

A condução de si e dos outros através de uma *acontecimentalização* da história em Michel Foucault

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Gabriela Menezes Jaquet

**A CONDUÇÃO DE SI E DOS OUTROS ATRAVÉS DE UMA
ACONTECIMENTALIZAÇÃO DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT**

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Gabriela Menezes Jaquet

**A CONDUÇÃO DE SI E DOS OUTROS ATRAVÉS DE UMA
ACONTECIMENTALIZAÇÃO DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi.

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Jaquet, Gabriela Menezes

A condução de si e dos outros através de uma
acontecimentalização da história em Michel Foucault /
Gabriela Menezes Jaquet. -- 2016.
205 f.

Orientador: Fernando Felizardo Nicolazzi.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Michel Foucault. 2. Acontecimento. 3. História
do Presente. 4. Filosofia Francesa Contemporânea. 5.
Poder Pastoral. I. Nicolazzi, Fernando Felizardo,
orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Gabriela Menezes Jaquet

**A CONDUÇÃO DE SI E DOS OUTROS ATRAVÉS DE UMA
ACONTECIMENTALIZAÇÃO DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi.

Aprovada em: Porto Alegre, 25 de abril de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior
UNESP

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar
UFRGS

Prof. Benito Bisso Schmidt
UFRGS

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa concedida durante os estudos. Ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, professores e colegas, que colaboraram para a realização desta dissertação.

Agradeço ao professor Fernando Nicolazzi, pelas discussões, pela orientação, dedicação e paciência no acompanhamento de meu trabalho, apostando em minhas peripécias foucaultianas desde o período da graduação.

Expresso minha gratidão também aos professores Temístocles Cezar e Benito Schmidt, pelos ensinamentos certamente, mas também pelo carinho e atenção desde há muito. Agradeço-lhes fortemente, e novamente ao professor Fernando, a tão importante discussão e os valiosos apontamentos durante a qualificação de mestrado, que foram fundamentais para repensar os caminhos do trabalho. Meus agradecimentos igualmente ao professor Hélio Rebello Cardoso Júnior, por aceitar o convite em participar desta banca.

Devo agradecer aos meus amigos, pois a força necessária para completar esta tarefa não teria existido sem eles. À Marcela Tarter da Rosa, há dez anos pronta para dividir mesas de livros e cafés, por ter compartilhado tão de perto as fortunas e os desfortúnios de um cotidiano de estudos intensos, sempre com as melhores palavras de apoio. Ao Luís Fabiano Oliveira, pela forte amizade e carinho. Ao Jerônimo Milone, à Vanessa Nicola Labrea, ao Richer Fernando de Souza, ao Oscar Pérez Portales, ao Felipe Karasek e ao Rafael Werner, pelas importantes incursões filosóficas e debates.

Minha enorme gratidão aos meus pais, Valéria e Everton Jaquet, que me proporcionaram, além de todas as condições de possibilidade para realizar meus estudos, muita compreensão e amor no que tange aos meus projetos. À minha querida avó, Herta Krumenauer Jaquet, incansável em todo acolhimento, amiga de todas as horas.

Um agradecimento mais do que especial ao Norman Madarasz, pela assunção zelosa dos múltiplos papéis que a vida nos proporcionou.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender a possibilidade e os desdobramentos do que percebemos como uma forma diferente de abordagem da história, que privilegia a categoria de *acontecimento* em sua composição. Para tal, escolhemos verificar sua operacionalidade através da obra de Michel Foucault partindo de uma leitura que explicita as relações entre os domínios do discursivo e do não-discursivo para dar conta das modificações trazidas por sua *acontecimentalização* da história. Pretendemos, desta maneira, analisar uma especificidade decorrente desta construção teórica que visa realizar uma história do presente: a configuração do *poder pastoral* a partir da problemática da *condução* e sua relação com o diagnóstico foucaultiano da Insurreição Iraniana de 1979.

Acontecimento – Michel Foucault – Discursivo/não-discursivo – Poder pastoral – História do presente

RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est de comprendre la possibilité et les développements de ce dont nous percevons comme une forme différente d'aborder l'histoire, celle qui privilégie la catégorie d'*événement* dans sa composition. Pour soutenir cette idée, nous avons choisi de vérifier son opérabilité à travers l'œuvre de Michel Foucault en partant d'une lecture qui rend explicites les relations entre les domaines du discursif et du non-discursif pour faire état des modifications acquises par son « événementialisation » de l'histoire. Nous prétendons donc analyser une spécificité qui résulte de cette construction théorique qui vise à réaliser une histoire du présent : la configuration du *pouvoir pastoral* à partir de la problématique de sa *conduction* et sa relation avec le diagnostic foucauldien de l'insurrection iranienne de 1979.

Événement – Michel Foucault – Discursif/non-discursif – Pouvoir pastoral – Histoire du présent.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to understand the possibility and developments of what we perceive as a different way of approaching history, one that gives privilege to the category of *event* in its composition. To achieve this, we have chosen to check its operational plausibility in the work of Michel Foucault based on a reading that makes explicit the relations between the domains of the discursive and the non-discursive. Our objective is to give an account of the modifications brought out by his *eventalization* of history. We thus aim to analyse a specific result stemming from the theoretical construction whose purpose is to accomplish a history of the present: the configuration of *pastoral power* as based on the problematic of its *conduction* and its relation to the Foucauldian diagnosis of the Iranian Insurrection of 1979.

Event – Michel Foucault – Discursive/non-discursive – pastoral power – history of the present.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para realização deste trabalho toda a consulta da obra de Michel Foucault foi feita a partir dos textos originais em francês. As demais referências bibliográficas, quando disponíveis, também foram consultadas no original. A tradução das citações aqui presentes, salvo quando indicado, são de minha responsabilidade.

A fim de nos mantermos mais próximos dos textos tratados, seus títulos serão apontados, também no corpo do texto, em língua original.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O ACONTECIMENTO ATRAVÉS DO ESTRUTURALISMO E DA HISTÓRIA DA CIÊNCIA	34
1.1. <i>O caráter acontecimental da estrutura</i>	35
1.2. <i>O acontecimento e a história da ciência</i>	53
2. O ACONTECIMENTO E O DISCURSIVO	72
2.1. <i>Abrindo a acontecimentalização: unidades, objetos, enunciados</i>	73
2.2. <i>Rarefação histórica</i>	81
2.3 <i>O arquivo e o enunciado-acontecimento</i>	85
2.4 <i>O tempo da análise discursiva: o a priori histórico e a questão das “séries”</i>	88
2.5 <i>Em direção ao não-discursivo</i>	98
3. O ACONTECIMENTO E O NÃO-DISCURSIVO	107
3.1. <i>O acontecimento em transição: A Ordem do discurso</i>	107
3.2. <i>Nietzsche e o acontecimento genealógico</i>	114
3.3. <i>Gilles Deleuze e a temporalidade do acontecimento</i>	123
3.4 <i>Paul Veyne e a acontecimentalização das práticas</i>	131
4. A VERIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO: O IRÃ INSURGENTE E A CONDUÇÃO PASTORAL	141
4.1. <i>Aufklärung e o acontecimento: o levante na singularidade do presente</i>	144
4.2. <i>Governando os outros: soberania, governamentalidade e poder pastoral</i>	161
4.3. <i>A espiritualidade política das contra-condutas: do assujeitamento à subjetivação</i>	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

INTRODUÇÃO

Em uma mesa redonda com historiadores, em maio de 1978, Michel Foucault comenta querer trabalhar a partir de uma *événementialisation*. Tal "acontecimentalização" se referirá a todo um campo de ideias que toma forma em sua maneira de fazer filosofia e de escrever história: ruptura com as evidências, explicitação das singularidades dos processos, quebra das cadeias de necessidades. Seu escopo? Indagar o presente a partir de nossa atualidade, mas também a partir da construção de outros passados possíveis para essa atualidade, desevidencializando a representação que temos de nós mesmos, a fim de abrir, inclusive, para outros futuros. Estes futuros então menos *necessários* enquanto pura consequência de um desenrolar cronológico de um tempo considerado único; e mais construídos criativamente, desenvolvendo-se até mesmo em uma temporalidade diferenciada. O acontecimento que reclama Foucault é da ordem dos *efeitos*. A acontecementalização, que deve ser então uma maneira (arqueológica e genealógica) de tratar tanto a história quanto a nossa própria atualidade e os fatos do presente, procede por uma multiplicação causal, por uma concepção da inteligibilidade que não opera por esquemas tradicionais de explicação. Temos então, segundo ele, a figura do "poliedro de inteligibilidade", "cujo número de lados não é previamente definido e não pode nunca ser considerado como totalmente finalizado" ¹. Assim, a acontecementalização também é, multiplicando o que é *possível* pensar, um ato de resistência.

Se pensarmos no que significa a noção de acontecimento para a disciplina histórica a fim de podermos compreendê-la na produção foucaultiana, certamente não poderemos proceder por um caminho reto que permitisse a apreciação de diversas variações no conceito, porque o "acontecimento" não pode ser unificado em nenhum tipo de agrupamento. Não é possível fazer uma *História* do Acontecimento, sendo disto entendido uma abordagem geral linear que se baseie em algo como uma evolução da palavra. Fugidio a qualquer essencialização retrospectiva, ainda que seja pensado em forma de essência e substância por tantos autores e correntes do passado e do presente, o acontecimento, podemos dizer, simplesmente não permanece, não é o *mesmo*. Começemos então com um relativo afastamento em relação àquela série de *retornos* anunciados no meio historiográfico francês,

¹ FOUCAULT, M. "Table ronde du 20 mai 1978" (1980). *Dits et écrits*, vol. 2. Paris: Gallimard, 2001. p. 843. Neste debate com historiadores, estavam presentes, segundo os registros: Maurice Agulhon, Nicole Castan, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Michel Foucault, Carlo Ginzburg, Remi Gossez, Jacques Léonard, Pascal Pasquino, Michelle Perrot, Jacques Revel.

e mais especificamente quando Pierre Nora declarou, em 1974, "Le retour de l'événement"². Para pensarmos estas questões, o artigo "Retornar ao acontecimento: um itinerário historiográfico", de Jaques Revel, de 2001, nos fornece um panorama interessante quanto aos usos tão incertos da noção de que aqui nos ocupamos. Ele iniciará comentando o afastamento em relação ao "acontecimento" operado pela historiografia no final do século XIX que, na esteira de projetos sociológicos, somente o identificava com um elemento *singular* que só poderia levar ao conhecimento do *individual*. Em uma época que o foco sobre o *social* e o *geral* estava firmando bases para um campo que se pretendia científico, era preciso, pois, livrar-se das ninharias do acontecimento e priorizar a eficácia *explicativa*. Como sabemos, no campo da história quem formalizou esta recusa foi principalmente Fernand Braudel, da segunda geração da *École des Annales*. Dos diversos autores que Revel nos apresenta quando do "retorno do acontecimento", momento influenciado diretamente pelo impacto de Maio de 1968, ele relembra inicialmente o trabalho de tipo sistêmico de Edgar Morin, que tentou voltar ao acontecimento *via* ciências da natureza; e, em seguida, Pierre Nora, que é associado ao "retorno" anunciado por sua análise vinculada aos *mass media*. Em seguida, analisando sob a ótica do acontecimento o trabalho de alguns outros historiadores, como Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Zemon Davis, entre outros, Revel conclui que: "Em todos esses exemplos [...] o esquema analítico permanece, grosso modo, o mesmo. O estatuto do acontecimento é o de uma ocasião exemplar: ele dá acesso, ou, mais simplesmente, autoriza um ponto de vista sobre alguma coisa que o excede e que não tem medida comum com ele"³.

Assim, o acontecimento para Foucault, tal como pretendo explicitar ao longo deste trabalho, difere bastante do que foi e ainda é delineado como tal por parte da historiografia francesa contemporânea. Esta, ao continuar respondendo criticamente à tradição historiográfica da Nova História de Braudel com sua *longue durée*, continua não formulando uma abertura de sentido e de dimensão para a noção, localizando pontualmente "o acontecimento" em suas análises ao apenas retomar o mesmo que antes havia sido deixado de fora. Assim, não fora por terem outra proposição para o acontecimento que os *Annales* o rejeitavam, mas justamente por acreditarem que ele era o que os "positivistas" dele haviam

² NORA, Pierre. "Le retour de l'événement", in LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (org.), *Faire de l'histoire*, vol. I : *Nouveaux problèmes*, Paris: Gallimard, 1974, pp. 210- 229.

³ REVEL, Jacques. "Retornar ao acontecimento: um itinerário historiográfico". In: *Proposições. Ensaios de história e de historiografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. Trad. Cláudia O'Connor dos Reis. p. 83.

feito – um sentido ontológico, um haver-sido absoluto em uma construção acabada ⁴. Desta forma, o acontecimento que havia sido desprezado é o mesmo que, muitas vezes, ressurgiu valorizado em um outro contexto, pelos autores que anunciaram seu “retorno”; no entanto, seu status e a interpretação dele feita não foi muito modificada. Ao falar do acontecimento-monstro em referência aos meios de comunicação e dizendo a eles ter sido relegada sua proposição de sentido ⁵, Nora permanece na acepção do acontecimento enquanto delimitação cronológica, e sua crítica só poderá se desenvolver a partir e dentro deste pressuposto.

As condições históricas de possibilidade (e de existência⁶) que permitem a "acontecimentalização" da história, referenciadas neste trabalho quanto ao projeto foucaultiano, certamente extrapolam uma linha cronológica fixa. Esta outra concepção se baseará muito mais em uma multiplicidade criativa do que em uma *procura* do acontecimento. Permanece, entretanto, uma questão que veremos sempre presente e sempre problemática: o acontecimento, para a disciplina histórica, é, na maior parte das vezes, *ruptura*. Daí então as diversas abordagens históricas sobre como lidar com a ruptura, onde inscrevê-la e como fazê-lo, – se seria dissolvida em *continuuns* interpretativos maiores, se seria explicada a partir de séries, se teria sua singularidade reconhecida como apenas mais um dado; ou ainda, qual seria a relação entre esta ruptura e a intervenção do sujeito que a identifica, qual seria seu status perante a questão linguística, etc.

Também interessado em uma complexificação da noção de acontecimento, Revel, ainda no citado artigo, prosseguirá sua análise dizendo que a fórmula do “retorno do acontecimento” poderia, finalmente, ser “inadequada e falaciosa na medida em que ela sugere a reparaçãõ, de forma idêntica, de um velho tópico histórico e historiográfico” ⁷. Desta maneira, o autor se dedicará, na segunda parte de seu texto, a relevar argumentos de historiadores que estiveram voltados à “reflexão sobre o *entrelaçamento* das durações históricas” ⁸. Para Revel, será destacando, pois, principalmente a problemática do *tempo*, que caminhos interessantes para aprofundar o questionamento sobre o acontecimento podem aparecer. Para tal, comentará algumas das contribuições de três pensadores: Paul Veyne, Paul Ricœur e Reinhart Koselleck. Quanto ao primeiro, lembrará que ele via o acontecimento

⁴ DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. In: *A Parte Rei* 69. Maio 2010. UMNdP, 2010. p. 2. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

⁵ NORA, Pierre. “Le retour de l’événement”, in LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (org.), *Faire de l’histoire*, vol. I : *Nouveaux problèmes*. Op. Cit. p.

⁶ No capítulo 2 abordaremos especificamente a distinção entre *possibilidade* e *existência* no que tange à análise do discurso.

⁷ REVEL, Jacques. “Retornar ao acontecimento: um itinerário historiográfico”. Op. Cit. p. 87.

⁸ Idem. Grifo meu.

como, de fato, “o que interessa ao historiador’ que, então, lhe confere inteligibilidade, situando-o em uma trama narrativa que é, inseparavelmente, uma argumentação, fora da qual ele não existe”⁹. Já Paul Ricoeur, a partir de sua análise de *O Mediterrâneo na época de Felipe II*, de Braudel, “revela a existência de uma ‘trama virtual’ que assegura a unidade do livro, permitindo pensar as temporalidades heterogêneas da longa duração e da história acontecimental”, ao assinalar o acontecimento como “presente em todos os níveis da análise das durações históricas”¹⁰. Assim, ainda para Ricoeur, o acontecimento é o que “assegura a dupla representação daquilo que acontece e daquilo que inscreve a mudança na ordem do tempo”¹¹. Koselleck, finalmente, segundo Revel, pensou o acontecimento como uma ordem de temporalidade que é irreduzível (mas interdependente) a outra ordem, a da estrutura; e que o primeiro se aproximaria mais da *narrativa*, enquanto a segunda, da *descrição*. Será justamente esta interdependência que nos levará, lembra Revel, a uma multiplicidade de tipos de temporalidade em que se perceberá, então, o “caráter irreduzível” do acontecimento¹². Ao finalizar seu texto, Revel aponta alguns caminhos gerais que este interesse pelo acontecimento parece estar indicando no debate atualmente. Relevo, para nosso trabalho aqui, dois deles. Primeiramente, uma quebra na ideia de cronologias fixas: “esforço para pensar a multiplicidade do tempo social em termos diferentes daquele da hierarquia objetiva”¹³; e, em seguida, uma consciência da retroatividade de nosso trabalho, que possa reabrir na história, a partir da reflexão sobre o acontecimento, esta “dimensão da incerteza e da possibilidade”¹⁴.

A noção de acontecimento não pode ser mapeada na obra de Foucault através de uma busca etimológica, pois será empregada de diversas formas. O que nos interessa aqui será uma interrogação conceitual deste acontecimento, procurando reconhecê-lo enquanto elemento que é operacionalizado metodologicamente para a produção de um determinado tipo de história. A *história acontecimentalizada* será, deste modo, uma abordagem diferenciada da história, uma *desnaturalização* e *desevidencialização* da visada tradicional, operando por meio do acontecimento enquanto categoria principal de análise. Assim, ainda que, de certa forma, todos os tipos de história operem por meio de acontecimentos, nosso escopo é expor a especificidade do uso feito por Foucault. Neste trabalho atentaremos para o

⁹ Ibid. p. 89.

