

PENSAR PARA ALÉM-DO-HOMEM: CRÍTICA AO HUMANISMO EM MICHEL FOUCAULT

Fernando Sepe¹

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

RESUMO:

Trata-se de apresentar a crítica ao humanismo desenvolvida por Foucault como um movimento fundamental e necessário para uma crítica sistemática à razão moderna. Para tanto, é necessário que abordemos a crítica a partir das diferentes formas que ela ganha na obra foucaultiana. Privilegiaremos dois momentos de seu percurso crítico: sua arqueologia do saber, com o diagnóstico da confusão entre o empírico e transcendental articulado a partir da filosofia kantiana, e a crítica do esgotamento da filosofia da consciência como fundamento dos saberes; sua análise genealógica dos dispositivos disciplinares e de governo (liberalismo).

PALAVRAS CHAVES: Foucault; Humanismo; Crítica; Modernidade.

FOUCAULT AND THE CRITIQUE OF HUMANISM AS A CRITIQUE OF REASON.

ABSTRACT:

This paper presents the critique of humanism developed by Foucault as a fundamental and necessary move for a systematic critique of modern reason. We will concentrate in two critical moments of his thought: his archeology of knowledge, with the diagnosis of confusion between the empirical and transcendental articulated from the Kantian philosophy, and the depletion of the philosophy of consciousness as the foundation of knowledge; his genealogical analysis of disciplinary dispositiv and liberalism.

KEYWORDS: Foucault; Humanism; Critique; Modernity

“Mas liberdade - aposto - ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer”.
(Guimarães Rosa)

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Paulo – Brasil. E-mail: sepefernando@gmail.comr.

Introdução

Sem dúvida, um dos pontos mais singulares e seminais da experiência intelectual de Michel Foucault é sua crítica desenvolvida à figura do homem. Há praticamente quarenta e cinco anos, dizia o pensador francês que “o homem é uma invenção cuja arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo [...] pode-se apostar que o homem se dissolverá como um rosto de areia na borda do mar” (FOUCAULT, 2007, p.536). É certo também que essa crítica ao humanismo apareça, com as mais diversas formas e nuances, em toda uma tradição do pensamento francês contemporâneo (Deleuze, Derrida) e mesmo na primeira geração dos ditos frankfurtianos (principalmente em Horkheimer e Adorno). O ponto que gostaríamos de retomar é exatamente a peculiaridade da crítica foucaultiana ao humanismo, lendo sua análise como movimento fundamental e necessário para uma crítica sistemática à razão moderna.

Para tanto, é necessário que abordemos tal projeto a partir das diferentes formas que ela ganha na obra foucaultiana. Privilegiaremos dois momentos de seu percurso crítico: sua arqueologia do saber, com o diagnóstico da confusão entre o empírico e transcendental articulado a partir da filosofia kantiana, e a crítica do esgotamento da filosofia da consciência como fundamento dos saberes; sua análise genealógica dos dispositivos disciplinares e de governo (liberalismo).

Com isso, buscamos demonstrar todo potencial crítico de sua recusa ao humanismo, recusa que visa abrir novas frestas e caminhos para que, liberados da imagem do homem e do horizonte normativo imposto por essa imagem, possamos articular pensamento e ação de uma nova forma.

Autonomia, autenticidade e unidade

Antes, porém, de partirmos para a análise da crítica ao humanismo em Foucault, é necessário que refaçamos a figura desse homem que agoniza no horizonte de nosso tempo. De forma esquemática, podemos definir o conceito de humano, tal como postulado pela modernidade, a partir de três categorias centrais: autonomia, autenticidade e unidade.

A autonomia traz em seu bojo uma convergência de conceitos herdados tanto da tradição protestante quanto de sua sistematização através dos esforços da filosofia moral. Ela está vinculada diretamente à ideia de que os sujeitos são capazes de se autodeterminarem a partir de sua própria vontade, colocando para si mesmos a sua própria Lei. A figura de uma lei posta através de uma vontade que ignora tudo que lhe é externo e, por isso, alça-se para além do campo contingente do fenômeno, está diretamente relacionada à capacidade de julgar meus próprios atos, ou seja, de instalar

um “tribunal mental” no campo seguro de minha interioridade, lugar esse onde tomo distância de todas as inclinações do sensível e exerço minha autonomia. Exatamente dessas capacidades ditas de se autodeterminar e deliberar é que deriva a noção de responsabilidade pelos próprios atos e explica porque, até hoje, loucos e crianças – figuras que simbolizam o não desenvolvimento de tal aptidão psicológica – não são juridicamente imputáveis.

Podemos dizer, então, que a autonomia visa colocar como atributo central do humano aquele que era o atributo divino por excelência, a saber, o de ser causa sui. Isso faz com que no campo da autodeterminação o homem sempre deva agir de forma a ignorar o campo externo da contingência, o campo dos afetos e da imaginação, frutos do desejo e da ação do mundo empírico sobre os sentidos. Em última análise, a autonomia cinde o homem e instaura um regime judicial em seu interior, tribunal esse da razão prática pura em que o homem sempre age segundo o dever. A consequência imediata é que autonomia se vincula de forma quase que inseparável à ideia de liberdade e, o mais surpreendente, a coloca exatamente em um horizonte normativo a priori, infinitamente distante das paixões, do desejo, do mundo e das condições empíricas.

