

O Ceticismo Filosófico E O ESTATUTO DO INTELECTUAL A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

DOI: 10.5935/2177-6644.20160012

THE PHILOSOPHICAL SCEPTICISM AND
THE STATUTE OF INTELLECTUAL IN
MICHEL FOUCAULT

EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO Y LA
CONDICIÓN DEL INTELLECTUAL
SEGÚN MICHEL FOUCAULT

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler*

Resumo: A finalidade do ensaio é compreender o ceticismo filosófico em Foucault como um possível desenho do estatuto do intelectual presente no livro *Foucault: a liberdade da filosofia*. Este escrito apresenta conceitualmente todos os percursos epistemológicos e políticos vivenciados por Foucault ao longo de sua trajetória acadêmica. Acredita-se que o pensamento foucaultiano coloca-se como inovador na medida em que produz um efeito corrosivo sobre as estratégias e os dispositivos de poder. Neste sentido, as argumentações formuladas por Rajchman são elementares não só para os leitores de Foucault, mas sim para todos que procuram, por meio da atividade intelectual, exercer uma experiência ética nos múltiplos desdobramentos do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Ceticismo Filosófico. Estatuto. Intelectual. Michel Foucault.

Abstract: The purpose of this text is to understand the philosophical in Foucault's thinking as a possible design of the status of the intellectual in this book *Foucault: the freedom philosophy*. This writing conceptually presents all epistemological and political experienced by Foucault throughout his academic career paths and militant. It is believed that the Foucault thought arises as innovative in producing a corrosive effect on the strategies and power devices. In this sense, the arguments made by Rajchman are elemental not only to readers of Foucault, but for all who seek, through intellectual activity, exercise or produce an ethical and political experience in multiple fractions of the contemporary world.

Keywords: Philosophical Scepticism. Statute. Intellectual. Michel Foucault.

Resumen: El propósito del ensayo es comprender el escepticismo filosófico del pensamiento de Foucault como un posible diseño de la condición del intelectual en este libro *Foucault: la libertad de la filosofía*. Dividido en cuatro capítulos, este escrito se presenta conceptualmente todo epistemológico y político experimentado por Foucault a lo largo de sus trayectorias profesionales académicos y militante. Se cree que el pensamiento de Foucault plantea es innovadora en la producción de un efecto corrosivo en las estrategias y dispositivos eléctricos. En este sentido, los argumentos presentados por Rajchman son básicas, no sólo a los lectores de Foucault, sino para todos los que buscan, a través de la actividad intelectual, el ejercicio o producen una experiencia ética y política en múltiples fracciones del mundo contemporáneo.

Palabras clave: Escepticismo filosófico. Condición. Intelectual. Michel Foucault.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. E-mail: diazsoler@gmail.com

O livro *Foucault: a liberdade da filosofia* (RAJCHMAN, 1987) é uma ferramenta imprescindível para a contextualização de um pensamento altamente provocador como o do pensador francês. Dividido em quatro capítulos, este escrito apresenta conceitualmente todos os percursos epistemológicos e políticos experienciados por Foucault ao longo de sua trajetória acadêmica e militante. Neste texto, optamos por apresentar detalhadamente dois destes percursos: o ceticismo filosófico como categoria de análise e o estatuto do intelectual específico presente na trajetória foucaultiana.

De início, Rajchman (1987) nomeia Foucault como o grande “cético” do nosso tempo. Esta nomenclatura encontra-se ancorada numa designação filosófica singular que procura analisar o pensamento foucaultiano de acordo com inquietações orientadas pela dispersão de uma problematização que atinge diretamente as grandes questões da filosofia moderna como a soberania da Razão ou do Sujeito, por exemplo. Neste sentido, o ceticismo praticado por Foucault efetiva-se como uma problematização perante o sono antropológico o qual toda filosofia desde Kant encontra-se atrelada, oportunizando a possibilidade de criação de um *penser autrement*, isto é, a criação de uma maneira de experienciar o tempo presente indo além das finitudes da cultura moderna por meio de uma redefinição do papel da crítica.

Tal redefinição remete a construção de uma *ontologia histórica de nós mesmos*. No texto *Qu'est-ce que les Lumières?* (FOUCAULT, 2008) escrito em 1984, Foucault articula suas reflexões sobre o tempo presente a partir de uma atualização do papel da crítica na contemporaneidade. Se outrora tal conceito fora utilizado por Kant para articular toda e qualquer reflexão dentro dos limites da lógica formal e da epistemologia, a partir de Foucault, a crítica deve ser pensada como uma estratégia de combate contra toda forma de arbitrariedade possível e também como uma prática de liberdade, pois segundo ele argumenta:

CE qui, on le voit, entraîne pour conséquences que critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquêtê historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous contituer à nous reconnaître comme sujets de de que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique: elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendantale – en ce

sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons (FOUCAULT, 2008, p. 1893).