¹⁰ Ibid. p. 90.

¹¹ Ibid. p. 91.

¹² Ibid. p. 93.

¹³ Ibid. p. 94.

¹⁴ Ibid. p. 95.

desdobramento desta categoria na obra do filósofo, que deverá, pois, ser considerada a partir de seu interior, pela análise de seus textos, e, simultaneamente, exterior, uma vez que estaremos sugerindo uma reunião específica de seus conceitos que nos permitirá propor uma problematização nossa, um caminho de compreensão de sua obra, – que chamaremos de metodologia de acontecimentalização da história. O objetivo, pela circunscrição do conceito, será enxergar o que este tipo de história está trazendo e como ela se difere de outras linhas explicativas. Pretendemos, portanto, de forma geral, indagar para quê poderia servir fundamentar uma história por meio do acontecimento. Para visualizar esta operação, estabelecemos o diagnóstico de Foucault da Insurreição Iraniana como o caso a ser desdobrado ao final, utilizando-o como *verificação* e exemplo de uma história acontecimentalizada. Assim, no percurso deste trabalho será necessário mostrar os elementos que preenchem o quadro que justifica esta abordagem singularizante da história. Será, portanto, através do esclarecimento de suas especificidades que poderemos visualizar os objetivos deste tipo de análise histórica, o que legitimará que tenhamos escolhido a categoria de “acontecimento” para percorrê-la.

Ao continuarmos nossa incursão quanto aos entendimentos do conceito no debate historiográfico atual, vemos que, por exemplo, no dossiê de 2002 da revista *Terrain*, intitulado "Qu'est-ce un événement?", encontramos ainda diversas questões colocadas à noção pela disciplina histórica. No artigo "Les sciences sociales face à l'événement", Alain Bensa e Eric Fassin começam seu texto lembrando, como vimos, que a constituição da história enquanto ciência social erigiu sua cientificidade justamente contra o acontecimento. Assim, com a *Nouvelle Histoire*, através do enfoque sobre novos objetos, se tratará, mais uma vez, "de reduzir a singularidade do acontecimento multiplicando-o ao infinito: se tudo é acontecimento, então nada o é verdadeiramente, especificamente"¹⁵. Com a leitura de Foucault podemos perceber que esta visada se referia muito mais a uma "tematização" diferente e variada da história em relação à sua própria historicidade – enquanto disciplina e enfoque de estudo – do que propriamente às questões mais complexas que poderiam ser levantadas sobre o acontecimento. Talvez este seja, por conseguinte, um dos pontos em que poderemos diferenciar a problemática de que tratavam os historiadores da empreitada foucaultiana. Assim, por mais diferentes entre si que fossem as utilizações e estatutos do acontecimento entre os historiadores, é perceptível que o conceito, na alçada histórica

¹⁵ BENSA, Alain; FASSIN, Eric. "Les sciences sociales face à l'événement", *Terrain*, n° 38, 2002. s/n. Disponível em: URL: <http://terrain.revues.org/3902>. Acesso em: 05/04/2015.

permaneceu, de forma geral, bastante essencializado e substancializado – uma *coisa* no tempo: mesmo recebendo diferentes tratamentos, continua reificada no calendário.

Ao comentarem que é preciso restituir ao acontecimento sua *especificidade temporal*, Bensa e Fassin seguirão sua análise opondo as abordagens de Nora e de Gilles Deleuze, demonstrando a possibilidade de se pensar em história o acontecimento enquanto ruptura de inteligibilidades, em que este só possuiria sentido nas séries estabelecidas pelas singularidades. Desta forma, para Deleuze, – filósofo francês que trabalhou o conceito de acontecimento a fim de precisar e retomar o papel deste na filosofia, que, segundo ele, o havia relegado a uma posição secundária, – o acontecimento, comentam Bensa e Fassin,

não é que se passe *alguma coisa*, por mais importante que seja este fato, mas principalmente que alguma coisa *se passe* – um devir. Não estamos, como por acidente, na ordem dos fatos, mas dos "incorporais": o infinitivo, e não o substantivo. Não se deve confundir o acontecimento com a sua manifestação, como propunha Pierre Nora: a mediatização é apenas a materialização do acontecimento, o que fatalmente nos encaminha para o registro "corporal"¹⁶.

Sobre a relação entre série, narrativa e acontecimento, os autores comentam, também na esteira de Paul Ricœur, que o acontecimento, ao inaugurar uma nova inteligibilidade, torna pensável uma nova *série*¹⁷: ainda que os dois não coincidam, é o primeiro que torna possível a segunda¹⁸, mas estará nas séries o sentido do acontecimento.

Para que emergja esta inteligibilidade, é preciso que o presente, longe de se manifestar com a incandescência do instante, seja "historicizado" – atravessado pela história [...]. O acontecimento, por mais incomparável que seja, não é um absoluto: ele deve ser pensado como uma linha de divisão, abrindo e fechando séries ao horizonte de temporalidades sociais múltiplas, que não se resumem mais à epifania do instante que à profundidade majestosa da longa duração. A pertinência destes encadeamentos temporais é definida pelo fato que dizem efetivamente respeito a situações. É por isso que só encontramos a verdadeira temporalidade do acontecimento com a condição de a ela referir-se no *plural* – a pluralidade das séries em que se inscreve, ou seja, onde nossas disciplinas a inscrevem¹⁹.

Como vemos, torna-se clara a necessidade de pensar o tempo como uma pluralidade, como uma multiplicidade que assim o é justamente devido ao *caráter histórico* do acontecimento. A problemática da constituição de uma temporalidade específica deste será posição compartilhada por Arlette Farge no artigo "Événement en histoire" que integra o mesmo dossiê, no qual ela também destaca a capacidade criadora do acontecimento e a inteligibilidade que ele permite através de um sentido que não é dado *a priori*. Desta forma

¹⁶ Ibid. s/p. Grifo dos autores.

¹⁷ Abordaremos especificamente a questão das "séries" no item 2.4 do capítulo 2 de nosso trabalho.

¹⁸ BENZA, Alain; FASSIN, Eric. "Les sciences sociales face à l'événement". Op. cit. s/p.

¹⁹ Ibid. Grifo meu.

ela traz à tona questionamentos sobre os "possíveis" do acontecimento, a respeito da intencionalidade de sua fabricação pelos historiadores a partir do que seria sobrevivendo (*survenue*) de um não-acontecimento: "por que não refletir, aquém da fabricação do acontecimento, quanto a tudo o que não sobreveio e que poderia ter acontecido; o que permite deixar as palavras em aberto sobre possíveis alhures que puderam possuir outra forma, cor, ou dimensão" ²⁰.

Sobre o recorte histórico que acompanhará nosso horizonte de estudo e que será desenvolvido mais pontualmente ao final deste trabalho – a questão do levante iraniano sob a ótica de Foucault e o poder pastoral –, devemos então fornecer agora alguns esclarecimentos.

“É necessário assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: não nos livros que as enunciam, mas nos *acontecimentos* nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que se travam pelas ideias, contra ou por elas.” ²¹. Tendo sido escritos no contexto de duas viagens ao Irã, em setembro de 1978 e em novembro do mesmo ano, os artigos produzidos por Foucault, caracterizados como pertencentes a um jornalismo filosófico interessado em realizar um diagnóstico do presente, foram recebidos pela comunidade intelectual de diversas maneiras. Nosso interesse será o de justamente retrazar alguns motivos da não completa inteligibilidade desses diagnósticos, uma vez que fora reservado, nas análises foucaultianas, o espaço que pensa o acontecimento enquanto singularidade, e não como totalidade explicativa. Assim, a Insurreição Iraniana, “singularidade histórica em andamento” ²², nos será emblemática não pelo estudo (sempre possível) de suas especificidades factuais, mas pela sua inserção igualmente singular na trajetória de pensamento do filósofo e pela capacidade que este episódio tem de ser significativo enquanto resultado de uma história acontecimentalizada: é que a Insurreição Iraniana, sob a visada de Foucault, na leitura que aqui propomos, *torna-se* acontecimento. Será para entender o caminho desta possibilidade que teremos de espreitar a categoria que selecionamos a partir de sua obra tomada em uma acepção geral. Desta forma, apesar de termos recortado pontualmente os textos com os quais iríamos trabalhar de maneira a viabilizar nosso projeto, é preciso saber que qualquer recorte da obra de Foucault não dispensa o conhecimento *geral* da produção em sua trajetória. Aqui, falar em trajetória tem de carregar uma sempre

²⁰ FARGE, Arlette. “Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux”, *Terrain*, n° 38, 2002 . s/p. Disponível em: <http://terrain.revues.org/1929>. Acessado em: 10/04/2015.

²¹ FOUCAULT, M. “Les reportages d'idées” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 707.

²² MADARASZ, Norman. “Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da ‘espiritualidade política’”. *Verso e Reverso*, Unisinos, n°45. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/7254> Acesso em: 20/05/2014.

importante visada crítica, necessária aprendizagem advinda da história da ciência, pois deveria ser bastante incômodo tentar reconstituir percursos naturalizados ou origens e finalidades latentes quando se trata justamente de um autor como Foucault. Assim, se uma "filosofia aplicada" não cabe inteiramente na leitura desses artigos sobre o Irã, é porque se deve perceber o que aquele acontecimento também estava produzindo enquanto experiência nova para o próprio pensamento de Foucault. Parte-se, pois, da ideia de uma filosofia *à prova* do acontecimento²³, e não simplesmente *aplicada* a ele. Tendo em vista estas considerações, uma análise de seus estudos anteriores e posteriores à Insurreição faz-se necessária, para nos permitir explicitar os conceitos que surgiram e as possíveis motivações que os levaram a aparecer.

A fim de permitir a explanação de algumas chaves de leitura que são abertas a partir da categoria de acontecimento, e que nos acompanharão durante todo o percurso até a nossa análise do diagnóstico foucaultiano do Irã de 1978, creio que primeiramente uma abordagem mais pontual sobre a recepção de Foucault pelos historiadores pode clarear os desentendimentos que o episódio gerou, além de refletir também outras resistências – e usos – de seu modo de fazer filosofia e história. Ao lembrarmos dos apelos de sua contra-história, logo algo que poderia ser ironia vai se expandindo para tomar corpo em uma história da filosofia que será captada pelo seu *dehors*²⁴: as ficções históricas. Assim, perguntemos: qual o papel da *ficção*²⁵ na construção de tantos argumentos baseados em uma acuidade arquivística, em um traçado eficiente de tantos *fatós*? A ideia de estudar *regimes de práticas*, que estão no entrecruzamento do que se diz e do que se faz, ultrapassa, pois, a demanda pelo *fato* – enquanto prática não-discursiva – por ser capaz de expandir simultaneamente o campo para as outras, para as práticas discursivas. A resposta no âmbito do trabalho de Foucault pareceu estar no *efeito* causado por aqueles estudos, em sua reverberação no *presente*, numa visada em que mais importam as estratégias de luta do que uma condução “inventariada” dos documentos.

Na discussão teórica sobre o presente, lembremos aqui igualmente o trabalho recente de François Hartog, pois nele podemos identificar gestos que podem ajudar na compreensão do trabalho foucaultiano. Em *Régimes d'historicité: presentisme e expériences du temps* o

²³Cf: CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/3 n° 130, p. 51-71.

²⁴ PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". In: *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Org: BOUQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline. Paris: CNRS Éditions, 2013.

²⁵ Cf: FOUCAULT, M. “Michel Foucault étudie la raison d’État” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 805.

historiador diz que o *presentismo*, categoria por ele utilizada, seria o regime de historicidade²⁶ imperante na atualidade, – uma “maneira de ser no tempo” e de se relacionar com ele²⁷. Assim, neste presentismo, “vai-se exatamente do presente ao presente, para interrogar o momento presente”²⁸, através de um processo em que este presente concede inteligibilidade a si mesmo. Diferentemente, em Foucault, com a complexificação do *acontecimento*, esta concessão de inteligibilidade do presente a si mesmo não será, de forma alguma, uma maneira de ameaçar o papel da história, mas de fazer-lhe outro “uso”. Ao escrever sobre a tarefa a que se propõe Hartog, Fernando Nicolazzi diz que ela oferece “instrumentos conceituais para se pensar e se escrever tanto *sobre o* quanto *no* presente” e então “o historiador pode operar uma intervenção intelectual em seu próprio tempo”²⁹. Estas são ideias que, no entanto, como veremos, muito se aproximam do *diagnóstico* foucaultiano. O intelectual recoloca-se *no* processo para falar *sobre* o processo, sendo, como escreve Hartog, o “historiador de si mesmo”³⁰ e conduzindo seu trabalho de modo a tentar esclarecer a atualidade pela sua historicização.

Em ambos os autores, é, assim, inegável o acento que o presente recebe para a escrita da história. Para Foucault, contudo, o presente é *transformação* e possibilidade. Já para Hartog o presente seria uma imposição indefinida em sua incertitude, uma totalidade de onde não se pode sair. Ou seja, parece que na dimensão de futuro de sua concepção de presentismo estaria ausente uma maior projeção de “transformação” justamente porque afirma vivermos um momento de fechamento do futuro³¹. Sobre qualquer projeção de temporalidade que se faça, seja de passado ou de futuro, é no presente que ela começará e terminará, com sua elasticidade abarcando as projeções que são feitas sobre as outras duas dimensões temporais. Não só as abarca, mas, por ser “monstro”³², o presente as *domina*. Deste modo o futuro, estando em “crise”, acaba por ser visto, em sua imprevisibilidade, mais como *ameaça*, e não

²⁶ Instrumento heurístico, noção comparativa, modelo como um ideal-tipo: tais são, em linhas gerais, as definições dadas por Hartog para este seu conceito de “regimes de historicidade”, que propõe uma possibilidade de articulação entre as categorias de passado, presente e futuro em diferentes épocas.

²⁷ HARTOG, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 29.

²⁸ Ibid. p. 183.

²⁹ NICOLAZZI, Fernando. “História entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica”. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, jul./dez. 2010. Editora UFPR. p. 232. Grifo do autor.

³⁰ HARTOG, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo*. Op. Cit. p. 187.

³¹ Em entrevista para o canal France Culture, Hartog utiliza os termos “*fermeture du futur*” e “*crise de l’avenir*”. Cf: HARTOG, François. “Croire en l’histoire”. Entrevista concedida para o canal *France Culture*. (2013) Disponível em <<http://www.franceculture.fr/player/reecouter?play=4575621>> Acesso em 3/09/2015. Em seu livro de 2013, *Croire en l’histoire*, o autor aprofundará suas considerações a respeito da transformação das relações com o futuro, complexificando a problemática, mas permanecendo, segundo nosso entendimento, com posicionamentos semelhantes. Cf: HARTOG, François. *Croire en l’histoire*. Paris: Flammarion, 2013.

³² HARTOG, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e experiências do tempo*. Op. Cit. p. 259.

tanto como *possibilidade* que alimentaria a transformação que se opera no presente, ou *desde* o presente, como em Foucault. Esta dimensão de “efeito” da *teoria* modificando o presente, será, como veremos, também característica da análise estrutural.

Foucault fez um uso da história a fim de historicizar a filosofia e desevidencializá-la de seus universais, e para isso teve de esvaziar a história do que ela carregava de tradições filosóficas que a naturalizavam. O recurso foi histórico, mas certamente não em sua acepção disciplinar tradicional. Foucault empenhou-se em demonstrar que o arquivo ainda continha muito de estranheza, mesmo que esta fosse domesticada há tempos pelos eruditos do campo. A história deveria então poder atravessar a filosofia para nela fazer ver toda sua desconexão, desnaturalizando o seu poder de dizer a verdade última. A história faz-se, assim, *recurso de desevidencialização* da filosofia. As verdades, da história e da filosofia (e de todos os campos), pertencem a formações discursivas que se desenham no tempo: foi através de “dramaturgias” que Foucault quis compreender os acontecimentos que repetimos no presente³³ e sua filosofia produzia ficções *para* analisar as verdades, os regimes de verdade que as sociedades põem em jogo.

No curso proferido em 1970-1971, *La volonté de savoir*, Foucault fará esta crítica da história da filosofia como um pensamento que só permite *pensar* segundo a legitimação e os padrões do que já fora dito. Luca Paltrinieri, em publicação francesa recente, intitulada *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, retoma detalhadamente esta discussão:

A história da filosofia é exatamente o que permite o fechamento da filosofia sobre ela mesma, sua inacessibilidade pelo exterior e sua relação, por assim dizer, exclusiva para com a verdade. A descoberta da verdade não pode, com efeito, de nenhuma maneira vir do exterior da filosofia, mas somente do comentário dos filósofos precedentes, deste exercício peculiar que consiste em pensar o impensado daquilo que fora já pensado³⁴.

A história é, desta maneira, o que está *fora* da filosofia e o que pode questioná-la. Não a história totalizante, em sua tradição hegeliana, que foi alvo do desmonte foucautiano, mas os *acontecimentos* históricos que permearam e atravessaram a formação dos discursos das duas disciplinas, em sua realidade concomitante à sua ficcionalidade, ou, como apontara Veyne, em sua parte de inventário e de inteligibilidade³⁵. De qualquer forma, filosofia e história sempre fizeram apelo, mais ou menos explícito, à objetividade de uma realidade exterior a elas, que se fundava sobre conceitos universais para uma e categorias históricas fixas para a

³³ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 574.

³⁴ PALTRINIERI, Luca. “L’histoire de la philosophie saisie par son dehors”. Op. Cit. p. 321.

