir de novas relações com o presente e com o passado, sendo o “agora” benjaminiano o momento reflexivo do historiador quando escreve.

Sobre a noção de acontecimento, retomemos uma parte do percurso do método de trabalho filosófico e histórico proposto por Foucault em sua aula inaugural no *Collège de France*, em dezembro de 1970. Faz-se singular, primeiramente, a não distinção, ou ainda, a interpretação diferenciada que o filósofo faz ao não dissociar “acontecimento singular” e “estruturas de longa duração” da maneira até então comumente pensada pelos historiadores, dizendo não acreditar existir “uma razão inversa entre a contextualização do acontecimento e a análise da longa duração” (FOUCAULT, 2010, p.55). O entendimento quanto ao acontecimento é exposto nesta aula para explicar sua afirmação de que os discursos deveriam ser tratados como conjuntos de acontecimentos discursivos e se revela como chave também para a compreensão do que é pensado sobre a prática do diagnóstico do presente:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. (FOUCAULT, 2010, p.57-58)

Na esteira destas abordagens, gostaria ainda de indicar o que, por sua vez, nos diz Hayden White sobre o “evento”. Partindo do artigo “*O evento modernista*”, retenho principalmente sua afirmação sobre o caráter da infinitude potencial da análise de qualquer evento e o papel que possui a narrativa deste, principalmente na formação de uma ideia tradicional de História. “Nada acontece enquanto você vive” (WHITE, 1998, p.204) e os significados do que acontece são função da narrativa – afirma White a partir de uma leitura de “*A Náusea*”, de Jean-Paul Sartre. Passamos, aí, para o problema da representação destes eventos, que para o autor norte-americano seria justamente o que os daria forma:

[...] numa pesquisa histórica convencional, os fatos estabelecidos sobre um “evento” específico são tomados como o próprio “significado” daquele evento. Os fatos deveriam, supostamente, fornecer a base para uma arbitragem entre vários significados que diferentes grupos podem atribuir a um evento, a partir de suas razões políticas ou ideológicas. Mas os fatos são uma função do significado atribuído aos eventos, e não dados primitivos que determinam os possíveis significados de um evento. (WHITE, 1998, p. 194)

Sem pretender adentrar em uma discussão que requereria um folêgo para além deste trabalho, podemos ver, de forma geral, que esta fusão entre o ocorrido e o seu significado, proposta por White através da função da narrativa, torna-se um instrumento interessante para pensarmos, mais uma vez, a concepção de que, para Foucault, a teoria é uma prática, em que o discorrer sobre o acontecimento, ou seja, *diagnosticá-lo* ao conferir-lhe um tipo de narrativa também é, no limite, criá-lo. Assim, faz-se construtivo olharmos um pouco mais atentamente para a própria prática da escrita foucaultiana.

2. A PRÁTICA INTELECTUAL

2.1. *A escrita e seu papel performático*

Embasando como pano de fundo de minha questão geral, a tensão entre teoria e prática – para Foucault dissolvida por serem seus termos encarados como indissociáveis – é necessário que pensemos também o papel da escrita, o método por excelência da atuação intelectual, como equivalente por si mesmo a um campo de ações. A palavra escrita deixa então de ser encarada como sendo somente um instrumento para descrever a realidade, e torna-se algo que age na realidade, e até mesmo cria a realidade. Com isso, torna-se importante abordar de forma clara não somente o papel da prática intelectual nos textos de Michel Foucault, mas também debruçarmo-nos sobre a crítica do que seria afinal esta figura do intelectual. Proponho então, primeiramente, uma reflexão sobre o formato como circulavam suas idéias para nos apropriarmos, conseqüentemente, do entendimento de que teoria e prática são não se dissociam: o *corpus* de palavras escritas transmuta-se em armas e em ação no tempo presente.

A fim de destacar apreciações a propósito do que chama de “níveis de escrita” em Foucault, o trabalho de Judith Revel realiza um aprofundamento na ótica de tomar a palavra escrita do filósofo enquanto ação para entender, assim, o seu caráter performático. Para tal, Revel comenta o papel da descontinuidade e das rupturas dentro da obra de Foucault, lembrando algumas de suas passagens sobre Nietzsche, em que abordara os “planos múltiplos” que o filósofo alemão esboçava para constituir seus livros, além da ideia do “livro por vir” – uma expressão representativa da crítica à noção de autor, em virtude de que o escrito seja tido como algo aberto, inacabado, que não está “embalsamado numa posição de saber” (REVEL, 2004, p.70). Para discutir tais problemas, a autora também fará distinções entre os tipos de escrita que o filósofo desempenhou em diferentes momentos – “artigos, prefácios ou introduções a obras de terceiros, conferências, artigos de jornal ou entrevistas” (REVEL, 2004, p.71), e, em pólo oposto, seus livros –, comentando que essa multiplicidade de tipos de textos acabará por impedir a configuração de um tema central enrijecido na pesquisa foucaultiana, uma vez que os livros e os outros textos mantinham relação contínua e até mesmo contraditória entre si quanto ao delineamento de temáticas e de conceitos.

Revel (2004, p.71) acrescenta que “com efeito, tudo se passa como se os textos periféricos fossem ao mesmo tempo o laboratório dos livros – lugar onde os temas de pesquisa se desenham, onde os conceitos se forjam e onde os empréstimos aparecem de maneira explícita – e, depois de sua publicação, o lugar de sua crítica radical.”. Creio, contudo, a partir do levantamento e análise de vários artigos e entrevistas publicados por Foucault, que devemos conceder uma posição diferenciada a este tipo de textos, ao contrário do que faz a autora ao distinguir qualitativamente os grandes livros do filósofo de seus “textos periféricos”. Esta valorização a que me refiro se explicaria pelo próprio formato dos escritos, textos curtos e de circulação maior pela imprensa, que já carregariam em si o caráter de diagnósticos do presente, tornando-se, eles mesmos, objetos do “jornalismo filosófico” a que Foucault se referia. Como nos lembra o filósofo Gilles Deleuze:

Se Foucault até o fim da sua vida conferiu grande importância às suas entrevistas, na França e mais ainda no exterior, não foi pelo gosto da entrevista, mas porque ele desenvolvia linhas de atualização que exigiam um outro modo de expressão diferente do que permitia as linhas traçadas nos grandes livros. *As entrevistas são diagnósticos*. (DELEUZE, 1988, p. 51-52. Grifo meu. Tradução minha)

O lugar e o modo de publicação se tornam importantes a serem pensados, na medida em que encarnam o espaço da própria ação. A preferência de Foucault, acentuada a partir da década de 1970, pelos jornais e revistas para divulgar seu pensamento, pode ser vista como “um último nível de desprendimento” (ARTIÈRES, 2004, p.36) que acompanha o seu rechaço à função de “autor de obras”, não porque acreditasse em uma ideia de imparcialidade ou porque desprezasse a existência de um “contexto”, mas porque pensava que o intelectual que se propõe a realizar os diagnósticos não é um divulgador de verdades, mas sim, como comenta o historiador Philippe Artières, um “verdadeiro técnico da atualidade, que não expunha um discurso sobre os acontecimentos, mas atravessava fisicamente cada um deles [...]” (ARTIÈRES, 2004, p.37). O intelectual cola-se à realidade inclusive por meio da escrita, a partir de sua sensibilidade para apreender o presente. Retoma-se, assim, a ideia da análise cirúrgica dos acontecimentos e do conhecimento que corta por meio da escrita de ficções históricas (FOUCAULT, 2001b, p.856-860). O diagnosticador não está preso a uma doutrina, ele está comprometido com uma luta pontual, com objetivos às vezes muito específicos. “Ele deve estar permanentemente em movimento, e essa mobilidade intelectual é inconciliável com a função de autor tal como definida no século XX.” (ARTIÈRES, 2004, p.37).

Este tipo de análise do texto aproxima-se da teoria sobre os atos de fala do filósofo John Langshaw Austin, retomada pelo historiador Quentin Skinner em “*Visions of Politics: regarding method*”¹¹. Em seu trabalho, Skinner confere grande importância a este estudo linguístico para a área da História, pois ele auxiliaria na interpretação de textos, objeto com o qual o historiador lida o tempo todo e que precisa estar preparado para utilizar. Ao comentar que Austin acreditava ser preciso captar a força particular com a qual qualquer expressão pode ser emitida em uma situação, Skinner acrescenta que tal força de expressão indicava o que o agente poderia estar fazendo ao dizer o que dizia (SKINNER, 2007, p.188), e é neste intercâmbio entre o fazer/dizer, justamente porque dizer já é realizar algo, que seus estudos podem dialogar com os escritos de Foucault. Ao pensarmos a fusão entre discurso e ação, através da noção de linguagem performática, podemos inserir o “diagnóstico do presente” foucaultiano dentro de um rico campo de análise, atentando para o uso das palavras enquanto jogos de linguagem, não pensando em seus significados separadamente, pois palavras estão em movimento, em relação entre si e com o mundo, palavras são *ações*.

Assim, concluímos que é possível “fazer coisas com palavras”¹², e daí a retomada de Ludwig Wittgenstein por Skinner a propósito da oposição entre os *usos* e os *significados* das palavras (AUSTIN, 1990, p.185). A intenção do diagnóstico não seria então apenas compor um pensamento teórico, um grupo de análises que figurassem “academicamente” em uma obra; o diagnóstico *é* o veículo da intervenção – são palavras que são *usos*.

Ainda que a teoria dos atos de fala de Austin corresponda a uma complexa análise do campo da linguística, gostaria de reter, para minha pesquisa, as questões investigadas que dizem respeito a uma *visão performativa* da linguagem. Segundo comenta Paulo Ottoni em seu artigo “*John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem*”, essa performance pressupõe uma fusão entre o sujeito e seu objeto (a fala), não podendo então ser analisados separadamente.

Podemos dizer, assim, que o sujeito vai se constituir não somente através das palavras, mas também das circunstâncias nas quais elas são empregadas. Dito de outro modo, numa versão mais forte da visão performativa o que vai importar não é o que o enunciado ou as palavras significam, mas as circunstâncias de sua enunciação, a força que ela tem e o efeito que ela provoca. (OTTONI, 2002, p.137)

¹¹ Aqui utilizo a tradução em espanhol: SKINNER, Q. *Lenguaje, Política e Historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

¹² Lembrar do sugestivo título do livro de Austin “*How do things with words*” (AUSTIN, J. L. *How do things with words*, Oxford, 1980). Edição traduzida para o português: AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

A partir destas reflexões podemos estabelecer paralelos com a escrita foucaultiana na medida em que esta não for encarada como apenas um meio de transmissão de pensamentos, mas sim como um fim em si – pensamentos que dependem de seu formato de transmissão para realizar-se (*to perform*) plenamente.

Skinner buscou, enquanto historiador, trazer a discussão lançada por Austin para o campo historiográfico da análise de discurso, pensando-a então para o texto escrito. A linguagem é, assim, tomada como uma prática social (RODRIGUES, D.,S., 2008, p.4) e “a tarefa da interpretação de textos pelo historiador pode consistir, nesse sentido, em recuperar esta dinâmica no campo da linguagem através da interpretação dos atos de fala nos textos que utiliza como fontes. Ler textos, enfim, significará a possibilidade de recuperar a atuação sobre a realidade, dada em um específico momento” (RODRIGUES, D., S., 2008, p.5). Como bem nos mostra este comentário de Deise Simões Rodrigues sobre as ideias de Skinner a respeito da transposição metodológica que ele acreditava possível tendo como suporte a teoria dos atos de fala, um dos aspectos mais importantes é o que concerne às *intenções* do sujeito que escreve. Sobre estas, Skinner nega de forma veemente a ideia de que poderiam servir de guia (SKINNER, 2007, p. 196) para a compreensão dos escritos de um autor. Rodrigues nos explica, finalmente, o porquê desta ruptura:

É delicado buscar compreender o significado do texto nas intenções do autor, deve-se lembrar que sua linguagem, a que dispõe para proferir algo, independe de suas intenções e já é estabelecida culturalmente. As intenções não podem identificar sozinhas o significado de um texto. A linguagem não pertence ao autor. (RODRIGUES, D., S., 2008, p.9)

2.2. O intelectual específico

Para podermos direcionar nossa pergunta para quem seria o sujeito de uma determinada prática intelectual, é necessário levar em conta o próprio sentido que a palavra “intelectual” adquire para Foucault em momentos diferentes. Apesar de a expressão “intelectual específico” ter aparecido pela primeira vez em 1976 (FOUCAULT, 2001b, p. 109-114), podemos mapear algumas alusões ao seu significado já em anos anteriores, como na já citada entrevista concedida em 1967 para a revista *La Fiera Letteraria*, de sugestivo título “*Quem é você, professor Foucault?*”. Nesta, além de delinear seu trabalho como sendo o daquele que procuraria realizar um diagnóstico do presente, Foucault fala também sobre o

papel do filósofo, percebendo-se aí um intercâmbio com a palavra “intelectual”, pensado até o momento como um filósofo específico. Tal pode ser visualizado quando comenta a função não totalizante da filosofia, em contraposição ao que fora pensado como sendo filosofia até Hegel, lembrando que este papel universal poderia ser relativizado como sendo apenas mais “uma das formas possíveis de filosofia”, mas que não teria mais espaço na atualidade. Sendo uma forma de atividade engajada, a prática filosófica é prática intelectual¹³.

No fundo, o que significa fazer filosofia hoje? Não constituir um discurso sobre a totalidade, um discurso no qual seja retomada a totalidade do mundo, mas antes exercer em realidade uma certa atividade, uma certa forma de atividade. Eu diria brevemente que a filosofia é hoje uma forma de atividade que pode se exercer em campos diferentes. (FOUCAULT, 2001a. p.640. Tradução minha)

Será a ideia destes “campos diferentes” o que nos levará à compreensão da atividade do intelectual específico pois, durante a entrevista realizada em 1976 “*A função política do intelectual*” (FOUCAULT, 2001b, p.109-114. Tradução minha) Foucault o delineia mais claramente como sendo a figura que estaria em oposição ao “intelectual universal”¹⁴, sábio detentor de verdades amplamente aplicáveis, o sujeito portador da “consciência”. O “intelectual específico” torna-se aquele que se projeta em lutas cotidianas e encarna uma reconfiguração em que diferentes saberes estariam conectados transversalmente, numa conjuntura em que desaparece a supremacia do escritor como o único intelectual possível, partindo-se da ideia de que a politização se operaria a partir da atividade específica de cada um (FOUCAULT, 2001b, p.109-114). O intelectual específico é o “*savant-expert*” (FOUCAULT, 2001b, p.111), não mais aquele que forjará a consciência das massas na luta contra as injustiças, mas aquele que, trabalhando em determinados setores, ou participando de circunstâncias específicas – o hospital, o hospício, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais (FOUCAULT, 2001b, p.109) – tem condições de agir diretamente no foco dos problemas. Ou seja, este intelectual não *possui* a verdade, a medida do justo que vai

¹³ “Nós podemos dizer que no século XX todo homem que descobre ou que inventa, todo homem que modifica algo no mundo, o conhecimento ou a vida dos homens é, por um lado, um filósofo” (FOUCAULT, 2001b, p.608).

¹⁴ Lembro aqui a noção de intelectual para Sartre que, guardando os excessos de qualquer generalização, podemos dizer que fora o oposto daquela que Foucault defende. Naturalmente, esta divergência relaciona-se a outras, como a respeito da existência do homem enquanto conceito universalizante e o problema de sua essência e de sua liberdade, ideias refutadas ou pensadas diferentemente por Foucault. Para Sartre, “As dúvidas, que constituem talvez o cerne da atividade intelectual, passam assim a ser lidas como vacilação. Todo um modo de ser, ou melhor, de produzir – que é o da atividade de pensar – vê-se assim traduzido em termos de militância política [...]” (RIBEIRO, 1995, p.). Ver: SARTRE, J-P. *Playdoyer pour les intellectuels*. Paris, Gallimard, 1972.

divulgar aos outros, mas ele participa ativamente (e daí sua importância) na movimentação destes regimes de verdades, na superação de umas verdades por outras; ele, específico, faz da verdade um uso estratégico (OLIVIER, 1996, p.52). Estabelecendo uma conexão entre as duas entrevistas vemos a retomada da defesa de uma filosofia não-totalizante como base e pressuposto para a manifestação da atividade específica exercida pelo intelectual, pois “[...] se a filosofia é menos um discurso do que um tipo de atividade interna à um domínio objetivo, nós não podemos mais requerer dela uma perspectiva totalizante.” (FOUCAULT, 2001b, p.640. Tradução minha).

Ainda na entrevista “*A função política do intelectual*”, Foucault traçará inclusive uma breve história deste intelectual específico, que teria se desenvolvido a partir da Segunda Guerra Mundial com o físico atômico Robert Oppenheimer que, por deter um conhecimento como o da produção da bomba atômica, adquiriu um poder ao fazer funcionar a sua posição específica na ordem do saber (FOUCAULT, 2001b, p.155-156). Tal exemplo nos permite compreender o forte cunho político destas concepções, principalmente porque Foucault comenta como decisiva para uma reconfiguração desta prática intelectual a extensão das estruturas tecnico-científicas, que fizeram surgir este sábio-expert, geralmente ligado a áreas de conhecimento como a biologia ou a física.