O segundo aspecto da figura da humanidade do homem é um conceito que deriva da estética e aqui chamamos de autenticidade. Ela está intimamente ligada à noção de expressão autêntica de determinada individualidade em diferentes campos da existência, como no trabalho, na linguagem, na vida afetiva, etc. O homem que não cria para si o próprio estilo de expressão no mundo padece de uma vida inautêntica, alienada, completamente determinada exteriormente. O que está em jogo nesse caso é a incapacidade de viver uma vida singularmente realizada, uma prisão de conduta estereotipada. Dessa forma, uma individualidade bem constituída deve ser capaz de ser reconhecida dentro das relações intersubjetivas de uma sociedade, expressando de forma plena, através do próprio estilo, sua autenticidade e valor frente aos outros, não conhecendo distância entre as potencialidades de sua individualidade e a plena atualização objetiva destas.

Por fim, temos na ideia de unidade um conceito que tem por função agir como princípio que assegure a síntese de toda a representação. Essa unidade da aprecepção garante não apenas que eu me reconheça de forma reflexiva como senhor de toda minha vida mental, como também está na base da coerência de uma personalidade unificada, capaz de compreender-se como um eu sempre presente no desdobrar temporal, momento a momento. Apenas para ficarmos em um apontamento, podemos ver como essa qualidade tida como essencial do humano regula instâncias fundamentais para a vida do homem, quando pensamos, por exemplo, no campo da normatividade psicológica, vide os diversos distúrbios capazes de quebrar tal unidade: processos patológicos que alienam o eu de si mesmo, tornando-o não mais capaz de se autoreconhecer.

O interessante dessa descrição da figura do humano é seu parentesco com a ideia teológica de Deus. Ideia essa que, se aparentemente saiu de cena a partir da modernidade, continuou, sub-repticiamente, a ditar o horizonte da normatividade humana: a autonomia indica a capacidade de se determinar plenamente, para além de qualquer jogo de forças exteriores, em outras palavras, ser causa de si mesmo; autenticidade conjuga a qualidade tomista-aristotélica fundamental de Deus, a saber, a não distância entre ato e potência do ser infinitamente perfeito (sua onipotência e onisciência); por fim a identidade garante que o ser seja absolutamente idêntico a si mesmo na multiplicidade do contingente (transcendência em relação ao mundo).

Quando visto por esse ângulo, podemos suspeitar se o humanismo de forma astuta, ou inconsciente, não busca perpetuar um certo projeto teológico-político tão bem conhecido, desde sempre, pela nossa história ocidental. Nesse sentido, a crítica do humanismo pode ser compreendida por dois ângulos: primeiro, como uma crítica a um projeto normativo que retira suas categorias de um desgastado e descontextualizado plano teológico; em segundo lugar, como a desconstrução de uma estrutura que acabou por bloquear o projeto moderno, momento histórico marcado, em sua não concretização, por uma mistificação do esclarecimento e do ideal normativo de emancipação.

Foucault e o método arqueológico

Tendo delimitado as características centrais da figura do homem delineada pelo humanismo, podemos partir para a crítica foucaultiana, porém, antes se faz necessário uma pequena consideração sobre seu método arqueológico. Foucault define seu projeto como “a história do que faz necessária certa forma de pensamento (FOUCAULT, 2001, p.221)”, em outras palavras, quais as condições historicamente estabelecidas que funcionam tal como um campo transcendental de limitação e constituição de todo objeto da experiência possível. Em seu livro de 1966, *As palavras e as coisas*, Foucault lança seu método arqueológico com o objetivo de realizar uma arqueologia das ciências humanas, buscando quais foram as condições que permitiram o surgimento das ciências que tomam o homem como um objeto de estudo. Foucault chama essas gramáticas gerativas de epistemes e busca descrever como elas constituem em determinada época um campo positivo do saber, para depois, enfatizar a ruptura e mutações das mesmas. Para nosso objeto de estudo, interessa-nos, sobretudo, alguns pontos centrais da arqueologia do homem tal como realizado por Foucault e é por essa chave que guiaremos nosso comentário sobre seu livro. Entre as inúmeras perguntas feitas e respondidas pela arqueologia, nos interessa especificamente essa: quais são as condições de possibilidade historicamente constituídas para o surgimento da figura humana, tal como descrita em termos de autonomia, autenticidade e unidade?

A era da representação e o rosto do infinito

O ponto inicial de nossa análise deve ser a ruptura entre a época clássica e o advento da modernidade a partir do século XVIII. Foucault nos lembra que a época clássica é marcada pelos saberes que são constituídos através dos paradigmas da *mathesis universalis* – uma ciência exata da medida e da ordem – e da taxionomia – o princípio de classificação e etiquetagem dos desdobramentos da natureza. Nessa verdadeira “era da representação”, fica claro que conhecer as coisas de forma segura é encadear os elementos mais simples para os mais complexos, ou ainda, o encaixe e classificação das espécies naturais, tudo disposto em ordem através de um Método, verdadeiro selo de veracidade entre a representação e o Ser. Era através do método que a aparente distância entre os objetos da representação e a representação em si mesma poderia ser superada.

