

Publicado primeiramente em Juiz de Fora (MG), na  
Revista *Ética e Filosofia Política* v. 2, n. 1 (1997), pp. 29-64.

## A FILOSOFIA COMO DISCURSO DA MODERNIDADE\*

*Theresa Calvet de Magalhães\*\**

*Para Roberto Machado e João Antônio de Paula,  
um pequeno tributo à amizade*

**Resumo:** Ao situar sua própria trajetória como pertencendo a uma forma de reflexão que tenta, “de Hegel a Horkheimer ou Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber”, responder à questão “*Was ist Aufklärung?*”, Michel Foucault nos oferece uma chave para a leitura de sua obra. Este texto pretende explicitar e situar o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos tal como é apresentado na obra de Foucault.

*Palavras-chave:* genealogia - modernidade - crítica – ontologia

**Abstract:** Foucault's location of his theoretical trajectory within a form of reflection which runs from “Hegel through Nietzsche or Max Weber, to Horkheimer or Habermas” as a thinking of the question “*Was ist Aufklärung?*” provides a site of entry into his work. The aim of this paper is to identify and situate the philosophical *ethos* which exhibits itself in Michel Foucault's work.

*Key-words:* genealogy - modernity - critique - ontology

Em toda sua obra, Michel Foucault sempre buscou a formação do novo ou “a atualidade”: é o novo ou o atual, o outro lado virtual do presente ou o devir-outro do presente, é o que está em vias de se fazer, o que no presente estamos já a deixar de ser, aquilo com o que estamos em vias de romper que interessa realmente a Foucault. É a nossa relação atual com a loucura, a nossa relação atual com as punições, com o poder e com a sexualidade, ou ainda a nossa relação atual com a subjetivação, ou seja, é a

---

\* Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Seminário *A modernidade em questão* na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, no dia 9 de outubro de 1995. A versão mais completa foi apresentada, como *Aula Inaugural*, no Curso de Especialização em Temas Filosóficos do Departamento de Filosofia da UFMG, em Belo Horizonte, no dia 5 de março de 1997. Sem a leitura crítica e as valiosas sugestões do Professor Dr. Antônio Cota Marçal, este texto permaneceria por muito mais tempo numa gaveta.

\*\* Professora do Departamento de Filosofia da UFMG.

atualidade que interessa a Foucault, “o mesmo que Nietzsche chamava de o inatual ou o intempestivo, isto que é *in actu*, a filosofia como ato do pensamento”.<sup>1</sup> Trata-se, portanto, de detectar *no presente* a parte propriamente importante, ou a parte *inatual* da realidade atual.

Em 1978, na sua “Introdução” à tradução inglesa da obra de Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1966)<sup>2</sup>, Foucault já tinha sugerido, ao dizer que não é possível dissociar a questão do fundamento da racionalidade da interrogação sobre as *condições atuais* de sua existência, que a história das ciências como a compreende não apenas Canguilhem mas Cavaillés, Bachelard e Koyré, está profundamente ligada ao presente, à atualidade, e que ela deve a sua dignidade filosófica justamente ao fato de ter tematizado uma interrogação *crítica* que nasce com a resposta de Kant à questão: “*Was ist Aufklärung?*” [1784] (Foucault 26: 431).

Se a *história* sempre fez parte de seu método, Foucault nunca se tornou historiador: ele é para Deleuze um filósofo que concebe com a história uma relação inteiramente diferente que a dos filósofos da história.<sup>3</sup> A história, tal como Foucault a pensa, escreve Deleuze, “nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir”, ou seja, a história “não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos”. E, assim, a história “é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos” (Deleuze 5, p. 119). As formações históricas de curta duração e relativamente recentes (entre os séculos XVII e XIX) ou de longa duração, como em seus últimos livros (desde os gregos e os cristãos), só interessam a Foucault, diz Deleuze, “porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem”.<sup>4</sup>

Foucault foi um filósofo freqüentemente mal compreendido:

“suscitava medo, isto é, só com sua existência impedia a impudência dos imbecis. [...] preenchia a função da filosofia definida por Nietzsche, “incomodar a besteira”. Nele, o pensamento é como um mergulho que traz sempre algo à luz. É um pensamento que faz dobras, e de repente se

distende como uma mola. [...]. Os pensadores como Foucault procedem por crises, abalos, há neles algo de sísmico”.<sup>5</sup>

Por que Foucault passa do *saber* ao *poder*? É possível responder se essa passagem não for considerada como uma mera mudança de tema:

“Foucault parte de uma concepção original que ele se faz do saber, para inventar uma nova concepção do poder. O mesmo acontece, e com mais razão, no caso do “sujeito”: ele precisará de anos de silêncio para chegar, nos seus últimos livros, a essa terceira dimensão. [...] Essa idéia de subjetivação em Foucault não é menos original que a de poder e de saber: as três constituem uma maneira de viver [...] assim como a maior filosofia moderna”.<sup>6</sup>

E essa terceira dimensão é muito rica:

“os processos de subjetivação nada têm a ver com a “vida privada”, mas designam a operação pela qual indivíduos ou comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes. É por isso que a subjetivação vem em terceiro lugar, sempre “desenganchada”, numa espécie de dobra, dobramento ou redobramento. [...]. Foucault era fascinado pelos movimentos de subjetivação que se delineiam hoje em nossas sociedades: quais são os processos modernos que estão em vias de produzir subjetividade? Então, quando se fala de um retorno ao sujeito em Foucault, é porque não se vê em absoluto o problema que ele coloca.” (Deleuze 5: 188-189).

A questão de um *pensamento crítico* como *problematização de uma atualidade* “poderia caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade”. O que é a minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? O que eu faço quando falo dessa atualidade? É isso, afirma Foucault em 1983, que caracteriza essa nova interrogação *crítica* que nasce com a resposta de Kant à questão: “*Was ist Aufklärung?*” (Kant 28). Segundo a leitura que Foucault faz deste texto kantiano, essa nova interrogação crítica pode ser caracterizada como uma *ontologia do presente*, uma

ontologia histórica de nós mesmos, ou uma *ontologia da atualidade*. Deveríamos, então, “tentar fazer a genealogia, não tanto da questão da modernidade, mas da modernidade como questão”.<sup>7</sup> A *resposta* de Kant à questão “*Was ist Aufklärung?*” inaugura, escreve Foucault, “um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica”, uma questão que diz respeito à pura atualidade. Ao colocar a questão filosófica do presente, Kant teria inaugurado para Foucault, diz também Rouanet,

“uma segunda filosofia crítica, diferente da primeira em que perguntava sob que condições o conhecimento é possível. Agora ele pergunta o que é a nossa atualidade e qual o campo das experiências possíveis dentro dela. Através dessa crítica da atualidade, o Iluminismo continua vivo [...]. Na primeira tradição crítica, Kant cria uma analítica da verdade; na segunda, uma ontologia do presente. Foucault [...] conclui confessando que ele próprio optou pela segunda juntamente com Nietzsche, Weber [...] e a Escola de Frankfurt”.<sup>8</sup>

A questão à qual Kant responde diz respeito à determinação de um certo elemento do presente que se trata de distinguir, de reconhecer, de decifrar entre todos os outros: “O que no presente faz sentido atualmente para uma reflexão filosófica?”. No texto kantiano, escreve Foucault,

“vemos aparecer a questão do presente como *acontecimento filosófico* ao qual pertence o filósofo que fala sobre ele. Se a filosofia for considerada como uma forma de prática discursiva que tem a sua própria história, parece-me que com esse texto sobre o esclarecimento (*Aufklärung*), vemos a filosofia -espero que não estou forçando muito as coisas ao dizer que é a primeira vez<sup>9</sup>- problematizar a sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento cujo sentido, valor e singularidade filosófica ela tem de dizer e na qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo a sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz.” (Foucault 21: 35).

A novidade deste texto de Kant seria, assim, a seguinte: “a reflexão sobre “hoje” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular”,

o que permite a Foucault concluir que podemos reconhecer aí, nessa resposta, um *ponto de partida*, “o esboço do que poderíamos chamar a atitude de modernidade”. A *modernidade* não como um período da história, mas justamente como *uma atitude*, ou seja, como “um modo de relação no que diz respeito à atualidade, uma escolha voluntária feita por alguns”; ou finalmente, diz ainda Foucault, como “uma maneira de agir e de se conduzir que marca, ao mesmo tempo, uma pertença e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, talvez, como o que os Gregos chamam um *ethos*”.<sup>10</sup>

Esse *ethos filosófico* é considerado por Foucault não apenas como uma “crítica permanente de nosso ser histórico” -uma crítica que o faz recusar a seguinte “chantagem” intelectual e política: “ou aceitar a *Aufklärung* e permanecer na tradição de seu racionalismo”; “ou criticar a *Aufklärung* e tentar então escapar a esses princípios de racionalidade”, ou seja, que o faz recusar essa alternativa “simplista e autoritária”-mas também como uma crítica permanente de nós mesmos que “deve evitar as confusões sempre muito fáceis entre o humanismo e a *Aufklärung*”. Foucault opõe ao *tema* do humanismo, à temática humanista, a questão da *Aufklärung*, isto é, “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós-mesmos em nossa autonomia”. Haveria, então, para ele não uma identidade mas, ao contrário, “uma tensão entre *Aufklärung* e humanismo” (Foucault 25: 66-70).<sup>11</sup>

Podemos caracterizar esse *ethos filosófico*, ou essa permanente crítica de nós mesmos e permanente criação de nós mesmos em nossa autonomia, como uma *atitude-limite*:

“A crítica é justamente a análise dos limites e a reflexão sobre esses limites. Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que a *questão crítica hoje* deve ser revertida em questão positiva [...]. Trata-se [...] de transformar a crítica exercida como limitação necessária em uma *crítica prática* como transgressão possível.” (Foucault 25: 70; Foucault 27: 574).