Sobre o conceito de intelectual, mas tratado sob perspectiva diversa – e até controversa, se atentarmos para o rechaço da legitimidade do termo “intelectual” bastante utilizado, inclusive pelo próprio Foucault –, temos sua entrevista “secreta” para o jornal francês *Le Monde* em 1980, em que decide permanecer no anonimato e, ironicamente, diz:

A palavra intelectual me parece estranha. Intelectuais, eu nunca encontrei. Eu encontrei pessoas que escrevem romances, e outras que curam doentes. Pessoas que fazem estudos econômicos e outras que compõem música eletrônica. Encontrei pessoas que lecionam, pessoas que pintam e pessoas que eu nunca entendi se faziam o que quer que fosse. Mas intelectuais, nunca. (FOUCAULT, 2001b, p.924. Tradução minha)

Esta definição, da pessoa que *age* em determinados meios, que trava lutas cotidianas e combate pela verdade, é claramente muito próxima daquela que define formalmente o intelectual específico em outros momentos. Esta entrevista fora publicada em nome de um “filósofo mascarado” cuja autoria só foi revelada após sua morte; e, ao atentarmos para seu conteúdo, o rompimento com a noção e a abdicação do rótulo de “intelectual”, a opção pelo anonimato adquire maior sentido: ao longo de todo o texto são levantadas análises sobre a

relação entre o status de personalidade intelectual e o comportamento da crítica midiática, sobre a construção do conhecimento e o valor dos questionamentos e da curiosidade para a transformação de si. Todas estas tensões compõem a prática intelectual em sua relação com o tempo presente. Neste texto, o que aparece não é a contestação apenas de uma palavra, de um conceito, mas o rechaço à classificação de um tipo de pessoa em uma categoria à parte que a isolaria dos outros pelo seu saber. Ao ser perguntado do porque do anonimato, responde:

"Por nostalgia do tempo em que, sendo desconhecido, aquilo que eu dizia possuía chances de ser ouvido. [...] Os efeitos das livres conclusões em situações imprevistas chegavam a formulações às quais eu não havia pensado. O nome é uma facilidade." (FOUCAULT, 2001b, p.923. Tradução minha).

Como vemos, o questionamento da legitimidade de seu discurso faz parte da própria trajetória pessoal do filósofo, e tal responde bem à sua ideia de intelectual específico ao percebermos que a contestação do estatuto de autor indica justamente que as verdades enunciadas pelo intelectual não devem valer por sua assinatura, mas sim pela própria qualidade do diagnóstico (ARTIÈRES, 2004, p.35). Em relação a esta entrevista, suprimir seu nome era suprimir uma autoria, na tentativa de romper com a noção de “autor” como sendo aquela pessoa que possui uma *obra* e que defende determinada ideia enquanto projeto delimitado e coerente, contribuindo para a configuração de um raciocínio totalizante e de aspiração ao universalmente válido¹⁵.

Segundo Foucault, os escritos modificavam seu autor ao longo do processo e também por isso a noção de “obra” deveria ser revista¹⁶. Levantando novamente a indagação sobre qual seria a relação entre a esfera do pensamento e a prática política, o historiador Paul Veyne dedica parte de seu livro “*Foucault, seu pensamento, sua pessoa*” para comentar a questão. Argumenta que essa “razão” que oferece bons motivos, causas e ideologias para que as pessoas “ajam” deveria ser melhor pensada – “em política decida o que quer, mas não

¹⁵ Este debate se faz presente em outro artigo, resultado de uma conferência proferida por Foucault em 1969 na Sociedade francesa de filosofia, intitulado “*O que é um autor?*” (FOUCAULT, 2001a, p.817-849. Tradução minha).

¹⁶ Em tempo, não podemos deixar de mencionar o ensaio “*A morte do autor*”, escrito em 1968 pelo filósofo e sociólogo Roland Barthes, em que problematiza vários dos pontos que abordo aqui, desvinculando texto e autor pela exclusão deste último, que teria encarnado, tradicionalmente, uma ideia de “origem” e de condutor de um único sentido. Barthes defende que o texto é, ao contrário, portador de “dimensões múltiplas”, que se reuniram no leitor – a unidade não estando na origem, estará no destino. Tal posicionamento fará referência também a uma performance da escrita, pois o texto não pertencerá ao autor como produto seu, sendo antes, por si só, um espaço produtivo. Ver: BARTHES, R. A morte do autor. In: _____. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

disserte” (VEYNE, 2011, p.200) –, e situa, com Foucault, o papel da “subjetividade” no momento da *ação*, junto da própria *vontade de verdade* ao declarar que “julgamos a verdade de acordo com as nossas escolhas”, e não o contrário (VEYNE, 2011, p.207).

Como já mencionado aqui, grande parte da idéia de Foucault sobre o que seria o intelectual se constrói a partir da distância que ele estabelece em relação ao intelectual como “comumente” é tido, ou seja, o intelectual universal. Aponto, neste sentido, a conversa entre Foucault e Deleuze em 1972, em que são trazidos à tona, além de argumentos que demonstram a dissolução entre a teoria e prática como ideia essencial para se compreender o papel do intelectual para os dois filósofos, também uma abordagem sobre “onde” se posicionaria este “novo” intelectual:

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a idéia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (FOUCAULT, 1998, p.71)

É desta maneira que o intelectual é pensado como agindo dentro de sua especificidade, dentro de seu campo de saber, colocando em funcionamento práticas regionais de luta (FOUCAULT, 1998, p.71). O intelectual está conectado a campos específicos e nestes possui meios de se fazer ouvir, podendo modificar a realidade e solucionar problemas ao exercer um tipo de poder. Assim, Foucault atribui a ele um papel importante como “meio de transmissão” (FOUCAULT, 2001a, p.1289-1291. Tradução minha)¹⁷ e de aceleração nas lutas. O intelectual deve romper com as pretensas evidências, demonstrando este seu trabalho arqueológico para, finalmente, poder transformar algo no espírito das pessoas ao trazer à superfície os espaços de liberdade de que ainda dispomos (FOUCAULT, 2001b, p.1597-1598). Contudo, é importante lembrar que a palavra direta dos indivíduos envolvidos deve ser respeitada, sendo preciso deixá-los falar: “Seu papel [do intelectual], não é de formar a consciência operária, posto que ela existe, mas de permitir à esta consciência, a este saber

¹⁷ Até o título da entrevista, “*L’intellectuel sert à rassembler les idées mais ‘son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier’*”, delineia bem sua abordagem. Ver: FOUCAULT, 2001a, p.1289-1293.

operário, entrar no sistema de informações [...]” (FOUCAULT, 2001a, p.1289. Tradução minha) Em outras palavras, o intelectual específico vai, de dentro da luta, participar à formação de uma vontade política – mas não impô-la (FOUCAULT, 2001b, p.1487-1497), não só porque não existem necessidades universais na existência humana (FOUCAULT, 2001b, p.1597-1598), mas porque resoluções e escolhas finais só podem emanar dos indivíduos diretamente implicados nos problemas (ADORNO, 2004, p.45).

Também em outra entrevista, esta aparecida em 1984 (FOUCAULT, 2001b, p.1566-1571), vemo-lo continuar a desenvolver a questão que aqui nos ocupa, mas desta vez temos que o próprio Michel Foucault coloca-se no papel do intelectual de que fala, partindo de um exemplo de sua obra “*História da Loucura*”, em um comentário sobre seu o diálogo com o hospital, ou seja, com a realidade à qual dirigia suas análises:

Minha questão consiste simplesmente em dizer aos psiquiatras ou àqueles que trabalham nas penitenciárias: “Vocês são capazes de suportar sua própria história? Dada esta história e dado o que revela esta história quanto ao esquema de racionalidade, ao tipo de evidência, aos postulados, etc., agora cabe a vocês”. E o que eu gostaria, é que me dissessem: “Venha trabalhar com a gente...”, ao invés de escutar as pessoas me dizerem como acontece às vezes: “Você nos impede de trabalhar”. Mas não, eu não vos impeço de trabalhar. Eu vos coloco algumas questões. Tentemos agora, juntos, elaborar novos modos de crítica, novo modos de levantar questões. Tentemos algo diferente. (FOUCAULT, 2001b, p.1567-1568. Tradução minha)

Este exerto é representativo de como o filósofo enxergava a relação simbiótica que estabelecem teoria e prática, forjando a única atitude que pode ser esperada do intelectual: uma vontade de transformação do poder tal qual ele se apresenta. Já que a função do intelectual não seria mais a de construir ou participar de um programa totalizante que buscasse a verdade última, agora o que ele deve é saber se é possível constituir uma *nova* política da verdade: “O problema não é mudar a consciência das pessoas ou aquilo que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 2001b, p.160. Tradução minha).

Ainda analisando a forma como Foucault via a si mesmo enquanto agente de uma prática intelectual, é significativo atentarmos para seus comentários durante uma entrevista concedida em 1982 à Universidade de Vermont, nos Estados Unidos, intitulada “*Verdade, poder e si*” (2001b, pp.1596-1602), em que exprime a sua falta de integração na vida social e intelectual francesa. Afirma que, se fosse mais jovem, teria emigrado para aquele país, pois acreditava que lá menos pressão se exerceria sobre ele. Diz, assim, estar convicto de que

algumas pessoas o tinham como um perigo para a “saúde intelectual dos estudantes” (FOUCAULT, 2001b, p.1600. Tradução minha). Na sequência, o entrevistador, R. Martin, prossegue, questionando:

Nós poderíamos deduzir da leitura de “As palavras e as coisas” que as iniciativas individuais de reforma são impossíveis, posto que as descobertas possuem tipos de significações e de implicações que seus inventores não podem apreender. Como a mudança é possível? (FOUCAULT, 2001b, p.1600. Tradução minha)

Em sua resposta abordará a transformação do que está dado a partir de uma preocupação com o presente-futuro, que diz respeito às implicações de sua prática intelectual (uma prática política, uma ação engajada), que se dava através da escrita:

- Como você pode me atribuir a idéia de que a mudança é impossível, posto que eu sempre associei os fenômenos que analisava à ação política? Toda a empreitada de “Vigiar e punir” é um esforço para responder a esta questão e para mostrar de qual maneira um novo modo de pensamento se instaurou. (FOUCAULT, 2001b, p.1600. Tradução minha)

Acrescento, aqui, apreciação sobre uma fala de Foucault que marca o início desta mesma entrevista, pois vejo uma conexão entre a sua ideia de *transformação* do presente e a situação em que posicionava a si mesmo. Ao ser perguntado sobre os motivos que o teriam levado àquela universidade, responde:

A fim de explicar mais precisamente a algumas pessoas a natureza de meu trabalho, para conhecer a natureza do seu, e para estabelecer ligações permanentes. Eu não sou nem um escritor, nem um filósofo, nem uma grande figura da vida intelectual: eu sou um professor [*enseignant*] [...]. Eu vim para que discutíssemos a propósito de nosso trabalho em comum. (FOUCAULT, 2001b, p.1598. Tradução minha)

Assim, para ele existe uma forte ligação entre o diagnóstico do presente (com a consequente formulação de resoluções a partir deste diagnóstico), a receptividade (aceitação ou não) dos outros em relação às suas conclusões, e a formulação de verdades (novas verdades) a partir deste trabalho em comum. Essas novas verdades é que podem dar pistas para uma possível transformação do presente, e tal é, finalmente, o real motivo de tanto empenho. No entanto, frisemos, novamente, que as verdades não nascerão dos livros e dos escritos do intelectual. A verdade só *acontecerá* a partir de um reconhecimento, por parte de quem ela diz respeito, de que aquelas constatações do intelectual são válidas e operacionais

(FOUCAULT, 2001b, pp.856-860). É por esta visada que é reintroduzida uma valorização do papel da crítica intelectual enquanto motor de desestabilização, mas não aquela crítica que se insere na lógica do estar a favor ou contra algo – “acima de tudo, podemos estar de frente e de pé” (FOUCAULT, 2001b, p.997. Tradução minha). Há uma realocação do *trabalho crítico* intelectual, em que falar ou teorizar sobre algo já conteria em si uma dinâmica de transformação, e por isso esses elementos não se dissociam: sendo a teoria uma prática, não há oposição entre crítica “ideal” e transformação “real” (FOUCAULT, 2001b, p.998). A instauração do debate é priorizada frente às resoluções definitivas, mesmo porque não existem resoluções desta ordem para os problemas que devemos permanentemente nos colocar:

[...] não existe um tempo para a crítica e um tempo para a transformação, não existe aqueles que devem fazer a crítica e aqueles que devem transformar [...] Efetivamente, eu acredito que o trabalho de transformação profundo só pode se fazer no ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente. (FOUCAULT, 2001b, p.1000. Tradução minha)

Finalmente, o intelectual não pode ser senão “específico”, pois não existe uma essência da verdade se refletindo no mundo (ADORNO, 2004, p.43). É sobre essa produção de verdades que tratarei agora.

2.3. *A verdade: o discurso parresiástico, o ethos intelectual e o problema do posicionamento político*

Me parece que havia talvez uma maneira mais simples, eu diria mais imediatamente prática, de colocar corretamente a relação entre a teoria e a prática, que era de colocá-la diretamente em obra em sua própria prática. Assim, eu poderia dizer que eu sempre procurei que meus livros fossem, em um certo sentido, fragmentos de autobiografia. Meus livros sempre foram meus problemas pessoais com a loucura, com a prisão, com a sexualidade. (FOUCAULT, 2001b, p.1566-1567. Tradução minha).

Apesar de não pretender aqui esgotar ou dar conta de forma plena de um assunto tão complexo dentro da obra de Foucault como a noção de “verdade”, percebi que não podemos tratar da prática intelectual ou do diagnóstico do presente sem abordarmos alguns dos pontos que dizem respeito a esta problemática. Assim, tentarei esboçar uma análise sobre algumas noções que lhe estão diretamente relacionadas: a *parresia* e o *cuidado si*, que compõem, por sua vez, o *ethos intelectual*. Levando em conta funções que a categoria conceitual de “verdade” possui, podemos dizer que o entendimento foucaultiano da conduta intelectual passa por uma abordagem em que o próprio indivíduo está profundamente imiscuído em sua

prática, tanto que ele não é apenas o sujeito de uma ação ou o divulgador de uma prática política, ele *é* a sua ação. Daí advém sua especial relação com “o que é verdadeiro”.

Abordo, primeiramente, alguns pontos apresentados em “*A verdade e as formas jurídicas*”, escrito originado de seu ciclo de palestras proferidas na PUC-Rio em 1973. Nesta circunstância, Foucault introduz algumas de suas hipóteses de pesquisa para os próximos anos, comentando que seu projeto seria o de fazer uma *história da verdade* a partir das práticas judiciárias de onde nasceram os modelos de verdade dos quais nos valem hoje. Esta proposição, durante as palestras, se desdobrará em diversos tópicos; tendo como principal fundamento, a partir de estudos de Nietzsche, a recusa de que o *conhecimento* é algo natural ou instintivo do homem, deduzindo, assim, que ele não possuiria nenhuma relação prévia com as coisas a conhecer. Pelo contrário, o conhecimento, não sendo estrutura, mas acontecimento (FOUCAULT, 2001a, p.1419), mantém com os objetos de experiência uma relação de ruptura e de violação. Sendo resultados de jogos de forças, o conhecimento e a verdade são, pelo vocabulário de Nietzsche, “invenções” (FOUCAULT, 2001a, p.1411). Cotejando estas ideias com o posicionamento filosófico de Kant e de Spinoza, Foucault irá, durante a primeira palestra, comentar os desdobramentos advindos desta ruptura com a tradição da filosofia ocidental. Assim, irá expor também sua teoria sobre o sujeito de conhecimento: este, não sendo um dado prévio, só existe *através* da história, pois se constitui *no interior* dela, a partir das diversas práticas sociais.

A relação que o intelectual mantém com a “verdade” serviu durante muito tempo para justificar e legitimar a sua posição social, tornando possível a difusão de seu discurso por este ser visto como embasado em uma ideia de bem e de verdade “revelados”, dado que aquele indivíduo, tendo a visão do todo, fabricaria opiniões e julgamentos verdadeiros. Não se pode dizer, no entanto, que o intelectual específico proposto por Michel Foucault aja fora de uma ideia de verdade, mas sim que estabeleça com a verdade uma relação *outra*. Pensemos, com o autor (FOUCAULT, 2001b, p.159-160), em um regime de verdade que é organizado e mantido, mas, principalmente, *produzido* por sistemas de poder. A verdade é o resultado de um jogo de forças (ADORNO, 2004, p.43), e o intelectual deve operar em um trabalho de compreensão de como estas verdades foram produzidas, para saber a partir de quais regras o verdadeiro e o falso foram estruturados nestes regimes e por que assim o foram. O que ele consegue, desta forma, não é a propagação de uma ideologia justa, mas a possibilidade de que esta criticidade leve a uma nova organização dos regimes de verdades (FOUCAULT, 2001b,

p.1496). O que se torna importante, para Foucault, não é o rechaço nem da categoria de verdade, nem da verdade como ela se apresenta (pois tal pressuporia que haveria nela um fundo de erro de ordem dicotômica), mas o trabalho que faz o intelectual para colocar em funcionamento *outras* verdades possíveis.