Há, além disso, um aspecto que muitos comentadores ignoram, mas que não escapa aos olhos de Deleuze: “Reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito. É que toda realidade, numa força, “igual” a perfeição, sendo, então, elevável ao infinito (o infinitamente perfeito); o resto é limitação, mera limitação. (DELEUZE, 1990, p.133)” Deleuze, nessa passagem, quer chamar a atenção exatamente para o contraste existente com a modernidade e sua “analítica da finitude”. No período clássico, o desdobramento da ordem é um desdobramento sobre ordens do infinito e, posteriormente, sobre ordens derivadas que não sendo infinitas em si mesmas, podem ser desenvolvidas, desdobradas em um *continuum* prolongável: “é o signo das científicas clássicas: o “caráter” para os seres vivos, a “raiz” para as línguas, o dinheiro (ou a terra) para as riquezas (DELEUZE, 1990, p.136)”. Por isso, não existe no pensamento clássico biologia, economia política ou uma linguística. História natural, análise das riquezas e gramática geral são exemplos de sistemas que têm seu princípio fundador na organização serial².

Logo, o quadro geral do pensamento clássico apresenta tanto um desenvolvimento do pensar atravessado pelo infinito – por exemplo, as faculdades do homem, como o entendimento e o poder de conceber, serão compreendidas como limitações de faculdades eleváveis ao infinito, a partir do conceito de Deus, conceito esse “composto” por todas as faculdades eleváveis ao infinito e, ao mesmo tempo, marcado como um conceito que gira em torno da Unidade – quanto o desdobramento indefinido e ordenado de séries finitas.

Porém, algo acontece na passagem para o século XIX, uma ruptura que instala uma nova forma ao mundo, uma forma antropológica. Em primeiro lugar, há uma mutação epistemológica fundamental: um ocaso da

² Nesse sentido, ver FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, capítulos IV, V, VI.

representação e sua incapacidade de dar conta do surgimento de novas empiricidades. Por exemplo, caso enfoquemos as considerações de Foucault sobre o trabalho, a representação já não é mais capaz de servir como paradigma para explicá-lo, visto que ele, como as análises de Adam Smith demonstraram, não é uma mera representação dos valores de troca, mas sim, uma condição de possibilidade para a constituição de um campo da representação desses valores. Foucault buscará apresentar similitudes entre esse processo e outros no campo da passagem de uma história natural para a biologia e da gramática geral para a filologia. Podemos dizer que o aspecto central dessa ruptura é que há um campo agora que se define para além da representação e, mais do que isso, dá a ela suas próprias condições de possibilidade de determinação. Em outras palavras, já não se trata de adequar as representações mentais ao ser através do método, mas sim, buscar as condições estruturais – a priori – que permitam a constituição de um campo de representações.

Desconfiança frente a um rosto de areia

“O limiar da nossa modernidade situa-se no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental chamado homem” (FOUCAULT, 2007, p.13). Aqui, encontramos a clara enunciação de uma tese central do estudo arqueológico foucaultiano: em determinado momento histórico surgiu um homem que ao mesmo tempo em que era o fundamento do saber, também se constituiu como objeto desse saber. A imagem da revolução copernicana desencadeada por Kant e seu sujeito transcendental é exata para nosso momento. É a consciência humana que, agora, está no centro do universo, não mais a infinitude de Deus. Isso significa que os saberes não mais serão pensados e atravessados pelo infinito, mas sim, que a consciência com suas ditas formas a priori e categoriais é que constituirá, anteriormente a representação, o campo de determinação possível dessas representações. Estamos no núcleo estrutural da episteme moderna. Sim, pois é exatamente essa forma do humano que constituirá todo um campo positivo de um saber específico, a saber, as ciências humanas.

Foucault leva as últimas consequências essa imagem do homem como duplo empírico-transcendental. E percebe sua aporia. Pois, há uma confusão grave nesse sentido. Pastichando as palavras de Kant, Foucault comenta sobre o sono antropológico que surge dessa confusão entre o empírico e o transcendental. Mas em que consiste esse engano?

Ora, há uma antropologia no coração da episteme moderna. Ao mesmo tempo, o homem é o objeto de estudo privilegiado dessa episteme. Cindido entre aquilo que possibilita e organiza as condições de possibilidade do saber e o objeto organizado por essa consciência transcendental, o homem pensa a si mesmo através de ilusões categoriais decorrentes dessa antropologia filosófica. Tal antropologia funciona como a

condição de possibilidade para o surgimento da figura do homem e junto dele suas categorias centrais de autonomia, autenticidade e unidade.