³⁵Cf: VEYNE, Paul. “Éloge de la curiosité : inventaire et intellection en histoire”, *Philosophie et histoire*, org: Christian DESCAMPS. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1987, p. 15-36.

outra ³⁶. A complementação das duas deu-se então neste tipo de *intemporalidade* que manejava seus instrumentos teóricos sem reportá-los a seu fundo de "vivido", de *histórico*, e daí a ruptura que Foucault realiza em ambas as direções ³⁷.

Buscando uma abordagem que não partisse das insígnias de racionalidade dos *conhecimentos*, o filósofo lançou-se em um campo heterogêneo (domínio discursivo e domínio não-discursivo) referente às próprias *práticas sociais* ³⁸. É por esta leitura que também o projeto "Les Vies Parallèles", de 1978, pode ser compreendido. Após a publicação do relato de "*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur e mon frère: um cas de parricide au XIXe siècle*", em 1973 ³⁹, fazia parte do projeto de 1978 os relatos sobre "as vidas infames" de Herculine Barbin e de Henri Legrand ⁴⁰. Posteriormente, em 1979, teremos, no mesmo sentido, a publicação compartilhada com Arlette Farge, "*Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*" ⁴¹. Sobre este último, o comentário que aparece no início do livro e que é retomado em uma entrevista com os autores parece mostrar o direcionamento dos problemas que estavam sendo colocados: "A idéia de que a história é dedicada à 'exatidão do arquivo' e a filosofia à 'arquitetura das ideias' nos parece um disparate. Nós não trabalhamos assim". Na sequência da entrevista, os autores enfatizam a necessidade da inserção dos arquivos em um conjunto teórico, em que as *práticas sociais* não poderiam ser *divididas*: "O que nos interessa, é a história do pensamento. Não acreditamos que exista, por um lado, análise dos comportamentos, e de outro lado, história das idéias. Para nós, há pensamento por tudo" ⁴².

Se o problema de Foucault, aludido diversas vezes, fora o de fazer a história dos *regimes de verdade*, seu problema para com o historiadores se dará também neste ponto. Se a

³⁶ PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit. p. 322.

³⁷ "A relação imediata com a fonte historiadora, a frequência de arquivos, mas também o estudo de toda uma literatura secundária historiadora, demonstram uma tentativa precisa: abordar os conceitos da filosofia não mais por uma visada 'internalista' de comparação entre conceitos eternos e universais, mas a partir do 'dehors' fragmentário e heterogêneo que a história da filosofia rapidamente exclui ao qualificá-lo de 'não-filosófico'". PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit., p. 322-323.

³⁸ Explicaremos estas noções nos próximos capítulos, em especial na seção 3.4 do capítulo 3, intitulada "Paul Veyne e a acontecimentalização das *práticas*".

³⁹ FOUCAULT, M. "*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle*". Paris: Gallimard / Julliard (coll. Archives), 1973. Reedição: Paris: Gallimard (col.Folio), 1994. *Herculine Barbin dite Alexina B*, éd., par Michel FOUCAULT, Paris, Gallimard (coll. Les vies parallèles), 1978.

⁴⁰ FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B*, apresentado por Michel Foucault. Paris: Gallimard (coll. Les vies parallèles), 1978. Do mesmo projeto fez parte outro texto, apresentado por Jean-Paul Dumont e Paul-Ursin Dumont: *Le cercle amoureux d'Henry Legrand*, ed. DUMONT, Jean-Paul; DUMONT, Paul-Ursin. Paris: Gallimard (coll. Les vies parallèles), 1979.

⁴¹ Cf: FARGE, Arlette; FOUCAULT, Michel. *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris: Gallimard; Julliard, 1982.

⁴² FOUCAULT, M. "L'âge d'or de la lettre de cachet" (1982). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1170.

verdade, como escreveu Deleuze, não pode ser separada dos processos que a formam ⁴³, é porque está exatamente no mesmo nível do discurso, "na materialidade do debate e das lutas históricas que de fato existiram" ⁴⁴. Assim, não é a verdade (uma verdade, uma mentalidade, uma ideologia, uma consciência, um universal referente) que torna possível a existência das práticas, em uma formulação de *consequência*, mas o contrário – serão as práticas que constituirão as verdades. Devido a essa dinâmica de construção, a questão será pensar a verdade também como um *acontecimento* ⁴⁵. A verdade acontecimental, ao substituir a dimensão formal pela dimensão histórica, acaba por nos encaminhar também ao problema do relativismo ⁴⁶, que mostra-se, finalmente, como um não-problema.

De fato, do ponto de vista "clássico" da filosofia, a historicização da verdade equivale à sua relativização, mas somente se já pressupormos, de entrada, *um ponto de vista fora da história*, um "ponto de apoio fora do tempo", um lugar onde a verdade não é acontecimental. Foucault combate precisamente este último pressuposto: para ele, ao contrário, a verdade é tanto mais sólida enquanto se ampara nos acontecimentos de uma história da verdade. Uma proposição é verdadeira não porque ela responde a um conjunto de regras formais, mas porque ela se produziu como acontecimento ⁴⁷.

Temos, assim, a possibilidade de ser pensada uma outra história para a filosofia, e uma outra história para a própria história. Talvez seja então o momento de reformularmos nossa pergunta quanto ao recurso à história característico do método foucaultiano, encaminhando-a para uma interrogação não tanto sobre o porquê do fato histórico, mas sobre o status de sua operacionalização naqueles trabalhos. No limite, o que uma verdade intrínseca aos acontecimentos modifica em sua apreensão como *efeito*? Efeito, ao pensarmos no Irã, por exemplo, da colocação em jogo de *outros* esquemas explicativos. Estes esquemas, por sua vez, é que podem levar à *proposição* real de *novas* formas de subjetividade, de novas formas de governabilidade, de outras relações com a política que não estivessem já teoricamente circunscritas. Efeito, mais do que relativo a verdades do contexto iraniano, mas de desnaturalização das pesadas categorias ocidentais, na valorização da busca de relações

⁴³ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004. p. 70.

⁴⁴ PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit. p. 330.

⁴⁵ DEFERT, Daniel *apud* PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit. p. 330.

⁴⁶ "Em um campo histórico, que não podemos nem mesmo dizer um campo relativo, já que ele não está em relação com nenhum absoluto, é um infinito da história que se encontra de certa forma 'irrelativizado', aquele da eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder, e da guerra". FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*, Org: Alessandro FONTANA et Mauro BERTANI, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes études), 1997. p. 48.

⁴⁷ PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit. p. 332. Grifo meu.

outras com o poder que poderiam, finalmente, delinear novas configurações históricas. Como escreve Fernando Nicolazzi, em “As histórias de Michel Foucault”,

[...] a historiografia, tal como praticada por Foucault, tem por tarefa crítica perceber a forma como um pensamento sobre o sujeito, entendido em sua relação com a verdade, pôde ser elaborado em culturas apartadas por suas diferenças no tempo. A problematização de tal pensamento permite refletir sobre *formas diferentes de subjetividade para o presente*, ou seja, manter, com outras verdades, relações distintas que dariam *condições a novas experiências históricas*.⁴⁸

Pretendemos expor, assim, uma metodologia de acontecimentalização histórica que dá forma a novos esquemas de inteligibilidade que, por sua vez, possam tornar possível o *novo*, em ampla acepção: uma *ética* outra. A acontecimentalização responde, em primeiro lugar, ao imperativo do *presente*.

O debate entre Foucault e o historiador Jacques Leonard, quando da publicação do livro de Michelle Perrot, *L'impossible prison*, em 1980, demonstra as impaciências e faz ver o quanto a inteligibilidade pode distanciar-se do manejo de dados do inventário. As críticas de Léonard, voltadas principalmente a *Surveiller et punir*⁴⁹, apesar de se estenderem por cerca de trinta páginas, referem-se constantemente aos mesmos pontos, ou seja: enumeração de falhas no procedimento metodológico de recolhimento de dados, ou na disposição dos dados, no desmantelamento de algumas explicações por insuficiência de informação, além de questionamentos sobre a identidade e agência do poder, em uma busca pelos "responsáveis", pelos atores, que levarão a uma caracterização do estudo de Foucault como *mecanicista*⁵⁰. Historiadores, somos confrontados, enfim, àquele antigo sentimento de que em história, entendida em sua mais tradicional acepção, sempre falta alguma coisa que, estranhamente, no entanto, não poderia nunca faltar.

O senhor Foucault exagera a racionalização e a normalização da sociedade francesa na primeira metade do século XIX. Minimiza, em vários terrenos, a resistência dos hábitos do passado, e subestima a importância da desordem, do descuido, da selvageria, do caos em uma palavra. O historiador do trabalho recordaria a prolongada dominância das atividades artesanais, agrícolas e pastoris, e reafirmaria que a fragmentação militarizada dos trabalhos industriais foi minoritária durante muito tempo. O historiador dos assuntos militares recordaria a persistência da indisciplina, dos saques e das deserções, e a impotência das ordenanças. O historiador do ensino multiplicaria as objeções. A diversidade dos tipos de escolas, as improvisações locais [...]⁵¹

⁴⁸NICOLAZZI, Fernando. “As histórias de Michel Foucault”. Disponível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra12/foucault.html> Acesso em: 18/08/2015. s/p. Grifo meu.

⁴⁹FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris. Gallimard (coll. Tel), 1975.

⁵⁰LÉONARD, Jacques. “El historiador y el filósofo. A propósito de Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión” in PERROT, Michelle. *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982. Tradução Joaquín Jordá. p. 15-16.

⁵¹Ibid. p. 11.

É claro que tais objeções podem ser feitas e muito o foram, mas também é necessário perceber que dizem respeito a uma determinada intenção de abordagem. Esta, ao situar-se em um outro nível, ignora ou choca-se com o desenvolvimento de uma outra maneira de pensar o *poder* que fora traçada (aqui mais especificamente em *Surveiller et punir*), buscando entender o *tipo de racionalidade* que o fazia funcionar em determinados momentos. Foucault não só não colocou o poder como instância de dominação e repressão, mas lançou articulações que permitiam uma distinção destes poderes ao fazerem aparecer, por exemplo, o poder disciplinar ⁵². É preciso indagar, assim, sendo ela possível, para o que serve a exatidão reclamada, ou o que se fará, de fato, com o Real ⁵³, quando a poeira dos pequenos fatos verdadeiros confrontar a nuvem das grandes ideias vagas ⁵⁴.

Os procedimentos de trabalho reclamados por Léonard e por outros historiadores situa-se no nível de estudo de um período e não na análise de problemas. É o que argumenta Foucault na primeira seção de sua resposta a Léonard publicada também no livro de Perrot. Assim, problema ou período, tal é, para ele, uma questão de divisão do bolo (*partage du gâteau*) ⁵⁵. Escolhendo-se o problema, volta-se à ideia evocada acima sobre as eternas lacunas em história, e o que resta é a ironia da "indiferença quanto à obrigação de dizer tudo, mesmo para satisfazer o júri dos especialistas" ⁵⁶. No entanto, sabemos que, para além da

⁵² Takashi Sakamoto vê neste compromisso com a elaboração de uma "história do presente" o ponto que gerou outras discordâncias com historiadores. Ao comentar as críticas feitas pelo historiador Carlo Ginzburg a Foucault, ele salienta: "[...] enquanto a micro-história parte de uma individualização do caso excepcional normal, a história foucaultiana sublinha a importância das relações de poder nas quais um indivíduo, qualquer que seja ele, pode ser assujeitado. Ou seja, mesmo que não seja o caso para todas as suas obras, podemos constatar em Foucault uma certa tendência a estetizar os documentos históricos que é estreitamente ligada, como vimos, à problemática do presente e das lutas atuais. Se Ginzburg a critica severamente é porque, para ele, a escrita da história não tem por objetivo ligar diretamente o passado e presente, mas sim colocar a questão da organização possível dos dados nos arquivos, que só se pode colocar depois da exumação mais completa possível dos documentos. Também aí o princípio do inventário impede uma identificação prévia entre a história dos historiadores e a história foucaultiana." SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Tese de doutorado – Université Michel de Montaigne/Bordeaux III. 2011., p. 554.

Sobre esta "querela" entre Ginzburg e Foucault, ressaltamos uma frase de Ginzburg que demonstra uma distinção, a nosso ver, infundada: "O que interessa sobretudo a Foucault são os gestos e os critérios da exclusão; os excluídos, um pouco menos". Cf. GINZBURG, Carlo. Prefácio à edição italiana. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Trad. Maria Betânia Amoroso; trad. dos poemas: José Paulo Paes. p. 16.

⁵³ Léonard dirá, de vários argumentos de Foucault, que eles não coincidem totalmente com a realidade do passado, como com relação aos programas, decisões e regulamentos explicitados sobre algumas instituições. Ao que o filósofo responde: "Deveríamos talvez interrogar o princípio, frequentemente implicitamente admitido, que a única *realidade* a qual deveria pretender o historiador, é a *sociedade* ela mesma. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e seguidos, instrumentos para alcançá-los, etc., tudo isso é real, mesmo se tal não pretende ser "a realidade" ela mesma, nem "a" sociedade inteira." (FOUCAULT, M. "La poussière et le nouage" [1980]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 834).

⁵⁴ FOUCAULT, M. "La poussière et le nouage" (1980). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 829.

⁵⁵ Ibid. p. 830.

⁵⁶ Idem.

ironia de Foucault, os historiadores também tratam de *problemas*, e há tempos que têm consciência de que os desenvolvem, que os criam, a partir... de seus *objetos*. Desta forma, a diferença dos tipos de estudo estará então na ordem destes termos, como veremos em nosso estudo de *L'Archéologie du savoir* ⁵⁷. Depois de criticar uma distinção rasa que teria sido feita por Léonard entre as duas profissões (a constar, desde o título de seu texto, “L'historien et le philosophe”), Foucault acrescenta, sobre as formas de análise que havia destacado:

[...] não seria então melhor debater sobre as modalidades, os limites e as exigências próprias a essas duas maneiras de trabalhar? Uma que consiste em dar-se um objeto e em tentar resolver os problemas que ele pode colocar. A outra que consiste em tratar um problema e a determinar a partir daí o domínio do objeto que é necessário percorrer para resolvê-lo ⁵⁸.

A partir destas colocações voltamos à reflexão metodológica quanto ao projeto de escrita de uma história do presente e percebemos que a problematização relativa à especificidade dos fatos ou uma totalização explicativa de análise não tem lugar aqui justamente porque o objetivo de *Surveiller et punir*, por exemplo, era atingir a especificidade do presente, a singularidade irreduzível do presente; atingir nosso relacionamento atual com o sistema carcerário –, e não descrever uma época. Pode até parecer paradoxal à primeira vista utilizar a história para tal intento, mas somente se restringirmos nossa concepção de história à visada tradicional. A história acontecimental de Foucault só adquire sentido para mostrar a formação impensada do presente, não servindo para ratificar lições daquilo que veio antes e que encadearia uma progressão (seja ela qual for) até o nosso momento, mas para explicitar que esta história é tão desconexa quanto o presente que nela tentamos encaixar. O objetivo não era usar os arquivos para mostrar como nós chegamos aonde chegamos, mas sim para fazer ver que chegamos aqui assim como poderíamos ter chegado em diversos *outros* lugares. Não há inversão total nas explicações, mas uma abertura de *possibilidades* nestas explicações. Se “[...] a História é o que nos separa de nós mesmos, [e] é o que devemos transpor e atravessar para pensarmos a nós mesmos” ⁵⁹ é porque o próprio gesto de descolamento é o que caracteriza a análise. O presente confere inteligibilidade a si mesmo e pensa suas transformações e lutas necessárias quando se descola do peso das necessidades da história que lhe é permanentemente atrelada. Assim, a análise foucaultiana destrona *historicamente* a História de seu poder ordenador do mundo ao fazer ver suas poucas coerências enquanto discurso totalizante, através do questionamento da teoria da

⁵⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969.

⁵⁸ Ibid. p. 832.

⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 123.

correspondência total com a realidade. O que importa, nesta relação com os fatos, é o “tipo de circulação” que colocam em jogo. Sobre *Histoire de la folie à l'âge classique*⁶⁰, Paltrinieri comenta:

[...] em 1961 [...] Foucault havia evocado o “grande enclausuramento” simbolizado pela abertura do Hospital geral de Paris em 1657. Com efeito, pouco importa a realidade histórica do grande enclausuramento, mas o tipo de circulação que Foucault estabelece entre os dois acontecimentos: a instauração do Hospital geral e as *Méditations* de Descartes. Não se trata de explicar as *Méditations* através do fenômeno histórico do grande enclausuramento como um tipo de influência mais ou menos mágica que poderia advir de uma abordagem de história sociológica e “externalista” da filosofia. Mas igualmente não trata de sustentar que Descartes previa o que iria se produzir realmente, nos fatos, como se o discurso filosófico fosse um discurso profético de descrição de uma realidade futura. Dito de outro modo, não se trata de estabelecer uma hierarquia causal entre o explicante (*expliquant*) e o explicado (*expliqué*), mas de pensar os dois discursos como fazendo parte de um mesmo acontecimento histórico que concernia ao mesmo tempo a razão, a verdade, a medicina, a instituição, etc.⁶¹

Na esteira destes debates com historiadores, podemos perceber que a questão da *descontinuidade* fora sempre bastante acentuada⁶². Em *L'Archéologie du savoir*, de 1969, em que a reflexão e a crítica das explicações causais ocupam grande parte da análise, Foucault chegará justamente a explicitar que os paradoxos de que o acusavam, como o de inventar descontinuidades, por exemplo, só estariam presentes na lógica dos historiadores: "se há um paradoxo da arqueologia, não é no fato de que ela multiplicaria as diferenças, mas no fato de que ela se recusa a reduzi-las"⁶³. A crítica é contundente: a unidade ou a estrutura que buscam os historiadores tradicionais não poderiam ser mais estranhas à história. Neste sentido, devemos expandir o próprio contexto de escrita de *L'Archéologie du savoir* ao não pensá-lo simplesmente como uma resposta à disciplina histórica, mas a uma concepção de história que foi base de toda uma tradição filosófica; opondo-se, primeiramente, portanto, à Hegel e depois, mais pontualmente, à fenomenologia e à hermenêutica. Assim, a obra de Foucault, dividida geralmente em três momentos – arqueologia *do saber*, genealogia *do poder*, ética *do sujeito* – pode desdobrar-se, como tentaremos demonstrar neste trabalho, de forma muito mais complexa e não-evidente.