Se, para o filósofo, a ideia da existência da “verdade” não foi abolida, não o foi justamente porque ele compreende este juízo valorativo como algo indispensável para o funcionamento social¹⁸: a verdade é operacional, ela possui funcionalidades. Assim como o poder, a verdade não deve ser encarada de forma maniqueísta, ela não é boa nem má, ela não é uma coisa, mas uma relação; o que importa é saber como ela age, e como foi instituída. Para tal, é preciso recolocar a verdade em seu devido lugar, o seu lugar de produção, reconhecendo-se primeiramente que ela é deste mundo (FOUCAULT, 2001b, p.158), e que nenhum argumento baseado no universal ou no transcendental pode elevá-la para além dos homens para fazê-la pairar como um postulado imutável. Se cada sociedade tem a sua política geral da verdade mantida por tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros (FOUCAULT, 2001b, p.158) e se, logo, a verdade foi produzida, tem-se que continua a ser produzida e o será sempre. Os regimes de verdade são movimentáveis. Contudo, diz, sobre o fazer do intelectual:

Não se trata de liberar a verdade de todo sistema de poder – isto seria uma quimera, uma vez que a verdade é ela mesma poder –, mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais no momento ela funciona. (FOUCAULT, 2001b, p.160. Tradução minha)

Deveria ser feito, então, um desligamento entre verdade e sistema ideológico, restituindo à primeira o seu caráter “mundano”, não natural, mas, finalmente, existente e operante.

Ao comentar seu próprio trabalho, na entrevista intitulada “*Foucault étudie la raison d’État*”, em 1980, em que é levantada a questão de que seriam controversas algumas de suas hipóteses de pesquisa, o filósofo mostrará *onde* posicionava sua ideia de verdade:

Eu pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, eu sei muito bem que o que eu digo não é verdade. Um historiador poderia muito bem dizer daquilo que eu escrevi: “Isto não é a verdade”. Dizendo de outro modo: eu escrevi muito sobre a loucura, no início dos anos sessenta, eu fiz uma história do nascimento da psiquiatria.

¹⁸ “Todos os que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas” (FOUCAULT, 2001b, p.1488. Tradução minha).

Eu sei muito bem que o que eu fiz é, de um ponto de vista histórico, parcial, exagerado. Talvez eu tenha ignorado certos elementos que me contradiriam. Mas meu livro teve um efeito sobre a maneira pela qual as pessoas percebem a loucura. E então meu livro e a tese que desenvolvo possuem uma verdade na realidade de hoje. Eu tento provocar uma interferência entre a nossa realidade e aquilo que sabemos de nossa história passada. Se eu for bem sucedido, esta interferência produzirá efeitos reais sobre nossa história presente. Minha esperança é que meus livros adquiram sua verdade uma vez escritos e não antes. (FOUCAULT, 2001b, p.859. Tradução minha)

Em seguida, justifica seu posicionamento:

[...] há dois anos, na França, aconteceram agitações em diversas prisões, os detentos se revoltaram. Em duas destas prisões, os prisioneiros liam meu livro. De suas celas, alguns detentos gritavam o texto de meu livro à seus companheiros. Eu sei que o que vou dizer é pretencioso, mas é uma prova de verdade, de verdade política, tangível, uma verdade que começou uma vez escrito o livro. Eu espero que a verdade de meus livros esteja no futuro [*l'avenir*] (FOUCAULT, 2001b, p.860. Tradução minha).

Vemos, assim, a verdade sendo delineada como algo a construir-se, a forjar-se a partir da escrita/luta intelectual, mas que só passa a existir quando em relação, quando em movimento. A palavra intelectual assume seu valor porque permite transformação através de uma dissecação da realidade (o diagnóstico do presente), e são os indivíduos aos quais se dirige que a colocam em cena. Faz-se filosofia no momento em que podemos nos desvincular do que é tido como verdade pela procura de outras regras do jogo, ou até mesmo pela procura de outras formas de nos conduzirmos em uma relação já existente com a verdade (FOUCAULT, 2001b, p.929).

Tendo em vista estas questões, faz-se interessante uma abordagem um pouco mais precisa sobre o “*ethos intelectual*” (ARAÚJO, 2008, p.78) na obra de Foucault. Percorramos, para tal, a compilação de suas aulas no Collège de France proferidas entre fevereiro e março de 1984, reunidas nos livros intitulados “*O governo de si e dos outros*” (FOUCAULT, 2011a) e “*A coragem da verdade (O governo de si e dos outros II)*” (FOUCAULT, 2011b), que marcam um momento em que o filósofo concentrara-se em estudos sobre a Grécia Antiga. Nestas aulas, ele disserta sobre os diferentes modos do dizer-a-verdade – entre eles o parresiástico, cujo domínio é o *ethos* (FOUCAULT, 2011b, p.25). Ainda que suas análises se concentrem no mundo antigo, creio serem elucidativas de todo um *corpus* de características que compõe a sua ideia de prática intelectual, posto que centram-se na problemática da verdade e da ética do indivíduo que a profere. Frédéric Gros, organizador e um dos ensaístas da coletânea de artigos que leva o mesmo nome da compilação das aulas, “*A coragem da*

verdade”, comenta, em seu escrito intitulado “*A parrhesia em Foucault*”, que a parrhesia é uma fala engajada, uma estética da existência que supõe uma adesão do falante a seu enunciado (GROS, 2004a, p.157). Para ele, a partir dessa temática, “Foucault chega o mais próximo de si mesmo, no sentido de que ele se interroga sobre o estatuto de sua própria palavra, sobre seu papel de intelectual público, sobre os desafios de sua função” (GROS, 2004a, p.155).

Tanto este ensaio quanto a introdução à coletânea, também escrita por Gros, levantam a questão do amálgama existente entre os discursos e as ações, entre a teoria e a prática, para que seja possível refletir sobre a atuação do intelectual. Gros também sublinha o caráter explosivo da verdade parresiástica em seu “falar francamente” pois, neste modelo, a relação entre a verdade e a vida não é harmoniosa uma vez que “[se trata] de tornar diretamente legível no corpo a presença de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade” (GROS, 2004a, p.163). O autor propõe ainda uma reflexão que traz para primeiro plano a própria pessoa de Michel Foucault, não distanciando a vida comum cotidiana da vida intelectual/acadêmica: para ele, entender o que escrevia o filósofo é também entender o que fazia o militante, acreditando no enriquecimento mútuo entre o saber histórico e o engajamento político (GROS, 2004b, p.12).

A *parrehsia*, por fim, é uma atividade verbal que confere validade a um enunciado a partir da moral do sujeito que o profere. O parresiasta¹⁹ tem o dever de dizer o que é verdadeiro devido a uma relação pessoal (FOUCAULT *apud* ADORNO, 2004, p.60) que mantém com a verdade – a validade do que diz é proporcional às atitudes que toma em sua vida – mesmo que tal implique em risco de morte (por isso uma “coragem” da verdade). O parresiasta deve dizer a verdade para o bem de outrem, assim como a utiliza para o seu próprio bem em um “*cuidado de si*”. É neste sentido que podemos perceber que a prática intelectual também deve dizer respeito quanto ao lugar que ocupa a prática do indivíduo enquanto construção de si, preocupação de si, e este “*souci de soi*” (FOUCAULT, 2001b, p.1527-1548) como uma maneira de autoformação do sujeito, como uma “estética da existência”. Se preocupar consigo e conhecer a si mesmo, enfoque principal da entrevista

¹⁹ Lembro aqui o importante trabalho de Takashi Sakomoto, *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*, em que escreve: "Foucault coloca sempre em jogo sua própria vida através das práticas de pensamento, não para dizer a verdade como os parresiastas, mas para explicar qual regime de verdade, quais relações de poder e qual modo de sujeito tornam possíveis tais ou tais pretensões ao verdadeiro. Foucault, então, nunca é parresiasta, mas a função de seu pensamento se encontra abaixo do nível em que os atos parresiásticos são possíveis." (SAKOMOTO, 2011, p. 875. Tradução minha.).

concedida por Foucault em janeiro de 1984, “*A ética do cuidado de si como prática da liberdade*”, implica a assimilação de verdades, implica “equipar-se” com verdades. A ética é uma maneira de agir no mundo que requer escolhas, feitas a partir de “apreensões” de verdades:

O que pode ser a ética de um intelectual [...], senão esta: tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo [...]? [...] Este trabalho de modificação de seu próprio pensamento e do pensamento dos outros me parece a razão de ser dos intelectuais (FOUCAULT, 2001b, p.1494. Tradução minha).

A afirmação de que o intelectual tem na modificação de seu pensamento e do pensamento dos outros uma de suas razões de ser, nos remete novamente ao “*souci de soi*”, mas desta vez em sua forma coletiva consequente, a do “*souci des autres*”. Sendo o filósofo aquele que “*se soucie du souci des autres*” (se preocupa com o cuidado dos outros) (FOUCAULT, 2001b, p.1534), será a partir desta responsabilidade que ele irá se diferenciar de qualquer outro “homem livre”, podendo assim ser pensada a relação existente entre a filosofia e a política (FOUCAULT, 2001b, p.1540).

Foucault, nas primeiras aulas do ano de 1984, conceitua os diferentes “modos de dizer a verdade”, pois pensa serem fundamentais para o campo da análise do discurso, visto que é no âmbito do discurso que se constitui, para si e para os outros, o sujeito que diz a verdade. Estas são noções importantes na medida em que podemos perceber nelas um aprofundamento de sua crítica ao *intelectual universal*: “O discurso revolucionário, quando assume a forma da crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresíástico” (FOUCAULT, 2011b, p.29). Assim, compreender a construção de uma determinada prática intelectual requer atenção também para o tipo de legitimidade conferida ao sujeito que fala e ao que ele afirma; deve-se perceber, em suma, como se dá a relação entre este indivíduo e o que Foucault chama de “regime de verdade”.

Como mencionei, o problema *político* essencial do intelectual é, segundo o filósofo, “saber se é possível constituir uma nova política da verdade” (FOUCAULT, 1998, p.14) em relação ao regime de verdade já existente. A verdade é uma forma de poder e o intelectual é um combatente menos “por ela” do que “em torno dela”; afinal, o regime de verdade é essencial para as estruturas e funcionamento da sociedade – “[...] não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha” (FOUCAULT, 1998, p.13).

Para discussões mais específicas sobre a *ética* na obra de Foucault, ressalto o trabalho de Lawrence Olivier, em artigo intitulado “*Michel Foucault, éthique et politique*”, em que procura defender que o filósofo teria buscado redefinir as relações entre política e ética, mas sem procurar encontrar outro fundamento moral ou universal na política (OLIVIER, 1996, p.46. Tradução minha), acrescentando que “um certo trabalho ético é [já] político” (OLIVIER, 1996, p.46. Grifo meu. Tradução minha). Assim, como captamos pelas palavras do próprio Foucault, temos que a ética corresponde diretamente a uma prática, e o *ethos*, a uma maneira de ser (FOUCAULT, 2001b, p.1406). Esta investigação se faz indispensável para meu trabalho ao entendermos a ética como um conjunto de *técnicas* que visam estabelecer uma determinada relação do sujeito consigo mesmo (GROS, 2002, p.229-237), ou seja, uma forma de o indivíduo de agir no mundo.

Francesco Paolo Adorno, em ensaio intitulado “*A tarefa do intelectual: o modelo socrático*”, nos lembra que Foucault diz que a atitude política de um filósofo deve ser entendida não a partir de suas ideias, mas a partir de sua vida filosófica, a partir de seu *ethos* (ADORNO, 2004, p.54). Assim, a noção de ética em Foucault também pressupõe uma relação com o coletivo uma vez que para que possa existir uma relação consigo (através das *techniques de soi*) é preciso estabelecer relação com o outro. A ética compreenderá o campo político neste sentido, e por isso se funde com ele; as técnicas que permitem a preocupação consigo (*se soucier de soi*) permitem ao sujeito estabelecer seu papel no mundo, e, a partir disso, também perceber o papel dos outros. A consciência destes papéis desencadeia uma percepção sobre seu pertencimento a uma comunidade humana (GROS, 2002, p.233-234). Cito um trecho elucidativo desta questão que nos traz novamente Frédéric Gros, em artigo intitulado “*Sujet moral et soi éthique chez Foucault*”:

[...] estabelecer uma determinada relação consigo supõe sempre, para ser colocada em prática, algo como um mestre, um guia, que nos retira da inércia de uma identidade recebida, fixada e solidificada pela educação familiar ou social. De tal maneira que a dimensão ética é inseparável de uma dimensão pedagógica e relacional. A adoção de uma técnica de si, longe de excluir o outro ou os outros, os supõe desde o princípio (GROS, 2002, p.233. Tradução minha).

Temos, assim, que o cuidado de si e a ética são, de forma intrínseca, uma prática social, um engajamento – uma política, portanto.

Neste ponto, vejo como capital a abordagem do conceito de *experiência*²⁰ para Foucault e, ainda que aqui não possa empreender um estudo aprofundado como exigiria esta problemática, gostaria de analisá-la a fim de demonstrar sua importância para o diagnóstico do presente e para a compreensão da ideia foucaultiana de verdade. Em diversos momentos o filósofo afirmou o papel da “experiência pessoal”, principalmente ao determinar o contexto de produção de seus livros – “eu sou um experimentador (*éperimentateur*) no sentido em que escrevo para me modificar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes” (FOUCAULT, 2001b, p.861. Tradução minha) – mas também para delinear o que deveria ser o mote de um trabalho filosófico. A experiência, mais do que algo que se realiza fechada no tempo, é encarada como um processo, como um desenrolar-se; e mostra-se explicativa inclusive para uma síntese do trabalho do autor:

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação, substituir a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governabilidade, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de "experiências". Experiência da loucura, experiência da doença, experiência da criminalidade e experiência da sexualidade, focos de experiência que são, creio eu, importantes na nossa cultura (FOUCAULT, 2011a, p.6).

Em entrevista concedida a um jornal italiano em 1978, intitulada “*Conversazione con Michel Foucault*”, em que reflete a propósito de vários aspectos de sua obra, o filósofo afirma que o escrutínio da formação de regimes de verdade através da apresentação da historicidade própria destas construções visava, sobretudo, abrir uma possibilidade para o novo, para novas soluções, para uma explosão de atitudes desconhecidas que, para além de qualquer julgamento de valor (o que importa é o olhar crítico sobre a formatação do presente e sobre a ideia que temos do que somos), nos interpelariam sem nos fornecer cartilhas a seguir – ao mesmo tempo em que impediriam de continuarmos a sermos os mesmos (FOUCAULT, 2001b, p.862). Comenta, assim, introduzindo uma citação de Marx, a ideia de *produção* do homem pelo homem (FOUCAULT, 2001b, p.863), pensada de forma diferente:

²⁰ Encontramos uma abordagem específica quanto à noção de experiência no prefácio do segundo volume da História da Sexualidade. Ver: FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984. Ainda sobre a questão, ver: NICOLAZZI, F. A narrativa da experiência em Foucault e Thompson. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.101-138, jan./dez. 2004.

Voltamos a uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como entendê-la? Para mim, aquilo que deve ser produzido, não é o homem tal qual o teria desenhado a natureza, ou tal qual sua essência o prescreve; nós temos de produzir alguma coisa que não existe ainda e da qual não podemos saber aquilo que será. [...] é também a destruição daquilo que somos e a criação de algo totalmente outro, uma total inovação (FOUCAULT, 2001b, p.863. Tradução minha).

Sendo assim, deparamo-nos com uma produção que não termina nunca, pois os homens estão sempre se ressignificando e jamais chegarão a “finalizar-se”, já que não existe uma essência perdida a ser encontrada ou revelada. Esta ideia de uma produção do homem pelo homem é o cerne das questões que orientam o filósofo, principalmente em suas pesquisas dos últimos anos de vida, acerca da subjetividade e das técnicas de si: “o que fazer de si mesmo?” (*que faire de soi-même*), em contraposição ao imperativo característico de nossa civilização “conhecer-se a si mesmo” (*connaître à soi-même*). Esta intenção crítica acerca de “si” é lembrada por Frédéric Gros como tendo por objetivo uma “transformação ética de nós mesmos” e uma “invenção política de novas subjetividades” (GROS, 2012, p.96) em que a transformação do presente será dada pela capacidade de, ao enxergar-se o que se é, poder agir outramente.