É justamente por conta destas características que o ceticismo de Foucault é referendado pelo duplo “político-ético”. Neste sentido, as suspeitas foucaultianas não recaem sobre os limites do conhecimento, mas sim sobre as formas e os jogos de identidades presentes em diversos contextos que envolvem tanto a objetivação quanto a subjetivação do indivíduo. O ceticismo praticado por Foucault é, singular porque não se ocupa em suspeitar das coisas num sentido geral. O seu objeto não é a “experiência apriori”, mas sim aquilo que emerge em cada fragmento aberto pela porosidade de problematizações como a loucura e a sexualidade, por exemplo.

Rajchman (1987) considera que a liberdade é o grande princípio ético do ceticismo foucaultiano. Mas o que significa exatamente esta afirmação? Entender a liberdade como um movimento ético significa pensá-la como um produto concreto cuja visibilidade opera pela inscrição dos acontecimentos. Esta visão marca o distanciamento de Foucault em relação às tradicionais escolas do pensamento ocidental em nome de um olhar diagnosticador que suscita inquietações e novas possibilidades da ação política.

Contudo, é necessário levantarmos aqui dois questionamentos. O primeiro é: se a crítica em Foucault não assemelha-se a uma metafísica do engajamento, que papel político ela ocupa? E o segundo, se não são os grandes projetos revolucionários que estão em jogo, o que há de transformador nos textos foucaultianos? A resposta mais plausível é aquela que confere ao estatuto da crítica as suas ferramentas imprescindíveis conhecidas por “rotas de fuga”. Essas rotas são indicativos presentes nos trabalhos de Foucault referentes aos deslocamentos que permitem a emergência tanto da transgressão, quanto da resistência e das práticas de liberdade. Falar dessas rotas implica explorar os seus possíveis usos em diferentes espaços de captura tanto do saber, quanto do poder e dos processos de subjetivação. Elas não indicam a necessidade do indivíduo resgatar o seu papel de agente na história. Ao invés disso, elas inferem modos de questionamento fazendo com que o sujeito recuse, tanto esteticamente quanto eticamente, tudo aquilo que o aprisiona tornando-o um animal de rebanho. Para Rajchman (1987, p.81):

Na crítica de Foucault, liberdade não é um ideal que devemos tornar prático. Ela *já* é prática; na verdade, é extremamente concreta. Reside em quem está disposto a fazer o que em situações concretas de poder. Não está enraizada na autonomia ou na capacidade de determinar ações de acordo com regras que todos devemos racionalmente aceitar, mas antes, na relutância em obedecer, na recusa em aquiescer, em ajustarmos às práticas através das quais compreendemos e nos regemos a nós próprios e uns aos outros. Essa intransigência em situações concretas de poder não é algo que possamos abstrair e instituir numa nova forma de vida. É específica e imprevisível, não universal e firmemente estabelecida. Foucault pensa que a liberdade não deve ser analisada como uma forma ideal de vida, tal como a dominação não deve ser analisada como o que impede a realização de tal vida. Assim, a sua crítica destina-se a aguçar a revolta, mas não a instituir uma nova sociedade.

A consequência brutal desta atitude-limite define-se pelo fato de que a crítica assume um tom profundamente histórico, na medida em que percorre as práticas, os jogos, os discursos e modos de estetização da existência contra as quais é preciso se rebelar. Desse entrecruzamento, entre a arqueologia e a genealogia, emerge a ontologia histórica de nós mesmos, ocupando um papel que está inserido numa atitude experimental da liberdade. Porém, ela não reivindica a liberdade como direito ou garantia, mas procura estabelecer o exercício das rupturas, das transgressões, dos modos de resistência e das práticas de liberdade. Todas elas circulando sobre a perspectiva ética da relação do sujeito consigo mesmo, pois pensar o tempo presente é importante para que construa-se uma leitura capaz de capturar os acontecimentos pelo que eles são. Não se trata de empreender uma leitura cuja finalidade é a transformação global das coisas, mas sim a constituição de um exercício de atenção para com o real de modo que a liberdade possa ser praticada no seu extremo. Nesse sentido, o estatuto do intelectual específico está intimamente relacionado ao diagnóstico do tempo presente e não à formulação de promessas sobre um futuro que nunca se concretizará.

Correlativamente, a esses outros olhares, encontramos nesse ceticismo foucaultiano um novo estatuto da atividade intelectual a partir destas palavras proferidas por Foucault (1979, p. 10) em uma entrevista:

Toda teorização da escritura que presenciamos na década de 1960 foi apenas, sem dúvida alguma, um canto do cisne. Através dela, o escritor estava lutando pela preservação do seu privilégio político; mas o fato de que era precisamente uma questão de teoria, de que as necessidades credenciais científicas se fundamentavam na lingüística, semiologia,

psicanálise, de que essa teoria adotou suas referências a partir da direção apontada por Saussure, Chomsky, etc., e de que ela originou produtos literários tão medíocres, tudo isso prova que a atividade do escritor deixara de ser o foco das coisas [...] estamos atualmente assistindo ao desaparecimento da figura do grande escritor.