Segundo Edgardo Castro, a noção de acontecimento possui quatro diferentes acepções na obra foucaultiana: ruptura histórica, regularidade histórica, atualidade, trabalho de acontecimentalização⁶⁴. Identificaremos, portanto, principalmente no que tange à passagem

⁶⁰ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard (coll. Tel), 1972.

⁶¹ PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". Op. Cit. p. 324. Grifo meu.

⁶² Voltaremos pontualmente a esta questão ao final do capítulo 2.

⁶³ FOUCAULT, M. *L'Archeologie du savoir*. Op. Cit. p. 222.

⁶⁴ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. p.16.

da esfera discursiva para seu entrecruzamento com a não-discursiva, a complexificação do acontecimento enquanto ruptura, quando então novidade e regularidade histórica não irão se opor. Castro esclarece seu posicionamento:

Em As palavras e as coisas, o acontecimento arqueológico é pensado [...] como uma ruptura radical, somente manifesta em seus efeitos. A regularidade que esta ruptura instaura, por outro lado, é pensada aqui, em termos só discursivos [...] À medida que Foucault estende o domínio de análise ao não-discursivo (dispositivos, práticas em geral), a aparição de novas práticas (acontecimentos no segundo sentido que distinguimos, ainda que não só discursivos) deixará de ser pensada em termos de ruptura radical, de um acontecimento em certo sentido oculto.⁶⁵

Quanto ao terceiro sentido, Castro também aponta para o acontecimento enquanto relação de forças, o que diz respeito às lutas e às práticas que conformam o próprio conhecimento da atualidade pelo diagnóstico, em que seríamos, assim, atravessados pelos acontecimentos: "nós somos atravessados por processos, por movimentos, por forças; estes processos e estas forças, nós não as conhecemos, e o papel do filósofo é o de ser o diagnosticador destas forças, o de diagnosticar a atualidade"⁶⁶. Se opondo ao eterno e ao imóvel, o acontecimento cola-se às forças e à atualidade⁶⁷. Este terceiro sentido é relacionado ao trabalho que Foucault desenvolve na esteira de Nietzsche, quando dos primeiros delineamentos do projeto genealógico nos início dos anos 1970.

Proporemos neste trabalho uma divisão de análise que leva em conta as diferenças apontadas por Castro e as transições principalmente marcadas pelo método arqueológico em relação ao método genealógico. No entanto, é importante lembrarmos que as divisões cronológicas entre arqueologia, genealogia, bem como “fase subjetiva” ou ética são muito mais fluídas do que às vezes os críticos e comentadores da obra de Foucault deixam transparecer. Assim, mesmo se aqui propomos a visualização de uma metodologia de acontecimentalização da história, sabemos que a pluralidade da obra foucaultiana não se baseia, como salienta Nicolazzi, em uma unicidade de método, mas justamente em uma constante busca deste⁶⁸. Entendemos que as mesmas considerações valem para a divisão de que nos ocuparemos largamente: os domínios do “discursivo” e do “não-discursivo”, que podem ser identificados como duas grandes categorias que atravessam os trabalhos do filósofo, mas que não podem ser associadas a momentos fixos, operando transversalmente em diversos pontos da obra. Deleuze, frisando o entrelaçamento, explicita que as formações discursivas dependem dos meios não-discursivos, ou seja, “instituições, acontecimentos

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *apud* CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Op. Cit. p. 17.

⁶⁷ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1980). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 572.

⁶⁸ NICOLAZZI, Fernando. “As histórias de Michel Foucault”. Op. Cit. s/p.

políticos, práticas e processos econômicos”. Assim, a prisão é um meio, um regime de luz, e o direito penal o enunciável, um regime de linguagem ⁶⁹. No que tange às fases da produção foucaultiana, associações recorrentes da arqueologia unicamente com a análise do discurso, e da genealogia com a análise do campo não-discursivo foram frequentes, mas sua estreiteza não se sustenta em um estudo que leve em conta a obra em seu conjunto. Sobre estas delimitações metodológicas, e ainda que não possamos nos ater exatamente ao que Foucault dissera em cada momento em que o fizera, pois tal seria projetar ingenuamente uma continuidade e coerência *a posteriori* em seu projeto, faz-se interessante lembrar de uma entrevista concedida por ele ao departamento de História da Universidade de Berkeley, em 1983. Ao ser argüido sobre especificações de sua terminologia, o autor afirma que utilizara o termo “arqueologia” a fim de afastar-se do tipo de trabalho feito pela História Social – não queria analisar fatos da sociedade, mas fatos do discurso, e responde *associando* arqueologia e genealogia:

Algo tem sido dito, e então se tais coisas tem sido ditas, de certa forma, estes tipos de acontecimentos discursivos são semelhantes a quaisquer outros acontecimentos, mas têm efeitos especiais que não são semelhantes aos dos acontecimentos econômicos, leis, ou mudanças demográficas. É isto que quero dizer por arqueologia: trata-se do contexto metodológico da minha análise. A genealogia é, ao mesmo tempo, a razão e o alvo da análise dos discursos enquanto acontecimentos, e o que tento mostrar é como estes acontecimentos discursivos têm determinado, de certa maneira, o que constitui o nosso presente e o que nos constitui: nosso saber, nossas práticas, nosso tipo de racionalidade, nossa relação conosco mesmo e com os outros. Portanto, a genealogia é o alvo da análise e a arqueologia é o material e o contexto metodológico.⁷⁰

A partir dos anos 1970 e com o desenvolvimento da genealogia poderemos perceber os desdobramentos do tipo de análise histórica empreendida por Foucault reverberar em sua analítica do poder (estudo que realizou uma dessubstancialização do poder) com o aprofundamento das questões sobre o sujeito, em que se fazia necessário “chegar a uma análise que pudesse considerar a constituição do sujeito *na* trama histórica” ⁷¹. Se seguirmos as tendências de uma história tradicional, poderia ser objetado que o método foucaultiano conduziria a um *subjetivismo* ⁷², mas o que temos é justamente a dissolução da figura deste

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 2004. p. 38-39.

⁷⁰ O áudio da conversa se encontra transcrito em:

<http://variazionifoucaultiane.blogspot.com.au/2011/12/foucault-replies.html>, Acesso em 15/04/2015.

Para maior controle sobre a organização da transcrição dos áudios, quando de conversas proferidas na Universidade de Berkeley, Cf: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3126/3297> Acesso em 15/04/2015

⁷¹ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” (1977). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 147. Grifo meu.

⁷² DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Trad: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. p. 159. Grifo meu.

sujeito como ponto de referência necessário através do trabalho sobre a constituição histórica desta evidência. Desta maneira, a incursão nos acontecimentos do Irã foi tradicionalmente inserida na fase do chamado “último Foucault”, em seu período ético. Assim, este episódio pode ser lido como uma tentativa pontual de colocar questões sobre as técnicas de assujeitamento e suas relações com as formas de governar os indivíduos a partir da *singularização do factual*, ou seja, a partir de uma acontecimentalização do presente iraniano. Em nosso trabalho, como indicamos, esse diagnóstico de Foucault sobre o Irã constituirá um dos fios da grade de inteligibilidade que é por ele aberta e sustentada por diversos conceitos lançados e que se encontram na trama de um pensamento sobre o acontecimento. Percebemos que estará em jogo nesta singularização do presente também um outro importante tipo de poder que Foucault assinala na mesma época: o *poder pastoral*. Ao lado das outras delimitações que povoam a sua analítica do poder – poder soberano, poder disciplinar, biopoder – temos que o poder pastoral será específico em sua articulação com outra categoria importante para nosso estudo do diagnóstico iraniano, que diz respeito diretamente à resistência: as *contra-condutas*.

Como perceberemos, as noções sobre as quais Foucault trabalhava estão sempre inseridas em um grande campo teórico, sobre o qual é necessário um sobrevôo. Neste sentido, ao final de nosso trabalho, no quarto capítulo, que constitui o capítulo de verificação da análise fornecida nos três primeiros, veremos o desenvolvimento diferenciado que é dado por Foucault às noções de *revolução*, de *resistência*, de *governo* e mesmo de *radicalismo* que podem ser identificadas em sua produção do final dos anos 1970. Tais concepções nos permitirão situar o momento iraniano como um acontecimento aberto em sua ruptura, que não reenvia às necessidades de uma teoria revolucionária tradicional e nem pode ser reduzido às reviravoltas do que fora uma política por vir; do que fora, no meio de sua explosão de levante, o futuro sem profecias daquele passado. O levante iraniano estará sendo lido como um acontecimento que se opunha tanto à biopolítica como forma de governo e de governamentalidade, quanto ao assujeitamento induzido por determinadas formas de *conduta*⁷³.

No que tange a uma organização mais específica para nossa pesquisa propomos trabalhar a partir da metodologia da *análise estrutural*, enfocando a concepção de *sistema* como meio para conduzir nossa problemática de *verificação* do acontecimento. Assim, partindo da explicitação de diversos conceitos que compõe o que entendemos por *sistema*

⁷³ VACCARO, Salvo. “Una tensione ingovernabile”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Milão: Mimesis, La rose de personne, 2005. p. 96.

foucaultiano, compreenderemos sua teoria como uma *proposição* de leitura da história, e do próprio presente (pelo diagnóstico), – na abertura para o *novo* que lhe fora característica. Desta forma, se vemos, em Foucault, uma criação e proposição teóricas que se realizam na configuração de um *sistema*, é porque não procuramos lê-lo como a uma análise decalcada na realidade total. Partimos, em nosso trabalho, da ideia de que os conceitos criados pelo filósofo não são melhores devido à sua correspondência com a realidade; mas porque, e daí toda sua força, ao fazerem existir os elementos que nomeiam, são conceitos capazes de *propor* algo para o presente. Conectando as noções de estrutura e de sistema, o verbete “Estruturalismo”, da Encyclopædia Universalis, em edição de 2001, nos diz:

[...] podemos dizer que a estrutura designa [...] um modo de organização do objeto a conhecer tal que as relações predominam sobre a substância. Trata-se, em suma, de uma radicalização da noção de *sistema* que não é mais entendida como o conjunto de relações estabelecidas entre elementos que preexistiriam a este sistema, mas como conjunto de regras abstratas que *fazem existir* estes elementos e lhes conferem propriedades.⁷⁴

Desta forma, se Foucault nos será simultaneamente *objeto* e *grade de leitura*, é semelhante nossa posição em relação ao *sistema*: mostraremos os termos que o compõe, nos guiando pela categoria de *acontecimento*, ao mesmo tempo em que tentaremos o *gesto* que é próprio à análise estrutural, a saber: uma utilização específica de uma grade teórica (fornecida pelo filósofo) que vise à *criação/verificação* de uma configuração nova. Ou seja, nossa “criação de *outra* configuração” se caracterizará por um arranjo específico dos conceitos da obra do filósofo que possuirá por eixo problemático a visualização da operatividade da categoria de acontecimento. É, portanto, no sentido de ser um conjunto de elementos que se define pelas relações entre esses elementos que entenderemos o sistema na análise estrutural. A fim de nos situarmos, ao menos de forma geral, neste escopo metodológico *propositivo* e não apenas *interpretativo* do que *já está* na obra de Foucault, deveremos tentar novas relações e caminhos de entendimento quanto aos elementos e conceitos do autor tentando explicitar o que definiremos, no percurso, como *método de acontecimentalização da história*. Se defendemos que Foucault forjou diversos conceitos para fornecer novas inteligibilidades para a história e novas teorias para o presente, e que tal constituíra seu sistema, gostaríamos de fornecer aqui, de nossa parte, novas inteligibilidades para a compreensão de seu trabalho. Por isso, nossa proposição de “nova configuração”, certamente muito modesta frente à potencialidade da análise estrutural, é, finalmente, a

⁷⁴ CHISS, J.-L. & PUECH, C. “Structuralisme”. In: Encyclopædia Universalis/Albin Michel. Genres et notions littéraires. Paris, 2001. p. 793-820. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/structuralisme09.html> Acesso em: 01/01/2015.

proposição de um modelo de *leitura possível*: o entendimento de que seria legítimo afirmar que a Insurreição Iraniana fora, segundo o delineamento teórico de Foucault, um *acontecimento*. Nossa “criação”, logo, será mais simplesmente a criação de um tipo de leitura, mas que procurará seguir alguns passos da análise estrutural principalmente pelo tipo de *uso* de Foucault que intentaremos ao não recorrermos apenas a uma hermenêutica que poderia passar por seus escritos sem a necessidade da *verificação* da categoria que estará fornecendo, finalmente, unidade à nossa problemática. Esta problemática se desdobra, pois, em duas questões: por que a história deve ser acontecimentalizada? Por que a Insurreição Iraniana foi um acontecimento? Especificamente posta nestes termos, esta é uma problemática que não pertence à obra do autor, e por isso podemos nos posicionar também “externamente” perante a questão, mesmo que, é claro, utilizemos as ferramentas criadas por ele para responder ao nosso traçado.

Para viabilizar o desenvolvimento exposto, em um primeiro momento enfocaremos principalmente dois eixos da obra de Foucault: a análise do discursivo, e a análise do não-discursivo. Assim, os três primeiros capítulos nos fornecerão subsídios teóricos para, ao final, visualizarmos o processo de *construção do acontecimento* no contexto do Irã. Desta maneira, no primeiro capítulo deveremos abordar o contexto de nossa própria visada metodológica estrutural ao analisar o que é entendido como *sistema* a partir de um estudo do conceito de *estrutura* em relação ao de acontecimento, quando trataremos igualmente da noção foucaultiana de *épistémè* tal como era pensada no contexto de *Les Mots et les choses*⁷⁵. Também neste capítulo, para que possamos adentrar no contexto metodológico da história de Foucault, trataremos das conexões e diferenças entre o acontecimento e o conceito de “corte epistemológico” quanto à história da ciência de Gaston Bachelard e de Georges Canguilhem. No segundo capítulo estudaremos o acontecimento em relação à ideia de *arquivo* e de *a priori histórico* para a constituição de uma teoria do discurso principalmente em *L'Archéologie du savoir*, em que deverá ser explicitada a composição fundamentalmente enunciativa e discursiva do acontecimento. Para darmos prosseguimento em direção à fase genealógica, explicitaremos também aqui a passagem da arqueologia para a genealogia, salientando seus reflexos na categoria que destacamos. No terceiro capítulo nos concentraremos sobre as transformações trazidas pelo desenvolvimento da genealogia, destacando primeiramente a posição de transição de dois textos: *L'Ordre du discours*⁷⁶, e o

⁷⁵ FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1966.

⁷⁶ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

artigo “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”⁷⁷. Assim, neste momento, enfocaremos a análise do domínio não-discursivo em seu entrelaçamento com o discursivo e, por consequência, na operacionalização específica da idéia de *práticas*. O domínio das práticas deve ser estudado atentamente porque será o que permite o aparecimento das diversas temáticas de que Foucault se ocupará até o final de sua vida; aqui, portanto, o estudo desta noção em escritos de Paul Veyne poderá ser fecundo. Neste sentido, também se faz importante um aprofundamento sobre a temporalidade específica do tipo de acontecimento que está sendo proposto, e tal abordagem pode ser demonstrada ao cruzarmos as concepções de tempo de Foucault e de Gilles Deleuze. No quarto capítulo, como já indicado, propomos uma verificação desta acontecimentalização da história *via* o diagnóstico foucaultiano sobre o Irã. Levando em consideração o que a categoria de acontecimento nos oferecera nos capítulos anteriores, neste último momento destacaremos pontualmente algumas das problemáticas dos cursos *Il faut défendre la société*⁷⁸ e *Sécurité, Territoire, Population*⁷⁹ – além de textos provenientes de sua estadia no Japão em 1978.

Nosso objetivo será, finalmente, precisar o funcionamento da categoria que nos terá acompanhado, analisando seus desdobramentos para uma (outra) teoria da história: é por enxergarmos aquele momento como um “acontecimento”, pelos contornos especificados, que o levante no Irã pudera não ser analisado por Foucault em termos do aparecimento de uma *consciência* revolucionária ou mesmo em termos puramente políticos de um *finalismo*, mas pelo desenvolvimento de um *ethos* em uma vontade coletiva. O que se faz importante é averiguar, assim, se a estratégia de compreensão e de captação dos acontecimentos empregada por ele na análise do passado também pode ser estendida às suas indagações sobre a atualidade através do que ele chamou de “jornalismo filosófico”⁸⁰.

A coerência da escolha da categoria de acontecimento será oferecida como um recorte, como um caminho possível na análise da obra de Foucault considerando sua extensão e diversidade. Tentaremos, assim, trabalhar através da divisão nestes quatro capítulos que devem permitir ver o acontecimento sendo problematizado de formas diferentes, indicando,

⁷⁷ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. pp. 1004-1024.

⁷⁸ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France*. 1976, ed. FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes études), 1997.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France*. 1977-1978, org: Michel SENELLART, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004.