Ainda na entrevista "*Conversazione com Michel Foucault*", o filósofo abordará a intensidade desta experiência limite, pois é somente de um abalo muito forte em nossas convicções, engessadas em uma naturalização constante, que poderia advir uma ruptura, uma transformação profunda. Recupero algumas de suas frases, em que podemos sentir a força de suas expressões ao tratar do assunto, principalmente ao comentar suas leituras de Nietzsche, Blanchot e Bataille: “a experiência [...] tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazendo-o agir de maneira que ele não seja mais ele mesmo ou que seja levado ao seu anulamento ou à sua dissolução”; “a experiência, é tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais próximo do invivível. O que é requisitado é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 2001b, p.862).

A “experiência-limite” é um conceito para o todo, para o conjunto das consequências e dos motivos da prática intelectual. A experiência é, aqui, o antes e o depois, a escrita e a leitura, o dizer e o fazer, a teoria e a prática; e só assim, enquanto inquietude perante a visão de como nos tornamos aquilo que somos, é que a experiência (e o esforço intelectual) pode possuir algum sentido transformador. A experiência pode ser particular, porém, para concretizar-se plenamente, deve estender-se aos outros. Ao rejeitar a palavra ensino, o filósofo diz que seus livros são, sobretudo, convites, gestos feitos em público (FOUCAULT,

2001b, p.866) e que ele não pretende arrancar de seus leitores uma adesão às prescrições feitas em seus textos, algo que demonstraria que teriam sido convencidos pela justeza de seus argumentos. Ele diz procurar somente provocar o susto, o abalo; depois, enfim, algo acontecerá. Afinal, não saímos os mesmos de experiências-limite, mas ninguém pode realizá-las por nós – o choque movimentará as pessoas que o sentirem e que estiverem implicadas no problema em questão.

De uma forma geral, podemos aproximar estas considerações a respeito da experiência enquanto engajamento coletivo às ideias de “*se soucier du souci des autres*”. Trata-se, neste caso, do que Foucault aponta como as responsabilidades de cidadão e sua relação com a verdade. É a partir da valorização da prática intelectual como experiência que busca marcar com intensidade seu contato com o coletivo (o outro) que podemos entender também o papel secundário da ideia de verdade dentro desta reflexão. Como vimos, a *verdade* como é comumente pensada está próxima de uma constatação de “único-verdadeiro”, de um valor que já *está* no mundo esperando para ser descoberto – seja quanto a constatações sobre a realidade, seja sobre a formulação de soluções para os problemas que se colocam. Creio que é aí que a sua concepção de experiência operacionaliza-se para retirar o ponto final dos raciocínios, assumindo uma forma não linear de análise. Segundo o autor, ainda que se baseiem em documentos históricos, os livros deveriam funcionar muito mais do que apenas para a constatação de uma verdade histórica (FOUCAULT, 2001b, p.864):

o essencial não se encontra na série destas constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas antes na experiência que o livro permite realizar. Ora, esta experiência não é *nem verdadeira nem falsa*. Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que se fabrica a si mesmo, que não existe antes e que se encontrará existir depois. Vemos aí a relação difícil com a verdade, a maneira pela qual esta última se encontra engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que, até um certo ponto, a destrói. (FOUCAULT, 2012b, p.864. Grifo meu)

Voltarei a este entendimento de experiência como algo que *é vivido*, sem um julgamento valorativo imiscuído previamente, ao tratar das acepções foucaultianas a respeito da Revolução Iraniana, pois foi a partir destas inclinações que ele analisou o entusiasmo e a espiritualidade daquele momento. Por ora, se faz interessante notar o quanto esta caracterização da experiência aproxima-se de sua preocupação com o presente, com a atualidade, justamente pelo seu caráter ontológico – a experiência não é *nem verdadeira nem falsa*, ela *é*, simplesmente; assim como o momento atual, como o *acontecimento* do presente.

A experiência é a forma como os homens sentem o que vivem quando estão vivendo – e não se pode *sentir* de forma errada. A experiência é uma constatação e uma maneira de se relacionar com a situação em questão – maneira individual ou coletiva, mas que, seja como for, não é ditada por alguém ou por alguma teoria, ela só existe quando em relação com quem diz respeito, e só aí poderá fazer surtir inquietações reais, que podem, por sua vez, desencadear transformações²¹. Visto que o caminho certo não esteja nele contido, a solução transcende o escrito, ainda que passe por ele. Daí a oposição entre livro-experiência e livro-verdade ou livro-demonstração (FOUCAULT, 2001b, p.866). As verdades são *internas* (FOUCAULT, 2001b, p.873) a um sistema, consistindo em uma relação que o discurso mantém consigo mesmo, tendo esta relação ela mesma uma história – uma historicidade a ser contada.

Neste ponto, creio ser elucidativo comentar mais diretamente a relação que Michel Foucault mantém com a *política*, ou ainda, continuando com minha problemática, com uma determinada conduta intelectual em relação à política. Apesar de esta questão supor um estudo mais detalhado de seu trabalho sobre o poder e a governabilidade tentarei, contudo, tratar destes temas de forma a operacionalizá-los em minhas buscas, e, para tal, utilizarei como caminho muito do que foi discutido pelo filósofo ainda naquela mesma entrevista para o jornal italiano, visto que nela se instaurou um interessante debate sobre a política a partir de colocações do entrevistador.

Duccio Trombadori, jornalista e interlocutor de Foucault naquele momento, afirmará, a propósito do maior enfoque que o filósofo concedia a problemas sociais localizados, que o privilégio de uma abordagem parcializada acabaria por prejudicar a possibilidade de uma visão ampla do conjunto. A resposta de Foucault nos remete à figura do intelectual específico e, apesar de o filósofo não utilizar esta expressão, o direcionamento de sua fala é esclarecedor:

²¹ Exemplificando a repercussão que teve o seu livro “*Vigiar e Punir*” dentro de certos núcleos, Foucault diz: “Quando o livro apareceu, diferentes leitores – em particular, os agentes de supervisão, os assistentes sociais, etc. – deram este singular julgamento: ‘ele é paralisante, e é possível que tenha observações justas, mas, de qualquer maneira, ele possui certamente limites, porque ele nos bloqueia, ele nos impede de continuar na nossa atividade’. Eu respondo que justamente esta reação prova que o trabalho foi bem sucedido, que funcionou como eu queria”. (FOUCAULT, 2001b, p.866. Tradução minha). Instigar o pensamento, trazer à superfície a historicidade do que é tido como natural, causar desconforto e provocar o debate; tal o motivo da prática intelectual. Em outro momento, comenta, sobre as críticas recebidas: “Quando eu escrevi o livro sobre as prisões, eu evidentemente não fazia alusão às prisões das democracias populares ou da URSS; eu me referia à França do século XVIII, mais precisamente entre 1760 e 1840. A análise termina em 1840. Mas então me dizem: ‘Você não faz nenhuma diferença entre um regime totalitário e um regime democrático!’ Mas o que faz vocês pensarem isso? Uma tal reação prova somente que aquilo que eu digo é considerado, no fundo, como atual” (FOUCAULT, 2001b, p.910. Tradução minha).

Se nós queremos levantar problemas de maneira rigorosa, precisa e apta a suscitar questionamentos sérios, não se deve focar justamente nas suas formas mais singulares e mais concretas? Me parece que nenhum dos grandes discursos que pudemos desenvolver sobre a sociedade seja suficientemente convincente para que possamos nele confiar. [...] Além do mais, eu não penso que o intelectual possa, a partir somente de suas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, levantar verdadeiras questões a respeito da sociedade na qual ele vive. Ao contrário, uma das primeiras formas de colaboração com os não-intelectuais é justamente escutar seus problemas, e trabalhar conjuntamente com eles para formulá-los [...]. (FOUCAULT, 2001b, p.903. Tradução minha)

O filósofo continua, explicando que mesmo problemas tidos como particulares ou localizados fazem também referência ao todo, a uma generalização – “além do mais, a dominação da razão não é tão geral quanto a dominação da burguesia?” (FOUCAULT, 2001b, p.904 Tradução minha) – e que é propriamente como problemas que possuem seu papel para uma possível transformação das circunstâncias dadas. No entanto, o que o entrevistador questionava era justamente a não existência, no trabalho foucaultiano, de uma articulação entre a dimensão política de um problema (particular) e um programa mais amplo de ação, defendendo que seria neste equilíbrio entre situação localizada e quadro geral que se desenvolveria a função política (FOUCAULT, 2001b, p.905). Para Foucault, este programa mais amplo, mencionado por Trombadori, adviria de um enquadramento em um partido político, já que estes dão a impressão – devido a uma identidade construída para si mesmos – de agirem e de transformarem a sociedade em direção ao bom e ao justo. Assim, o filósofo questiona, ao final da entrevista, se esta luta ideológica que tende a separar os grupos e as ideias de maneira às vezes um tanto maniqueísta não seria apenas uma forma de os intelectuais conferirem a si mesmos um peso político superior ao que realmente teriam, afirmando novamente o seu cunho de investigador e de questionador mais do que de “solucionador”: “será que o melhor não seria, antes, desenvolver pesquisas uns ao lado dos outros, um pouco em divergência?” (FOUCAULT, 2001b, p.914. Tradução minha). O debate entre problema localizado e/ou sua generalização em uma teoria vai longe.

Francesco Paolo Adorno nos diz sobre esta discussão que “a intenção de Foucault não é tanto renunciar a toda forma de totalização, mas construir um ponto de vista que permita atingir tanto um saber geral quanto uma prática que ultrapasse teoricamente a insatisfação gerada pelas formas de totalização da política” (ADORNO, 2004, p.47). O que há, então, é a abordagem de uma *prática ética* ao invés de restringir o intelectual a uma prática política – e não um desprezo da política. Novamente, o papel do intelectual “não é mais se constituir enquanto consciência crítica do campo político” (ADORNO, 2004, p.48). A questão

localização/generalização gerará muitas críticas, justamente porque Foucault não traça um critério para a conduta nas lutas. Adorno nos mostra o que pensa o filósofo Vicent Descombes, em seu “*Philosophie par gros temps*”:

Respeitar-se-á a sublevação de uma “singularidade” seja ela qual for, sem levar em conta o direito das outras “singularidades” presentes no interior do conjunto no seio do qual os direitos são distribuídos, pois o “universal” que se poderia opor a esta singularidade seria sempre a mentirosa “necessidade maior” do conjunto. [...] A hipocrisia crítica descobre o abuso por toda parte, mas não nos dá nenhuma ideia do que poderia ser o reto direito correspondente (DESCOMBES *apud* ADORNO, 2004, p.49).

Adorno traça, assim, uma interessante análise em busca de respostas para estes questionamentos, mas avisa de antemão que, apesar de existirem sim critérios de escolha na conduta intelectual para Foucault, estes não serão de ordem teórica e nem “pertencentes à categoria conceitual na qual Descombes desejaria encontrá-los” (ADORNO, 2004, p.49), pois Foucault teria, a partir do abandono das exigências metafísicas que marcam a crítica, operado em uma outra concepção da política (ADORNO, 2004, p.53). De forma geral, um dos “critérios de veracidade” pode ser identificado através da dimensão conferida ao *ethos* filosófico: “o vínculo, que é desde o princípio ético, entre o dizer e o fazer representa o critério para julgar a validade e a veracidade de uma posição política” (ADORNO, 2004, p.54). Ou seja, é a verdade do posicionamento político em conformidade com a vida do intelectual. Sobre tal, Foucault vai, ele mesmo, dizer: “disso não concluo que se possa dizer qualquer coisa na ordem da teoria; mas, ao contrário, que é preciso ter uma atitude exigente, prudente, ‘experimental’; é necessário, a todo momento, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é” (FOUCAULT *apud* ADORNO, 2004, p.55).

Para ele, como mencionei, a verdade não está fora do mundo, não está fora da subjetividade do sujeito que a profere; logo, o critério de escolha do justo nas lutas não pode ser encontrado a partir de uma lógica que leve em conta a verdade enquanto “coisa” a ser defendida por si mesma. Este é o motivo que o faz focar-se, nos últimos anos de sua vida, na filosofia grega, em contraposição à filosofia moderna: “para eles (os gregos), não se trata de saber como ou por que esse ou aquele enunciado é verdadeiro ou falso, mas de poder reconhecer o parresiasta enquanto tal. Em outros termos, para saber se um enunciado é verdadeiro ou falso, os gregos não interrogam o enunciado, mas o sujeito que se atribui o enunciado” (ADORNO, 2004, p.60).

Visando estas afirmações, percebe-se a concepção de trabalho filosófico como algo que proporcionaria uma experiência a partir da ruptura, mas que não carrega em si esta experiência para prescrevê-la, justamente porque tal seria contribuir para o funcionamento de uma situação de poder – que é o que deve ser criticado e combatido (FOUCAULT, 2001b, p.905). Foucault demonstra, neste ponto, que não é porque não se preocupe com uma transformação social ou com a solução dos problemas que levanta que não propõe respostas claras e específicas que poderiam ajudar a retrair programas governamentais, mas sim porque não acredita que este tipo de respostas exista. Não é um pensamento pessimista, mas uma abordagem que releva mais o presente da situação e o valor da experiência de mal-estar que suas colocações faziam surgir nas pessoas, do que a crença na redenção advinda das explicações que visam uma finalidade prévia.

Para ele, a complexidade extrema dos problemas sociais só permite uma ação por parte do intelectual: a demonstração do caos histórico que neles imperam através da avalanche de questionamentos que fazem destruir o que já está dado, o que está já pensado. A crítica do diagnóstico deve ser uma crítica radical que “torne difíceis os gestos mais fáceis” (FOUCAULT, 2001b, p.999. Tradução minha). É preciso colocar a dificuldade onde a dificuldade está; é necessário acima de tudo suscitar problemas para a política (FOUCAULT, 2001b, p.1413). Antes de encontrar soluções, é preciso modificar os dados do problema. Interessante conferirmos a resposta que concede a Trombadori quando este lhe pergunta qual seria então, finalmente, o motivo de ser de todo o trabalho que desempenhava. Na resposta, Foucault articulará sua ideia de política com o diagnóstico do presente e com a prática intelectual:

Meu papel é de levantar questões [*poser des questions*] efetivamente, verdadeiramente, e de colocá-las com *o maior rigor possível, com a maior complexidade e dificuldade de maneira que uma solução não nasça de uma vez só*, repentinamente, da cabeça de algum intelectual reformador ou ainda da cabeça do escritório político de um partido. Os problemas que eu tento levantar, coisas tão complicadas como o crime, a loucura, o sexo, e que dizem respeito à vida cotidiana, não podem ser facilmente resolvidos. Será preciso anos, dezenas de anos de trabalho, a ser realizado com as pessoas diretamente envolvidas, dando-lhes direito à palavra, e também será preciso imaginação política. Talvez, então, nós consigamos renovar uma situação que, nos termos em que está hoje colocada, só nos leva a impasses e bloqueios. Eu me resguardo de fazer a lei. [...] É então que a complexidade do problema poderá aparecer em sua relação com a vida das pessoas; e assim, conseqüentemente, poderá aparecer a legitimidade de uma elaboração comum através de questões concretas, de casos difíceis, de movimentos de revolta, de reflexões, de testemunhos. *Se trata, se não de encontrar soluções, ao menos de*

modificar os dados do problema (les donées du problème) (FOUCAULT, 2001b, p.906. Grifo meu. Tradução minha).

Vemos, portanto, que não há uma recusa da política, ou uma constatação de que, já que o poder está por tudo, as relações existentes se manterão sempre as mesmas. Todas essas questões estão relacionadas com a política, mas esta nunca poderá dar conta de solucioná-las por completo, sendo a *problematização* a única resolução possível: “Eu nunca procurei analisar o que quer que fosse do ponto de vista da política; mas sempre interrogar a política sobre o que ela tinha a dizer dos problemas aos quais era confrontada” (FOUCAULT, 2001b, p.1414. Tradução minha).

O critério, ou a constatação, mais importante para o intelectual perante a uma revolta deve ser, finalmente, a de sua existência – basta que aquilo esteja sendo tal qual é para que seja digno de estudo e atenção. Foucault não se interessa por certas singularidades porque estas estão lutando pela “verdade suprema” ou porque acreditaria no futuro glorioso que elas reivindicam, mas, se as revoltas *estão sendo*, as pessoas envolvidas possuem suas razões profundas para tal²². A solução como fim não nos pertence.

²² “Antes de começar por negar as revoltas – é o caso daqueles que as rejeitam porque elas possuem um caráter religioso (islâmico) ou porque elas não são suficientemente políticas – é preciso, ao contrário, aceitar a existência delas como aquilo que dá à história não a forma de uma evolução linear, mas a forma precisamente de uma ‘história’ [...]. Mais do que tentar governar as revoltas, trata-se de deixar às pessoas o cuidado de dizer aquilo que elas têm a dizer” (OLIVIER; LABBÉ, 1991, p. 234).