Esta denúncia aponta para o desaparecimento da figura do intelectual como grande escritor. Esta figura desapareceu cedendo lugar a um novo tipo de intelectual. Ou seja, se antes o ativismo político consistia em lutar, por meio das palavras contra as injustiças e contra o abuso de poder por parte do Estado, a partir da década de 70 a questão passa a recair sobre a problematização das especificidades presentes nas lutas que exigem o conhecimento e a perícia de determinado intelectual. Para Rajchman (1987), a política dos textos foucaultianos deste período registra uma ruptura delineada em relação ao estatuto do intelectual acarretando na ruína do sublime modernista. Isto significa que a singularidade presente nos estudos desenvolvidos por Foucault consiste no diagnóstico de que a questão crucial do nosso tempo não é a linguagem, nem os estudos dos signos como pressupunham os estruturalistas franceses e os linguistas americanos, mas sim os regimes e as práticas de poder pelas quais o sujeito é atravessado.

Escrever na contemporaneidade já não significa mais representar toda uma sociedade, mas sim fazer transparecer e vincular textos em relação a outros textos. Neste sentido, a tarefa da construção argumentativa torna-se uma atividade infinita na qual as palavras estão atreladas a novas argumentações e inquietações. Traçando um diálogo com Rajchman (1987), podemos compreender que a interpretação das grandes obras é paulatinamente substituída pela infinidade dos arquivos e pela proliferação discursiva, sendo possível pensarmos a contemporaneidade como um enorme museu sem paredes, ou seja, um espaço aberto da linguagem desdobrado na existência de múltiplas textualidades.

Conseqüentemente, os intelectuais deveriam abandonar todas as atribuições às quais eles estavam tradicionalmente atrelados, para localizarem o seu pensamento nas margens, nas lutas provenientes de necessidades específicas. Esse deslocamento está associado a dois acontecimentos precisos. Em primeiro lugar, o desgaste do pensamento marxista-leninista no circuito acadêmico. Em segundo lugar, a emergência de novas estratégias políticas, a partir do final da década de 60, adotadas por grupos sociais que procuravam problematizar o estatuto das identidades e dos jogos de normalização a que estavam historicamente submetidos.

Esta reflexão indica um posicionamento estratégico para o exercício da atividade política direcionada contra as formas de dominação exercidas não somente pelos critérios dos modos de produção ou pela ideologia, mas principalmente pela quebra e destruição dos jogos de identidade. Ela indica também as finitudes postas aos intelectuais, marcando o desaparecimento da imagem de sujeito engajado em nome do nominalismo histórico referendado pela veia intempestiva das relações de força e pela desconstrução nietzschiana.

Relações de força que, por sua vez, dizem respeito à formulação de estratégias combativas que ocorrem na transversalidade. Rajchman (1987) nomeia essas estratégias como condutas “pós-revolucionárias”, uma vez que o que está em jogo é a recusa a toda forma de doutrinação revolucionário em nome de novas táticas.

Cumprе ressaltar que essa atitude “pós-revolucionária” não deve ser confundida com uma espécie de desmobilização política, ou ainda como uma refração em relação à possibilidade de elaboração sobre a sociedade em geral, mas sim como a condição de rompimento e desdobramento de ações ao nível muito mais pulverizado no jogo entre atividade e reatividade, nos pequenos confrontos, nas infames políticas de (des)subjetivação e nos mecanismos de agenciamentos. Equivale dizer, logo, que, enquanto o discurso revolucionário centraliza seus esforços na tentativa de promover uma transformação global da sociedade, no exercício de uma política “pós-revolucionária”, a crítica assume um papel de apontamento e investigação das lutas setorizadas que ocorrem na dispersão de todo e qualquer acontecimento.

O fato é que essa característica da prática política contra a microfísica do poder indica um redirecionamento no que corresponde à relação entre teoria e prática, pois, segundo Deleuze (1979), contemporaneamente, tal relação exerce-se não pela dicotomia entre esses dois pólos, mas pela fragmentação exigida nesse tempo. Em outras palavras, o que se quer afirmar é que, se outrora a prática era entendida como a aplicação de uma determinada teoria ou ainda derivava de uma possível inspiração, hoje ambas possuem uma correlação. Nesse sentido, nem a teoria é fonte primária de inspiração e nem a prática é a única possibilidade de transformação do mundo. O espaço é mais apertado e existem enfrentamentos nesses meandros que justificam o necessário revezamento dos discursos. Teoria e prática são, por excelência, abalos que exigem a transposição e o deslocamento passando-se de um ponto a outro ininterruptamente.

Eis os motivos pelos quais o pensamento foucaultiano coloca-se como inovador na medida em que produz um efeito corrosivo sobre as estratégias e os dispositivos de poder. Neste sentido, as argumentações formuladas por Rajchman (1987) são elementares não só para os leitores de Foucault, mas sim para todos que procuram, por meio da atividade intelectual, exercer ou produzir uma experiência ética e política nos múltiplos desdobramentos do mundo contemporâneo.

Referências

DELEUZE, Gilles. Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 41 – 56.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.10-18.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que Les Lumières? In: **Dits et Écrits**. Paris: Quarto Gallimard, 2008, p.1381-1397.

RAJCHMANN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Recebido em: 24 de novembro de 2014.

Aprovado em: 01 de julho de 2015.