⁸⁰ A aparição do termo que já nos coloca na temática deste tipo de diagnóstico consta na introdução feita por Foucault à edição inglesa do livro de Georges Canguilhem “Le normal et le pathologique”: “Introduction par Michel Foucault” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. pp. 429-442. Conferir também: FOUCAULT, M. “Les ‘reportages’ d’idées” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. pp. 706-707 e FOUCAULT, M. “Pour une morale de l’inconfort” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. pp. 783-788.

no entanto, a permanência e complexificação de certas características que poderão sustentar sua forma específica de pensar a história, e que culmina em um projeto que fora, todo ele, baseado em uma preocupação para com o presente. A partir desta visada poderemos, ao final, dar conta de duas configurações históricas que são apresentadas por Foucault de forma geral, e que, através da direcionalidade de nossa leitura, em termos de percurso e recorte, permitirão completar a problemática do trabalho aqui proposto: a primeira será, dissemos, a da Insurreição Iraniana entendida como acontecimento, singularização; a segunda será a do poder pastoral que, entendido como configuração que embasa sua analítica do poder, nos permitirá compreender os aspectos de uma “espiritualidade política”⁸¹. É esta espiritualidade política que, junto da temática da *subjetivação outra*, concentrará a colocação de alternativas para o futuro, conformando a dimensão ética deste tipo de história acontecimentalizada. Como mencionamos, estas configurações históricas novas são, aqui, um remanejamento tanto dos fatos como dos direcionamentos de entendimento possíveis, ou seja, a colocação em cena de outros problemas que, por sua vez, gerarão essas novas categorias de explicação. Em um movimento que sempre se expande, são precisamente essas categorias que fazem ver outros elementos, tornando diversas grandes de inteligibilidade tradicionais bem menos evidentes. O poder pastoral será visto, assim, como cerne de um outro recorte para o poder, uma outra forma de problematizar o poder que inaugurou uma série de questões que não puderam ser formuladas por outra metodologia.

Por conseguinte, a questão da proposição de uma novidade conceitual será importante e nos explicitará o caráter deste diagnóstico, desta história do presente como no caso do Irã: não fora apenas uma análise diferenciada de uma configuração histórica já existente, mas de um momento que está em vias de configuração, um momento que vai ser configurado justamente pelas categorias e elementos que estão sendo *criados*. A história do presente, enquanto desafio de fazer história do ainda não aparente, só poderá ser feita no momento em que é pensada não como *presença*, mas em enquanto *aparecer*, ou *devir*. É neste sentido que esta história também é dependente das “*nomeações*” que são produzidas no instante. Se conseguirmos identificar e especificar o delineamento desses novos elementos e as configurações históricas que eles propiciam e desencadeiam a partir da categoria de análise que escolhermos – o acontecimento – poderemos então justificar, ao menos no que diz respeito ao projeto de Foucault, por que a história precisa ser acontecimentalizada. Será então

⁸¹ O termo específico de “espiritualidade política” aparece no artigo “À quoi rêvent les Iraniens?”, mas discutiremos suas outras aparições e contexto em nosso capítulo 4. Cf: “À quoi rêvent les Iraniens” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. pp. 688-694.

por meio da aplicação desta categoria que configurações históricas ainda não manifestas e/ou articuladas poderão fazer sentido como proposição de outra forma de inteligibilidade.

1. O ACONTECIMENTO ATRAVÉS DO ESTRUTURALISMO E DA HISTÓRIA DA CIÊNCIA

A relação entre o trabalho desenvolvido por Michel Foucault e aquele da história das ciências, representada por Gaston Bachelard e por Georges Canguilhem, é retomada recorrentemente nos escritos do primeiro. Para não encaixá-los na fixidez de uma tradição, carregada justamente pelas totalizações a que se contrapunham, falemos, com Dominique Lecourt, de uma “posição comum em filosofia”⁸². O texto escrito por Foucault dedicado a esta filiação, e principalmente voltado a Canguilhem, só virá em 1984, e será o último entregue por ele a seu editor – “La vie, l’expérience, la science”. Das diversas questões que esta aproximação suscitou, e no que tange aos vários debates entre História e Epistemologia, por exemplo, aqui nos ateremos à reflexão quanto às possíveis leituras concernentes ao *acontecimento*, em suas aproximações e distanciamentos em relação à série de problemas que a história da ciência inaugurara ao colocar em circulação um método histórico diferenciado. Nosso direcionamento de análise será, portanto, a busca de um entendimento do acontecimento tal como pode ser identificado em Foucault e seu relacionamento com uma *história dos conceitos* canguilhemiana, enfocando o que lhes servia de solo e fora vocabulário em comum – *descontinuidade, ruptura, limiar, limite, série, transformação*.

Desta maneira, faz-se interessante avançarmos primeiramente em uma compreensão do primeiro momento do projeto arqueológico e seu relacionamento com o contexto estruturalista francês. Sabemos, por certo, que esta é questão polêmica. Nosso objetivo, contudo, não é tanto aderir a posições quanto à subscrição de Foucault ao estruturalismo ou não, mas entender suas abordagens no que tange ao caráter acontecimental da estrutura próprio ao pensamento foucaultiano. Para viabilizarmos nossa exposição, nos restringiremos, em um primeiro momento, a tratar do acontecimento a partir da noção de *épistémè*, no contexto de produção de *Les mots et les choses* e em alguns textos em que é especificada. Para isso, precisamos compreender também as relações que podem ser identificadas com o conceito de *estrutura*. Na seqüência, indagaremos a possibilidade de uma leitura do acontecimento em Bachelard e em Canguilhem, problematizando-a *via* Foucault.

⁸² LECOURT, Dominique. *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Londres, NLB : 1975. p. 120.

1.1. O caráter acontecimental da estrutura

A complexidade própria das várias correntes filosóficas não nos permite circunscrever o pensamento estruturalista em definições estritas. É o que podemos depreender, por exemplo, de uma análise que procura entender o que permeia a oposição entre fenomenologia e estruturalismo, visando-os por um viés ainda mais sutil ao caracterizá-los como um *transcendentalismo subjetivista*, por um lado, e de um *transcendentalismo objetivista*, por outro. Esta é a análise que norteia o livro de Edgardo Castro, *Pensar a Foucault*, que propõe uma imersão detalhada nos meandros das duas correntes, tomando por eixo as implicações para as concepções de *épistémè* e de *discurso* na obra de Foucault. De certa forma, o termo “transcendentalismo” aqui poderia possuir quase um caráter provocativo, visto que um dos alicerces da corrente estruturalista seria justamente a noção de *imanência*. Transcendentalismo, então, pois teria a estrutura quase se desgarrado da *conjuntura*, e se transformado, ela também, em uma categoria ideal, com suas condições formais totais. Esta foi crítica recorrente aos trabalhos vinculados ao estruturalismo, ao devolver para eles a mesma crítica que estes formulavam ao tentarem escapar do universal. A outra parte da crítica já nos direciona para nosso problema de estudo: além de o estruturalismo ter excluído o *sentido*, teria excluído junto deste também a agência do *sujeito* nos *processos*, – que foram da diacronia à sincronia –, e, com o sujeito, haveria a exclusão da própria *história*, ao substituir a flexibilidade tão antropológica do *acontecimento* pela rigidez sistêmica da *estrutura*. Nesta visada, Roland Barthes, no canônico texto “L’activité structuraliste”, de 1963, dirá inclusive que “[...] este último par [diacronia-sincronia] é tanto mais distinto quanto parece que a principal resistência ao estruturalismo seja hoje de origem marxista e que seja em torno da noção de história (e não de estrutura) que ela se desenvolve.”⁸³

Em artigo de 1967, “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, Deleuze, além de apontar os diversos caminhos da “corrente” a partir dos trabalhos de Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Roland Barthes e de Foucault, procura justamente esclarecer a complexidade da *estrutura* para muito além dos clichês mecanicistas da crítica, analisando igualmente questões referentes à lingüística como essenciais para a compreensão do projeto. A partir do que ele chama de uma terceira ordem, a ordem do *simbólico*, que está para além do dualismo entre o *real* e o *imaginário*, a estrutura poderia ser

⁸³ BARTHES, Roland. “L’activité structuraliste”. In: *Les lettres nouvelles*. Paris, 1963. Disponível em: http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=34&Itemid=1. Acesso em: 29/08/2015.

delineada em seu caráter de *circulação* e de *posição*, e não de coisa, em sua irredutibilidade a uma fixidez de sentido. Esclarece-se assim, primeiramente, o que a estrutura não é: nem forma sensível, nem figura de imaginação, nem essência inteligível ⁸⁴:

Nada a ver com uma forma: a estrutura não se define de maneira alguma por uma autonomia do todo, por uma impregnação do todo nas partes, por uma Gestalt que se exerceria sobre o real e sobre a percepção; a estrutura se define ao contrário pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem ao mesmo tempo dar conta dos todos (*des tous*) e da variação de suas partes. ⁸⁵

Justificado está, portanto, ao menos a partir da concepção de Deleuze, como que a estrutura vai operar dentro das *relações* que busca explicar, o que nos reenvia a uma construção de pensamento que, por não se basear na consciência de um sujeito, precisa criar sentido a partir de articulações menos evidentes. Se o sujeito não será titular, é porque é *situado* e *dependente* ⁸⁶. É por isso que é preciso compreender a estrutura principalmente em seu caráter *topológico*, altamente *relacional*, *movente*, “*de posição*”. Estas características acarretam na importante concepção do sentido como *efeito*, e não como *a priori* nos elementos de análise. O sentido é o que *circula*, abordagem que complexifica a outra ideia de que, para o estruturalismo, o sentido estaria ausente, – este ponto, vale lembrar, também desvincula o projeto de uma filosofia do absurdo articulada por parte do existencialismo. A questão da posição e da circulação, enfim, do *espaço*, da dimensão de *jogo*, importantes para entendermos, por exemplo, como poderá ser construída uma análise serial para a história, só é possível pela via que abre a ordem do simbólico, e o que ela acarreta para a estrutura. Assim, vemos que o elemento simbólico da estrutura

Distinto do real e do imaginário, não pode se definir nem por realidades pré-existentes às quais ele reenviaria, e que ele designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceituais que ele implicaria, e que lhe dariam uma significação. Os elementos de uma estrutura não possuem nem designação extrínseca nem significação intrínseca ⁸⁷.

Afastado fica, desta maneira, ao menos programaticamente, um certo fundo transcendental da estrutura, como apontamos acima. De certa forma, não importa o que preencherá, objetivamente, estes *espaços*, mas sim que estes espaços existem e se distribuem entre si de acordo com diferentes relações de vizinhança. Neste ponto, Deleuze comenta que

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. "À quoi reconnaît-on le structuralisme ?". In: CHÂTELET, François (éd)., *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*. Paris: Hachette, 1973. Disponível em: http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acesso em: 29/08/2015.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 239.

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. "À quoi reconnaît-on le structuralisme ?" Op. Cit. s/p.

Foucault pudera definir uma nova repartição do empírico e do transcendental, este último “se definindo por uma ordem de lugares (*places*) independentemente daqueles que os ocupam empiricamente”⁸⁸. Assim, os operadores utilizados por este tipo de pensamento estruturalista necessitou da construção de *sistema* para poder abrir outras vias que pudessem então propor formas de pensar que fossem alternativas ao que se agrupou sob o nome, em sua designação geral, de fenomenologia. Nosso objetivo é explicitar os componentes desta noção de *sistema* em sua forma mais geral, para compreendermos, na sequência, também o pensamento de Foucault como um *sistema*, que *cria* novas configurações históricas (como o acontecimento da Insurreição Iraniana) a partir da proposição de uma nova grade teórica que, com diversas variações no decorrer de sua obra, manteve forte diálogo com as concepções da análise estrutural que apresentamos aqui. Para darmos conta das especificidades de seu sistema, será necessário olharmos de perto o funcionamento da *estrutura*, que veremos reverberar na construção de seus conceitos e cujo escopo *criativo* deverá nos acompanhar até nosso momento de *verificação* do acontecimento no Irã.

As idéias que acabamos de traçar a respeito da estrutura nos encaminham a compreender, então, a *singularidade* que esta deve representar e colocar em cena, a partir das *relações diferenciais* às quais está ligada. Singularidade, no vocabulário deleuziano, remetendo à pré-individualidades, ou individuações impessoais. A ideia de *função*, de funcional, é o que permite essa não-objetivação, não-essencialização, e direciona a análise para pensar, justamente, as condições do pensável. *Condições* que são o terreno dessas estruturas inconscientes, “necessariamente recobertas por seus produtos ou efeitos”; afinal, “uma estrutura econômica jamais existe pura, mas recoberta pelas relações jurídicas, políticas, ideológicas em que ela se encarna”⁸⁹. Percebe-se, por esta ótica, que a estrutura não é, longe disso, o que se opõe ao acontecimento, mas o que o possibilita, ou até o que, nesta configuração, não se diferencia dele. A mesma conclusão em relação ao sujeito: não foi excluído, mas multiplicado, ao não mais poder ser *reduzido* a objetivações, mas pluralizado

⁸⁸ Idem. Os exemplos utilizados por Deleuze são bastante interessantes para a compreensão desta especificidade do estruturalismo em relação às *posições*. “(...) quando Althusser fala de estrutura econômica, ele precisa que os ‘verdadeiros’ sujeitos não são aqueles que vêm ocupar os lugares, indivíduos concretos ou homens reais, assim como os verdadeiros objetos não são os papéis que eles possuem e os acontecimentos que se produzem, mas principalmente os lugares em um espaço topológico e estrutural definido pelas relações de produção. Quando Foucault define determinações tais quais a morte, o desejo, o trabalho, o jogo, ele não os considera como dimensões da existência humana empírica, mas principalmente como a qualificação de lugares ou de posições que tornarão mortais e moribundos, ou desejantes, ou trabalhadores, ou jogadores aqueles que virão ocupá-los, mas que só virão ocupá-los secundariamente, possuindo seus papéis a partir de uma ordem de vizinhança que é aquela da estrutura mesma.”

DELEUZE, Gilles. “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?”. Op. Cit. s/p.

⁸⁹ Idem.

de acordo com as posições em que transita. Assim, o estruturalismo não funcionaria como um *reducionismo* mecanicista do fenômeno social, ou da complexidade do “real”, mas seria a desvidencialização desse real, que é *feito*. De mesmo, e por tudo isso, a história, ou o caráter histórico, não foi afastado, mas, por Foucault, por exemplo, justamente chamado à tona em sua valorização máxima, ainda que possua diferentes facetas no todo de sua obra. Como veremos ao longo de nosso trabalho, é pelo uso da história que Foucault não cairá em uma ontologização da estrutura. É certo, igualmente, que o estruturalismo possuiu uma relação bastante complexa com a historicidade, desde Saussure e a questão da independência das leis internas de construção de uma língua e da predominância total da sincronia, passando principalmente pelas críticas de Lévi-Strauss à história, mas lembremos que o direcionamento dessas rejeições fora diversas vezes voltado a um esquematismo causal e psicológico que era identificado na pesquisa histórica tradicional e nas filosofias da história que se organizavam em torno das idéias de *gênese, continuidade, globalidade*.

Deleuze, ainda no artigo citado, abordará outros dois critérios – o de *serial* e o de *casa vazia (case vide)* – que também nos servirão para uma compreensão da noção de estrutura na obra foucaultiana, principalmente no primeiro momento do projeto arqueológico, em que o termo fora bastante empregado e o projeto estruturalista, muito comentado. Quanto ao primeiro critério, *serial* se referirá à forma de funcionamento das estruturas, que se organizam de forma multi-serial⁹⁰; formando “séries de séries”, ou “quadros”, como precisa Foucault em *L’Archéologie du savoir*. Dentro do cruzamento das séries, temos o objeto que circula, que não é identificável nem assimilável a uma única característica, mas procede por diferenciação. A estrutura poderá ser definida como “ordem dos lugares sob a variação das relações”⁹¹, e este objeto vai ocupando, portanto, a cada momento da série, a “casa vazia”. Esta concepção, articulada à de *função* e de *posição*, se mostrará bastante importante na construção de *Les Mots et les choses* em diversos aspectos. No que tange à sempre lembrada análise de Foucault do quadro Las Meninas, Deleuze comenta:

[...] a natureza deste objeto é precisada por Lacan: ele é sempre deslocado em relação a ele mesmo. Ele tem por propriedade de não estar onde o procuramos mas, ao contrário, de ser encontrado onde ele não está. Diremos que ele ‘falta a seu lugar (*place*)’ [...] Toda estrutura é movida por este Terceiro originário – mas que também falta à sua própria origem. Distribuindo as diferenças em toda a estrutura, fazendo variar as relações diferenciais com seus deslocamentos, o objeto = x constitui o diferenciante da diferença mesma.