3. A REVOLUÇÃO IRANIANA: UM JORNALISMO DE IDEIAS

Durante todo o ano de 1978 milhares de pessoas no Irã puseram em risco suas vidas para exigir a saída do xá Reza Pahlavi, que governava sob um regime de monarquia constitucional autoritária desde 1953. Os motivos são vários: perseguições políticas e violência extrema para com os opositores do governo, a não aceitação por parte da população da proximidade diplomática deste com os Estados- Unidos, a insistente laicidade do governo do xá em um país fortemente religioso. A oposição neste momento é diversificada, mas a maioria das pessoas exprime rejeição quanto ao regime vigente. Em fevereiro de 1979 estoura a Revolução Iraniana, que acaba por transformar o Irã em uma República Islâmica liderada pelo aiatolá Khomeini, líder do movimento e que se encontrava exilado do país desde 1963. Foi então nestas circunstâncias, em maio de 1978, pouco antes do estouro da Revolução, que Angelone Rizolli, editor do jornal italiano *Corrière della Sera* e tradutor de Foucault na Itália, lhe propôs uma contribuição regular para o periódico que acompanhasse o desenrolar político iraniano, projeto que Foucault chamará de “*Reportagens de Idéias*”²³ e que contará com uma pequena equipe que trabalhará com ele (FOUCAULT, 2001b, p.707).

O filósofo empreenderá então duas viagens ao Irã, e, em suas análises, demonstra buscar compreender o governo islâmico como “vontade política”, se dizendo impressionado com o levante ao notar nele o que designou como uma abertura espiritual na política (FOUCAULT, 2001b, p.694). Serão produzidos 10 artigos para o *Corriere della Sera*, sendo um deles – “*Com o que sonham os iranianos?*” – também publicado pelo jornal francês *Le Nouvel Observateur*, o único publicado na França na mesma época, além de dois outros artigos que também aparecem no jornal *Le Nouvel Observateur*, dois no jornal *Le Monde* e um no jornal *Le Matin*, sendo que a maior parte do que era publicado em jornais franceses se constituía de críticas e de respostas a elas. O restante dos artigos escritos sob a demanda do jornal italiano só aparecem traduzidos para o francês com a publicação em 1994 dos “*Dits et écrits*”, a compilação dos escritos e entrevistas do filósofo, sob coordenação de Didier Éribon.

Embora seus escritos tragam uma apreciação jornalística dos fatos políticos conforme iam ocorrendo, percebemos seu caráter filosófico quando da tentativa de apreensão dos

²³ O artigo “*Les reportages d'idées*”, apesar só ter sido publicado no dia 12 de novembro de 1978, depois de alguns já terem aparecido no jornal (o primeiro data de 28 de setembro), é aquele em que escreve sobre o próprio trabalho e explicita o motivo de suas viagens: “É preciso assistir ao nascimento das idéias e à explosão de sua força: e isto não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais eles manifestam sua força, nas lutas que se trava pelas idéias, contra ou por elas” (FOUCAULT, Michel, 2001b, p. 706).

motivos mais “espirituais” que moviam aquelas pessoas a agirem como agiam naquela situação; ele buscava, enfim, o entendimento do “instante em si”. Mas, finalmente, por que esta inclinação pelo que se passava no Irã? Por que as viagens e os artigos e o que representa esta empresa em sua trajetória? A resposta, acredito, se encontra na dimensão do “diagnóstico do presente” que este trabalho permitia e incentivava, como uma possibilidade política de atuação, além de propício para a reiterada crítica que Foucault fez ao ocidente e às suas configurações sociais. Cito uma consideração presente no artigo “*L’énigme du soulèvement – Foucault et l’Iran*”, de Olivier Roy: “O ‘movimento’ [...] interessa Foucault não porque ele seria portador do futuro, mas porque ele é negador da política, porque ele desconstrói, ignora, recusa, mina, invalida, deslegitima o poder” (ROY, 2004, s.p. Tradução minha).

Primeiramente, é importante analisarmos diretamente alguns destes artigos de Foucault escritos para o jornal, pois neles percebemos o quão significativo o episódio do Irã pode ser para uma análise do pensamento do autor e do quão importante se mostram para uma reconstituição do que seria para ele a prática intelectual, a partir da ideia de que, enquanto filósofo, sua atenção nas “reportagens” que produziu estava voltada para um único momento: o presente. Gostaria, portanto, nesta seção do trabalho, de comentar mais pontualmente estes escritos recorrendo a eles de maneira mais sistemática e explicativa através de citações que creio importantes, afim de mapear como ali se manifesta a intencionalidade do diagnóstico. Em seguida buscarei fazer igualmente uma exposição das críticas direcionadas ao filósofo, aparecidas principalmente após a instauração definitiva do governo islâmico no Irã.

Primeiro dos artigos publicados por Foucault no jornal italiano, “*O exército quando a terra treme*” (FOUCAULT, 2001b, p.662. Tradução minha) discorre sobre o papel e a composição do exército iraniano durante aqueles momentos turbulentos. A frase que compõe o título do artigo “quando a terra treme” faz alusão tanto ao terremoto ocorrido na cidade de Tabas, quanto à Sexta-feira Negra ocorrida alguns dias antes, quando o exército do xá massacrou manifestantes na praça Djaleh, uma das mais importantes de Teerã. Partindo da ideia de que o exército iraniano, apesar de extremamente bem armado, estaria cada vez mais longe do controle de seu governante (pois nem só de armas se constitui um exército) – já que “à medida que a agitação se desenvolve sob o signo deste Islã ao qual todo o exército pertence, os soldados e os oficiais descobrem que não têm, diante de si, inimigos, mas acima de si, comandantes [*maîtres*]” (FOUCAULT, 2001b, p.667. Tradução minha) –, Foucault relembra o escândalo, pelos costumes muçulmanos, que é um muçulmano matar outro e, a

partir de alguns relatos, lança questionamentos sobre a importância efetiva do exército nesse momento. Ele afirma que, apesar do que pensava de forma geral a opinião ocidental, a decisão quanto ao que viria a se passar nos próximos dias no Irã não dependia do exército, uma vez que este era muito fragmentado, não possuindo ideologia própria e nem projeto político.

De uma forma geral, esta apreciação dos fatos políticos iranianos e as considerações sobre as características de sua força militar vêm a dar a tônica deste primeiro diagnóstico – a última frase do artigo demonstra como o seu olhar estava direcionado, desde o início do projeto, ao entusiasmo revolucionário da população: “[a melhor solução, no momento], não é aquela, americana, do xá. É aquela, islâmica, do movimento popular” (FOUCAULT, 2001b, p.669. Tradução minha).

O segundo artigo produzido, “*O xá tem cem anos de atraso*” (FOUCAULT, 2001b, pp.679-683. Tradução minha) foi intitulado primeiramente por Foucault como “*O peso morto da civilização*”, pois aborda a questão da modernização do Irã, enfoque escolhido para colocar em diálogo o que o “ocidente” pensava sobre a Revolução e, em contrapartida, como as pessoas no Irã viam os acontecimentos. A noção mais importante que perpassa este escrito é a de “modernização arcaica”, através da qual o filósofo explica que a modernização pretendida pelo xá se dava de maneira igual às transformações pretendidas pelos regimes coloniais, que também já haviam tido sua época no Irã; eram “uma tentativa para modernizar à européia os países islâmicos” (FOUCAULT, 2001b, p.680. Tradução minha), transformações que estavam sendo agora rejeitadas por todas as classes sociais, numa oposição ao regime que se fazia unânime.

A conexão entre as noções que o ocidente fazia da modernização do Irã e a ideia de modernização arcaica que Foucault apresenta são expressas no primeiro e último parágrafos do texto, e assim podemos enxergar no artigo o desenvolvimento de uma resposta, ou de um ataque, às interpretações francesas (ou ocidentais) daquele movimento, que seriam ainda mais explicitadas a partir das críticas que serão dirigidas ao filósofo. Os parágrafos são, respectivamente:

Teerã. Quando de minha saída de Paris, me disseram de várias formas: O Irã atravessa uma crise de modernização. Um soberano arrogante, inábil, autoritário tenta rivalizar com as nações industriais, e possui os olhos fixos no ano 2000; mas a sociedade tradicional, no que lhe diz respeito, não pode e nem quer seguir tais ideias; machucada, ela se imobiliza, se dobra sobre seu passado e, sob o nome de crenças milenares, pede abrigo a um clero retrógrado. (FOUCAULT, 2001b, p.79. Tradução minha)

Assim, eu vos peço, não falem mais na Europa sobre as graças e desgraças [*heurs et malheurs*] de um soberano muito moderno para um país velho demais. O que é velho aqui no Irã, é o xá: cinquenta anos, cem anos de atraso. Ele tem a idade dos soberanos predadores, ele carrega o sonho ultrapassado de abrir seu país pela laicização e industrialização. O arcaísmo, hoje, é seu projeto de modernização, suas armas de déspota, seu sistema de corrupção. O arcaísmo é “o regime”. (FOUCAULT, 2001b, p.683. Tradução minha)

“O regime”, como escreve o autor, foi uma expressão que se tornou o receptáculo de tudo o que os iranianos queriam rejeitar, e muito se falava, no Irã, na combinação “modernização-despotismo-corrupção”. Temos, portanto, mais um elemento no debate/diagnóstico lançado por Foucault. Estas discussões em torno de uma *modernização* tentada por um governo corrupto *versus* um *arcaísmo* enraizado na população dizem respeito justamente à forma como muitos no ocidente vão se referir aos acontecimentos no Irã naquele momento. Assim, outra ideia que me parece guardar relação com esta dicotomia é a de *fanatismo*, muito frequente nas opiniões da época (e também atualmente), e que vai sendo carregada de outras ideias que compõe o imaginário europeu sobre o oriente e sobre o islã como sendo a cultura opressora por excelência. Sobre este segundo artigo, é interessante lembrar foi traduzido e colado nas paredes da universidade de Teerã pelos estudantes em outubro de 1978.

Quanto ao fanatismo e intolerância religiosa, o terceiro artigo, “*Teerã: a fé contra o xá*” (FOUCAULT, 2001b, pp.683-688. Tradução minha), é bastante elucidativo de um momento em que Foucault questiona o valor e papel da religião naquelas circunstâncias e de como o ocidente observava isto no “outro” iraniano. Válvula de escape, ópio do povo, fanatismo dos oprimidos, acalento na pobreza – não seriam essas interpretações representativas de um “excesso de ocidentalidade” na análise do outro em proveito de si²⁴? Foucault tenta então desconectar essas ideias ocidentais sobre a religião do que seria próprio do islamismo. É o que ele caracteriza como a *força*, ou seja, a religião, o xiismo, não como um peso inerte, arcaico, ou retrógrado naquele contexto; deixando claro, contudo, que, ainda que lutasse contra o xá, o clero xiita não era uma força revolucionária, mas enquadrava a religião oficial:

²⁴ “À parte disto, o que lhes resta? Dizem frequentemente. Os retiraram de sua existência tradicional. Suas vidas eram estreitas, precárias, é verdade. Mas tirando-os de sua agricultura e de seus ateliês de artesão, lhes prometendo um salário que só podem encontrar nas obras de aterramento ou de construção (e mesmo assim com dificuldade), eles estão expostos permanentemente ao desemprego. Mal estruturados, que refúgio eles têm, ao não ser em torno da mesquita e na comunidade religiosa?” (FOUCAULT, 2001b, p.684).

Os molás não são de forma alguma “revolucionários” [...] Ela [a religião] é hoje aquilo que ela foi diversas vezes no passado; a forma que toma a luta política desde o momento que mobiliza as camadas populares. Ela faz, de milhares de descontentamentos, de ódios, de misérias, de desesperanças, uma força. E ela faz disso uma força, porque ela é uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar maleável, e largamente aceita, uma maneira de ser em conjunto [*être ensemble*], uma forma de falar e de escutar, algo que permite se fazer escutar os outros, e de querer com eles, ao mesmo tempo que eles (FOUCAULT, 2001b, p.687. Tradução minha).

Relatando vários acontecimentos Foucault demonstra como se manifestava a força política do islã e como se desenrolava essa febre política que muito usava do culto aos seus mortos para pensar o que era justa e justa revolta. Pode-se começar a ver aí delinear-se o pensamento que o filósofo chamará posteriormente “dimensão espiritual na política”, o entusiasmo revolucionário. Da conversa com Chariat Madari, aiatolá importante na cidade de Qom, Foucault apreende a inquietude da religião naquele momento, sua vontade de transformação imediata, ainda que estivesse à espera da salvação pela vinda do décimo segundo imã: “Nós esperamos o Mahdi, mas cada dia nós lutamos por um bom governo”, diz o aiatolá (FOUCAULT, 2001b, p.686. Tradução minha). Neste sentido, creio que um pequeno parágrafo no meio do artigo ainda revela bastante, com a sagacidade que permeia toda a análise, esta incessante crítica foucaultiana ao modo de pensar ocidental: “Você sabe a frase que faz, nos últimos tempos, mais rir os iranianos? Aquela que lhes parece a mais vazia, a mais superficial, a mais ocidental? ‘A religião, ópio do povo’. Até a dinastia atual, os molás, nas mesquitas, rezavam com um fuzil ao lado” (FOUCAULT, 2001b, p.686. Tradução minha).

A conversa com o escritor iraniano Baqir Parham em setembro de 1978 clarifica ainda esta discussão sobre a religião como um ópio, em que o filósofo caracteriza o papel do xiismo como sendo o de um “despertar político”, “despertar popular”; e enxergamos então o porquê de sua atenção ao fato – apesar de a religião ter se aproximado do Estado em diversos momentos na história iraniana, ele conclui que o xiismo havia desempenhado um papel opositor ao Estado (Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham, 2010, p.299); propondo assim que a “história das religiões e sua profunda conexão com a política deveriam ser repensadas” (Diálogo, 2010, p.299), até porque este tipo de despertar popular também havia estado presente em diversos movimentos religiosos cristãos ao longo da história.

Um dos mais polêmicos entre a crítica, o quarto artigo publicado, “*Com o que sonham os iranianos?*” (FOUCAULT, 2001b, pp.688-694. Tradução minha), já demonstra desde o

título seu mote central de entender o pensamento e a vontade dos iranianos em meio à revolução. Faz-se bastante clara a metodologia de trabalho do diagnóstico do presente, que procura no cerne dos acontecimentos uma reflexão sobre a situação nacional:

“O que vocês querem?” Foi com esta única questão que eu me pus a caminhar por Teerã e por Qom nos dias imediatamente após os motins. Eu procurei não colocá-la aos profissionais da política; preferi discutir, às vezes longamente, com religiosos, estudantes, intelectuais interessados nos problemas do Islã ou, ainda, com antigos guerrilheiros [...]. (FOUCAULT, 2001b, p.690. Tradução minha).

E a resposta que o filósofo obtém destas pessoas é sempre a mesma: querem um governo islâmico, e com Khomeini por liderança. O aiatolá havia encarnado o papel de mártir, sendo receptáculo dessas vontades. Foucault tenta, ao longo do texto, entender o que seria ali uma criação política advinda de uma vontade política e lança também a noção que mais ressoou a propósito de seus escritos sobre o Irã: a de “dimensão espiritual na política”:

Eu me sinto constrangido para falar do governo islâmico como uma “ideia” ou mesmo como “ideal”. Mas como “vontade política”, ele me impressionou. Ele me impressionou em seu esforço para politizar, em resposta a problemas atuais, estruturas indissociavelmente sociais e religiosas; ele me impressionou também na sua tentativa de abrir na política uma dimensão espiritual. (FOUCAULT, 2001b, p. 694. Tradução minha)

A partir de tal abordagem aparece a idéia do místico imiscuindo-se com o político com a gerência social, quando então uma religião caberia dentro da ideia de governo – “trata-se primeiramente do movimento que tende a conceder às estruturas tradicionais da sociedade islâmica um papel permanente na vida política” (FOUCAULT, 2001b, p.692. Tradução minha); e, assim, ele reiteradamente comenta a imensa abrangência do xiismo, no sentido de que a religião não é uma situação ou uma característica da vida daqueles indivíduos, ela é a vida. Por isso seria tão absurdo para os iranianos entender a frase de Marx de que a religião é o ópio do povo²⁵.

²⁵ “Cita-se sempre Marx e o ópio do povo. A frase que precede imediatamente e que nunca é citada diz que a religião é o espírito de um mundo sem espírito. Digamos que o Islã, neste ano de 1978, não foi o ópio do povo justamente porque foi o espírito de um mundo sem espírito” (FOUCAULT, 2001b, p.748). Na conversa com Baqir Parham, Foucault esclarece ainda mais este ponto: “Na realidade, o tipo de cristianismo que era o ópio do povo foi o produto de escolhas políticas e táticas conjuntas dos Estados, ou das burocracias governamentais, e da organização da Igreja durante o século XIX. Eles diziam que nós deveríamos trazer os trabalhadores rebeldes de volta para a religião e fazer com que eles aceitassem o seu destino. Na época de Marx, a religião era, de fato, o ópio do povo, e Marx estava correto por essa razão, mas somente no contexto de sua própria época” (FOUCAULT, 2001b, p.300).