E isso significa para Foucault que a crítica não vai mais exercer-se, como em Kant, “na investigação das estruturas formais que têm valor universal”, mas vai agora exercer-se “como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e reconhecer como *sujeitos* do que fazemos, pensamos, dizemos”. Ou seja, o objetivo da crítica *hoje* não é o de “tornar possível uma metafísica”, como o era em Kant, mas, enquanto *ethos filosófico*, isto é, como *uma atitude-limite*, essa crítica prática busca as condições e as indefinidas possibilidades de nos transformarmos a nós próprios (o sentido positivo do limite é, assim, a possibilidade de transgredi-lo). Para Foucault, essa crítica prática como transgressão possível é “*genealógica* em sua finalidade”, na medida em que mostrará, a partir da contingência que nos fez ser o que somos, “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” -não se trata, portanto, de “deduzir da forma do que somos, o que nos é impossível fazer ou conhecer”-, mas ela é “*arqueológica* em seu método” -e não transcendental- na medida em que busca “tratar os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos [...] como acontecimentos históricos” (Foucault 25: 71; Foucault 27: 574).

O que é a filosofia hoje? O que é hoje a atividade filosófica senão, insiste de novo Foucault na introdução ao segundo volume de sua *Histoire de la sexualité (L'usage des plaisirs)*, “o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo?” (Foucault 23: 14). Para Deleuze,

“Foucault é certamente com Heidegger, mas de uma maneira totalmente diferente, aquele que mais profundamente renovou a imagem do pensamento. E essa imagem tem diferentes níveis, segundo as camadas ou os terrenos sucessivos da filosofia de Foucault [...]. O importante é mostrar como se passa necessariamente de uma dessas determinações à outra: as passagens não estão dadas, elas coincidem com os caminhos que Foucault traça, [...] com os abalos que ele produz e ao mesmo tempo experimenta.” (Deleuze 5: 119-120).

Mas essa *atitude histórica e crítica* -ou essa ontologia histórica de nós mesmos- deve ser também uma *atitude experimental* (Foucault 25, p. 71): “pensar é sempre

experimental, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer” (Deleuze 5: 132). É então como “uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor e, portanto, como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres” que Foucault caracteriza aqui esse *ethos filosófico* próprio à ontologia crítica de nós mesmos (Foucault 25: 71-72; Foucault 27: 575).<sup>12</sup>

A *arqueologia* de Foucault introduziu, no que diz respeito à história epistemológica -uma história do *progresso* dos conhecimentos- um deslocamento teórico que lhe permitiu analisar “as formas de práticas discursivas que articulam o saber”; a sua *genealogia* introduziu, no que diz respeito às manifestações do *poder*, um segundo deslocamento teórico que o conduziu à análise das “relações múltiplas, das estratégias abertas e das técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes” e, no que diz respeito à análise do que é designado como *o sujeito*, a sua *genealogia da ética* introduziu um terceiro deslocamento teórico, em seus últimos livros, que lhe permitiu explicitar “as formas e as modalidades da relação a si pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (Foucault 23: 12).<sup>13</sup> Em 1982, num ensaio intitulado “*The Subject and Power*”, Foucault afirma que o objetivo de seu trabalho nos últimos vinte anos -ou seja, desde *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'âge classique* (1961)- foi o de “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei [...] dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos”. E ele pode, então, dizer que “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral” de suas análises (Foucault 22: 297-298).<sup>14</sup> A *subjetivação*, a descoberta de um pensamento como *processo de subjetivação*, permite a Foucault reorientar toda a sua *História da sexualidade*. Não se trata de um retorno teórico ao sujeito: a subjetivação foi para Foucault “a busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo” (Deleuze 5: 132).

### O homem, sua loucura e sua verdade - “Ser justo com Freud”

Toda a argumentação de *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1961)<sup>15</sup> -uma obra que inicia a série das análises de Foucault explicitamente chamadas de *arqueológicas*- “se organiza para dar conta da situação da loucura na modernidade” (Machado 30: 121-122). A prática do internamento coincidiu, no começo do século XIX,

“com o momento em que a loucura é *percebida* menos com relação ao erro do que com relação à conduta regular e normal. Momento em que aparece [...] como *desordem* na maneira de agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre.” (Foucault 17: 121).

O “asilo”, o “hospital psiquiátrico” do século XIX, não é apenas “lugar de diagnóstico e de classificação”, mas também “espaço fechado para um confronto, lugar de uma disputa, campo institucional onde se trata da vitória” -*vitória da vontade reta do médico*- “e de submissão” -*submissão da vontade perturbada do doente mental*. A loucura -*vontade perturbada, paixão pervertida*- se inscreve, assim, no eixo “paixão-vontade-liberdade” e não no eixo “verdade-erro-consciência” (Foucault 17: 121-122).

Em “O círculo antropológico”, último capítulo de *Histoire de la Folie*, Foucault mostra que, a partir do final do século XVIII, substitui-se a uma *liberação* dos loucos (ou a esse “gigantesco encarceramento moral” que foi chamado por antífrase, segundo ele, “a liberação dos alienados por Pinel e Tuke” (Foucault 10: 530), uma *objetivação* do conceito de sua liberdade: “Não é de uma *libertação* dos loucos que se trata nesse final do século XVIII, mas de uma *objetivação do conceito de sua liberdade*” (Foucault 10: 533). Trata-se agora não do erro, mas da liberdade, no que diz respeito à loucura; ou seja, trata-se justamente da liberdade “em suas determinações reais: o desejo e o querer, o determinismo e a responsabilidade, o automático e o espontâneo”. A partir de Esquirol e de Broussais, até Janet, Bleuler e Freud, incansavelmente, a *loucura do século XIX narrará as peripécias da liberdade*: “A noite do louco moderno



[...] é aquela que traz com ela impossíveis desejos e a selvageria de um querer, o menos livre da natureza”. Ao nível dos fatos e das observações, essa liberdade reparte-se também rigorosamente, “em um determinismo que a nega inteiramente e uma culpabilidade precisa que a exalta”. *O louco do século XIX será determinado e culpado:*

“as discussões sobre as loucuras criminosas, os prestígios da paralisia geral, o grande tema das degenerescências, a crítica dos fenômenos histéricos, tudo isso que anima a pesquisa médica de Esquirol a Freud, está ligado a esse duplo esforço.” (Foucault 10: 534).

Libertado, o louco não pode mais escapar à sua própria verdade: ao libertar o louco de suas cadeias, Pinel “acorrentou ao louco o homem e sua verdade”; a partir daí “o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro; mas este ser verdadeiro somente lhe é dado sob a forma da alienação”. A alienação passou a ser para o homem a possibilidade de acesso à sua verdade: hoje em dia, “o homem só encontra sua verdade no enigma do louco que ele é e não é”. A loucura indica agora apenas “uma relação do homem à *sua* verdade” e não mais “uma determinada relação do homem à verdade”. E se antes, o homem era Estrangeiro (Estranho) em relação ao ser, diz Foucault, “ele está agora preso em sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estrangeiro em relação a si mesmo, *Alienado*”. A linguagem da loucura passa a ser uma *linguagem antropológica*, isto é, uma linguagem que visa ao mesmo tempo “a verdade do homem e a perda desta verdade e, conseqüentemente, *a verdade desta verdade*” (Foucault 10: 533-535, 548).

No último capítulo da Segunda Parte de *Histoire de la Folie* (“Médicos e Doentes”), Foucault podia ainda dizer que a psicanálise, na medida em que retoma a loucura ao nível de sua *linguagem*, não é uma psicologia –“temos de ser justos com Freud”<sup>16</sup> –, mas agora, neste último capítulo da obra (“O círculo antropológico”), é a *própria linguagem* (uma linguagem antropológica) que “reconduz a psicanálise ao estatuto desta psico-antropologia da alienação” (Derrida 7: 172).<sup>17</sup> À estrutura binária

da “desrazão” clássica (“verdade e erro, mundo e fantasma, ser e não-ser, Dia e Noite”), substitui-se, no século XIX, a estrutura antropológica “o homem, sua loucura e sua verdade” (Foucault 10: 541).