Os jogos necessitam da casa vazia, sem a qual nada avançaria nem funcionaria. O objeto = x não se distingue de seu lugar, mas é próprio deste lugar de se deslocar

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

todo o tempo, como à casa vazia de saltar todo tempo. Lacan invoca o lugar do morto no bridge. Nas páginas admiráveis que abrem *Les Mots et les choses*, em que descreve um quadro de Valásquez, Foucault invoca o lugar do rei, em relação ao qual tudo se desloca e desliza, Deus, depois o homem, sem nunca o preencher. Não há estruturalismo sem este grau zero (*degré zéro*).⁹²

Assim, analisando o trabalho de Foucault neste primeiro momento da arqueologia poderemos perceber que a concepção de “casa vazia” será o correlato do que ele chamará de possibilidades e de escolhas (o que não remete a nenhuma forma de *consciência* que escolhe), guardando o aspecto movente que explicitamos. Tal será o que explica o desdobramento de seu estudo em *Les Mots e les choses* quanto, por exemplo, ao lugar do rei, o lugar de Deus e o lugar do homem apontado por Deleuze. O espaço vazio é importante, no limite, não somente para ser preenchido, mas por ser o espaço do pensamento, o espaço em que é possível pensar algo *novo*; novos valores, novas distribuições nas séries, – é um espaço não só vazio, mas *aberto*. Ao final do livro, ao tratar da etnografia e da psicanálise, Foucault escreve:

[...] a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade um certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente as estruturas sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha um certo número de indivíduos possíveis (e outros que não o são) – assim como na linguagem a estrutura linear torna sempre possível, em dado momento, a escolha entre várias palavras ou vários fonemas (mas exclui todos os outros) [...] ⁹³

A partir deste panorama geral que traçamos sobre alguns aspectos do estruturalismo, é preciso frisar, no entanto (ou “justamente”), seu caráter extremamente heterogêneo e que impede diversas generalizações, mas que certamente, ao olharmos mais de perto, permite aproximações entre alguns trabalhos e alguns autores ⁹⁴, em um movimento que, lembremos, questionava idéias como as de “obra” e de “autoria”. É assim que podemos compreender porque Barthes, também em “L’activité structuraliste” caracterizara o estruturalismo propriamente como uma *atividade*: “o estruturalismo é essencialmente uma atividade, ou seja, a sucessão regrada de um certo número de operações mentais: poderíamos falar de atividade estruturalista como falamos de atividade surrealista” ⁹⁵. Invoquemos, igualmente, a complexidade do termo “inteligibilidade”: o procedimento estruturalista quer, na

⁹²Idem.

⁹³ FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Op. Cit. p. 392.

⁹⁴ Como precisa Adam Schifft em seu livro *Twentieth-Century French Philosophy*, “É importante reconhecer que o que une os estruturalistas é menos um conjunto de teses filosóficas compartilhadas que um conjunto de pressupostos metodológicos e uma disposição para trabalhar com conceitos da linguística saussuriana.”. Esses conceitos foram principalmente o de significante [*signifiant*] e de significado [*signifié*], imagem acústica e conceito, língua [*langue*] e fala [*parole*]. SCHIFFT, Adam. *Twentieth-Century French Philosophy: key themes and thinkers*. Oxford: Blackwell Publishers, 2006. p. 51.

⁹⁵ BARTHES, Roland. “L’Activité structuraliste”. Op. Cit. s/p.

reconstituição dos objetos aos quais se aplica, evidencializar as “regras de funcionamento” (as “funções”) deste objeto, dando lugar, portanto, a um “simulacro de objeto”⁹⁶. É o que esta operação permite o que nos interessará até o final de nosso trabalho: ela cria *novas* inteligibilidades que não apareciam no objeto natural. Assim, mesmo se nossa análise pontual a respeito da Insurreição Iraniana incidirá sobre a conformação desta enquanto *acontecimento* (portanto, enquanto novo objeto inteligível, novo direcionamento inteligível), em um período da obra foucaultiana que é tido como não-estruturalista, será preciso levar em consideração os métodos de inteligibilidade desenvolvidos neste primeiro momento porque, como mencionamos, entendemos que eles estarão fortemente presentes em toda a obra e poderão, assim, garantir o que visamos como uma determinada configuração acontecimental diferenciada no caso da leitura foucaultiana sobre o Irã.

Ao retornarmos ao par *estrutura – acontecimento* que norteia aqui nossa análise, façamos um esclarecimento, a título de contextualização. Quando do debate entre Lévi-Strauss e o sociólogo Georges Gurvitch, relatado por François Dosse em seu *História do estruturalismo*, Gurvitch teria assumido a posição de que o fenômeno social excederia a estrutura em seu caráter de inesperado e não deveria ser reduzido a esta. Era a crítica a uma suposta rigidez determinista do sistema formal estruturalista. Assim, Dosse pergunta: “Deve-se fazer prevalecer o *caráter singular* do acontecimento ou as *permanências* da estrutura?”⁹⁷. Esta colocação, que reflete os desentendimentos gerados pelo dualismo que evocávamos acima, reforça nosso direcionamento em procurar mostrar as diferentes e bastante relacionadas características que as duas noções adquirem na obra de Foucault em um primeiro momento. Propomos, justamente, portanto, reorganizar os termos do questionamento de Dosse, para chegarmos ao *caráter singular da estrutura como acontecimento*. Esta outra formulação, complexificada, pode ser entendida como semelhante ao que Deleuze trata em seu artigo como o *acidente*, que excede, para usarmos o termo de Gurvitch, a estrutura fixa. Ao explicar que não é “de fora” que os acidentes ocorrem à estrutura, Deleuze precisa:

Trata-se, pelo contrário, de uma ‘tendência’ imanente. Trata-se de acontecimentos ideais que não fazem parte da estrutura mesma, e que afetam simbolicamente a casa vazia ou o sujeito. Os chamamos ‘acidentes’ para melhor marcar, não um caráter de contingência ou de exterioridade, mas este caráter de acontecimento muito especial,

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1956-1966*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. Trad. Álvaro Cabral. p. 261.

interior à estrutura na medida em que esta nunca se reduz a uma essência simples.
98

“Não pode haver uma teoria geral do estruturalismo”⁹⁹. A produção foucaultiana, que se estendeu por cerca de quatro décadas, também é permeada por esta heterogeneidade, e não suporta que mantenhamos sempre a mesma grade de análise ao nos dedicarmos a seu estudo, ao passarmos pelos escritos de diversos períodos. Com esta seção dedicada à compreensão do papel da *estrutura* na escrita foucaultiana, não possuímos por objetivo, como já mencionado, encaixá-lo ou não em um programa tão vasto, mas também não pretendemos permanecer “fiéis” às alegações anti-estruturalistas de Foucault em várias de suas entrevistas e textos, principalmente no pós década de 1970. Estas se inseriam, é importante lembrar, em debates e querelas que eram muitas vezes pessoalizados e marcados por jogos midiáticos que possuíam seu próprio contexto. Se ficarmos mais próximos à leitura de seus escritos, encontraremos várias vezes este uso, deveras complexo, da *estrutura*, que podemos, acreditamos, aproximar a uma determinada leitura do *acontecimento*.

Em diversos artigos e entrevistas aparecidos durante a década de 1960, Foucault abordará diretamente a problemática estruturalista. Em “Linguistique et sciences sociales”, texto proveniente de conferência realizada na Tunísia em 1968, ele dedica-se a analisar a linguística moderna estruturalista e as relações que esta mantém com as ciências sociais, enfatizando seu procedimento a partir de “conjuntos sistemáticos de relações entre elementos”¹⁰⁰, e não entre elementos isolados. Poderíamos relacionar esta desconsideração de “elementos” em sua unidade com a desnaturalização quanto à formação dos *objetos*, como veremos no próximo capítulo ao analisarmos *L’Archéologie du savoir*. Ao longo desta sua exposição na Tunísia várias das características da linguística estruturalista se encontrarão justamente com seu próprio método de trabalho, ao demonstrar o que estes elementos tomados em sistema acabam produzindo: uma fuga do psicossociológico e uma valorização do *inconsciente*. Ao tratar de emissores, receptores, códigos e regras das mensagens, vemos sua reverberância em um domínio bem vasto:

[...] a análise da linguagem, ao invés de ser reenviada a uma teoria da representação ou a uma análise psicológica da mentalidade dos sujeitos, se encontra agora ao mesmo pé das outras análises que podem estudar os emissores e os receptores, a codificação e a decodificação, a estrutura dos códigos e o desenrolar da mensagem. [...] O coletivo nesta nova perspectiva não será mais a universalidade do pensamento, ou seja, um tipo de grande sujeito que seria um tipo de consciência

⁹⁸ DELEUZE, Gilles. “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?”. Op. Cit., s/p. Grifo meu.

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” (1967). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 612.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. “Linguistique et sciences sociales” (1969). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 851.

social ou personalidade de base, ou um ‘espírito do tempo’. O coletivo, agora, é um conjunto constituído por pólos de comunicação, por códigos que são efetivamente utilizados e pela frequência e a estrutura das mensagens que são enviadas.¹⁰¹

Igualmente, será a partir de uma certa comparação entre a linguística e a filologia que ele poderá abordar outro conceito importante para sua obra, o de *sincrônico*, que é complexificado ao não se reportar negativamente ao diacrônico, ao sucessivo, ou à história; mas se colocando como, justamente, uma *dimensão* desta. A estrutura linguística não diz respeito ao imóvel ou ao estático, mas às *condições de mudança*¹⁰². A rede e as séries se expandem com essa preocupação voltada às condições, que complexifica o *causal*, não ao eliminá-lo, mas ao ampliar a atenção para “o *campo de efetuação* de uma explicação causal”¹⁰³: “o ponto de vista sincrônico não é um corte estático que negaria a evolução, é ao contrário a análise das condições nas quais pode ocorrer uma evolução”¹⁰⁴. Ou seja, o “campo de efetuação” é a contingência histórica. É neste sentido também que a linguística estrutural acaba por permitir a análise de *discurso*, ao não fazer referência apenas à linguagem, mas ao que se pode *fazer* com a linguagem. Percebemos, assim, que é devido a uma preocupação com a *prática* do discurso que o método estruturalista está sendo pensado por Foucault, e que, neste momento, a dimensão também engendra, ao menos em alguns pontos, um caráter totalizante que será atenuado e retrabalhado posteriormente pelas *práticas não-discursivas*. Ao final de sua exposição e antes do debate que segue à conferência, ele diz:

Para resumir tudo isso, eu diria que a linguística se articula atualmente sobre as ciências humanas e sociais por uma estrutura epistemológica que lhe é própria, mas que lhe permite fazer aparecer o caráter das relações lógicas no coração mesmo do real, fazer aparecer o caráter senão universal ao menos extraordinariamente expandido dos fenômenos de comunicação que vão da microbiologia até a sociologia, fazer aparecer as condições da mudança graças às quais podemos analisar os fenômenos históricos, e, enfim, empreender ao menos a análise do que poderíamos chamar de produções discursivas¹⁰⁵.

Durante o debate, reafirmará não ser estruturalista, e colocará acento em seu interesse no *método* da linguística, sendo o estruturalismo, para ele, um “objeto epistemológico” que lhe era contemporâneo¹⁰⁶.

A partir desta leitura de artigos produzidos durante a década de 1960 é significativo notar que uma exposição sobre o método aparecia frequentemente para marcar diferenças em relação à fenomenologia e à hermenêutica, como comentamos anteriormente. Esta será a

¹⁰¹ Ibid. p. 853-854.

¹⁰² Idem. Grifo meu.

¹⁰³ Ibid. p. 867. Grifo meu.

¹⁰⁴ Ibid. p. 855.

¹⁰⁵ Ibid. p. 856.

¹⁰⁶ Ibid. p. 866.

situação, por exemplo, de “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”¹⁰⁷, artigo de 1967, e de “Interview avec Michel Foucault”, de 1968, em que inclusive o contexto político francês de aparecimento do existencialismo de 1945 é confrontado às diferenças do contexto da década de 1960, também em relação às complexas faces que assumiu a pertença marxista nos vários momentos. Assim, no primeiro artigo, Foucault falará sobre o caráter *relacional* de um tipo de estruturalismo que, ao não se restringir a uma determinada especialização, buscaria cruzar diversos domínios – inclusive o da *teoria* e o da *prática*, com uma pluralização relativa às possibilidades do primeiro. No segundo artigo, comenta o papel da *estrutura* ao dizer que esta “se revela na ação política ao mesmo tempo em que dá forma e modifica as estruturas”¹⁰⁸. A pluralização frente às possibilidades da teoria é própria da posição de proposição de *sistema*; sendo sobre este ponto que incide o *diagnóstico* possível à filosofia que não pretende mais dizer as verdades eternas, mas atuar sobre o *hoje* – concepções que, como mencionamos, serão retomadas em toda sua obra. Foucault estará, portanto, neste primeiro momento, utilizando um vocabulário para explicar seu próprio trabalho que certamente lhe renderá muitas críticas e revisões posteriores, principalmente no que tange a uma dimensão que pudera ser vista como *total*, devido às suas ideias da existência de *regras, leis gerais, determinações* que aparecem neste contexto:

[...] [a] hipótese de trabalho é, no geral, esta: a história da ciência, a história dos conhecimentos, não obedece simplesmente à lei geral do progresso da razão [...] Abaixo do que a ciência conhece dela mesma há algo que ela não conhece; e sua história, seu devir, seus episódios, seus acidentes obedecem a um certo número de *leis* e de *determinações*. [...] Tentei mostrar um domínio autônomo que seria o do inconsciente do saber, que teria suas próprias regras, como o inconsciente do indivíduo humano possui, ele também, suas regras e suas determinações.¹⁰⁹

A questão das séries pela visada estruturalista *via* campo linguístico pode ser compreendida através de análises quanto às *formas de transformação*, que procedem em paralelo e por correlação entre elementos. Assim, as transformações que ocorrem de um estado a outro possuem necessariamente outras transformações *correlatas*, e não apenas *derivadas*, como em uma análise causal. Dados dois estados, A e B: “A análise estrutural não consiste em dizer: a mudança *a'* em *a''* propiciou a série de mudanças *b'* em *b''*, *c'* em *c''*, mas: não podemos encontrar a mudança em *a'*, em *a''*, sem que haja igualmente a mudança

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” (1967). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 608-612.

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. “Interview avec Michel Foucault” (1968). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 683.

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. “Foucault répond à Sartre” (1968). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 694. Grifo meu.

b' em *b''*, *c'* em *c''*, etc.”¹¹⁰. Tal esclarecimento será particularmente importante para percebermos como a *mudança* é pensada dentro da *épistémè*, justificando, por este método, porque tantos dos fatos e aspectos que seriam tradicionalmente reunidos em um mesmo “grupo” (de época, de mentalidade, etc) acabam por ocupar *épistémès* distintas, e vice-versa. Pensando neste modo de proceder das séries, entendemos a valorização de fenômenos contemporâneos entre si que marcam as análises de *Les Mots et les choses*, em que o mote geral era mostrar certas coerências entre discursos tradicionalmente tidos como distintos, refazendo diversas histórias ao procurar estabelecer uma homogeneidade *na* heterogeneidade desses saberes. É neste sentido que Foucault pôde situar esta ordem do saber em um nível mais fundamental (que é o *a priori histórico*¹¹¹), que não se modificaria pelas contradições próprias aos níveis econômicos ou sociais¹¹², vistos como efeitos de superfície próprios a uma doxologia; – o que lhe importa são as *condições* da doxologia. É o que o filósofo deixa claro, por exemplo, com a análise, também em *Les Mots et les choses*, sobre os fisiocratas e os utilitaristas na *épistémè* clássica: “se o pertencimento a um grupo social sempre pode explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência a outro, a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo.”¹¹³. O motivo desta escolha de abordagem se justifica, em um primeiro momento, por uma contestação ao modo como tanto o econômico quanto o social têm sua capacidade explicativa demasiadamente naturalizada em muitas análises “tradicionais”; assim, procedimento praticado com diferenças em diversos momentos da obra, Foucault estará, em contraste, atentando ao *grau de articulação* entre os níveis do discursivo e do não-discursivo. Cada formação discursiva mantém diferentes *relações* com o conjunto extra-discursivo, e é esta especificidade que é preciso levar em conta. O “econômico” e o “social” não são pontos de vista óbvios ou naturais, mas estão inseridos, mais fundamentalmente, em um *saber*.

Vejamos mais de perto o conceito de *épistémè*.

A *épistémè* será a grade de análise necessária para, inicialmente em *Les Mots et les choses*, o desenvolvimento de um estudo que pudesse descrever em si mesmas as transformações ocorridas a nível discursivo, sem que se recorresse ao caráter causal e subjetivo de categorias como “época”, “espírito do tempo”, “mentalidade”. Apesar deste

¹¹⁰ FOUCAULT, M. “Linguistique et sciences sociales” (1969). *Dits et écrits*, Vol. 2. Op. Cit. p. 857.

¹¹¹ Abordaremos esta noção em nosso segundo capítulo.

¹¹² Como veremos adiante, a partir dos anos 1970 essas questões extrínsecas ao saber passarão a ser pensadas conjuntamente com o próprio saber, quando de um acento às práticas não-discursivas.

¹¹³ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 214.

afastamento, é necessário que compreendamos as referências temporais e geográficas presentes na *épistémè*, o que não reenvia mais uma vez àquelas outras categorias, mas permite o traçado das condições de aparecimento e de possibilidade do que é descrito: *épistémè* ocidental, *épistémè* do Renascimento, *épistémè* clássica, *épistémè* moderna ¹¹⁴. Edgardo Castro, lembrando o caráter mais fechado que é dado à *épistémè* no livro de 1966, quando Foucault afirmava a unicidade e exclusividade de uma só *épistémè* para uma cultura em um determinado momento, também resume o conceito, seguindo o prefácio do livro:

[...] segundo o prefácio de *Les Mots et les choses*, descrever a *épistémè* é descrever a região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura: os que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, seus intercâmbios, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas e as teorias científicas e filosóficas que explicam todas estas formas de ordem [...]. ¹¹⁵

Se atentarmos a uma visada mais programática, a definição do conceito de *épistémè* só será esclarecida em entrevistas e, em 1969, em *L'Archéologie du savoir*, sem deixar, contudo, de alterar-se nestas diferentes manifestações. Em *Les mots et les choses*, poderemos inferir seus caracteres gerais a partir de seu uso no traçado da história das ciências humanas que diz respeito ao *saber*. Serão as regularidades atribuídas a um código de saber vigente em determinado momento e importando sobre um saber empírico o que faz retornar à dinâmica de *sistema*, em que seria possível organizar a história do saber não formalizado como possuindo ela mesma um sistema ¹¹⁶; e, com ela, à dinâmica topológica com a ênfase em um “espaço do saber”, “espaço epistemológico”.