Quanto à última frase do artigo, é uma das mais citadas pelos comentadores e críticos: “Qual sentido, para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade esquecemos desde o Renascimento e das grandes crises dos cristianismo: uma *espiritualidade política*. Já escuto franceses rindo, mas sei que estão errados” (FOUCAULT, 2001b, p. 694. Grifo do autor. Tradução minha). Esta relação de comparação que ele estabelece entre a ideia de política para os iranianos e aquela para os ocidentais creio que deve ser entendida mais pelo parâmetro da constatação de uma *diferença* do que pela apologia de um juízo de valor que enalteceria a opção islâmica de governo. Por certo, não se sabia ainda os resultados desta opção, mas já era significativo o fato de que buscavam uma alternativa diferente daquelas disponíveis no horizonte do pensamento político ocidental. O importante seria, finalmente, o diagnóstico de reconhecimento daquela empreitada, daquela outra via de movimentar-se politicamente.

Posteriormente à revolução, Foucault escreverá, em uma carta ao primeiro ministro iraniano, uma apreciação que parece ratificar este pensamento, colocando em debate a ideia do perigo do *poder*, próprio de qualquer configuração política:

Você dizia também que o Islã, em sua espessura histórica, em seu dinamismo de hoje, era capaz de se defrontar, nesta questão dos direitos, com a complicada aposta que o socialismo não conseguiu arcar melhor – é o mínimo que se pode dizer – que o capitalismo. “Impossível”, dizem alguns hoje, que pensam saber muito sobre as sociedades islâmicas ou sobre a natureza de todas as religiões. Eu serei bem mais modesto que eles, não vendo em nome de que universalidade se impediriam os muçulmanos de procurar seu futuro [*avenir*] em um Islã cujo novo rosto deverão forjar com as próprias mãos. Na expressão “governo islâmico”, porque lançar, de largada, a suspeição sobre o adjetivo “islâmico”? A palavra “governo” é suficiente, por si só, para despertar a vigilância. *Nenhum adjetivo – democrático, socialista, liberal, popular – o libera de suas obrigações* (FOUCAULT, 2001b, p.781. Tradução minha, grifo meu).

Dando continuidade ao seu jornalismo filosófico, o próximo artigo publicado, “*Uma revolta com as mãos nuas*” (FOUCAULT, 2001b, p.701-704. Tradução minha), enfoca o fato de uma população revoltada se sublevar sem dividir-se em termos partidários e em diferentes oposições, característica social que Foucault chama de “greve em relação à política”.

[...] A ausência de objetivos a longo prazo não é um fator de fraqueza. Pelo contrário. É porque não há programa de governo, é porque as palavras de ordem são curtas que pode haver uma vontade clara, obstinada, quase unânime. O Irã está atualmente em estado de greve política generalizada. Quero dizer em estado de greve *em relação* à política. É isto em dois sentidos: recusa de prolongar de qualquer

maneira o sistema em vigor, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa também de dar lugar a uma batalha política sobre a futura constituição, sobre suas escolhas sociais, sobre a política estrangeira, sobre os homens de reposição. Não é que não se discuta a respeito; mas se faz de modo que elas não possam dar ocasião a um jogo político da parte de quem quer que seja. A todas as pressões externas, o povo iraniano reage impassível: sua vontade política, é de não dar ocasião à política (FOUCAULT, 2001b, p.702. Grifo do autor. Tradução minha).

É importante frisar, no entanto, que podemos concluir, a partir de análises em meus capítulos precedentes, que tais afirmações do filósofo não lhe deram uma visão congelada ou otimista demais em relação ao futuro da revolução. A questão é que este futuro realmente “não importa” – não em termos da legitimidade daquele levante. A revolta é importante enquanto acontecimento não porque traz garantias de que algo melhor virá, mas porque opera uma ruptura na ordem estabelecida das coisas, ela rompe com o poder ao desmontá-lo em sua obviedade, e, desmistificando-o, permite a compreensão tanto de seus mecanismos como de sua vacuidade profunda (ROY, 2004, s.p. Tradução minha). Como se fossem épiGRAFES, o último parágrafo de cada artigo vem buscar o ocidente e tudo que o envolve enquanto ideia, provocando-o. Aqui, é para se perguntar sobre o futuro do Irã e como a política iria agir.

Mas a questão é de saber que forma tomará esta vontade numa e massiva que, desde muito, disse não a seu soberano, e que acabou por lhe desarmar. A questão é de saber quando e como a vontade de todos cederá lugar à política, a questão é de saber se ela o quer e se ela o deve. É o problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias políticas. Confessemos que nós, ocidentais, estaríamos mal colocados para dar, sobre tal, um conselho aos iranianos. (FOUCAULT, 2001b, p. 704. Tradução minha).

Seguindo ainda nesta esteira temos que, no artigo “*A revolta iraniana se propaga em fitas cassete*” (FOUCAULT, 2001b, p.709-713. Tradução minha), Foucault parece então apoiar e se surpreender muito mais com a possibilidade da existência de algo que é tão diferente da lógica ocidental do que propriamente com o fato de um governo islâmico. É como se dissesse “sim, eles estão *produzindo* algo que sequer conseguimos medir, estão investindo em uma alternativa que tachamos de “fanatismo” e atiramos na caixa da inconsciência e ignorância das massas”. É, finalmente, o surgimento de uma vontade política vinda de milhares de pessoas que querem unir religião e política, algo tão impensável no ocidente. Trata-se aí de um posicionamento que se define muito mais pela surpresa que causa esta alternativa enquanto realmente uma “saída” ao “nós, ocidentais civilizados”, do que pelo fato de ela ser religiosa, espiritual. Ora, ele não se converteu ao islamismo, não "apoiava"

aquela religião. A questão é encarar os iranianos como portadores de outra lógica; não inferiores por causa disso. Foucault quer abreviar a distância para com o outro pelo reconhecimento desta diferença, como bem expressa em sua carta resposta à Atoussa H., leitora iraniana que o havia criticado: “O que poderíamos dizer de um ocidental que desprezasse o Islã? O problema do Islã como força política é essencial na nossa época e nos próximos anos. A fim de abordá-lo com um mínimo de inteligência, a primeira condição é não começar trazendo ódio” (FOUCAULT, 2001b, p.708. Tradução minha).

A análise desta outra saída política do Irã mescla-se com a contrapartida ocidental que Foucault critica, deixando claro, novamente em sua conversa com o escritor Baqir Parham, o porquê de os ocidentais se encontrarem em uma má posição para dar conselhos:

Desde o ponto de vista do pensamento político, estamos, por assim dizer, na estaca zero. Temos que construir um outro pensamento político, uma outra imaginação política, e ensinar toda uma nova visão de futuro. [...] Ao mesmo tempo existem [no Irã] aqueles que lutam para apresentar um modo diferente de pensamento sobre a organização social e política, que não tome emprestado nada da filosofia ocidental, nem de seus fundamentos jurídicos e revolucionários. Em outras palavras, eles tentam apresentar uma alternativa baseada nos ensinamentos islâmicos (Diálogo, 2010, p.298).

Sobre esta lógica diferenciada que possuíam em relação ao ocidente, é interessante consultar também a entrevista-debate com os jornalistas Claire Brière e Pierre Blanchet intitulada “*O espírito de um mundo sem espírito*” (FOUCAULT, 2001b, p.743-755. Tradução minha), em que Foucault vai afirmar que os iranianos não seriam portadores do mesmo regime de verdade ocidental, o que creio que acaba contribuindo para explicar o problema da “intolerância” às minorias e a opressão que se enxerga nestes países devido à religião. Naturalmente, esta é uma problemática muito polêmica e que mereceria ser analisada com muito mais cuidado do que o espaço aqui me permite, mas gostaria de tentar abordar, ao menos em linhas gerais, o que o filósofo pensava sobre ela e que lugar reservava a estas questões dentro de seus estudos. Frente a manifestações antisemitas, xenofóbicas e antifeministas muito presentes na Revolução e lembradas por Foucault durante a conversa, a jornalista Claire Brière, reticente, conclui que no Irã a intolerância talvez fosse necessária. O filósofo complementa afirmando não se tratava de enxergar a Revolução de forma maniqueísta, como o bem que supera o mal, mas de vê-la a partir de seu *presente* e de como ela realmente se apresentava:

Aquilo que deu intensidade ao movimento iraniano foi um duplo registro. Uma vontade coletiva muito afirmada politicamente e, por outro lado, a vontade de uma mudança radical na existência. Mas esta dupla afirmação não pode ter apoio senão sobre *tradições, sobre instituições que possuem algo de chauvinismo, de nacionalismo, de exclusão*, e que têm uma força de articulação muito grande sobre os indivíduos. Para afrontar um tão grande poder armado, não pode-se sentir-se só nem partir do nada. Para além dos problemas de sucessão imediata do xá, uma outra circunstância me interessa, ao menos, tanto quanto: é de saber se, justamente, este movimento unitário que abarcou um povo, durante um ano, frente a metralhadoras, terá a força de *transportar suas próprias fronteiras e de superar as coisas sobre as quais se apoiou durante um certo tempo*. Irão apagar-se estes limites, estes suportes, uma vez atingida a finalidade [*élan*]? Ou, ao contrário, eles irão ancorar-se e reforçar-se? Muitos aqui, e alguns no Irã, esperam o momento em que a laicidade enfim retomará seus direitos, em que se encontrará a boa, a verdadeira, a eterna revolução. Eu me pergunto até onde lhes levará este caminho singular em que eles buscam, contra a obstinação de seu destino, contra tudo o que foram durante séculos, toda uma outra coisa [*tout autre chose*] (FOUCAULT, 2001b, p.754. Tradução minha).

Assim como deixa clara sua ciência destas situações de opressão que permeavam aqueles levantes, Foucault também sabia que, apesar de acreditar que sua força estava em seu desenrolar-se, quando a Revolução acabasse haveria todo um reposicionamento dos grupos e dos interesses políticos – “a política retornará” (ROY, 2004, s.p. Tradução minha). Contudo, pela forma como maneja suas análises, mostra, ainda, que essas previsões de futuro não lhe competem. Não competem ao intelectual específico. Assim como o fato de que a experiência revolucionária coletiva se apagaria um dia (FOUCAULT, 2001b, p.750. Tradução minha), aquelas situações de intolerância lá presentes não poderiam ser negadas, mas deveriam ser reinseridas em sua lógica particular – o filósofo não apoiou a instauração de um governo Islâmico, ele apoiou a rebeldia social contra um poder abusivo, apoiou pelo seu *diagnóstico* o que uma população inteira estava fazendo consigo mesma. O povo iraniano buscava o desconhecido, que por assim o ser não poderia ser essencialmente bom ou ruim, mas sim “*toute autre chose*”.

Ainda no já citado “*A revolta iraniana se propaga em fitas cassete*”, oitavo artigo para o *Corrière*, o autor focaliza a questão das greves que correm o país, e sobre elas esclarece que não são reivindicações econômicas, e sim reivindicações políticas, apesar do que tentam veicular algumas autoridades. No entanto, é preciso perceber a especificidade desta política: o enfoque que o filósofo vai dar ao fato de não haverem partidos políticos no comando daqueles levantes (eles estavam na cena e acompanhavam a sublevação segundo seus interesses, mas esta não partia deles) vai marcar uma visada que exclui a necessidade explicativa como dependente de organizações políticas para dar conta da Revolução – e

acabamos por perceber que a questão nem sequer deveria ser colocada nestes termos. Como esclarece no artigo seguinte, “*O chefe mítico da revolta do Irã*” (FOUCAULT, 2001b, p.713-716. Tradução minha): “Não se trata de um levante espontâneo ao qual falta uma organização política; é um movimento para se libertar, de uma só vez, da dominação externa e da política interna” (FOUCAULT, 2001b, p.716. Tradução minha). Trata-se, para o filósofo, de uma singularidade do Irã, pois no momento em que se dispersam as escolhas políticas, aparece mais claramente a manifestação popular. No entanto, é este dispersar-se dos partidos políticos definidos em termos de liderança e a ausência de uma *avant-garde* (FOUCAULT, 2001b, p.744) o que também retirava a marca de “revolução” a que o ocidente estaria acostumado, além da ausência de uma luta de classes como mote revolucionário. Seria por via deste reconhecimento prévio, inexistente, que os ocidentais estariam buscando uma compreensão e uma legitimação para a revolução iraniana, ao se valerem de um “esquema analítico de uma realidade já constituída” (FOUCAULT, 2001b, p.752. Tradução minha). Neste sentido, é Claire Brière quem faz uma afirmação bastante significativa, durante a entrevista-debate, ao comentar a dificuldade de entendimento que se colocava perante a unanimidade iraniana no rechaço ao xá e à situação vivida: “A reflexão que eu mais ouvi sobre o Irã: nós não compreendemos. Quando um movimento se diz revolucionário, as pessoas, no ocidente, e nós mesmos, temos sempre a concepção de um progresso. Tudo isto é posto em questão pelo fenômeno religioso” (FOUCAULT, 2001b, p.744. Tradução minha).

Para Michel Foucault, a religião está, no Irã, fazendo o amálgama daquela revolução que é vivida pelas pessoas enquanto experiência individual e coletiva de caráter litúrgico; que tem em si e no próprio recomeçar-se de tantas manifestações o motor de sua força, como em uma espécie de ritual. A revolução faz do presente a irrupção de seu espetáculo, e possui na violência inabalável de suas demandas o seu combustível do “hoje” – muito mais do que a organização especulativa do amanhã. Existia então a problemática do “querer tudo”, processo no qual ele percebia a “construção de si” daqueles indivíduos a partir da reafirmação e renovação de uma identidade religiosa que ratificava que o problema não era apenas econômico:

Ao se revoltar, os iranianos diziam [...] é necessário modificar todo o país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, é necessário modificarmos a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc, sejam completamente modificados, e não haverá revolução real senão à condição desta

modificação radical em nossa experiência (FOUCAULT, 2001b, p.748-749. Tradução minha).

A religião como lugar de expressão era, portanto, o que viria a permitir esta nova relação, esta reorganização “de tudo”. Ela fazia-se receptáculo desta subjetividade, num momento em que a população iraniana estaria demandando a união de um novo regime de verdade com uma nova forma de governar (OLIVIER; LABBÉ, 1991, p.226). Partindo-se desta Revolução como ponto específico, viabiliza-se nossa percepção de que o foco do filósofo estava centrado na interrogação daquele presente devido à sua potencialidade de realizações, e não em um futuro libertador (ou opressor) que viesse justificá-lo ou legitimá-lo.

Com chegada de Khomeini ao poder, em fevereiro de 1979, seu regime dá prosseguimento à censura à oposição como antes o fazia o governo do xá: além das perseguições, torturas e grande repressão à população – medidas advindas da aplicação ortodoxa da lei corânica. Foucault será, então, acusado de ter apoiado ideologicamente a Revolução Islâmica e o aiatolá, e de ter, com isso, cometido um erro. Este será, em linhas gerais, o teor da maior parte das críticas lançadas ao filósofo; ou seja, elas parecem pressupor que houvera, de sua parte, uma adesão partidária que se fundaria em convicções ideológicas a favor do movimento islâmico²⁶ – e por isto ele deveria então retratar-se, porque o “lado” político que escolhera revelara um perverso fanatismo religioso.

Afastando-se desta análise dicotômica, vejo como significativa a afirmação de Olivier Roy quando diz que “o que interessa Foucault não é o Irã, não é o Islã, não são os molás, é a experiência de um acontecimento: a revolução” (ROY, 2004, s.p. Tradução minha). Ou seja, para ele a atuação de Michel Foucault na Revolução Iraniana, a partir de sua escrita, não teria sido voltada para uma análise do futuro dos acontecimentos, o filósofo não fez um prognóstico ao redigir aqueles artigos e não se interessou pela direção “linear” que tomaria aquela história. Foucault pretendeu exercer sua crítica por acreditar no debate em si como uma potência desestabilizadora.

Alguns anos mais tarde, na primeira parte da já mencionada aula do dia 5 de janeiro de 1983 no *Collège de France*²⁷, que tem por temática a *Aufklärung* de Kant (que afirmou, por sua vez, em 1798, ser o fenômeno revolucionário o agente da *Aufklärung*), Foucault retomará,

²⁶ Isto não significa que os críticos de Foucault acreditavam que ele praticava a religião islâmica. No entanto, algumas críticas focaram-se tanto em polarizações partidárias que o teor de seus argumentos serviriam para chegar a conclusões altamente exageradas como esta.