A unidade decorre da necessidade de fundar toda possibilidade de saber positivo na apercepção e na capacidade de síntese das faculdades do entendimento. Ela se transforma no fundamento epistemológico por excelência, ou como dirá Kant em sua dedução transcendental, o princípio supremo do conhecimento humano. Além disso, é nesse momento que um homem dotado de uma vida psicológica fechada em si surge e, junto dessa imagem, uma série de práticas que tem por objetivo proporcionar a internalização de mecanismos disciplinares e de imperativos vinculados a uma certa moral³. Tal moral se coloca como horizonte normativo e condição transcendental para que o homem seja reconhecido em sua humanidade, humanidade essa atravessada pela capacidade de se autodeterminar, pela imputabilidade jurídica, sua autenticidade e expressão. É essa figura do humano que irá se solidificar no âmago da consciência moderna. E exatamente ela que será alvo da crítica arqueológica de Foucault. Impossível não nos lembrarmos, aqui, do diagnóstico nietzschiano:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna verita*, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem determinado. (NIETZSCHE, 2009; p.16).

Pois, a questão que não se levanta é: mas exatamente os domínios da vida, linguagem e trabalho não demonstram sua independência em relação a uma figura do homem? Pelo contrário, não são essas macro estruturas que agora, percebemos, limitam e dão as condições para o conhecimento sobre aquilo que poderíamos chamar de homem? Foucault percebe que as forças e relações com infinito do pensamento clássico são substituídas por uma analítica da finitude. O ser humano deixa de poder desdobrar através do método a ordem do finito trespassado pelo infinito, para agora ser submetido a uma tripla raiz da finitude, esses, denominados por Foucault, “quase-transcendentais” que são a vida, o trabalho e a linguagem:

Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta encontra neles suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas

³ Nesse sentido, ver os estudos de Foucault que apontam como, por exemplo, a psiquiatria se fundamenta - em seu surgimento - em uma série de valores morais e não em valores cognitivos derivados de um saber positivo. Foucault desenvolve essas ideias principalmente em seus livros: *História da loucura* e *O poder psiquiátrico*.

palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica – como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade; e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. (FOUCAULT, 2007, p.432).

Poderíamos então dizer que Foucault desloca o questionamento transcendental em direção àquilo que antes era visto como objeto⁴. Talvez em seu momento mais estruturalista – estruturalismo que um comentador como Paul Ricoeur gostava de caracterizar como um “kantismo sem sujeito transcendental”- o filósofo francês busque retirar a consciência e o sujeito de seu caráter constitutivo a priori, relegando essa posição a sistemas de regras e leis historicamente definidos (vida, trabalho e linguagem). Tal passagem revelaria, ao separar o campo empírico do transcendental, a autonomização dos códigos de significação e interpretação em estruturas e, ao mesmo tempo, nos mostra paradoxalmente como tal autonomização pode ser compreendida como consequência de um estreito relacionamento entre sujeito, discurso e verdade que se inicia com a revolução copernicana e que encontra ecos diversos, por exemplo, na ideia romântica de uma total interioridade ou intransitividade da linguagem – ideia que reaparecerá em Heidegger e no próprio Foucault de *As Palavras e as coisas*. Como consequência, podemos compreender a arqueologia foucaultiana como uma crítica que incide sobre dois pontos fundamentais: o esgotamento da filosofia da consciência e a temática da “morte do homem”.

Por um lado, trata-se de demonstrar o esgotamento da figura da consciência como modelo de fundamentação e constituição de objetos da experiência possível, a partir de sua própria estrutura formal de unidade sintética, identidade e auto-afecção. Esse esgotamento é caro ao pensamento estruturalista da época e traz em seu bojo uma vinculação entre o campo do a priori histórico – deslocado da figura do sujeito transcendental kantiano – articulado a uma reflexão sobre o inconsciente. Pois, a grande chave dessa crítica é que as estruturas que determinam a própria forma de pensar agem “às costas da consciência”, um campo completamente outro e não acessível diretamente a ela: “na dimensão própria do inconsciente, as normas, regras,

⁴ Como dirá Gilles Deleuze: “Essa busca das condições constitui uma espécie de neokantismo característico de Foucault. Há, entretanto, diferenças essenciais em relação a Kant: as condições são as da experiência real, e não as da de toda experiência possível; [...] elas estão do lado do “objeto”, do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal (o próprio a priori é histórico); ambas são formas de exterioridade”. (DELEUZE, p.69)

conjuntos, significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de suas condutas.” (FOUCAULT, 2007, p.402) Em suma, trata-se com essa articulação entre estruturas e inconsciente de dizer que a vida, a linguagem e o trabalho são autônomos em relação à vontade ou práxis do indivíduo.