Loucura e doença mental: estas *duas* configurações diferentes que se uniram e confundiram a partir do século XIX, ou seja, que ocuparam o *mesmo espaço* no campo das linguagens excluídas, estariam hoje, diz Foucault em 1964 (em “*La folie, l’absence d’oeuvre*”<sup>18</sup>), desfazendo sua pertença à mesma unidade antropológica. A *doença mental* “vai entrar em um espaço técnico cada vez mais controlado: nos hospitais, a farmacologia já transformou a sala dos agitados em grandes aquários mornos”; e a *loucura*, descoberta a partir de Freud como uma *linguagem dupla* (“língua que só existe nesta fala, fala que apenas diz sua língua”), entra em um outro domínio da linguagem excluída (o da literatura) e desfaz o seu parentesco com a doença mental: “a loucura não manifesta nem descreve o nascimento de uma obra [...]; ela designa a forma vazia de onde esta obra deriva, isto é, o lugar [...] onde nunca a encontraremos porque nunca aí esteve”. Mas esse lugar onde a obra sempre esteve ausente [“Dobra (*Pli*) do falado (*parlé*) que é uma ausência de obra”] é também, a partir de Raymond Roussel e de Antonin Artaud, o lugar de onde se aproxima a linguagem da literatura: o *ser* desta linguagem ganha, no final do século XIX, “essa região onde se faz a partir de Freud a experiência da loucura” (Foucault 13: 580-581). Desfazendo o seu parentesco com a doença mental<sup>19</sup>, a loucura entra agora neste outro domínio da linguagem excluída (nesse domínio “se reportando a si numa Dobra inútil e transgressiva”) -o da literatura. E, no entanto, a loucura (“ruptura absoluta de obra”) é “contemporânea da obra, já que inaugura o tempo de sua verdade”. Esse instante “onde, juntas, nascem e se realizam a obra e a loucura” é para Foucault “o começo do tempo em que o mundo é consignado por essa obra e torna-se responsável pelo que é frente a ela”. Pela mediação da loucura, é agora o mundo que é culpado em relação à obra e que é “adstringido por ela a uma tarefa de reconhecimento, de reparação”. Essa seria para Foucault a *astúcia* da loucura e o seu novo triunfo:

“esse mundo que acredita medir a loucura, justificá-la através da psicologia, é diante dela que ele deve justificar-se, já que em seu esforço e em seus debates, ele se mede à desmedida de obras como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nada nele, especialmente o que ele pode conhecer da loucura, é capaz de assegurar-lhe que essas obras de loucura o justificam.” (Foucault 10: 557).

A desmedida destas obras –“a loucura onde se abisma a obra”- , é o *espaço* a partir do qual pôde se escrever *Histoire de la Folie*.<sup>20</sup> E é *diante* desta loucura, “no instante furtivo em que ela se articula à obra”, explicita Derrida, “que somos *responsáveis*” (Derrida 7: 155).

No papel desempenhado no processo de cura pela relação médico-paciente, Foucault encontra não mais uma ruptura mas uma *continuidade* entre Pinel e Freud. Se Freud “aboliu o silêncio e o olhar, apagou o reconhecimento da loucura por ela mesma no espelho de seu próprio espetáculo”, ele também “explorou a estrutura que envolve o personagem do médico, ampliou suas virtudes de taumaturgo, preparando um estatuto quase divino para sua onipotência”, escreve Foucault:

“ele fez do médico o Olhar absoluto, o Silêncio puro e sempre contido, o Juiz que pune e recompensa num juízo que não condescende nem mesmo com a linguagem; fez dele o espelho no qual a loucura, num movimento quase imóvel, se enamora e se afasta de si mesma.” (Foucault 10: 529).

Em 1975, Foucault retoma o argumento de *Histoire de la Folie* ao falar das “antipsiquiatrias que atravessaram a história da psiquiatria moderna”, ou melhor, ao distinguir com cuidado os dois processos seguintes: o de “despsiquiatrização”, que parece caracterizar tanto a psicanálise quanto a psicofarmacologia ou “psiquiatria de produção zero”, e o da prática anti-psiquiátrica (Foucault 17)<sup>21</sup>. A psicanálise, diz agora Foucault:

“pode ser decifrada historicamente como a outra grande forma de despsiquiatrização provocada pelo traumatismo-Charcot<sup>22</sup>. Uma *retirada para fora do espaço do asilo* de modo a apagar os efeitos paradoxais do sobre-poder psiquiátrico; mas *também reconstituição do*

*poder médico*, produtor de verdade, num espaço preparado para que esta produção permaneça sempre adequada a esse poder. A noção de transferência, como processo essencial à cura, é uma maneira de pensar conceitualmente essa adequação na forma do conhecimento; o pagamento, contrapartida monetária da transferência, é um modo de garanti-la na realidade: um modo de impedir que a produção da verdade não se torne um contra-poder que oculte, anule, inverta o poder do médico.” (Foucault 17: 125-126).<sup>23</sup>

É a essas duas grandes formas de despsiquiatrização (à psicofarmacologia e à psicanálise) que opõe-se então a antipsiquiatria.<sup>24</sup> Trata-se agora da *destruição sistemática do espaço do asilo* “através de um trabalho interno” e não apenas de uma retirada para fora desse espaço, como também “de transferir ao próprio doente o poder de produzir a sua loucura e a verdade de sua loucura”, e não de “procurar reduzi-la a zero”. Já podemos compreender o que estaria em jogo na antipsiquiatria: “No cerne da antipsiquiatria, existe a luta com, dentro e contra a instituição” (Foucault 17: 126). Ao dar ao indivíduo não apenas a tarefa mas o direito de “realizar a sua loucura”, de levá-la até o fim, “numa experiência em que os outros podem contribuir, mas jamais em nome de um poder que lhes seria conferido por sua razão ou por sua normalidade”, o problema da “eventual libertação da loucura em relação a essa forma singular de poder-saber que é o conhecimento” encontra-se, nesse mesmo instante, aberto: “É possível que a produção da verdade da loucura possa se efetuar em formas que não são as da relação de conhecimento” (Foucault 17: 127-128).

Se o livro *Histoire de la Folie* foi possível, ele “deve nos dizer, nos ensinar ou nos solicitar alguma coisa quanto à sua própria possibilidade. A sua própria possibilidade *hoje*” (Derrida 7: 143-144). E é essa questão de *hoje* tal como tinha sido formulada por Derrida em 1963 -[“É necessário supor [...] que uma certa libertação da loucura começou [...], que o conceito de loucura como desrazão, se jamais teve uma unidade, deslocou-se. E que é na abertura desse deslocamento que um tal projeto pôde encontrar sua origem e sua passagem históricas” (Derrida 6: 61)<sup>25</sup>]- que ele retoma, em 1991, mas agora do lado de Freud. “Ser justo com Freud” acaba por significar em

*Histoire de la Folie* fazer o processo de uma psicanálise que, a seu modo, por mais original que seja, teve parte na ordem das figuras do Pai e do Juiz, da Família e da Lei, “na ordem da Ordem, da Autoridade e do Castigo” a que o médico deve, segundo Pinel, recorrer para curar. O que continua, portanto, de Pinel a Freud, é a figura do médico, uma personagem na qual “se reúnem todos os poderes *secretos, mágicos, esotéricos, taumatúrgicos*” (Derrida 7: 163-165).<sup>26</sup> Seria justamente necessário mostrar que a *objetividade* científica alegada pelo médico, de Pinel a Freud, é apenas uma “coisificação mágica”. Essa pretensa objetividade só pôde realizar-se, afirma Foucault:

“com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no começo, mas pouco a pouco esquecida à medida que o positivismo impunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em suas origens e em seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente.” (Foucault 10: 528).

Enquanto figura alienante, o médico “permanece a chave da psicanálise” (Foucault 10: 530). E Freud *pertence* então muito mais a essa história da loucura tal como é narrada por esse livro de Foucault e não ao espaço a partir do qual foi possível escrever *Histoire de la Folie* (Derrida 7: 170-171).

### **Uma nova relação com a morte - A experiência da individualidade**

A possibilidade de uma *crítica* e sua necessidade estariam ligadas *hoje*, diz Foucault em 1963, no Prefácio de sua obra *Naissance de la clinique*,

“ao fato de que existe linguagem e de que, nas inúmeras palavras pronunciadas pelos homens -sejam elas razoáveis (*raisonnables*) ou insensatas, demonstrativas ou poéticas- um sentido que nos domina tomou corpo, conduz nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, nossa tomada de consciência para vir à luz e pôr-se a falar.” (Foucault 12: xii).

Nietzsche, “o filólogo” é aqui testemunha: “estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito” (Foucault 12: xii). Mas isso não significa que só seria possível fazer uma análise dos discursos que não escapasse à fatalidade do *comentário*. O que conta, nas coisas ditas pelos homens, “não é tanto o que teriam pensado aquém ou além delas, mas o que desde o começo as sistematiza, tornando-as [...] indefinidamente acessíveis a novos discursos e abertas à tarefa de transformá-los” (Foucault 12: xv).