²⁷ Estas aulas foram compiladas em: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ainda que não explicitamente sobre o Irã, esta ideia da Revolução como instante significativo devido à repercussão psicológica que gera nas pessoas, e não devido ao movimento em si, com seu jogo político de partidos, governos e personalidades específicas:

[o texto de Kant se apresenta como um texto profético] sobre o sentido e o valor que terá, não — mais uma vez — a Revolução, que de qualquer modo sempre corre o risco de cair de volta na situação precedente, mas a Revolução como acontecimento, como espécie de acontecimento cujo próprio conteúdo é sem importância, mas cuja existência no passado constitui uma virtualidade permanente, constitui para a história futura a garantia do não esquecimento [...]. (FOUCAULT, 2011a, p.36)

Para Kant, a Revolução seria um acontecimento de sinal “rememorativo, demonstrativo e prognóstico” (FOUCAULT, 2011a, p.17) de um progresso²⁸, mas que não consiste de forma alguma em grandes gestos advindos de grandes homens políticos. Portadores de tais sinais, devemos procurar distinguir os acontecimentos mais imperceptíveis. Foucault diz, com Kant, que não é a Revolução em si que faz sentido,

[...] não é o drama revolucionário em si, não são as façanhas revolucionárias, não é a gesticulação revolucionária. O significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela. (FOUCAULT, 2011a, p.18)

Não importava, portanto, o futuro da Revolução em termos de êxito ou fracasso, o “sinal de progresso” que se busca está “na cabeça dos que não fazem a Revolução, ou em todo caso que não são seus atores principais. É a relação que eles próprios têm com essa Revolução que não fazem, ou de que não são os atores essenciais. O significativo é o entusiasmo pela Revolução” (FOUCAULT, 2011a, p.19). E este entusiasmo seria, por sua vez, representativo da *vontade* presente nas pessoas, sinal de que “todos os homens consideram que é do direito de todos se dotar da constituição política que lhes convém e que eles querem” (FOUCAULT, 2011a, p.19). A Revolução possuiria um valor operacional só por existir; por, ao entrar no

²⁸ A concepção de progresso torna-se problemática quando a encontramos no pensamento de Foucault, justamente porque também vemos nele um repúdio a uma ideia geral de progresso. Cito novamente o artigo “*Le désir de révolution*”: “A revolução como gesticulação (mudança, transformação) não é um progresso, mas um sinal [*signe*] de progresso. A diferença é importante pois é uma maneira de manter para a história sua indeterminação (seu caráter *évenementiel*). O sinal é aquilo que permite dizer que *há progresso* mas, a partir do sinal, é impossível prever quando acontecerá um levante, ou revoltas, nem o sentido ou a direção que vão tomar. As revoltas não são o resultado de sequências históricas indetectáveis, previsíveis ou que podem ser recompostas. [...] Ela é um progresso somente no sentido em que é sinal desta disposição fundamental (de escolher para si um modo de governo que lhe convenha) e não a prova de um progresso da humanidade em direção à uma sociedade melhor. (OLIVIER; LABBÉ, 1991, p.232).

imaginário dos indivíduos, instaurar a possibilidade do “fazer diferente”, numa ordem de coisas que poderiam vir a serem feitas *outramente*. É antes a consciência de que tal pode ocorrer do que o que afinal realmente ocorrerá o que Kant e Foucault consideravam como importante. Focam-se no caráter transformador do presente, pois, como mencionei anteriormente, as transformações não vêm prontas e não se concluem nunca. O bom e o justo nunca serão implementações finalizadas, e o “entusiasmo” perante a revolta irá, justamente, “tornar o poder mais frágil e os homens mais lúcidos” (ROY, 2004, s.p. Tradução minha). A lucidez é o que restará depois da normalização política como algo adquirido pela experiência daqueles que viveram o processo do levante.

Em seu ensaio “*Dizer a atualidade: O trabalho de diagnóstico em Michel Foucault*” (ARTIÈRES, 2004, p.15-37), Philippe Artières tenta, a partir da definição de Foucault de que o intelectual deveria ser um diagnosticador do presente, reconstruir um pouco do que poderia ser esta empresa no sentido em que ela conecta seu trabalho filosófico com seu engajamento político, em um movimento de articulação (ARTIÈRES, 2004, p.17). Artières então defende que estas militâncias “não apenas participam da obra, mas [que] Foucault fez ali a experiência física do trabalho do diagnóstico” (2004, p.17); e, para endossar seu argumento, lembrará algumas das intervenções políticas do filósofo, inclusive a referente à Revolução Iraniana. Sobre esta, os comentários de Artières são muito pertinentes, e contribuem com mais uma interpretação para a polêmica: “[quanto ao episódio no Irã] Foucault não toma posição: ele observa, e seu relato é uma série de visões sobre a atualidade iraniana. Ora, o que ele percebe, à época, é a emergência de uma força, a força que constitui, naquele momento, outono de 1978, a religião xiita [...]” (ARTIÈRES, 2004, p.25). Para Artières, o trabalho intelectual de Foucault fora incompreendido pelos críticos, e seu ponto de vista encontra-se com o de Olivier Roy ao destacar a latência muito maior dos questionamentos históricos enquanto manifestação de subjetividades no trabalho de Foucault do que a relevância, para ele, sobre o que se passava em termos de “conteúdo” da Revolução. Artières também nos diz que os diagnósticos foucaultianos partem de um conjunto de olhares balizados por instantâneos descritivos, justamente pelas imagens que constrói em seus artigos. Sobre a questão da “prática de si”, o autor estabelece uma análise interessante sobre o método de pesquisa intelectual de Foucault – o mapeamento da atualidade, uma “anatomia” dos acontecimentos (ARTIÈRES, 2004, p.30) – colocando este tipo de trabalho como sendo diretamente dependente de uma relação específica do diagnosticador consigo mesmo (ARTIÈRES, 2004,

p.31). Ou seja, a experiência jornalístico-filosófica centrada no presente mantém laços com a própria vida de Foucault no sentido de que o diagnóstico não é apenas um relato sobre o outro, é também, no fundo, um relato sobre si em contato com esse outro, como nos deixa claro a concepção do intelectual específico.

Em maio de 1979, Foucault publica no *Le Monde* uma reflexão geral em formato de artigo intitulada “*É inútil revoltar-se?*” (FOUCAULT, 2001b, 790-794), respondendo de certa forma às críticas recebidas, em que reitera seus pontos de vista a respeito do que deveria ser levado em conta naquele levante, e qual era o seu significado mesmo depois de concretizada a Revolução e de malogradas muitas das esperanças iniciais, rechaçando uma observação analítica para a situação iraniana:

Com relação ao enigma do levante, para aqueles que buscaram no Irã não as razões profundas do movimento, mas a *maneira pela qual ele foi vivido*; para aqueles que tentaram compreender o que estava acontecendo nas cabeças daqueles homens e mulheres quando arriscaram a própria vida, uma coisa foi surpreendente. Sua fome, suas humiliações, seu ódio do regime e sua vontade de o derrubar, eles os inscreviam nos confins do céu e da terra, em uma história sonhada que era tanto religiosa quanto política.[...] A espiritualidade daqueles que estavam caminhando para a morte não tem semelhança alguma com o governo de um clero fundamentalista (FOUCAULT, 2001b, p.792. Grifo meu)

Se aproximarmos este escrito com o outro trecho da aula sobre Kant que citei anteriormente (FOUCAULT, 2011a), vemos que traz à tona novamente a questão do entusiasmo, do comportamento das pessoas como o aspecto mais relevante de um movimento. O diagnóstico de Foucault retirou o foco do “ponto de chegada” próprio de teleologias, retirou das consequências políticas pontuais daquela revolução o poder de deslegitimarem todos os outros processos que envolveram o movimento: a tirania de um governo no presente não pressupõe tiranos todos os que o defenderam antes, até porque as pessoas comuns, alijadas do núcleo do poder, não seguem a mesma lógica de seus governantes²⁹. À época do xá, o povo revoltado não “tramava” sangrentos programas políticos islâmicos, muitos morreram por vontade de acabar com uma opressão e o seu entusiasmo pela revolução mudou a eles mesmos. Temos, com isso, que a própria questão da morte na luta se torna muito significativa, pois é a situação-limite por excelência.

²⁹ Creio aqui ser importante lembrarmos da afirmação de Foucault no já comentado artigo “Inutile de se soulever?”: “A espiritualidade a qual se referiam aqueles que iam morrer não tem comparação alguma com o governo sanguento de um clero fundamentalista. Os religiosos iranianos querem autenticar seu regime pelas significações que possuía o levante. Não fazemos diferente deles ao disqualificar o levante porque existe hoje um governo de molás” (FOUCAULT, 2001b, p. 793).

Assim, Foucault reitera, em diversos momentos, que o fato de algumas pessoas acabarem por preferir arriscar suas vidas para não mais obedecer a um poder abusivo é um dos mais importantes momentos da história de um povo (FOUCAULT, 2001b, p.781), não existindo conjurações cabíveis a serem feitas àqueles que optam pela morte porque não mais suportam uma opressão: “Não ditamos leis a quem arrisca sua vida diante de um poder” (FOUCAULT, 2001b, p.793. tradução minha). Estes indivíduos estariam tão imersos em uma espiritualidade³⁰ e impulsionados por uma determinada vontade enraizada num presente fortemente combustível, que suas subjetividades não poderiam ser reduzidas a resoluções de partidos ou de governos – ainda que estes tenham sucedido àqueles eventos-limite de espiritualidade.

“Nos revoltamos, é um fato” (FOUCAULT, 2001b, p.793); e as opiniões sobre os acontecimentos não muda em nada este imperativo histórico. Mas e por que ver nestas rebeldias um acontecimento importante? A subjetividade que experimentam os sujeitos das sublevações no momento em que as fazem explodir não deve ser comparada ou julgada em relação a nada, pois não se enquadra nesta ordem de pensamento, bem como não faz sentido o questionamento em relação à validade de uma revolução – se deve ou não ser feita, se existem ou não bons motivos para que aconteça, etc.

Há, portanto, uma reavaliação de qualquer concepção valorativa; é preciso prestar-se atenção ao que *está* justamente porque *está*³¹. Outros processos – psicológicos, culturais, sociais – cabem dentro da *revolução*, e podem ser muito mais operantes do que ela. Tem-se que a experiência da revolução a justifica e valida por seu potencial de abalar a vida dos sujeitos antes que qualquer resultado seja avaliado, e é por esta razão que a temos como agente da *Aufklärung* kantiana (é uma transformação que abala os indivíduos os motivando a um posicionamento crítico sobre o que vivem e que também os faz estabelecer outras relações consigo mesmos dentro do processo histórico).

Dizer que Foucault não agiu de maneira a apoiar politicamente e sem reservas a totalidade daquela ideia de governo islâmico como algo que seria o melhor a acontecer, como

³⁰ Sobre a “espiritualidade política” ver PERROT, M. *L’Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXième siècle*. Paris: Seuil, 1980.

³¹ Gostaria de complementar esta ideia trazendo ainda uma outra citação presente em “*É inútil revoltar-se?*”: “Um delinquente coloca sua vida em risco contra castigos abusivos; um louco não aguenta mais ficar preso e déchu; um povo recusa o regime que o oprime. Isto não torna inocente o primeiro, não cura o segundo, e não assegura ao terceiro os futuros [*les lendemains*] prometidos” (FOUCAULT, 2001b, p.793). Assim, lembrando o que nos diz Artières (2004, p.20): “Pouco importava que os detentos dissessem ou não a verdade, pois o que emergia através dessa sublevação era uma nova subjetividade coletiva e eram essas formas de subjetivação, esses acontecimentos no porão da história, que o intelectual tinha por tarefa distinguir”.

o acusaram, não faz, no entanto, desaparecer o inegável apoio do filósofo àquela causa em um primeiro momento. Acredito, contudo, que é preciso compreender a canalização de seu enfoque pensando se existe realmente relevância na discussão “erro/não erro” de Foucault em relação à Revolução Iraniana, pois ao colocarmos-na deste modo supervalorizamos o papel bem marcado das “posições” tão combatido por ele e, assim, acabaríamos por dizer que ele escrevia *para* apoiar o aiatolá. Sem desprezar as atrocidades a que os iranianos continuaram a serem vítimas após a instauração do governo islâmico, parece que somente questões “factuais” políticas do Irã interessaram aos críticos; conseqüentemente, estes parecem não ter compreendido a lógica da crítica foucaultiana, que foi vista como uma demonstração de ingenuidade intelectual por parte do filósofo. Pretendo agora fazer uma pequena revisão da crítica de modo a vermos como os escritos das “reportagens de idéias” foram recebidos.

Um dos textos mais lembrados em termos de crítica às apreciações foucaultianas da Revolução Iraniana é o publicado pelos jornalistas Claudie e Jaques Broyelle no jornal francês *Le Matin* em março de 1979, no qual, após citarem diversas medidas de opressão e terror colocadas em prática pelo novo governo islâmico no Irã, dirigem-se diretamente a Foucault ao comentarem as obrigações que teriam os intelectuais para não serem servis:

A primeira delas é assumir a responsabilidade pelas ideias defendidas quando são finalmente colocadas em prática. Os filósofos da “justiça do povo” deveriam dizer hoje: “Vida longa ao governo islâmico!” e, então, ficaria claro que estão indo ao extremo final de seu radicalismo. Ou, então, deveriam dizer: “Não, não queria isso, estava enganado. Aqui está o que estava errado no meu raciocínio; aqui está onde meu pensamento estava errado”. Eles deveriam refletir, afinal, este é o seu trabalho. Será que nunca haverá nenhuma garantia [...] para a escolha e o descarte dos filósofos que são colocados no mercado? (BROYELLE, 2010, p.404)

Sublinho então o que mencionei ao longo deste trabalho – a crítica dos Broyelle assenta-se em uma acusação de falta de visão de futuro por parte de Foucault, elemento que, como vimos, não faz parte da sua lógica de análise diagnóstica. Dois dias depois desta publicação, o filósofo responderá, em algumas linhas, também no *Le Matin*, que estaria disponível para debater a questão, desde que a crítica mantivesse bom comportamento, em referência às duras palavras dos Broyelle. Em maio do mesmo ano Foucault escreverá para o jornal *Le Monde* o já citado artigo “*Inutile de se soulever?*”, delineando uma resposta elaborada. Nele, se dirige mais especificamente às acusações dos dois jornalistas ao deixar claro que o que ele havia encontrado junto aos iranianos não se inscrevia no debate político circunstancial como desejavam os Broyelle:

Certamente não é vergonhoso mudar de opinião, mas não vejo razão para se dizer que essa opinião mudou quando se é contra decepar mãos hoje, depois de ter sido contra as torturas da Savak ontem. [...] não concordo com aqueles que diriam: “É inútil se revoltar, as coisas sempre serão assim”. Não se dá ordens àqueles que arriscam as suas vidas contra o poder. [...] *Todas as desilusões da história não mudarão isto* (FOUCAULT, 2001b, p.793. Grifo meu).

Outra das críticas importantes é a lançada pelo historiador orientalista Maxime Rodinson, quando comenta que alguns intelectuais haviam projetado no momento da Revolução Iraniana e na religião muçulmana as suas próprias aspirações e vontades (RODINSON, 2010, p.432). Creio que alguns de seus questionamentos são interessantes enquanto possibilidade de discussão de tais problemáticas, ainda que se ativesse aos fatos ocorridos no Irã enquanto estritas circunstâncias de um desenrolar político. Rodinson, além de pautar sua análise em uma linearidade insistente, também deixa claro um tom de prévia exclusão em relação ao Irã:

Poderia essa esperança [de uma revolução mundial que aboliria a exploração do homem pelo homem] agora se encontrar encarnada da forma mais inesperada no Oriente muçulmano, até agora uma localização nem um pouco promissora para ela; e mais precisamente, naquele ancião perdido em um universo de *pensamento medieval*? (RODINSON, 2010, p.432, grifo meu).

Em outro momento, fazendo referência ao que Foucault entendia por entusiasmo popular na revolução, o historiador retruca que “[com o governo islâmico] os comitês foram montados em todo o Irã – cobrando, ordenando e reprimindo. Mas a espontaneidade das massas nunca é outra coisa mais do que espontaneidade conduzida” (RODINSON, 2010, p.440).

Apesar de Rodinson ter redigido o texto dirigindo-se expressamente ao filósofo e de parecer em muitos momentos preocupar-se mais com uma polêmica do que com um debate crítico – o que inclui afirmações muito superficiais como “A ‘espiritualidade política’ que havia inspirado o movimento revolucionário [...] tinha, em um estágio muito cedo, mostrado que não operava de modo algum no sentido humanista que lhe tinha sido atribuída, muito ingenuamente, por Foucault e Bazargan” (RODINSON, 2010, p.439) –, creio que também pode trazer uma contribuição para se pensar o direcionamento político daquele jornalismo de ideias foucaultiano. Mesmo tendo desejado, como vimos, discutir outra coisa, a partir de outra lógica que não as circunstâncias políticas factuais e o destino do curso revolucionário no Irã, Foucault pode ter imiscuído-se demais em possíveis projeções de futuro, o que fica claro

quando analisamos outros trechos dos artigos escritos para o *Corrière della Sera*: “uma coisa tem que ficar clara. Por ‘governo islâmico’, ninguém no Irã quer dizer um regime político em que os clérigos teriam um papel de supervisão ou controle” (FOUCAULT *apud* RODINSON, 2010, p.437). A tal trecho citado por Rodinson segue-se seu comentário de que “uma revolta em nome da religião automaticamente dá uma autoridade especial aos clérigos” (RODINSON, 2010, p.440), explicitando os motivos pelos quais tal percepção se fazia evidente naquele contexto.