Já a “morte do homem” é anunciada como crítica a forma antropológica de se pensar, forma essa perpetuada pelo homem como duplo empírico-transcendental. Tudo se passa como se a modernidade tivesse contestado a ideia de Deus, porém nunca problematizasse o conceito de homem. Dessa forma, podemos ler a fase arqueológica como uma fase eminentemente da crítica com função propedêutica, pois visava, sobretudo, desfazer a universalidade de determinado jogo de verdade (*jeux de verité*), permitindo, assim, que um pensamento distante de qualquer “estilo onto-teo-antropológico⁵” pudesse surgir. A crítica ganha no século XX, segundo Foucault, a característica de ser um problema formal, “um trabalho reflexivo sobre o sistema de formas é que se tornou a principal questão”. Tal questionamento se tornou “objeto de hostilidade moral, tal como de debates estéticos e de conflitos políticos” (FOUCAULT, 2001, p.1039). É claro que Foucault aqui se inscreve dentro da tradição da epistemologia francesa que a partir dos resultados das pesquisas centradas em história da ciência chegaram a resultados muito próximos daqueles obtidos por Thomas Kuhn, ao demonstrar como as revoluções científicas não necessariamente devem ser compreendidas como um progresso, mas podem ser melhor compreendidas através da ideia de corte epistemológico (Bachelard), ou uma mudança de paradigma (Kuhn), que altera a própria matriz estruturadora de sentido das teorias, gerando uma incomensurabilidade - do ponto de vista teórico - entre elas. Foucault tem em mente também a modernidade estética – daí as longas reflexões sobre literatura nesse momento de seu pensamento - e a questão levantada pelas vanguardas, marcadamente críticas das estruturas que organizavam a priori a criação artística. Nesse sentido, Foucault chega a destacar o papel fundamental que Boulez e o encontro com a música moderna teve em seu pensamento “me fazendo ver o século XX de um ângulo que não era familiar: aquele de uma longa batalha em torno do formal (FOUCAULT, 2001, p.1039)”.

Pois, para Foucault, uma das faces determinantes da atitude crítica moderna visa questionar os próprios limites da forma, buscando liberá-la, possibilitando que o novo, ou o “*dehors*” do pensamento, possam efetivamente ser pensados e vividos: “naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, quais são as partes que são singulares, contingentes e contêm entaves arbitrários?” (FOUCAULT, 2001, p.1393). Logo, tal crítica não mais visa nos esclarecer sobre estruturas formais que tenham valor universal, mas questionar as condições formais através de

⁵ A esse respeito, ver BENTO, Prado Jr. – Erro, ilusão e loucura, p.149

pesquisas históricas, desvelar os eventos que nos levaram a nos constituirmos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. Em suma, para escapar das malhas da confusão antropológica, Foucault procura a gênese material do transcendental.

“La généalogie est grise”

Sabemos como a partir da década de 70, Foucault reorienta seu pensamento, passando de um questionamento sobre as condições de possibilidade da formação dos saberes, para um estudo genealógico das práticas e das relações de poder que engendram o discurso verdadeiro. Seguindo uma intuição de clara influência nietzschiana, trata-se de buscar as práticas coercitivas que produzem a verdade, os valores e os discursos normativos. Daí nesse momento, que se estenderá por toda a década de 70, o caráter político-moral que a crítica assume. Pois, a demonstração da contingência dos jogos de verdade e a crítica à ilusão de um sujeito como fundamento do conhecimento realizada pela arqueologia deve ser complementada pelo questionamento de como tais regimes de verdade podem, então, serem devidamente concretizados. Maneira de dar conta de um duplo problema teórico: (1) quais são os mecanismos pelos quais uma forma de racionalidade historicamente construída se naturaliza e passa a ser vista como limite para o pensamento e a ação? (2) a possibilidade de realizar “uma história que não teria por referência um sistema de sujeito e objeto – uma teoria do conhecimento – mas que se reportaria aos eventos do saber e ao efeito do conhecimento que lhe seria interior.” (FOUCAULT, 2011, p.31)

Sendo assim, se o diagnóstico arqueológico nos levou a uma crítica da razão moderna a partir do retrato do homem, a genealogia irá radicalizar tal crítica. Para nosso estudo sobre a crítica ao humanismo, a tese genealógica mais importante é: o poder produz a individualidade a partir dos processos de assujeitamento.

Sociedade disciplinar e bio-política

Foucault começa suas reflexões sobre a questão do poder confrontando a noção de poder soberano e o substituindo pelo conceito de poder disciplinar. Contrariamente a concepção antiga de um poder monolítico, centralizado na figura do soberano, marcado por sua assimetria frente aos súditos e tendo como forma singular de ação a repressão, a modernidade teria desenvolvido um poder que aparece como impessoal, disseminado por todos os lugares; um poder estrutural que exerce e submete seu controle a todos. Este poder disciplinar, segundo Foucault, apresenta duas características principais: primeiramente, um aspecto disciplinador que se exerce privilegiadamente sobre os corpos, uma anatomo-política do corpo humano; já o segundo, composto por mecanismos de controle e reguladores

da população, constituiria uma bio-política. Para uma melhor compreensão dos estudos de Foucault é fundamental entender de qual forma essas duas modalidades de poder se exercem sobre o sujeito, produzindo sua própria identidade.