O livro *Naissance de la clinique* -um estudo “que procura decifrar, na espessura do discurso, as condições de sua história”, um livro que “não é escrito por uma medicina contra uma outra, ou contra a medicina, por uma ausência de medicina” (Foucault 12: xv)- “trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar” (Foucault 12: v). Essa estrutura, “em que se articulam o espaço, a linguagem e a morte” constitui para Foucault “a condição histórica de uma medicina que se dá e que recebemos como positiva” (Foucault 12: 200). O suporte histórico deste livro é estrito: “trata, em suma, do desenvolvimento da observação médica e de seus métodos durante apenas meio século”. Mas esse curto período delinea para Foucault “um inapagável limiar cronológico” já que trata-se daquele momento em que, segundo ele, “o mal, o contra-natural, a morte [...] vem à luz, isto é, ao mesmo tempo se ilumina e se suprime como noite, no espaço profundo, visível e sólido, fechado mas acessível, do corpo humano” (Foucault 12: 199).

As *formas de visibilidade* é que mudaram: “percebida com relação à morte, a doença se torna exaustivamente legível, aberta sem resíduos à dissecação soberana da linguagem e do olhar”. Trata-se não apenas para a linguagem médica de “dizer o que se vê”, mas de “fazer ver, dizendo o que se vê” (Foucault 12: 200). Podemos compreender então, a partir desta experiência da morte, ou a partir de uma medicina positiva que foi para Foucault “um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma *finitude originária*”, a importância desta medicina para a

“constituição” das ciências humanas, uma importância que diz respeito “ao *ser do homem* como objeto de saber positivo” e que não é, portanto, “apenas metodológica”. É o próprio jogo da finitude que se inverte no saber: a finitude não tinha, para o pensamento clássico (isto é, para o pensamento que vai do fim do Renascimento até o século XVIII), “outro conteúdo senão a *negação do infinito*”; no pensamento moderno (o pensamento que se forma no final do século XVIII), a finitude passa a ter “os poderes do *positivo*”. Ou seja, o infinito não é mais dado, há apenas a finitude, e se a cultura moderna pode pensar o homem, insiste Foucault em *Les mots et les choses*, é “porque ela pensa o finito a partir dele próprio” (Foucault 14, p. 329). A *estrutura antropológica* que aparece nesse momento desempenha ao mesmo tempo “o papel crítico de *limite* e o papel fundador de *origem*”. Mais do que qualquer outra ciência, a medicina está próxima desta disposição antropológica que sustenta o conjunto das ciências humanas e ela oferece ao homem moderno (a esse homem que é também um “homem freudiano”):

“o rosto obstinado e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada mas, ao mesmo tempo, conjurada; [...] a partir deste momento, os gestos, as palavras, os olhares médicos tomaram uma densidade filosófica [...]. A importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura europeia não prova que eles eram tanto filósofos como médicos, mas que nesta cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem.” (Foucault 12: 201-202).

Se todas as psicologias e a própria possibilidade da psicologia nasceram da experiência da desrazão, a medicina “que se dá como ciência do indivíduo” nasceu para Foucault “da colocação da morte no pensamento médico”. O fato de que o primeiro *discurso científico* sobre o indivíduo enunciado por nossa cultura “tenha tido de passar por esse momento da morte” é então decisivo. A *experiência da individualidade* na cultura moderna estaria, assim, ligada à da morte:

“dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal seu rosto singular e dá à

palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém. A divisão que ela traça e a finitude, cuja marca ela impõe, ligam paradoxalmente a universalidade da linguagem à forma precária e insubstituível do indivíduo. O sensível, inesgotável à descrição, e que tantos séculos quiseram dissipar, encontra finalmente na morte a lei de seu discurso. Ela permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos e sua ordem simples.” (Foucault 12: 200-201).

A partir de Bichat, a doença entra “na dimensão interior, constante e móvel da relação da vida com a morte”. Não é, portanto, “porque caiu doente que o homem morre”, mas “é fundamentalmente porque pode morrer que acontece ao homem adoecer”, e a morte aparece agora “como a fonte da doença em seu próprio ser, essa possibilidade interior à vida mas mais forte que ela”. A morte, escreve Foucault,

“é a doença tornada possível na vida. [...] A partir do momento em que a morte foi tomada em um organon técnico e conceitual, a doença pôde ser, ao mesmo tempo, espacializada e individualizada. Espaço e indivíduo, duas estruturas que derivam necessariamente de uma percepção portadora de morte.” (Foucault 12: 158-162).

Constitutiva de singularidade, a morte torna-se, no século XIX, “o núcleo lírico do homem: sua invisível verdade, seu visível segredo” (Foucault 12: 176). *A morte esclarece a vida*: ao ligar assim a constituição do homem ocidental como objeto de ciência e a consideração de seu ser mortal, esta tese fundamental de Foucault já anuncia *Les mots et les choses*.

Deveríamos talvez reler hoje a obra *La naissance de la clinique* para fazer a história crítica do presente (nosso presente), de nossa atualidade, do nascimento de uma medicina biológica, e para compreender as novas práticas discursivas e institucionais elaboradas pela biologia molecular ou pelas novas ciências genéticas. É então a atual relação do ser humano singular com seu próprio corpo que deve ser explicitada.



### **A configuração antropológica da filosofia moderna - A analítica da finitude**

O homem moderno só é possível enquanto figura da finitude: a partir do momento em que a finitude foi pensada não mais como determinação da idéia do infinito, afirma Foucault em 1966, em *Les mots et les choses*, “a nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade” (Foucault 14: 329). A questão kantiana “*Was ist der Mensch?* (“*Que é o homem?*”), à qual deveríamos remeter as três questões críticas (*Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?*)<sup>27</sup>, percorre todo o pensamento moderno: como analítica da finitude, a *antropologia* constitui para Foucault “a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós” (Foucault 14: 363). Tanto a instauração de uma positividade inteiramente nova, no final do século XVIII, a das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (biologia, economia e filologia) como o que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia (o pensamento da finitude), “tudo isso forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É nesse lugar que nós pensamos” (Foucault 14: 396).

Um dos primeiros esforços para desarraigar o pensamento dessa configuração antropológica teria sido o de Nietzsche: “Nietzsche marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará por muito tempo, sem dúvida, a orientar seu curso” (Foucault 14: 353). Mas Foucault atribui também em *Les mots et les choses*, não apenas à psicanálise, mas à etnologia e à lingüística um papel importante: como *contra-ciências*, assumindo as ciências humanas no contrafluxo, a psicanálise, a etnologia e a lingüística formam “um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação do que, por outro lado, pôde aparecer adquirido” (Foucault 14: 385).<sup>28</sup>

As ciências humanas teriam caminhado de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos lingüísticos: esse privilégio do modelo lingüístico teria feito recuar os conceitos de função, conflito e significação e surgir com mais intensidade a importância dos conceitos de norma, regra e sistema,

unificando assim o campo das ciências humanas. A partir do momento em que a análise passou a ser feita do ponto de vista da norma, da regra ou do sistema,

“cada conjunto recebeu de si mesmo sua própria coerência e sua própria validade [...]. Ao pluralizar-se -justamente porque os sistemas são isolados, porque as regras formam conjuntos fechados, porque as normas se colocam em sua autonomia- o campo das ciências humanas achou-se unificado.” (Foucault 14: 372).

E é aqui que Foucault, ao dizer que já podemos compreender de que modo Freud anuncia a passagem de uma análise em termos de funções, de conflitos e de significações para uma análise em termos de norma, de regras e de sistemas, afirma que todo esse saber das ciências humanas “gira (*pivote*) em torno da obra de Freud, sem sair de sua disposição” (Foucault 14: 372).

A psicanálise, ao atribuir-se a tarefa de fazer falar através da consciência o discurso do inconsciente, “reporta o saber do homem à finitude que o funda”. A importância mais decisiva da psicanálise consistiria para Foucault em transpor a representação, em extravasar a representação do lado da finitude, fazendo assim surgir, nessa região onde a representação fica em suspenso, “aberta, de certo modo, ao fechamento da finitude”, as próprias *formas da finitude* que são a Morte, o Desejo e a Lei-Linguagem:

“a morte não é aquilo a partir de que o saber em geral é possível [...]? O desejo não é o que permanece sempre *impensado* no seio do pensamento? E essa Lei-Linguagem (ao mesmo tempo fala e sistema da fala) [...] não é aquilo que em toda significação assume uma *origem* mais longínqua que ela mesma, mas também aquilo cujo retorno é prometido no ato mesmo da análise?” (Foucault 14: 386).