Em *L'Archéologie du savoir* a conceitualização da *épistémè*, que só aparece pontualmente ao final do livro, estará imbricada na especificidade de outras noções, principalmente as de *positividades* e *formações discursivas*. Percebemos, no entanto, a comparação possível entre os *quadros* (“séries de séries”) e a *épistémè*, pelo caráter da dispersão. Ao diferenciar uma história global de uma história geral, pela constituição dos “quadros”, Foucault comenta: “Uma descrição global encerra todos os fenômenos ao redor de um centro único – princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria ao contrário o espaço de uma dispersão” ¹¹⁷. Se, de uma certa forma, esses “quadros” guardam semelhança com o traço dado anteriormente, no livro de 1966, às *épistémès*, agora, em 1969, a linha que as fechava em seu traçado e as delimitava se encontra suspendida, ou pontilhada. Os quadros, mais abertos que as *épistémès*, são o que

¹¹⁴ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Michel Foucault*. Op. Cit. p. 169.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. “Préface à l'édition anglaise” (1970). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 876.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 18.

desdobram “o espaço de uma dispersão”. Dispersão que, então quase paradoxalmente, possui um *espaço*. Será o espaço epistemológico, o espaço do saber.

Em outra entrevista dos anos 1960, Foucault explicará o projeto de *Les Mots et les choses* a partir principalmente do conceito de *sistema*, colocando-se em consonância com Lévi-Strauss e Lacan quanto ao esfacelamento do *sentido*, para opor o “*je*” (eu) da consciência individual ao “*il y a*” (há) do “*on*” (nós). Enfoque, pois, em um “pensamento anônimo, do saber sem sujeito, do teórico sem identidade”, em que enfatiza a preocupação desta filosofia com o “pensamento antes do pensamento”, remarcando a conduta das pessoas como “comandada por uma estrutura teórica, um *sistema*, que muda com as idades e com as sociedades – mas que está presente em todas as idades e sociedades”¹¹⁸. O “pensamento antes do pensamento” marca as análises do livro de 1966 através da procura pelo *impensado* de cada *épistémè*, o que a caracteriza e a define singularmente, um impensado que *é* o sistema de cada momento, e que será posteriormente, com modificações, referido como o *a priori histórico*. Vemos então o caráter duplo do sistema: ao mesmo tempo em que configura o que é proposto, em termos de “*unidade*” (indica-se “o sistema” que ocupa cada *épistémè*); também diz respeito ao próprio *gesto*, ao próprio método, de *configurar épistémès*, de fazê-las existir a partir de uma nomeação. Assim, a *épistémè* estará reunindo um *saber* implícito próprio a cada sociedade que é mais fundamental do que os *conhecimentos* que esta sociedade produz com suas teorias científicas e filosóficas, opiniões e posições religiosas, – este saber, primeiro, é o que torna possível estas últimas¹¹⁹. Ou seja, a *épistémè* não é o saber, mas a possibilidade de sua ordenação, ela é o campo em que está alojado este *saber* que tornará possível *conhecimentos, instituições e práticas*. Será desta forma que, por uma visada de método, a teoria e a prática serão abordadas sem o privilégio explicativo de uma ou de outra, uma vez que *ambas* reenviam àquela camada, mais fundamental, do saber e do sistema. Finalmente, para a progressão de nosso estudo, faz-se importante salientar que, se demonstramos aqui, para este momento da obra foucaultiana, uma noção de *sistema* relacionada ao tom mais descritivo da *épistémè*, será, diferentemente, uma noção de sistema mais em tom *propositivo* o que veremos no avançar de seu trabalho, – que é o que lhe permitirá *propor*, mais incisivamente, novas abordagens relacionadas a processos de subjetivação.

Continuando com a questão de sua relação com o “projeto” estruturalista geral e tendo em mente poder então interrogar, particularmente, a *épistémè* e seu tipo de grade de análise,

¹¹⁸ FOUCAULT, M. “Entretien avec Madeleine Chapsal” (1966). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 542-543.

¹¹⁹ FOUCAULT, M. “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’” (1966). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 526.

vemos novamente, nesta outra citação, a relação complexa que Foucault estabelecia com tal projeto ainda em 1968:

Se interrogamos aqueles que atacam o estruturalismo, temos a impressão que eles vêem em todos nós certos traços comuns que provocam sua desconfiança e sua cólera. Se, no entanto, você interrogar Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, ou eu mesmo, cada um de nós declarará que não possui nada em comum com os três outros [...] Os existencialistas pareciam tão semelhantes, mas unicamente para aqueles que os viam de fora. Desde que vemos o problema do interior, descobrimos apenas diferenças. Eu vou tentar ver as coisas do exterior. Me parece que, primeiramente, de um ponto de vista negativo, o que distingue essencialmente o estruturalismo é que ele coloca em questão a importância do *sujeito* humano, da *consciência* humana, da *existência* humana.¹²⁰

A *épistémè* vai ocupar espaço em seu próprio projeto na medida em que, inserindo-se em uma concepção de *sistema*, “faz aparecer as correlações lógicas que podem existir entre um grande número de elementos pertencentes [...] a diferentes campos de conhecimento”¹²¹. É por esta via que o contorno das estruturas será também profundamente anti-humanista, culminando na “morte do homem” como tese polêmica de *Les Mots et les choses*, com as *épistémès* delineando regularidades e necessidades internas ao saber de cada época, que não estariam disponíveis à consciência dos homens. Em outras palavras, não é a *liberdade* (existencialista) dos homens que os permitirá encabeçar as transformações de uma *épistémè* a outra. No lugar da *natureza*, da *essência*, da *liberdade*, “descobrimos *estruturas inconscientes* que governam sem que percebamos ou queiramos [...], estruturas que decidem o contorno no interior do qual nós falamos.”¹²²

Assim, seus estudos relacionados à literatura, a partir da perspectiva do *nouveau roman*, como *Raymond Roussel*, de 1963, seus escritos sobre Marquês de Sade, e a famosa conferência “Qu’est-ce qu’un auteur?”, de 1969, apresentarão também diversos desses aspectos. Pensando nas assertivas de Foucault que mencionamos, mas também olhando seu trabalho de uma forma geral, não podemos deixar de lado os questionamentos trazidos por esta visão da estrutura, mesmo que ele tenha posteriormente, como trataremos nos próximos capítulos, se afastado de algumas destas concepções. Se, como veremos, em *Logique du sens*, Deleuze mostrará a estrutura definindo o acontecimento, para Foucault o acontecimento é que, sendo primeiro, define a estrutura. O acontecimento aqui, signo de descontinuidade, é onde as séries de uma estrutura divergem.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. “Interview avec Michel Foucault” (1968). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 681.

¹²¹ Idem.

¹²² Idem. p. 687.

Para seguirmos em um devido panorama, é importante atentar à maneira pela qual não só, é claro, *Les Mots et les choses*, mas também *L'Archéologie du savoir* ainda estava se reportando à análise estrutural, o que nos permitirá perceber as nuances do pensamento foucaultiano com o tempo. Logo na introdução, ao comentar diversos posicionamentos teóricos que modificam a abordagem tradicional da história, ele apresenta a visada da análise literária, que não se daria mais por unidade a sensibilidade de uma época ou gerações, nem o personagem do autor com sua criação, mas sim “a estrutura própria a uma obra, a um livro, a um texto”¹²³. Ou seja, temos que “a estrutura” não é a *recusa* da ideia de *unidade*, mas a carga em si: *a estrutura é ainda outra forma de unidade*. A leitura pela grade da estrutura é balizada e mobilizada pela acontecimentalização, uma vez que Foucault também criticará, ainda neste texto, as “estruturas sem mobilidade” da *histoire tout court*. Neste sentido podemos posicioná-lo em um estruturalismo que só concebe a estrutura ao entendê-la como móvel, deslizante, não total. Estamos muito distantes do estruturalismo-determinismo; estamos defronte da *case vide*, do deslocamento permanente do pensamento, que não ocupa lugar, mas posições – daí então, no prosseguimento da introdução do livro, o problema colocado ao tratamento do documento, em que a questão do trabalho em história será perpassada por um *como*, por um método.

[...] a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual seria seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações.
¹²⁴

Que a estrutura seja outra forma de unidade é uma questão complexa, e que se faz problema, como mencionamos, quando pensamos justamente que a ideia do estruturalismo fora a de contestação das totalizações. No entanto, basta pensarmos que a *unidade* é necessária à *formalização* do sistema, e não diz respeito a um “único total”, porque não se reporta à “realidade”. Neste sentido talvez se faça mais pertinente retermos, inclusive para melhor entendimento da *épistémè*, mais a ideia de “modelo” do que a de “totalidade”. É a isto que atenta Vicent Descombes em seu *Le Même et l'autre*, de 1979, ao comentar o projeto estruturalista em uma abordagem geral, afastando uma definição que, ao focar o sentido como dependente de uma disposição das partes, acabasse por concluir que não se poderia

¹²³ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 12

¹²⁴ Ibid. p. 14.

isolar um elemento de seu contexto porque “tudo está ligado”¹²⁵. Apoiando-se em Michel Serres e nas definições do grupo Bourbaki, Descombes enfatiza a operatividade da estrutura enquanto capaz de constituir *modelo* ou *representação* – o que o leva a comentar também a questão do *isomorfismo* entre conjuntos, noção importante para entender a *épistémè*. Desta forma vemos que a *épistémè*, se puder ser associada a uma estrutura ou a uma *unidade* – “uma rede única de necessidades”¹²⁶, certamente não pode ser pensada em termos de *totalidade*: é o caráter imanente do histórico que impede a universalidade da *épistémè*. Assim, constituir *modelo* não significa ser universal, mas investir em uma generalidade potencialmente *criadora*, que seja capaz de dar conta de inteligibilizar os fenômenos em sua novidade de acontecimento. Daí decorre, é claro, a força da criação dos vários *conceitos* foucaultianos, proposições não existentes fora da teoria. É na trama estrutural que os conceitos poderão gerar acontecimentos: se o acontecimento não está dado nos fatos do mundo, ele deve poder ser configurado formalmente pela criação de um sistema.

Em *Les Mots et les choses*, é preciso pensar primeiro nas *rupturas* que as *épistémès* definem, mais do que na continuidade paralela que as compõe, que as preenche. Ou melhor, as *épistémès* só existem por causa das rupturas, são as rupturas que definem as *épistémès*, e é assim que as *épistémès* poderiam ser chamadas de *estruturas*: desde que definidas pelo *acontecimento*¹²⁷. “A arqueologia, quanto a ela, deverá percorrer o *acontecimento* segundo sua disposição manifesta; ela dirá como as configurações próprias a cada positividade se modificaram [...]”¹²⁸. As “rupturas essenciais” na ordem do pensamento, que já não consegue pensar a si mesmo, é o que está marcando a descontinuidade como aquilo que se abre sobre “uma erosão do *dehors*, sobre este espaço que está, para o pensamento, do outro lado”¹²⁹. É o que Georges Canguilhem relembra em seu artigo dedicado a *Les Mots et les*

¹²⁵ DESCOMBES, Vicent. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979. p. 103.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op Cit. p. 77.

¹²⁷ Acreditamos que seja justamente a complexidade da relação de Foucault com o estruturalismo o que permite nossas tentativas de pensá-la aqui, e o que demonstra a originalidade de seu projeto. Assim, faz-se interessante perceber como intelectuais da época estavam refletindo sobre a questão, como relata François Dosse: “Segundo François Ewald, todo o empreendimento foucaultiano visa a que seja possível uma política, donde a sua hostilidade à própria idéia de estrutura: ‘A estrutura é uma das grandes formas do sujeito histórico, da grande identidade que atravessa a história, ao passo que Foucault explica muito bem ser justamente isso o que ele quer destruir’”. (DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1956-1966*. Op. Cit. p. 369.). Em nosso entendimento, a operacionalidade da categoria de acontecimento mostra-se, pois, na medida em que complexifica a estrutura, quando então a leitura feita direciona-se para o primeiro atravessando, cortando e definindo a segunda.

¹²⁸ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 230.

¹²⁹ Ibid. p. 64.

choses intitulado “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”¹³⁰, publicado em 1967 pela revista *Critique*, em que retoma o texto do livro de 1966 e indica as mutações e descontinuidades das *épistémès* em relação com o que Foucault estava chamando de “acontecimento radical”. Neste sentido, é interessante lembrar que Canguilhem também estava atento à recepção da crítica quanto ao *acontecimento* que representa no livro de Foucault “a idade da História”; quando então, na *épistémè* moderna, será a História que ordenará o saber. Não a História enquanto cronologia de fatos, mas como um tipo de pensamento que começa a estabelecer uma relação fundamentalmente *histórica* com todos os outros fenômenos; ou seja, tal como antes a Ordem na *épistémè* clássica, a História passa então, na *épistémè* moderna, a se tornar este “incontornável de nosso pensamento”, princípio de disposição e de organização justaposta dos outros elementos no espaço do saber¹³¹: “[...] a História, bem cedo, se dividiu, segundo um equívoco que não é, sem dúvida, possível controlar, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos, e a esses seres singulares que nós somos”¹³².

Mas, se a História torna-se esse “incontornável”, como Foucault poderia ter ameaçado a história? Esta é a interrogação que Canguilhem coloca e de seu desdobramento podemos concluir justamente que o caráter de acontecimento da irrupção da História como modo de configuração (tendo sido *ruptura* em relação à Ordem clássica anterior) é o que lança o fundamento histórico da *épistémè* para um terreno *movente*, em que, se a História não foi garantida desde sempre, também não o será para sempre.

[...] como esta emergência da história, de uma parte como discurso, de outra parte como modo de ser da empiricidade, é tida por signo de uma ruptura, somos levados a concluir que qualquer outra ruptura – talvez já em curso – nos tornará estranho, impensável quem sabe, o modo de pensar histórico. [...] por que recusar, no momento, a qualidade de histórico a um discurso que relata a sucessão bruta, indeduzível, imprevisível, de configurações conceituais de sistemas de pensamento? Porque uma tal disposição sucessiva exclui a idéia de um progresso.
¹³³

Assim, o que temos é a categoria de *acontecimento* constituindo uma outra forma de história, e não negando a história. A “arqueologia”, Canguilhem segue, “é a condição de uma *outra história*, na qual o conceito de acontecimento é conservado, mas na qual os acontecimentos

¹³⁰ CANGUILHEM, Georges. “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. in : *Les Mots et les choses de Michel Foucault: regards critiques 1966-1968*. Ed: BERT, Jean-François; CHEVALLIER, Philippe; et al. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2009.

¹³¹ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 231.

¹³² Idem.

¹³³ CANGUILHEM, Georges. “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. Op. Cit. p. 255.

afetam os conceitos e não os homens. Uma tal história deve, ela também, reconhecer rupturas, como toda história, mas rupturas outramente situadas.”¹³⁴.

O estruturalismo não foi apenas referido ou usado por Foucault como um método, e a famosa frase de *Les Mots et les choses* incrementa, ainda que um pouco misteriosamente, tal ideia – “O estruturalismo não é um método novo, ele é a consciência desperta e inquieta do saber moderno”¹³⁵. Foucault estava preocupado não apenas com um certo uso, mas em compreender as condições históricas do estruturalismo, e assim este estruturalismo também tornou-se *objeto* de sua arqueologia. O paralelo com nosso trabalho pode explicitar melhor nosso próprio movimento aqui: tentativa de uma dinâmica de dentro e fora simultâneos, em que nosso objeto também é nossa grade de leitura. É provavelmente por esta visada de “objeto” que podemos entender a vontade de Foucault em afastar-se do estruturalismo, uma vez que, ao analisá-lo de “fora”, coloca-o na *épistémè moderna* ao dizer que suas bases remontam às da filosofia moderna na medida em que, na desarticulação da *épistémè clássica*, duas grandes formas de reflexão haviam entrado em jogo: uma que interroga a relação entre a lógica e a ontologia, a *formalização*; e outra que interroga a relação entre a significação e o tempo, a *interpretação*¹³⁶. Deste modo, Foucault estará colocando estruturalismo e fenomenologia no *mesmo* solo de possibilidade, que é dado pelo ser da linguagem moderna, aproximando-os em suas condições de possibilidade: “[...] o que explica [...] as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções: tentativa de trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo de experiência, o sentido de ser, o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos.”¹³⁷. O que temos é que, ao analisar o desenvolvimento e formalização das ciências humanas na *épistémè moderna*, Foucault percebe que elas guardam, igualmente, os elementos de seu esfacelamento. O método estruturalista conformou cada uma destas ciências a partir da formalização, mas, se são identificadas desarticulações, o método não pode apenas estar situado *fora*, como instrumento, mas precisa ser reinserido no próprio modelo que postula. A análise necessita desse jogo, em que o método estará tanto fora quanto dentro. Tal como a Ordem na idade clássica, e depois a História, o Estruturalismo também delinearía seu próprio desaparecimento, seu esfacelamento, ao seguir o desfecho interno das *épistèmes*. Entendemos que Foucault estaria, assim, identificando “estruturalmente” (ou, ainda, *arqueologicamente*),

¹³⁴ Ibid. p. 260.

¹³⁵ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Op. Cit. p. 221.

¹³⁶ Ibid. p. 220.