Sobre sua faceta disciplinadora, a grande hipótese levantada pelo filósofo francês é de que o poder se exerce sobre o corpo, mas não necessariamente em práticas de coerção física. O que ele busca demonstrar, sobretudo em estudos como “*O poder psiquiátrico*” e “*Vigiar e punir*”, é que toda prática de poder disciplinar visa a internalização de um horizonte normativo para as dimensões das paixões, dos regimes do desejo e do autocontrole do corpo. Desse diagnóstico, não nos é estranho que Foucault retire outro: “o indivíduo, parece-me, não é mais que o efeito do poder, na medida em que o poder é um procedimento de individualização.”(FOUCAULT, 2006, p.51).

Este poder disciplinar será complementado, nos diz a genealogia, por outro conjunto de mecanismos que agiriam não exatamente sobre os corpos individuais, mas sim, como um gerenciamento das populações. Neste campo, encontraremos o advento de processos de reordenamento do espaço urbano, de manejo e controle da natalidade, políticas públicas de saúde, a instalação de um regime de vigilância e segurança (que em muitos momentos se passa pela criação fictícia de um inimigo externo e a criação de uma verdadeira sociedade paranoica), etc⁶. Este novo paradigma de governamentalidade, indissociável da noção de segurança, visa criar a ilusão de que os controles biopolíticos apenas gerenciam uma situação natural dentro das relações sociais. Ou seja, trata-se de uma naturalização e, portanto, uma inserção no campo do necessário, de relações contingentes entre os homens e de seus desdobramentos quando eles coabitam, trabalham, trocam e produzem.

O que está em jogo é a ideia de que um poder formador de subjetividades e intimamente ligado à perpetuação de formas homogêneas de vida age duplamente sobre o sujeito: tanto a partir dos mecanismos disciplinares – a chamada anatomo-política do corpo humano – quanto a partir da gestão populacional – bio-política. Da junção desses dois conceitos surge a ideia de biopoder, responsável pela produção e administração das formas de vida de nossa época. Ou seja, trata-se agora de afirmar, de forma forte, que toda antropologia que tinha na confusão entre o empírico e transcendental sua condição de possibilidade, efetiva-se através de práticas de poder que assujeitam o homem a partir da produção de uma identidade. Nesse sentido, refaçamos os argumentos centrais de Foucault tanto de seu estudo sobre as prisões, quanto sobre a governamentalidade liberal⁷.

⁶ Nesse sentido, ver FOUCAULT, *Segurança, território e população*, ed. Martins Fontes.

⁷ Nesse sentido, ver FOUCAULT, “*O nascimento da biopolítica*” e “*Vigiar e punir*”

Homo docilis

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo Panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido: ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de uma vigília captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. (FOUCAULT, 1993, p.165-166)

Das trevas da masmorra à luz cristalina de uma cela arejada. Eis uma imagem a qual gostaríamos de nos deter um pouco, para que possamos melhor compreender como o biopoder se articula nas instituições e atitudes políticas de controle nas sociedades a partir da modernidade. A desconfiança é a marca do pensamento foucaultiano e, podemos dizer, de todo pensamento genealógico. Como dirá Agamben

[...] é como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita, porém crescente, inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância (AGAMBEN, 2002, p.127).

Podemos ler o estudo de Foucault sobre as prisões como um estudo-exemplo de como as instituições burguesas modernas funcionam como dispositivos disciplinares. O ponto que inicia a análise foucaultiana é exatamente o abandono da noção de castigo, ou represália, tão caro ao poder soberano, para o paradigma da reparação e da reforma moral. De um regime que antes se centrava no sofrimento do corpo, passamos para um campo do utilitarismo, onde a finalidade e objetivo último das penas são de adestrar e disciplinar. A desconfiança frente esses mecanismos é clara: castiga-se menos, porém de forma universal. Para Foucault, tudo se passa como se

velhos horizontes morais fossem internalizados frente às novas tecnologias de disciplina e castigo, em um processo muito semelhante ao desacorrentar dos loucos de Pinel: não existiria mais necessidade de correntes, pois agora, o poder disciplinar - através do corpo – age diretamente sobre a alma humana. Agir? Talvez devêssemos dizer que o poder molda a alma dos homens.

Pois é essa, exatamente, a grande peculiaridade das análises sobre o poder de Foucault: não se trata de defender uma concepção essencialmente negativa do poder, através de uma descrição exaustiva de seus mecanismos de repressão⁸. Pelo contrário, o que o filósofo destaca em suas análises é o aspecto de positividade do poder: sua análise incide sobre o que ele produz. Exatamente por isso, Foucault – a partir do exemplo das prisões – poderá dizer que o homem moderno é fruto desse emaranhado de instituições educacionais, pedagógicas, parentais, corretivas, de saúde e punição que organizam a vida e sua forma de inserção no ambiente social. É essa parafernália disciplinar, com seus valores de vigilância constante, que administram, supervisionam, castigam, incitam e normalizam a subjetividade, delineando seus limites. Voltamos a insistir na peculiaridade de seus exames sobre as prisões como uma análise formal de um sistema de docilização, produção do desejo e individualização que se encontra metastasiado nas mais diferentes instituições: “Pode-se estranhar que a prisão se assemelhe às fábricas, às escolas, aos quartéis, aos hospitais, todos os quais se assemelham às prisões?” (FOUCAULT, 1993, p.230).