Reconhecemos a loucura tal como ela se dá à experiência moderna, “como sua verdade e sua alteridade”, escreve Foucault,

“quando essa linguagem se mostra em estado nu [...], quando o Desejo reina em estado selvagem, quando a Morte domina toda função

psicológica e se mantém acima dela como sua norma única e devastadora.” (Foucault 14: 386-387).

A importância que Foucault reconhece aqui à psicanálise é a de uma experiência -a da loucura por excelência (a esquizofrenia e a psicose)- que *alcança aquilo a que ela* (a psicanálise) *nunca tem acesso*: como se a loucura “expusesse numa iluminação cruel e oferecesse de um modo [...] justamente demasiado próximo, aquilo em cuja direção a análise deve lentamente caminhar” (Foucault 14: 387). A psicanálise encontra aí, nessas figuras concretas da finitude, o seu limite:

“acesso interdito ou impossível. *Esse limite define a psicanálise*. Sua intimidade com a loucura por excelência, é a intimidade com o menos íntimo, uma não intimidade que a remete ao mais heterogêneo, ao que não se deixa de modo algum interiorizar, nem mesmo subjetivar: nem alienado, diria, nem inalienável.” (Derrida 7: 182).

Foucault indica em *Les mots et les choses*, numa das divisões do Capítulo IX (“O Cogito e o Impensado”), a questão que constitui para a filosofia a sua tarefa *hoje*: o pensamento contemporâneo não podia evitar a reanimação do tema do *cogito*, mas o *cogito* moderno já não é, como era em Descartes, uma evidência descoberta, é agora “uma tarefa incessante”. O *cogito* será, portanto, sob esta forma:

“a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como ele pode *ser* sob as espécies do não-pensante. [...] o *cogito* não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações onde o ser está em questão.” (Foucault 14, p. 335).

Uma forma de reflexão “bastante afastada do cartesianismo e da análise kantiana” instaura-se então, uma forma de reflexão “onde está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, nessa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula” (Foucault 14: 334-336).

A partir do século XIX, o impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) “serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto”: mas, como o impensado “não passava de um duplo insistente, nunca foi refletido enquanto tal, de um modo autônomo”. *Pensar o impensado* significaria mais radicalmente para Foucault, segundo Canguilhem, se produzir correndo o risco não apenas de se auto-surpreender ou espantar mas também, em relação a si mesmo, de se assustar.<sup>29</sup> Ao nível mesmo de sua existência e isso “desde a sua forma mais matinal”, o pensamento “é, em si mesmo, uma *ação* -um ato perigoso” (Foucault 14: 339). Se a filosofia caiu num novo sono pesado, não mais o do Dogmatismo mas o da Antropologia, o livro *Les mots et les choses* poderia ter, para um pensamento radicalmente filosófico, o papel de um *despertar*.<sup>30</sup>

### **A arquitetura da alma moderna - a difusão generalizada de relações disciplinares:**

A atividade militante de Foucault na luta contra o sistema penitenciário francês no início dos anos 70 marca de forma decisiva a sua obra *Surveiller et Punir* (1975):

“Que as punições em geral e a prisão se originem de uma tecnologia política do corpo, talvez me tenha sido ensinado mais pelo presente do que pela história. Nos últimos anos, houve revoltas em prisões em muitos lugares do mundo. Os objetivos dessas revoltas, suas palavras de ordem [...] tinham certamente algo de paradoxal. Eram revoltas contra toda uma miséria física que dura há mais de um século: contra o frio, contra a falta de ar e o excesso de população, contra as paredes velhas, contra a fome, contra os golpes. Mas eram também revoltas contra as prisões modelo, contra os tranquilizantes, contra o isolamento, contra o serviço médico ou educativo. [...] Revoltas contraditórias contra a decadência e, ao mesmo tempo, contra o conforto; contra os guardas e, ao mesmo tempo, contra os psiquiatras? De fato, tratava-se realmente dos corpos e de coisas materiais em todos esses movimentos. [...] Tratava-se bem de uma revolta, ao nível dos corpos, contra o próprio corpo da prisão. O que estava em jogo não era o quadro rude demais ou ascético demais [...] da prisão, mas era sua materialidade [...]; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo, que a tecnologia da “alma” -a

dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras- não consegue mascarar [...], pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos. É desta prisão, com todos os investimentos políticos do corpo que ela reúne em sua arquitetura fechada que eu gostaria de fazer a história.” (Foucault 18: 35).

A questão da filosofia é a questão do presente e Foucault pode então dizer que a filosofia hoje é ao mesmo tempo “a política imanente à história” e “a história indispensável à política” (Foucault 26: 266). O objetivo de *Surveiller et Punir* seria o de estudar “a metamorfose dos métodos punitivos”, não a partir de regras de direito, mas a partir de “uma tecnologia política do corpo em que se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto” (Foucault 18: 26). Essa história política é aqui chamada por Foucault, numa referência explícita a Nietzsche, de *genealogia*: “A história dessa “microfísica” do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna”. Não se trata, diz ele, “de ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia”, mas de reconhecer nela “o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo” (Foucault 18: 34).<sup>31</sup> Ou seja:

“Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos -de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os alunos, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é de modo algum substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.” (Foucault 18: 34).

A *alma*, “efeito e instrumento de uma anatomia política”, “prisão do corpo”, torna-se “uma peça no domínio que o poder exerce sobre o corpo” (Foucault 18: 34). O que Foucault quer captar é a *instância material de sujeição enquanto constituição dos sujeitos*. E isso seria exatamente, diz ele, “o contrário do que Hobbes quis fazer no *Leviathan*”:

“Recordem o esquema do *Leviathan*: nesse esquema, o *Leviathan*, enquanto homem fabricado, não é outra coisa senão a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que estão unidas por um certo número de elementos constitutivos do Estado; mas, no topo do Estado, existe algo que o constitui como tal e este algo é a soberania, a soberania que Hobbes diz ser justamente a alma do *Leviathan*. Ora, em vez de colocar o problema da alma central, creio que seria preciso tentar -o que eu tentei fazer- estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder.” (Foucault 26: 179-180).

Foucault analisa, assim, o poder a partir das *técnicas* e das *táticas de dominação* e não a partir desse modelo de um homem artificial, cuja alma seria a soberania. O essencial, nessa análise, é que o exercício do poder é sempre singular, tanto em seus mecanismos como em seus objetivos e efeitos. Foucault não considera o poder como uma realidade que possuiria uma determinada natureza, nem define o poder através de suas características universais. Ele propõe uma definição nominalista do poder: o poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault 19: 123; p. 89 trad. bras.). Ou seja, não existiria algo unitário e global chamado poder: o que podemos observar, diz ele, são formas díspares, heterogêneas de poder, em constante transformação.

O poder possuíra uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica que são objeto das análises de Foucault. Não se trata, pelo menos em *Surveiller et Punir*, de analisar o poder em termos de intenção e de decisão mas de estudar o poder em sua face externa, onde ele se implanta e produz efeitos reais. Se o exercício do poder supõe sempre uma série de miras e objetivos, afirma Foucault, em 1976, no primeiro volume de sua *Histoire de la sexualité [La volonté de savoir]*, isso não significa que o poder

resulta da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente.<sup>32</sup> O poder funciona, o poder se exerce em rede:

“nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de sofrer e de exercer esse poder; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Ou seja, o poder não se aplica aos indivíduos, ele transita por eles.” (Foucault 26: 180).

O que Foucault pretendia mostrar, em *Surveiller et Punir*, foi como houve verdadeiramente, a partir dos séculos XVII e XVIII, um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. O que se instaura, nessa época, é uma nova “economia” do poder:

“A partir dos séculos XVII e XVIII, temos um poder que começou a exercer-se através da produção e da prestação. Tratava-se de conseguir dos indivíduos, em sua vida concreta, prestações produtivas. E para isso, era necessário realizar uma verdadeira incorporação do poder, nesse sentido em que o poder teve de chegar até aos corpos dos indivíduos, a seus gestos, a suas atitudes, a seus comportamentos de todos os dias” (Foucault 26: 153).

Foi nessa época que se percebeu ser mais eficaz e mais rentável *vigiar* que punir. Mas essa nova *economia* do poder não deve ser entendida como uma descoberta súbita:

“A 'invenção' dessa nova anatomia política [...] deve ser entendida [...] como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recortam [...] e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-los em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde, nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturaram a organização militar. [...] Descrever [esses processos] implicará na demora sobre o detalhe e na atenção às minúcias [...]” (Foucault 18: 140-141).