Assim teriam sido, segundo Rodinson, a ingenuidade e esperança do filósofo – a quem opõe o “especialista empírico” (RODINSON, 2010, p.444) – que o teriam impedido de perceber o que era óbvio que aconteceria no Irã, pois todo o desenrolar político que culminou em mais um regime fundamentalista opressor já estaria inscrito nas “leis eternas da política” (RODINSON, 2010, p.439). Desta forma colocada a questão, Rodinson extrapola pela polemização o que poderia ser um ponto interessante a ser debatido, tornando-o apenas mais um elemento de uma análise por diversas vezes maniqueísta. A partir da leitura de seu texto e mesmo de outras críticas, creio configurarem-se algumas ideias a serem retomadas quando tratamos dos estudos de Foucault sobre a Revolução Iraniana, na esteira do exemplo que citei. Não teremos jamais verdades ou análises absolutas que possam dar conta da complexidade aí presente, e por isso apenas aponte uma das passagens de Foucault que me parecem portadoras de uma complicada argumentação, mesmo a partir de todas as considerações a respeito do “diagnóstico do presente”.

Apesar de o filósofo centrar seu trabalho na revolução enquanto momento gerador de novas condições de possibilidades, algumas vezes também se vale deste outro tipo de abordagem mais factual para conduzir alguns de seus argumentos. Isto o teria levado, conseqüentemente, a afirmações muito incisivas em alguns aspectos, como no trecho citado por Rodinson. Outra passagem foucaultiana, que acaba por seguir no mesmo sentido, encontramos identificada no citado texto de Olivier Roy, em que Foucault escreve que “não haverá partido Khomeini, não haverá governo Khomeini” (FOUCAULT *apud* ROY, 2004, s.p. Tradução minha), o que acaba por demonstrar-se uma errônea predição de futuro. Roy, em uma explicação abrangente e muito diversa daquela de Rodinson, afirma que o filósofo francês não teria percebido tal aspecto

[...] inicialmente porque ele não teve o tempo de se mergulhar nos escritos de Khomeyni, em seguida porque a denegação de todo projeto islamista era largamente compartilhada pelos atores iranianos, salvo os próximos e os grupos do Imã. [...] Na

verdade, aquilo que Foucault não vê, é o islamismo, ou seja, a releitura do religioso em termos de ideologia política, a qual reinsere a revolução iraniana em uma tradição revolucionária maior e desta vez bastante milenarista (ROY, 2004, s.p. Tradução minha).

No artigo “*Le désir de révolution*”, de Lawrence Olivier e de Sylvain Labbé, os autores dizem que “a leitura dos textos mostra de forma evidente uma forte simpatia do filósofo por aqueles e aquelas que se opõem ao governo do xá, bem como uma grande fascinação pelo aiatolá Khomeini. No entanto, o essencial se situa em outro nível” (OLIVIER; LABBÉ, 1991, p.226. Tradução minha), sendo este “outro nível” justamente o questionamento de uma visão pré-concebida de revolução, cujo sistema de valores permitiria legitimar e ordenar o curso e significado daquela. Finalmente, Olivier e Labbé defendem também que uma das particularidades do trabalho de Foucault situa-se na *temporalidade* de sua análise, pois “o filósofo não interroga mais nosso presente a partir de uma ruptura já fixada na história, mas a partir de uma ruptura que está em via de aparecer” (OLIVIER; LABBÉ, 1991, p.226), recolocando assim o acento no acontecimento como portador de uma potencialidade única devido à sua imprevisibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo sido norteado por uma motivação de caráter histórico-filosófica a respeito da obra de Michel Foucault, este estudo não pretendeu dar conta da totalidade das reflexões possíveis no que concerne às principais noções aqui discutidas. Creio que, neste sentido, a própria trajetória da construção deste trabalho esclarece o tipo de abordagem que persegui. A interrogação quanto à atividade intelectual na visão de Michel Foucault surgiu como questionamento, em minha formulação inicial, a partir, primeiramente, da leitura de seus artigos sobre a Revolução Iraniana; e, como consequência desta indagação, pude chegar a confrontar-me com a problemática mais abrangente do “diagnóstico do presente”.

Assim, procurei focar-me na análise específica da atuação intelectual sabendo-a pertencente, porém, à temática mais geral quanto ao *presente* para o filósofo, visto que uma leitura mais variada de sua obra permite que identifiquemos esta sua inquietação com a *atualidade* como sendo, senão uma base para as diversas problemáticas que levantou ao longo de seu trabalho, ao menos um questionamento sempre visível, fosse direta ou indiretamente. Quanto ao comprometimento com a transformação da situação que é diagnosticada, há um deslocamento constante de seu olhar para o “instante” dos problemas sobre os quais se debruça, ao invés de um pensamento focado em uma solução futura: Michel Foucault desejou problematizar o presente, dizer como funcionam alguns sistemas, levantar questionamentos sobre o que é tido como evidente, intensificando e valorizando esta experiência ao apontá-la como algo que nos diz respeito – que nos forma e é formada por nós.

Tendo sido um autor bastante lido e comentado pelos historiadores, o que gerou também um sem-número de críticas, a apropriação de Foucault, quando feita, foi principalmente baseada em uma identificação com seu método histórico, que era então “utilizado” como instrumento teórico aplicado a pesquisas individuais, que versavam, por sua vez, sobre diversos “conteúdos” históricos. No entanto, acredito que houve uma certa reticência na área da História no que concerne a uma compreensão mais cuidadosa dos “conceitos filosóficos” de Foucault – que analisasse, por exemplo, como estes eram operacionalizados em suas narrativas históricas. Neste sentido, a sua ideia de uma prática teórica (prática discursiva, discurso estratégico) também deve ser, ainda, revisitada pelos historiadores, que, por diversas vezes, dividem seu campo disciplinar de forma a considerar a

“teoria” como *algo* que deve ser aplicado ao “conteúdo histórico”. Deste modo, a abordagem diferenciada quanto ao presente é o que permite, finalmente, uma proposição de mudança em relação à dicotomia clássica entre teoria e prática para o conhecimento histórico, a partir de uma nova articulação entre as relações de saber e as relações de poder na leitura da história.

Foco deste trabalho, a análise do *intelectual específico* diz respeito também à maneira como os historiadores se conduzem em suas vidas, sendo uma noção que não pode ser apartada de uma reflexão que conjuga teoria e prática. Perguntar-se sobre quem é o intelectual não remonta apenas à confecção da história deste termo e de seus usos (algo que pode ter como marco o contexto francês durante o caso Dreyfus, no final do século XIX, por exemplo), mas significa pensar a atuação intelectual enquanto emblemática questão epistemológica, que forma a realidade em que vivemos e que é por ela formada, na esteira de uma *escrita performática*. Se a historicidade do termo “intelectual” não pôde ser recuperada aqui foi porque privilegiei o olhar de um pensador, marcante em nossa época, que permitiu uma “desnaturalização” da legitimidade e das responsabilidades que foram atribuídas à figura do intelectual ao longo do tempo, conferindo então maior ênfase à *atuação* intelectual enquanto processo a ser pensado, do que estreitamente dependente de um indivíduo previamente rotulado.

Quanto ao terceiro capítulo deste trabalho, a justificativa para uma análise pontual da série de artigos sobre a Revolução Iraniana tal qual apresento pode ser encontrada ao percebermos os nexos que tal tipo de estudo permite estabelecer com as problemáticas que Foucault apresenta-nos ao longo de toda sua obra. Primeiramente, tais artigos se desenvolvem de maneira a ali podermos contextualizar o próprio intelectual Michel Foucault, *atuando* segundo suas idéias de prática intelectual específica: o acontecimento no Irã torna-se *objeto* de seu diagnóstico. Assim, aprofundando, nestes artigos podemos notar um incisivo reaparecimento das ideias trazidas por seus outros textos: construção de sistemas de verdade, o papel do sujeito, a revolução *versus* o levante, a importância da experiência, a espiritualidade e o entusiasmo políticos, o cuidado com a construção da atualidade, a crítica ao ocidente, etc. Enfim, várias de suas temáticas de estudo naquele momento reaparecem de forma a compor o seu diagnóstico de uma situação contemporânea, constituindo-se também, concomitantemente, em *sua* intervenção política na atualidade. Assim, a atitude de Foucault perante este episódio pode ser lida como uma exemplificação, bastante biográfica, de um desdobramento possível de sua *prática discursiva*. Em relação às críticas que suscitou, creio

que podemos melhor compreendê-las quando as contextualizamos nas situações dadas, cotejando os diversos textos escritos pelo filósofo sem neles procurar nem uma necessária coerência nem uma suposta autoexplicação. Pela realização de um mapeamento dos argumentos dos críticos, acabamos por perceber as diversas abordagens sobre o Irã como frutos de divergências ainda mais amplas, sendo latentes outras discussões que não apareceram diretamente – sobre o marxismo, a concepção de história, o papel dos partidos políticos, a imagem formada pelo ocidente sobre si mesmo, etc.

As reflexões traçadas nesta pesquisa partem do desenrolar da ação intelectual e lançam-se em direção à problemática do presente enquanto preocupação historiográfica, sendo o pensamento foucaultiano uma das entradas possíveis para esta análise. Ao comentar o trabalho do filósofo, Deleuze nos diz que as mudanças no presente só são possíveis pelo “diagnóstico de nossos devires atuais”, sendo o “atual não o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser” (DELEUZE, 1992, p.135. Tradução minha). Em Foucault, o ato de escrever história pressupõe uma crítica à sua atualidade, com ela está comprometida e só nela encontra sua razão de ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.39-62.

ARAÚJO, G. **Foucault e a Prática**. In: PASSOS, Izabel C. F. (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008 (Coleção Estudos Foucautianos). p.75-81.

ARTIÈRES, P. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.15-37.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARTHES, R. A morte do autor. In: _____. **O Rumor da Língua**. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BÉDARIDA, F. Le temps présent et l'historiographie contemporaine. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**, n.69, p.153-160, 2001/1. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2001-1-page-153.htm>> Acesso em: 12 set. 2013

BROYELLE, C.; BROYELLE, J. Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana? In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo**. São Paulo: Realizações, 2010. p.400-404.

CARDOSO, I. A. R. Foucault e a noção de acontecimento. **Tempo Social**, São Paulo, v.7, n.1/2, p.53-66, out. 1995.

CAVAZZINI, A. (dir.), Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne, **Mimesis**, La rose de personne, 2006.

DELEUZE, G. Foucault, historien du présent. **Magazine littéraire**, nº 257, p. 51-52, set. de 1988.

_____.; GUATARRI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo**. São Paulo: Realizações, 2010. p. 294-304.

DOSSE, F. Entrevista com François Dosse. **História Agora**, nº7, 2007. Entrevista concedida a Ana Carolina Fiuza F. Disponível em: <<http://www.historiagora.com/revistas-anteriores/historia-agora-no7/39/118-entrevista-com-francois-dosse>>. Acesso em: 02 jun. 2012.

ÉRIBON, D. Foucault dans l'actualité. 31 ago. 2007. **Site personnel de Didier Eribon**. Disponível em: <[http:// didiereribon.blogspot.com.br/2007/09/foucault-dans-lactualit.html](http://didiereribon.blogspot.com.br/2007/09/foucault-dans-lactualit.html)>. Acesso em: 10 jun. 2012

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade (O governo de si e dos outros II)**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Dits et Écrits I**. Paris, Éditions Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et Écrits II**. Paris, Éditions Gallimard, 2001b.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

GROS, F. A parrhesia em Foucault. In: _____. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.155-166.

_____. Introdução. In: _____. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.11-12.

_____. **Michel Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2012.

_____. Sujet moral et soi éthique chez Foucault. **Archives de Philosophie**, Tome 65, p.229-237, 2002/2.

HABERMAS, J. Une flèche dans le coeur du temps présent. **Critique**, n.471, p.794-799, ago/set 1986.

HARTOG, F. O tempo desorientado: Tempo e história. “Como escrever a história da França?”. **Anos 90**, Porto Alegre, v.5, n.7, p.7-28, jul. 1997.

_____. **Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Régimes d'historicité et presentisme. 21 jan. 2004. **Les temps de l'histoire, les temps de la mémoire: Séminaire virtuel em sciences sociales, 2003-2004 – Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs: regards croisés**. Disponível em: <<http://vimeo.com/22751134>>. Acesso em: 22 abr. 2013. Conferência em vídeo.

KANT, I. **Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

LE MONDE. Les archives du philosophe Michel Foucault classées “trésor national”. **Le Monde**. Paris, 14 abr. 2012. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/culture/article/2012/04/14/les-archives-du-philosophe-michel-foucault-classees-tresor-national_1685632_3246.html>. Acesso em: 27 maio 2012.

LOWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

MURICY, K. O heroísmo do presente. **Tempo Social**, São Paulo, v.7, n.1/2, p.31-44, out. 1995.

NICOLAZZI, F. A narrativa da experiência em Foucault e Thompson. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.101-138, jan./dez. 2004.

_____. As histórias de Michel Foucault. **Klepsidra: Revista Virtual de História**, n.12, 2002. Disponível em <<http://www.klepsidra.net/klepsidra12/foucault.html>>. Acesso em: 21 maio 2013.

_____. História entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica. In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, n.53, p.229-257, jul/dez 2010.

NORA, P. O acontecimento e o historiador do presente. In: _____ et alii. **A nova história**. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. O retorno do fato. In: LE GOFF, J.; _____. (Orgs.). **História: novos problemas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

OLIVIER, L.; LABBÉ, S. Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution. **Canadian Journal of Political Science**, n.24, p.219-236, 1991, vol. 24.

_____. Michel Foucault, éthique et politique. **Politique et Sociétés**, n.29, p.41-69, 1996. Disponível em: <<http://www.erudit.org/revue/ps/1996/v/n29/040017ar.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2012.

OTTONI, P. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. **D.E.L.T.A**, São Paulo, v.18, n.1, p.117-143, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-> Acesso em: 15 jun. 2012.

PERROT, M. **L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXième siècle**. Paris: Seuil, 1980.

PIMENTEL FILHO, J. E. Kant e Foucault, da *aufklärung* à ontologia crítica. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v.5, n.1, p.21-35, jun. 2012.

REVEL, J. **Le vocabulaire de Foucault**. Paris: Ellipses, 2002.

_____. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.65-87

RIBEIRO, R. J. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. **Tempo Social**, São Paulo, v.7, n.1/2, p.163-173, out. 1995.

RICOEUR, P. La marque du passé. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, nº 1, jan/mar, 1998.

RODINSON, M. Crítica de Foucault sobre o Irã. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo**. São Paulo: Realizações, 2010. p. 432-448.

RODRIGUES, D. S. O Sujeito como autor na história e autor histórico: o entendimento da teoria dos atos de fala para a interpretação de textos. Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social, 2, 2008, Juiz de Fora. **Anais do II Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social**. Juiz de Fora: Clio Edições, 2008. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/lahes/files/2010/03/c2-a13.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2012

RODRIGUES, H. **História do tempo presente: problemática das fontes**. Disponível em: <<http://www.poshistoria.ufpr.br/fonteshist/Helenice.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2013.

RODRIGUES, H. B. C. Um Foucault desconhecido? Viagem ao Norte-Nordeste brasileiro em tempos (ainda) sombrios. Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça, 11, 2012, Rio de Janeiro. **Anais do XI Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340353457_ARQUIVO_UmFoucaultdesconhecido.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2013

ROUSSO, H. L'histoire du temps présent, vingt ans après. **Bulletin de l'IHTP**, n.75, jun. 2000. (Dossier Histoire du temps présent, hier et aujourd'hui). Disponível em: <<http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Frubrique90&lang=fr.html>>. Acesso em: 10 set. 2013.

_____. Sobre a história do tempo presente: entrevista com o historiador Henry Rousso. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v.1, n.1, p.201- 216, jan./jun. 2009. Entrevista concedida a Sílvia Maria Fávero Arend e Fábio Macedo.

ROY, O. L'énigme du soulèvement: Foucault et l'Iran. **Vacarme**, v.29, 2004. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article1366.html>>. Acesso em: 03 abr. 2012.

SAKOMOTO, T. Le problème de l'histoire chez Michel Foucault. (tese de doutorado defendida em 2011 pela Université de Bordeaux 3). Disponível em <http://www.academia.edu/1907100/Le_probleme_de_lhistoire_chez_Michel_Foucault> Acesso em: 12 ago. 2013)

SARTRE, J-P. **Playdoyer pour les intellectuels**. Paris, Gallimard, 1972.

SKINNER, Q. **Lenguaje, Política e Historia**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

VEYNE, P. **Foucault, seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WHITE, H. Foucault decodificado. In: **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. O evento modernista. **Lugar Comum**, n.5-6, p.191-219, 1998.