Homo oeconomicus

“O mercado é a natureza humana” (JAMESON, 1990, p.263). Em tal proposição, podemos encontrar o âmago de uma análise sobre os sistemas neoliberais predominantes nas sociedades de capitalismo avançado, análise que deve partir por um reexame da problemática fundamental da ideologia e da intersecção do poder, verdade, formas de vida e subjetividade. Ao deslocar a crítica para tal campo, Foucault nos mostra a importância de se confrontar com o presente em seu projeto crítico, assim como sobre qual lógica social os processos de assujeitamento são desenvolvidos na contemporaneidade.

Suas análises começam por demonstrar a característica marcante da passagem do liberalismo clássico para o neoliberalismo. Para Foucault, tal diferença pode ser percebida caso enfoquemos o campo da atividade econômica. O liberalismo clássico tem como característica naturalizar o mercado como um sistema dotado de racionalidade própria, espaço de autonomia onde o operador central é a categoria da troca. Mas, mais do que isso, o que o liberalismo faz é colocar-se como matriz fundante de todo espaço

⁸ Sobre o abandono e crítica da dita “hipótese repressiva” ver principalmente FOUCAULT, História da sexualidade vol. I.

social, matriz capaz de organizar - a partir da legitimação e manutenção de um campo aberto de trocas - uma organização social caracterizada pela liberdade e iniciativa privada. A esse tipo de cenário, a passagem para o neoliberalismo se dá com a mudança de um mercado centrado na atividade de trocas, para um mercado que enfatiza de forma desmedida a categoria da competição. Longe do clássico *laissez-faire*, fundamentado na naturalização das práticas econômicas, o novo liberalismo baseia-se em amplos processos de extensão dos procedimentos de controle.

Porém, esses processos não acontecerão no campo da esfera social e na correção da pauperização via políticas de redistribuição. Pelo contrário, agirão em nível estrutural econômico, criando e assegurando o desenvolvimento das condições de possibilidade de um mercado e de uma economia capitalista funcionando livremente segundo seus princípios de defesa particular dos interesses e de concorrência. Disso, decorrem duas consequências: baixa intervenção estatal do ponto de vista social e econômico; e intervenção maciça no nível da formação técnica profissional. Em outras palavras, o liberalismo busca, segundo as análises de Foucault, inserir de forma indissociável o indivíduo à sociedade mercantil. Em última análise, a própria subjetividade será incitada e construída sobre os auspícios das aptidões e competências valorizadas pelo mercado econômico e pela lógica do consumo. Não é de se estranhar que Foucault termine seu curso enfatizando o homem como aquele que é um “empresário de si mesmo”, capaz de gerir utilitariamente seu tempo útil e o dispendendo nos relacionamentos e na educação de seus filhos, também pensada como um investimento no “capital humano”. É claro que há uma porção de tal capital – o cérebro, os limites dos sentidos, o corpo e o material genético, por exemplo – que simplesmente não pode ser facilmente modificados. Porém, nada impede que tais limites sejam superados através do uso cada vez mais maciço de tecnologias que tendem a fazer com que nas sociedades contemporâneas o investimento libidinal se volte cada vez mais sobre si mesmo, em um narcisismo que se justifica pela alta demanda do mercado competidor. Na sociedade contemporânea, o “*homo docilis*” apenas se vê no espelho como “*homo oeconomicus*”.

Ora, quem diz “*homo oeconomicus*” diz sobre uma forma de subjetivação e de uma relação entre sujeito, organização social e prática governamental. Mas, há no neoliberalismo, uma faceta extremamente perversa que se dá na própria aplicação de sua verdade fundamental. Pois, apenas de forma contraditória e cínica um sistema que se define por produzir um campo de liberdade total, pode inverter a própria norma ao efetivá-la em um mercado de intervenção maciço que produz e reifica de forma massificada a subjetividade contemporânea:

A nova razão governamental precisa de liberdade; por isso, a nova arte de governo consome a liberdade. Ela deve produzi-la, organizá-la. A nova arte de governo, logo, aparece como um gerente da liberdade, não no sentido de um imperativo: “seja

livre”, com a imediata contradição que esse imperativo pode conter. [...] a arte de governo formada a partir do século XVIII vincula em seu núcleo uma relação de produção/destruição com a liberdade. Liberalismo deve produzir liberdade, mas este ato se dá com o estabelecimento de limites, controles, formas de coerção, etc. (FOUCAULT, 2008, p.86)

Tal liberdade, liberdade do mercado, é elemento integral da estratégia política. Como um modo de governo, o neoliberalismo incide não mais sobre os corpos como o poder das sociedades clássicas, mas sim sobre o desejo, as aspirações e interesses construindo um corpo social a partir da administração da condição de possibilidade das ações. Paradoxo fundamental, pois, no mesmo movimento que o poder se torna menos restritivo e corporal, ele pode se estender de forma ilimitada e, mais do que isso, efetivar - às avessas - o seu próprio princípio de fundamentação. Logo, podemos pensar – avançando um pouco as teses de Foucault – que a ação neoliberal sobre o campo da liberdade é, do ponto de vista da razão política, o governo mais extremo que já conhecemos, sem um “*dehors*”, pois a categoria do novo e da reinvenção se tornou o operador central da lógica do consumo e da construção subjetiva, absorvendo automaticamente tudo que é posto dentro da estruturação “livre” do mercado. Daí um slogan cínico de uma das principais implementadoras de reformas neoliberais, Margaret Thatcher: “*there is no alternative*”.