É perfeitamente legítimo analisar as relações de poder em instituições bem determinadas, espaços institucionais fechados como, por exemplo, as prisões, as

escolas, os hospitais. Mas, para Foucault esse tipo de análise apresenta uma série de inconvenientes: em primeiro lugar, dado que uma parte importante dos mecanismos criados por uma instituição tem por finalidade assegurar a sua própria sobrevivência, essa análise corre o risco de decifrar, particularmente nas relações de poder intra-institucionais, funções essencialmente reprodutoras; em segundo lugar, ao analisar as relações de poder a partir de instituições, corre-se o risco de buscar nelas (ou seja, nas próprias instituições) a explicação e a origem das relações de poder, ou de explicar o poder pelo poder; e, finalmente, tal análise corre o risco de ver nas relações de poder apenas modulações da lei e da coerção. Foucault não nega a importância das instituições mas ele sugere que deveríamos analisar as instituições a partir das relações de poder e não o inverso.<sup>33</sup>

Em *Surveiller et Punir*, Foucault não faz a história das diversas instituições disciplinares: o objetivo de sua análise teria sido o de localizar algumas das *técnicas* que, de uma instituição à outra, se generalizaram mais facilmente, e que definem um certo modo de investimento político do corpo. A partir do século XVIII, essas técnicas de *dominação*, que intervêm materialmente, investindo sobre a realidade mais concreta dos indivíduos -o seu corpo- acabaram por cobrir todo o corpo social. Essas técnicas que realizam a sujeição constante das forças do corpo e que impõem uma relação de docilidade-utilidade são chamadas por Foucault de *disciplinas* ou de *poder disciplinar*.

Para poder exercer-se, o poder disciplinar forma e veicula um discurso que não é o do direito, da lei ou da regra, mas é o discurso da *norma*, da *normalização*: através das disciplinas aparece o “poder da Norma” [*pouvoir de la Norme*] (Foucault 18: 186). A eficácia do poder disciplinar resultaria do seu uso de três instrumentos simples: a *vigilância hierárquica*, a *sanção normalizadora* e o *exame* que combina os traços da hierarquia que vigia com os da sanção que normaliza. O exame está, assim, segundo Foucault, “no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber” (Foucault 18: 194).<sup>34</sup>



Foucault descreve então a extensão progressiva das disciplinas no decorrer dos séculos XVII e XVIII, sua difusão através do conjunto do corpo social, “a formação do que se poderia chamar *grosso modo* a sociedade disciplinar” (Foucault 18: 211). A generalização das disciplinas tornou possível a prisão e é ela, a prisão, que oferece à sociedade moderna seu verdadeiro rosto: “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e que todos se pareçam com as prisões?” (Foucault 18: 229).

Todos esses procedimentos técnicos que permitem fazer circular os efeitos de poder de maneira ao mesmo tempo contínua, adaptada e individualizada em todo o corpo social só podem ser compreendidos com o desenvolvimento das grandes monarquias administrativas. Mas todas essas técnicas de dominação -as *disciplinas*- nunca foram tão importantes e tão valorizadas quanto a partir do momento em que se tentava gerir a população. É no último capítulo de *La volonté de savoir* e num curso apresentado no *Collège de France* em 1978<sup>35</sup>, que Foucault explicita a emergência do problema específico da população.

### **A era da governamentalidade**

A população passa a ser, na segunda metade do século XVIII, um objeto privilegiado da técnica de governo. As *disciplinas (anátomo-política do corpo humano)* e as regulações da população (uma *biopolítica da população*) constituem, segundo Foucault, os “dois pólos de desenvolvimento” no exercício do poder sobre a vida (Foucault 19: 183; p. 131 trad. bras.). A partir do século XVII, o poder é exercido ao nível da vida: a primeira forma principal deste poder sobre a vida -o *poder disciplinar*- centrou-se no *corpo*; o segundo pólo que se formou um pouco mais tarde - a *biopolítica*- centrou-se na *população*. Por “biopolítica”, Foucault entende:

“a maneira como se tentou, a partir do século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios a

um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças [...].” (Foucault 26: 818).

Todos esses problemas específicos da vida e da população não podem ser dissociados, diz ele, do “quadro de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e adquiriram sua acuidade. A saber o ‘liberalismo’” (Foucault 26: 818).

Foucault analisa aqui o liberalismo como uma certa prática refletida de governo (ou seja, como “uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos e se regulando por uma reflexão contínua”) e não como uma teoria (uma teoria econômica) ou como uma ideologia (Foucault 26: 819). O liberalismo é atravessado pelo seguinte princípio: “sempre se governa demais” (Foucault 26: 820). A suspeita de que sempre se governa demais é habitada, contudo, pela questão: porque é necessário governar? Para Foucault, essa questão faz do liberalismo uma forma de governo complexa. E ele vê então, no liberalismo, “uma forma de reflexão crítica sobre a prática governamental”, uma crítica da própria racionalidade do governo, ou seja, uma crítica da “razão governamental” (Foucault 26: 822-823). O liberalismo constitui, assim, para Foucault “um instrumento crítico da realidade”: a crítica “de uma governamentalidade anterior”, a crítica “de uma governamentalidade atual que se tenta reformar e racionalizar” e a crítica “de uma governamentalidade [...] da qual se quer limitar os abusos” (Foucault 26: 821). Tratava-se, então, de estudar a maneira pela qual os problemas que a população colocava à prática governamental “foram postos no interior de uma tecnologia de governo que”, se não foi sempre liberal, “nunca deixou de estar obcecada [*hantée*], a partir do final do século XVIII, pela questão do liberalismo” (Foucault 26: 824).

Mas a crítica liberal não deve ser identificada com a crítica de Foucault.<sup>36</sup> É necessário, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático, “levar adiante essa crítica histórica, essa análise histórica de nossa racionalidade política” (Foucault 27: 827). O que é importante para nossa atualidade é o que Foucault chama de governamentalização do Estado [*gouvernementalisation de l'État*]:

“Vivemos na era da governamentalidade, a que foi descoberta no século XVIII. [...] E se o Estado é hoje o que é, é graças justamente a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado, já que são as táticas de governo que permitem a cada instante definir o que deve ou não competir ao Estado, o que é público e o que é privado, o que é ou não estatal. Portanto, em sua sobrevivência e em seus limites, o Estado deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade.” (Foucault 26: 656).<sup>37</sup>

O objetivo principal de um pensamento crítico hoje, diz Foucault, em 1982, deveria ser o de “imaginar e construir o que poderíamos ser” para nos libertarmos da “individualização e totalização simultâneas das estruturas do poder moderno”. Ou seja:

“o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se coloca a nós hoje não é de tentar libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos libertar *nós* mesmos do Estado e do tipo de individualização que está ligado a ele. Temos de promover novas formas de subjetividade ao recusar o tipo de individualidade que nos foi imposta durante vários séculos.” (Foucault 27: 252).

É no contexto de uma reflexão mais diretamente ligada à nossa situação presente que Foucault propõe uma análise das relações de poder a partir das *formas de resistências* (não há relações de poder sem resistência) aos diferentes tipos de poder, ou de uma série de oposições que se desenvolveram mais recentemente (oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, ao poder dos pais sobre os filhos, ao poder da psiquiatria sobre os doentes mentais, ao poder da medicina sobre a população, ao poder da administração sobre a maneira como as pessoas vivem). A especificidade de todas estas oposições, que não podem ser consideradas apenas como “lutas contra a autoridade”, é definida por Foucault do modo seguinte: essas “lutas” questionam o próprio estatuto do indivíduo e *opõem uma resistência aos efeitos de poder que estão ligados ao saber*. Por um lado, essas formas de resistência “afirmam o direito à diferença e acentuam tudo o que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais” e, por outro lado, elas “lutam contra os privilégios do saber”. O objetivo

principal destas “lutas” é, assim, o de uma oposição a uma forma de poder -a forma atual de poder- que transforma os indivíduos em sujeitos, que subjuga e sujeita. Lutas, portanto, “contra as formas de sujeição -contra a submissão da subjetividade” (Foucault 27: 226-228).

Foucault nunca confundiu o saber com o poder, nunca disse que o saber “era apenas uma máscara leve colocada sobre as estruturas da dominação e que estas eram sempre opressão, confinamento, etc...”; se o tivesse feito, diz ele, ou seja, se tivesse simplesmente dito que o saber era o poder, ele não teria insistido tanto em mostrar, em suas obras, suas diferentes relações (Foucault 27: 675-676). E a sua genealogia procura sempre, na articulação do saber com o poder, a emergência das exclusões, das oposições, dos interditos.

A problemática do “governo” no seu sentido mais amplo de “conduta” (ato de “conduzir” os outros e modo de comportamento num campo mais ou menos aberto de possibilidades) permite a Foucault retomar a sua análise do poder (das relações de poder) não mais em termos de dominação ou a partir das *técnicas* e das *táticas de dominação*, mas em termos de ação.

Em 1982, Foucault introduz uma distinção entre *relações de poder* (um modo de ação sobre as ações de pessoas, uma ação sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes), *capacidades objetivas* (um modo de poder que é exercido sobre as coisas) e *relações de comunicação* (que transmitem uma informação através de uma língua, um sistema de signos ...). Estes três tipos de relações estariam sempre imbricados uns nos outros, o que não quer dizer que cada uma destas relações não possui a sua própria especificidade (Foucault 27: 233-235).