Conclusão: Foucault como crítico da razão moderna

Sendo assim, talvez possamos tomar o fio condutor da crítica ao humanismo para delinear um projeto mais amplo que estaria em jogo no pensamento foucaultiano. Pois, com o avanço da modernidade, a questão crítica tem que lidar diretamente com processos de governamentalidade cada vez mais complexos e racionais. Nesse momento, a crítica se torna uma crítica da própria razão e dos seus excessos nos processos de controle e gestão da sociedade. Daí encontrarmos na Alemanha, nos diz Foucault, uma tradição “que vai de hegelianos de esquerda até a escola de Frankfurt”, que tentam responder a questão sobre a Aufklärung a partir de uma crítica da razão instrumental em suas variadas manifestações – positivismo, objetivismo, o problema da técnica, etc. Na França, ao contrário, a temática Aufklärung não ganhou uma relevância tão grande como no caso alemão. É apenas a partir da fenomenologia, mas principalmente, com a tradição da epistemologia francesa (J. Cavaillés, Bachelard e Geroge Canguilhem) que o questionamento crítico se desenvolve plenamente, estabelecendo-se como uma história da ciência crítica e problematizadora das próprias estruturas de racionalidade⁹. Logo, de um lado teríamos uma crítica política das

⁹ Tal ligação entre a tradição da epistemologia francesa e a teoria crítica é bem desenvolvida por Foucault em sua interessante introdução, também de 78, da tradução para

instituições modernas e dos processos de racionalização da vida sob os auspícios da *Zweckrationalität*. Por outro lado, crítica da racionalidade científica moderna e suas pretensões de fundamentação dogmática da verdade. Foucault define-se como alguém que quer situar sua pesquisa no entrecruzamento de ambos os projetos:

Na história das ciências na França, como na teoria crítica alemã, o que se tratava de examinar, no fundo, é realmente uma razão cuja autonomia de estruturas traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos. Uma razão que, por conseguinte, só tem efeito de libertação com a condição de que consiga libertar-se de si mesma (FOUCAULT, 2001, p.1589).

Ao colocar-se na linhagem da *Aufklärung* (sobretudo a partir dos comentários dedicados ao opúsculo kantiano *Was ist Aufklärung?*), Foucault parece nos mostrar como seu pensamento pode ser compreendido como uma tentativa de releitura da ideia de crítica, sobretudo, quando articulada a uma aguçada consciência histórica dirigida para a questão “o que é o hoje?”. Nesse sentido, uma filosofia orientada como projeto crítico da modernidade não pode ser descrita com outras palavras, senão como uma crítica racional da razão. E libertar a razão de si mesma, sem dúvida, passa pelo questionamento da antropologia que a coloniza a partir da modernidade. Tal como diz Deleuze, interpretando Nietzsche, “a forma-homem aprisionou a Vida” (DELEUZE, 1990, p.139). Talvez um dos aspectos mais interessantes dos estudos de Foucault é lembrar-nos o quanto a figura do homem e seus imperativos de identidade, autenticidade e autonomia escravizam nossa própria potência de invenção existencial e organização político social, como se a imagem do homem talvez já não estivesse à altura dos entraves e contradições de nossa própria época. É conhecida a afirmação de Theodor Adorno, em sua *Dialética Negativa*, da afinidade entre o princípio de identidade com a dominação dos regimes ditatoriais: “Auschwitz confirma a teoria filosófica que equipara a pura identidade com a morte.” (ADORNO, 1967, p. 362) Parece ser exatamente contra essa forma de pensar e do sistema estético-moral-político decorrente dele que as mais importantes experiências de crítica da razão desenvolvida no séc. XX buscaram se colocar. Sendo assim, não há de se chorar com o fim do humanismo. Afinal, será que ele soube realmente, em seu curto período de existência, enriquecer, ou mesmo, fortificar e florescer as forças da vida, do falar, do trabalhar e do criar?

o inglês do livro de George Canguilhem, *O normal e o patológico*. Reeditado em *Dits et écrits II*, p.429

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*, Suhrkamp. Frankfurt, Velag, 1967.
- AGAMBEN, Giorgio; *Homo sacer*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- FOUCAULT, Michel; *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____; *Dits et écrits, vol I e II*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____; *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____; *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____; *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011
- _____; *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/Seuil
- _____; *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1993.
- NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRADO Jr, Bento – *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Edt. 34, 2004
- SAFATLE, Vladimir, Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo. In. NOVAES, A. (Org.). *A condição humana*. São Paulo: Companhia das Letras.