O que define as relações de poder é um *modo de ação*: não se trata propriamente de um modo de ação que é exercido diretamente ou imediatamente sobre pessoas, mas de um modo de ação que é exercido sobre um ou mais sujeitos agentes na medida em que eles agem ou podem agir, isto é, uma ação sobre ações. Ao definir agora o exercício do poder como *um modo de ação sobre as ações de sujeitos agentes*,

Foucault inclui, nessa definição de uma relação de poder, um elemento que ele considera importante -a *liberdade*. O poder, diz ele, “só se exerce sobre `sujeitos livres' e na medida em que são `livres““. E por *sujeitos livres*, ele entende aqui “sujeitos individuais ou coletivos que têm frente a eles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem ocorrer” (Foucault 27: 237). O modo de relação próprio ao poder deveria então ser buscado do lado desse modo de ação singular que é o *governo*, no seu sentido amplo de “conduta” (um modo que não é nem guerreiro nem jurídico). E não haveria, portanto, um *antagonismo* essencial, uma oposição termo a termo, mas uma provocação permanente entre o poder e a liberdade (Foucault 27: 238). Ou seja, Foucault não defende a idéia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e não deixa nenhum lugar para a liberdade. Por “disciplinarização” das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, deveríamos entender, afirma agora Foucault:

“não, é claro, o fato de que os indivíduos que pertencem a essas sociedades tornam-se cada vez mais obedientes, nem que elas [essas sociedades] começam todas a se parecer com quartéis, escolas ou prisões; mas que se buscou aí um modo de ajustamento cada vez mais bem controlado -cada vez mais racional e econômico- entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder.” (Foucault 27: 235).

Ao dizer que não há sociedade sem relações de poder -e essas relações devem ser entendidas aqui como jogos estratégicos, ou seja, como “estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, ou determinar a conduta dos outros” (Foucault 27: 727)- Foucault não quer dizer que as relações de poder, que são dadas, são necessárias. Mas o problema não consiste, segundo ele, em tentar dissolver essas relações “na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente”. O que ele considera como uma tarefa política incessante (ou como a tarefa política inerente a toda existência social) seria justamente a análise, a elaboração, a crítica das relações de poder, e da relação entre o poder e a liberdade (Foucault 27: 239).

## O trabalho crítico da filosofia hoje

Segundo Foucault, o trabalho de transformação profunda só pode ser feito “no ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente”. A crítica, a *crítica radical*, é “absolutamente indispensável para toda transformação” (Foucault 27: 180-181). Para compreender como os indivíduos foram constituídos como *sujeitos de desejo* “fazendo mover-se entre eles e eles mesmos uma certa relação que lhes permite descobrir no desejo a verdade de seu ser”, Foucault achou necessário efetuar mais um deslocamento teórico, desta vez em relação ao primeiro volume de sua *História da Sexualidade -La volonté de savoir* (1976)-, que o conduziu ao que ele chama de uma “história do homem de desejo”.

O motivo que o levou a reorganizar todo esse projeto foi simplesmente a *curiosidade*:

“a única espécie de curiosidade que merece ser praticada com um pouco de obstinação [...], aquela que permite o desprender-se de si mesmo. De que valeria o empenho de saber se ele devesse apenas assegurar a aquisição dos conhecimentos e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, a errância daquele que conhece?” (Foucault 23: 12-14).

As obras *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* estariam ligadas ao problema *atual*, para Foucault, um problema ao mesmo tempo político e ético, de pensar novas formas de subjetividade. O trabalho crítico da filosofia *hoje* consistiria em explorar o que, no próprio pensamento, pode ser mudado. Esse *ensaio* seria para Foucault o corpo vivo da filosofia, “se pelo menos ela ainda é hoje o que era antigamente, isto é, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento” (Foucault 23: 15).

A resposta de Kant à questão: “*Was ist Aufklärung?*” inaugura para Foucault um outro tipo de filosofia crítica, uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades não apenas de transformar o sujeito, mas de nos transformarmos a nós próprios. Essa ontologia crítica de nós mesmos, que é concebida

como uma atitude filosófica, exige sempre “um trabalho sobre nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault 25: 73).

## NOTAS

1. Cf. Entrevista de Gilles Deleuze a Didier Eribon, *Le nouvel observateur* (23 agosto/1986), in Deleuze 5 [pp. 118-126], p. 119.
2. M. Foucault, “Introduction”, in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological. Studies in the History of Modern Science*, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx; a versão francesa deste texto encontra-se em Foucault 26, pp. 429-442. A nova versão deste texto – “La vie: l’expérience et la science”-, redigida por Foucault em 1984, foi publicada pela *Revue de métaphysique et de morale* [t. 90, nº 1 (janeiro-março 1995), pp. 3-14] e encontra-se em Foucault 27: 763-776.
3. Cf. Deleuze, G. / Parnet, Cl. 4: 18-23, e Deleuze 5: 14-15.
4. Cf. Entrevista de G. Deleuze a Claire Parnet (1986), in Deleuze 5 [pp.127-147], p. 131.
5. Cf. Entrevista de G. Deleuze a Raymond Bellour e François Ewald, *Magazine Littéraire* Nº 257 (set/1988), in Deleuze 5 [pp. 169-193], p. 188. Para Deleuze Foucault também é um grande estilista: “O conceito toma nele valores rítmicos, ou de contraponto, como nos curiosos diálogos consigo mesmo com os quais termina alguns de seus livros. Sua sintaxe recolhe reflexos, cintilações do visível, mas também se contorce como uma correia, se dobra e se desdobra, ou estala ao ritmo dos enunciados. Depois, nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento, buscando uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura (...)” (Deleuze 5: 126).
6. Cf. Entrevista de G. Deleuze a Robert Maggiori, *Libération* (2-3 set/1986), in Deleuze 5 [pp. 105-117], pp. 115-117.
7. Parte revista de um Curso apresentado por Foucault em janeiro de 1983 no *Collège de France*, publicada no *Magazine Littéraire* Nº 207, maio/1984 [pp. 35-39], p. 36. Este texto encontra-se agora em Foucault 27: 679-688. O manuscrito completo foi publicado em abril de 1993 no *Magazine Littéraire* Nº 309 (pp. 61-74) e encontra-se também nesse último volume de *Dits et Écrits* (Foucault 27), pp. 562-578. A tradução inglesa de Catherine Porter encontra-se em Rabinow 33: 32-50.
8. Cf. Rouanet, S. P. “O Sagitário do Presente” (1986), in Rouanet 34 [pp. 193-199], pp. 196-197.
9. Ver aqui Vaz 38 -e mais especificamente as páginas em que Vaz define a categoria de *modernidade* (pp. 149-154).
10. Foucault 27: 568. Ver também Vaz 37.
11. Ver também Foucault 27: 571-573.
12. Em *O pensamento crítico de Michel Foucault* (dissertação de mestrado defendida e aprovada a 29 de abril de 1997 no Departamento de Filosofia da UFMG), Helton Machado Adverse examina mais detalhadamente, ao reler os textos de Foucault tomando como chave interpretativa este pequeno ensaio de Kant, de que modo essa interrogação crítica de nosso presente, esse *ethos* filosófico, atravessa toda sua obra.

- 
13. Cf. Calvet de Magalhães 1: 59-60, 76-78.
  14. Este ensaio encontra-se também em Foucault 27: 222-231.
  15. Todas as nossas referências são à 2ª edição, publicada em 1972: *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
  16. Cf. Foucault 10: 360.
  17. Ver trad. bras. de Maria Igenes Duque Estrada in *Foucault*. Leituras da história da loucura, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 84.
  18. Cf. Foucault 13.
  19. Na segunda parte de *Maladie mentale et Psychologie* (1962), no capítulo sobre “A constituição histórica da doença mental”, Foucault mostra como a *psicologia* foi produzida pela estrutura asilar, no interior da qual a loucura tornou-se *doença mental*: “No novo mundo asilar, nesse mundo da moral que castiga, a loucura tornou-se um fato que diz respeito essencialmente à alma humana, sua culpabilidade e liberdade; a partir de agora ela se inscreve na dimensão da interioridade; e por isso mesmo, pela primeira vez, a loucura vai receber estatuto, estrutura e significação psicológicos”. Toda essa “psicologia” da loucura “não existiria sem o *sadismo moralizador* no qual a “filantropia” do século XIX enclausurou-a, sob as espécies hipócritas de uma *liberação*”. As dimensões psicológicas da loucura, é o que lemos na “Conclusão” deste texto, “devem situar-se no interior dessa relação geral que o homem ocidental estabeleceu há praticamente dois séculos consigo mesmo. [...] Essa relação que funda filosoficamente toda psicologia possível só pode ser definida a partir de um momento preciso na história de nossa civilização: o momento em que o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se natureza” (Foucault 11: 86-87, 103).
  20. “A loucura onde se abisma a obra é o espaço de nosso trabalho” (Foucault 10: 557). Ver aqui Pelbart 32: 173-180; ver também Macherey 31: 753-774.
  21. Este texto pode ser encontrado também em Foucault 27: 55-69.
  22. A crise abriu-se, é essa a hipótese de Foucault, “quando se desconfiou e logo se teve a certeza de que Charcot produzia efetivamente a crise de histeria que ele descrevia. Tem-se aí mais ou menos o equivalente à descoberta feita por Pasteur de que o médico transmitia as doenças que devia curar”. Mas se a função “produzir a verdade” da doença não parou de se atenuar e se, no hospital de Pasteur, o médico “produtor de verdade” desaparece “numa estrutura de conhecimento”, a função “produção da verdade” se desenvolve ou se exalta, no hospital de Esquirol ou no hospital de Charcot, “em torno da personagem do médico [...] num jogo onde o que está em questão é o sobre-poder do médico. Charcot, *taumaturgo da histeria*, é certamente o personagem mais altamente simbólico deste tipo de funcionamento” (Foucault 17: 122-123).
  23. Ver aqui Chaves 3: 41-53.
  24. Se por *antipsiquiatria* se entende “tudo o que põe em questão o papel do psiquiatra outrora encarregado de produzir a verdade da doença no espaço hospitalar”, o conjunto da psiquiatria moderna “é no fundo atravessado pela antipsiquiatria”. As relações de poder “condicionavam o funcionamento da instituição asilar” -elas “constituíam o *a priori* da prática psiquiátrica”- e são essas relações de poder que são colocadas pela antipsiquiatria “no centro do campo problemático” e que em primeiro lugar são questionadas (Foucault 17: 124, 127).



- 
25. Foucault estava presente na sala onde esta conferência de Derrida foi apresentada e permaneceu silencioso. Mas acaba redigindo uma resposta, em tom severo (“Réponse à Derrida”), que foi publicada em 1972, na revista *Paideia*, nº 11 (pp. 131-147); uma outra versão deste texto foi incluída em 1972, como apêndice, na segunda edição de *Histoire de la Folie* (“*Mon corps, ce papier, ce feu*”, HF: 583-603). Cf. Eribon 9: 144-147. Ver também Roudinesco 35: 32-34.
- 26 Para descrever essa taumaturgia, Foucault usa os termos *demoníaco*, *satânico* e *divino* como se o Gênio Maligno estivesse situado do lado da ordem, do Pai, do Juiz e da Lei: “o par médico-doente se enraíza cada vez mais em um mundo estranho [...] e o doente, em primeiro lugar, acredita que é no esoterismo de seu saber, em algum segredo, quase demoníaco, do conhecimento, que ele (médico) encontrou o poder de desatar as alienações; e cada vez mais o doente aceitará esse abandono entre as mãos de um médico ao mesmo tempo divino e satânico, em todo o caso fora da medida humana” (Foucault 10: 526).
27. Cf. Kant 29: 25.
- 28 Este seria o contexto que permitiu a Foucault dizer em *Les mots et les choses* que o estruturalismo “não é um método novo: é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” (Foucault 14: 220-221).
29. Cf. Canguilhem 2: 617.
30. Cf. Canguilhem 2: 618.
31. Foucault já tinha anunciado em 1970, em sua Aula Inaugural no *Collège de France - L'ordre du discours*- o seu projeto genealógico (ver Foucault 15: 62-72), mas é somente em *Surveiller et Punir* que o sentido da genealogia aparece mais claramente. Ver também Foucault 20: 15-37.
32. Foucault 19: 90.
33. M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, in Dreyfus, H. e Rabinow, P. 8: 315-316. Ver também Foucault 27: 238-239.
34. Como controle normalizante e vigilância que permite qualificar e classificar, o exame “realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade do poder para o qual a diferença individual é pertinente” (Foucault 18: 194).
35. Cf. Foucault 26: 635-657.
36. Ver aqui Senellart 36.
37. Por “governamentalidade” [*gouvernementalité*], Foucault entende aqui não apenas: “o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma muito específica, muito complexa, de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber, a economia política, e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”, mas também: “a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, conduziu incessantemente, há muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de ‘governo’, sobre todos os outros: soberania, disciplina; e que levou, por um lado, ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, ao desenvolvimento de toda

---

uma série de saberes”, e ainda: “o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou Estado administrativo nos séculos XV e XVI, foi pouco a pouco ‘governamentalizado’” (Foucault 26, p. 655).

### Referências Bibliográficas

1. CALVET DE MAGALHÃES, Th. “Da arqueologia do saber ao ensaio filosófico: a problemática de uma ontologia do presente em Foucault”, *Síntese Nova Fase* Nº 40 (1987), pp. 59-83.
2. CANGUILHEM, G. “*Mort de l’homme ou Épuisement du Cogito*”, *Critique* Nº 242 (julho/1967), pp. 599-618.
3. CHAVES, E. *Foucault e a Psicanálise*, Rio de Janeiro, Forense, 1988.
4. DELEUZE, G. / PARNET, Cl. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1977.
5. DELEUZE, G. *Conversações 1972-1990*. Trad. bras. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
6. DERRIDA, J. “Cogito et Histoire de la Folie” (1963), *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97.
7. \_\_\_\_\_. “Être juste avec Freud”. L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse (1991), in: *Penser la Folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris, Galilée, 1992, pp. 139-195.
8. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1982. Trad. fr. de Fabienne Durand-Bogaert: *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984.
9. ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Flammarion, 1989.
10. FOUCAULT, M. *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris, Plon, 1961; 2ª edição, Gallimard, 1972: *Histoire de la Folie à l’âge classique* [HF].
11. \_\_\_\_\_. *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, PUF, 1962.
12. \_\_\_\_\_. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963). Paris, PUF, 1993 (3ª ed.).
13. \_\_\_\_\_. “*La folie, l’absence d’oeuvre*”, *La Table Ronde* (maio/1964); reimpresso como apêndice à segunda edição de *Histoire de la Folie* em 1972 (pp. 575-582).

- 
14. \_\_\_\_\_. *Les Mots et les Choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966.
  15. \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.
  16. \_\_\_\_\_. “Réponse à Derrida”, *Paideia*, nº 11 (1972), pp. 131-147.
  17. \_\_\_\_\_. “A Casa dos Loucos” (1975), *Microfísica do Poder*. Trad. bras. de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp. 113-128.
  18. \_\_\_\_\_. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. Trad. bras. de Ligia M. Pondé Vassallo: *Vigiar e Punir*. Nascimento da Prisão, Petrópolis, Vozes, 1977.
  19. \_\_\_\_\_. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, 1976. Trad. bras. de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque: *História da Sexualidade I. A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977.
  20. \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Trad. bras. de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979
  21. \_\_\_\_\_. “Qu' est-ce que les Lumières?”. Parte revista de um Curso apresentado por Foucault em janeiro de 1983 no *Collège de France*, *Magazine Littéraire* Nº 207 (1984), pp. 35-39.
  22. \_\_\_\_\_. “The Subject and Power” (1982). Trad. fr. de Fabienne Durand-Bogaert: “*Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet*”, in Dreyfus, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité, pp. 297-308.
  23. \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité*, t. II: *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.
  24. \_\_\_\_\_. *Résumé des Cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989.
  25. \_\_\_\_\_. “*Qu'est-ce que les Lumières?*”, *Magazine Littéraire* Nº 309 (abril/1993), pp. 61-74.
  26. \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. III (1976-1979), Paris, Gallimard, 1994.
  27. \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits 1954-1988*, Vol. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994.
  28. KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“*Aufklärung*”) [1784], *Textos Seletos*. Edição Bilíngüe. Trad. bras. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100-107.
  29. \_\_\_\_\_. *Logik* (editada por G. B. Jäsche em 1800, a pedido de Kant). Trad. francesa de L. Guillermit: *Logique*, Paris, Vrin, 1962 (2ª ed.).
  30. MACHADO, R. *Ciência e Saber*. A Trajetória da Arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
  31. MACHEREY, P. “*Aux sources de “L'Histoire de la Folie”: une rectification et ses limites*” (1985), *Critique* Nº 471-472 (agosto-setembro/1986), pp. 753-774.
  32. PELBART, P. P. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura*. Loucura e Desrazão, São Paulo, Brasiliense, 1989.
  33. RABINOW, P. (ed.). *The Foucault Reader*, N. Y., Pantheon Books, 1984.

- 
34. ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
35. ROUDINESCO, E. “*Lectures de l’Histoire de la Folie (1961-1986). Introduction*”, *Penser la Folie*, pp. 9-35.
36. SENELLART, M. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”, *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), Vol. 7, N<sup>os</sup> 1-2 (outubro de 1995), pp. 1-14.
37. VAZ, H. C. de Lima. “Fenomenologia do *Ethos*”, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 11-35.
38. \_\_\_\_\_. “Religião e Modernidade Filosófica”, *Síntese Nova Fase* V. 18, N<sup>o</sup> 53 (1991), pp. 147-165.

Endereço do autor:  
Caixa Postal 1526  
30123-970 Belo Horizonte - MG