¹³⁷ Ibid. p. 312.

uma eclipse *intrínseca* ao método estruturalista. A visualização desta eclipse talvez possa ser relacionada àquela identificada por Barthes quando, ao final de “L’Activité structuraliste”, ele escreve:

O estruturalismo não retira a história do mundo: ele procura ligar à história, não somente conteúdos (isto foi feito mil vezes), mas também formas; não somente o material, mas também o inteligível; não somente o ideológico, mas também o estético. E, precisamente, porque todo pensamento sobre o inteligível histórico é participação a este inteligível, importa pouco, sem dúvida, ao homem estrutural, de durar: ele sabe que o estruturalismo é também uma certa forma do mundo, que mudará com o mundo; e mesmo que ele comprove sua validade (mas não sua verdade) em seu poder de falar as antigas línguas do mundo de uma nova maneira, ele também sabe que será suficiente que surja da história uma nova linguagem que também seja capaz de fazê-lo para que sua tarefa esteja terminada.¹³⁸

Finalmente, façamos ainda outra consideração a respeito das modificações que surgem no *corpus* foucaultiano. Em relação ao momento anterior de sua produção, um dos balizamentos importantes que aparecem em *L’Archéologie du savoir* estará relacionado principalmente a um descolamento das amplas possibilidades do projeto arqueológico de uma dependência exclusiva da *épistémè*, uma vez que são levantadas as possibilidades de *outras arqueologias* – da sexualidade, da política, da ética –, que configurarão, de fato, o caminho traçado posteriormente a 1969 por Foucault e que nos conduzirão a refletir sobre o processo: de uma arqueologia das *ciências* humanas a uma arqueologia do *saber*. Assim, se, em 1969, as perguntas abertas por Foucault no início da seção “Autres archéologies” do capítulo “Science et savoir” diziam respeito à necessidade de restringir o trabalho a uma arqueologia centrada na *épistémè* – “seria possível conceber uma análise arqueológica que fizesse aparecer a regularidade de um saber, mas que não se propusesse a analisá-lo na direção das figuras epistemológicas e das ciências? A orientação voltada para a *épistémè* é a única que pode abrir-se à arqueologia?”¹³⁹, – sua resposta a uma tal restrição virá de forma negativa:

O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber*. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a *épistémè* foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se epistemologizar. Foi interrogando as ciências, sua história, sua estranha unidade, sua dispersão e suas rupturas, que o domínio das positivities pôde aparecer; foi no interstício dos discursos científicos que se pôde apreender o jogo das formações discursivas. [...] Mas esse é apenas o ponto preferencial da abordagem; não é um domínio obrigatório para a arqueologia.¹⁴⁰

¹³⁸ BARTHES, Roland. “L’activité structuraliste”. Op. Cit. s/p.

¹³⁹ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 251.

¹⁴⁰ Ibid. p. 255. Grifos do autor.

Desta maneira, percebemos que será no livro de 1969 que a análise da *épistémè* servirá, enquanto nível específico, para distinguir a arqueologia de outros projetos de escrita de uma *história da ciência*, e também para afastar o que o próprio Foucault indica que poderia ter sido compreendido anteriormente, em *Les Mots et les choses*, como “visão de mundo”¹⁴¹ ou “totalidade cultural”¹⁴², devido a um certo fechamento da *épistémè* que comentamos acima. A ênfase agora incidirá sobre estas múltiplas possibilidades da arqueologia, apontando para o caráter processual e não originário da prática histórica. Se a atenção para a especificidade do domínio do *saber* em relação à *ciência* será questão de grande parte da análise de *L'Archéologie du savoir*, em que a análise arqueológica “deveria mostrar positivamente como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber”¹⁴³, faz-se importante notar os principais componentes que servirão para compreender a relação desta com a história da ciência: a problemática da *ideologia científica* e a questão dos *limiars*. Estes serão igualmente dois pontos que, segundo nosso entendimento, configuram uma temática fundamental para a abordagem do *sistema* foucaultiano e para a categoria de acontecimento com que estamos operando aqui; além de serem profícuos para uma compreensão da divisão dos domínios do discursivo e do não-discursivo que acompanha nosso trabalho. Para tal desenvolvimento, será necessário analisarmos algumas das questões levantadas por este outro projeto, da história da ciência, *via* Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, que nos permitirão explorar as especificidades deste tipo descontínuista de história (para perceber como tal se articularia com uma história acontecimentalizada) e levantar quais seriam as complexidades geradas pela relação entre *ruptura epistemológica* e *acontecimento*.

1.2. O acontecimento e a história da ciência

“La vie, l’expérience, la science”, artigo publicado no dossiê sobre Georges Canguilhem da *Revue de métaphysique e de morale* logo após a morte de Foucault, se propõe ser um texto de apresentação e de mapeamento do campo, mas também de homenagem. Nele, o autor indica mais uma vez o *partage* das filiações: uma “filosofia da experiência, do sentido, do sujeito” por um lado, e uma “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito” por outro, em que se situaria a história da ciência de Jean Cavallès, Alexandre Koyré, Gaston

¹⁴¹ Ibid. p. 250.

¹⁴² Ibid. p. 27.

¹⁴³ Ibid. p. 241.

Bachelard e de Canguilhem. O eixo que conduz a discussão será o do viés político ¹⁴⁴, em que esta filosofia tão relacionada com o presente liga-se ao debate que remonta à *Aufklärung* kantiana e concerne à *história* de forma bastante específica ¹⁴⁵. Esta história, que não é a da lenta epifania do verdadeiro, dá corpo à história *descontinuista* tal como operada pelo próprio Foucault: “nem postulado, nem resultado; é antes uma ‘forma de proceder’ (*manière de faire*)” ¹⁴⁶. Para podermos adentrar mais especificamente em nossas questões, será necessário, primeiramente, algumas clarificações a respeito da história das ciências.

Em um de seus principais textos, “L’objet de l’histoire des sciences”, de 1968, Canguilhem deixa claro que o projeto de sua epistemologia é filosófico e não histórico, pois enxerga na história uma visada que ele chama positivista, atenta apenas à construção de biografias e cronologias, uma mera compilação de datas e fatos. Assim, critica nessa história *geral* seu distanciamento em relação aos juízos de valor e sua obsessão por neutralidade; enquanto o escopo de sua história da ciência seria justamente avaliar judicativamente o percurso percorrido por aquele discurso que tem uma pretensão de verdade. Se, como veremos, essa concepção de *história julgada* em seu sentido estrito é bem mais ligada a Gaston Bachelard ¹⁴⁷, Canguilhem, ao usar da reflexão, também a nuançará. A importância deste texto está principalmente em sua tentativa de delimitação teórica ao apontar a especificidade da história das ciências através de seu objeto, a saber: a *historicidade* do discurso científico. A história da ciência, portanto, não fará derivar seu trabalho nem de uma concepção em que os diferentes discursos científicos são produtos diretos da política, da sociedade, da economia (visada da História Social, referida por Canguilhem como *externalista*), nem dirá que eles se restringem ao método da ciência com seus procedimentos e teorias (visada da epistemologia, ou *internalista*) ¹⁴⁸. Esta especificidade é o que fará com que a articulação destes ambos pólos (que podemos associar ao *não-discursivo* e *discursivo*

¹⁴⁴ Cf : ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta : Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Trad : André Telles. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 2007.

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. “La vie, l’expérience, la science” (1985). *Dits et écrits*. Vol 2. Op. Cit. p. 1584-1585.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 1588.

¹⁴⁷ BACHELARD, Gaston. *A Epistemologia*. Org: Dominique Lecourt. Trad. Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa: Edições 70. p. 205. (Este livro é uma compilação de trechos dos livros de Bachelard organizado por Dominique Lecourt. O desenvolvimento referente ao termo “história julgada” encontra-se originalmente, neste caso, em *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951. pp. 26-17).

¹⁴⁸ CANGUILHEM, Georges. “El objeto de la historia de las ciencias”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009. p. 18-19. (Texto original: “Objet de l’histoire des sciences”, *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, 7e éd., Paris, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 1994, p.9-23.).

foucaultiano) seja bastante sutil e certamente atue sobre esta historicidade do discurso científico, sem, no entanto, determiná-lo; nem em uma esfera, nem em outra.

Seguindo esta visada podemos também entender a que se referia Louis Althusser quando da apresentação que escreve ao artigo “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”, originalmente publicado em 1972 na revista *La Pensée* por Pierre Macherey, que fora aluno de Althusser e de Canguilhem, tendo este escrito sido considerado um dos primeiros estudos aprofundados do trabalho canguilhemiano. Althusser alude na ocasião a uma importante *unidade* que identifica como chave na obra de Canguilhem: uma teoria da história das ciências e uma epistemologia que remetem uma a outra, em que a primeira será sempre condição essencial da segunda ¹⁴⁹. Temos, portanto, uma reflexão que tange simultaneamente propostas *internalistas* e *externalistas*, vindas da epistemologia e da história, apontadas por Macherey em termos desta *unidade* referente a uma multiplicidade de *níveis* (teoria da ciência, teoria da história da ciências, e teoria das próprias ciências e das técnicas ¹⁵⁰) que são explicitados pelo caráter extremamente especializado e específico do trabalho de Canguilhem.

Mas como abordar essa *unidade*? Para começar, há dois caminhos possíveis: pode-se procurar um conteúdo *comum*, uma problemática comum, um objeto comum ou uma indagação comum. E é pelo lado do objeto que se é naturalmente atraído: porque qualquer reflexão sobre a ciência, seja ela histórica ou essencial, parece extrair sua coerência da existência, da presença *de fato* de uma ciência constituída. Mas se a ciência é o objeto procurado, é preciso saber como definir esse objeto: somos então levados de novo e diretamente a uma teoria da ciência, ao problema da existência de direito da ciência, da sua legalidade, problema que deve ser resolvido dentro da própria ciência, ou seja, por uma epistemologia. Esse problema, contudo, pressupõe outro: é a existência *de fato* da ciência que coloca a *questão de direito*, questão que não é mais intrínseca ao desenvolvimento da ciência, mas sim uma outra questão, colocada à ciência, e não mais colocada pela ciência. Somos então levados novamente da problemática do objeto à da questão: ou seja, vai-se descrever o fenômeno científico como *uma atitude*, como uma *tomada de posição* dentro de um debate. E isso porque a ciência não determina completamente as condições desse debate, porque ela não o assume totalmente, ficando apenas *uma parte* no processo, possível também de ser questionada *de fora*. É também porque a ciência é uma *tomada de posição*, que se torna possível, *reciprocamente, tomar-se posição em relação a ela*.¹⁵¹

Desta forma, tais *condições* do debate científico dizem respeito a uma visada de *construção da normatização científica* e remetem à crítica que Canguilhem faz à história

¹⁴⁹ ALTHUSSER, Louis. “Apresentação de Louis Althusser”. In : MACHEREY, Pierre. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”. Esse artigo de Macherey, junto com a apresentação de Althusser, constam como posfácio à edição brasileira de *Le normal et le pathologique* (CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995). p. 272.

¹⁵⁰ MACHEREY, Pierre. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”. Op. Cit. p. 278.

¹⁵¹ Ibid. p. 278-279.

geral. É por perceber as construções discursivas não como ontologicamente pertencentes ao mundo, mas como remetidas ao momento em que foram concebidas, e entendendo que a verdade deve ser indagada apenas no interior da ciência, que o procedimento poderia ser *judicativo*: a história da ciência não deve ser vista como uma “sucessão de verdades articuladas”, mas como um “processo progressivo de purificação governado por normas de verificação”¹⁵². Diz Canguilhem:

Ao invocar a imagem da escola ou do tribunal para caracterizar a função e o sentido de uma história das ciências que não se proíbe emitir juízos de valor científicos, faz-se conveniente evitar um possível erro. Neste caso, o juízo não é nem uma purificação, nem uma execução. A história das ciências não é o progresso das ciências invertido, ou seja, a colocação em perspectiva de etapas superadas cujo ponto de fuga seria a verdade de hoje. É um esforço para investigar e fazer compreender até que ponto certas noções, atitudes ou métodos superados foram, em sua época, uma superação, e ver, por conseguinte, que o passado superado segue sendo o passado de uma atividade para a qual deve manter-se o qualificativo de científica. Compreender o que foi o ensino do momento é tão importante como expor as razões de sua destruição ulterior.¹⁵³

O escopo estava em compreender as condições históricas de possibilidade dos fenômenos que faziam parte do trajeto analisado; e, se o objeto da história da ciência não é a ciência em si, mas o próprio *processo* enquanto tal, a "veridicidade", como algo produzido dentro deste discurso, será analisada de forma *descontínua*. A ciência será a produtora de tudo, do conhecimento e da própria *razão* – uma "desnaturalização" a que não se seguiu uma crítica ao racionalismo ou à ciência, longe disso. Como explica Roberto Machado, a importância da ciência no pensamento de Canguilhem diz respeito a que "somente através dela é possível definir verdade, conhecimento e razão (...), é justamente essa característica de racionalidade, de veridicidade do conhecimento científico que explica por que a história da ciência não pode se contentar em ser descritiva ou factual."¹⁵⁴

Canguilhem, que sucedeu a Bachelard na direção do Institut d’Histoire des Sciences et des Techniques de l’Université de Paris e cujo foco de atenção direcionou-se à biologia, enquanto o segundo voltara-se à física e à química, retomou e retrabalhou diversos dos conceitos do antigo professor. Neste sentido, se nossa atenção aqui é voltada mais pontualmente para as contribuições metodológicas de Canguilhem, tal se deve ao contato específico deste com Foucault e de seu trabalho com as “ciências da vida”, o que os

¹⁵²CANGUILHEM, Georges. “What is a scientific ideology?” In: *Ideology and rationality in the history of the life sciences*. Trad: Arthur Goldhammer. Cambridge: MIT Press, 1988. p. 38-39. (Original: C, G. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1977.).

¹⁵³ CANGUILHEM, Georges. “El objecto de la historia de las ciencias”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 17.

¹⁵⁴ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 19.

aproximou em vários pontos, e também devido ao feixe de questões que se abrem com a concepção de *ideologia científica* que acabou, de certa forma, por ultrapassar a “psicologia da razão” de Bachelard ¹⁵⁵.

Para falarmos das especificidades da história epistemológica em relação à categoria de *acontecimento*, faz-se necessário abordarmos primeiramente a noção bachelardiana de *obstáculo epistemológico* tomando por solo o tipo de racionalidade ali implicada, uma vez que se tratava de problematizar a *cultura científica*, – é assim que a “observação primeira” (ou “experiência primeira”) será o primeiro obstáculo apontado por Bachelard. A noção de “obstáculo epistemológico”, formulada em 1934 em *La formation de l'esprit scientifique*, opera tanto enquanto rejeição do *senso comum* em prol do *espírito científico*, quanto para dar conta de valores como o de “erro” através do progresso da ciência, – progresso cujo motor principal é a *dúvida* (provisória, e não cartesiana) ¹⁵⁶. Os obstáculos são, de forma geral, fenômenos que se articulam com as *rupturas epistemológicas* ¹⁵⁷, outra noção chave e que iremos questionar à luz das *descontinuidades* pensadas por Foucault. Na seguinte citação, Bachelard ainda relaciona a questão do obstáculo a uma diferenciação entre o epistemólogo e o historiador das ciências:

É no eixo experiência-razão e no sentido da racionalização que se encontram ao mesmo tempo o risco e o êxito. Só a razão dinamiza a pesquisa, porque é a única que sugere, para além da experiência comum (imediate e sedutora), a experiência científica (indireta e fecunda). É então o esforço de racionalidade e de construção que deve reter a atenção do epistemólogo. Percebe-se assim a diferença entre o ofício de epistemólogo e o de historiador da ciência. O historiador da ciência deve tomar as idéias como se fossem fatos. O epistemólogo deve tomar os fatos como se fossem idéias, inserindo-as em um sistema de pensamentos. Um fato mal interpretado por uma época permanece, para o historiador, um *fato*. Para o epistemólogo, é um *obstáculo*, um contra-pensamento. ¹⁵⁸

Esta abordagem de fatos *versus* obstáculos será retomada por Canguilhem ao acrescentar que seria justamente esta concepção de obstáculo o que permitiria à história das ciências tornar-se autêntica história do pensamento, colocando de fato o trabalho de Bachelard na esteira da história das ciências. Esta remanejará duas frentes, fazendo com que a epistemologia deva ser

¹⁵⁵ BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1972, 192 pp.

¹⁵⁶ CANGUILHEM, Georges. “Dialectica y filosofía del no em Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 215.

¹⁵⁷ “Acreditamos que o progresso científico manifesta sempre uma ruptura, perpétuas rupturas, entre conhecimento comum e conhecimento científico, desde que abordemos uma ciência evoluída, uma ciência que, justamente devido a essas rupturas, carrega a marca da modernidade.” BACHELARD, Gaston. *Le materialisme rationnel*. Paris: Les Presses universitaires de France, 3e édition, 1972. Collection: Nouvelle encyclopédie philosophique. 1re édition: 1953. p. 244.

¹⁵⁸ BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1967. Collection : Bibliothèque des textes philosophiques. p. 21.

histórica e a história deve ser epistemológica. O traçado da história da ciência deve ser o da historicidade desta, em um progresso não linear, operando por rupturas que demonstrem, Canguilhem retoma a expressão de Bachelard, as “obscuridades do pensamento”.

É necessário captar adequadamente a originalidade da posição de Bachelard frente à história das ciências. Em certo sentido, jamais se dedica a ela. Em outro sentido, não deixa de fazê-lo. Se a história das ciências consiste em inventariar variantes nas sucessivas edições de um tratado, Bachelard não é um historiador das ciências. Se ela consiste em tornar sensível – e inteligível ao mesmo tempo – a edificação difícil, contrariada, retomada e retificada do saber, então a epistemologia de Bachelard é uma história das ciências sempre em ato.¹⁵⁹

Sobre a questão da *unidade* entre epistemologia e história das ciências a qual nos reportamos no início de nossa discussão, faz-se interessante notar que Dominique Lecourt, que também fora aluno de Althusser e de Canguilhem, em texto de 1970 e que integra a coletânea *Pour une critique de l'épistémologie*, igualmente confere importância a este amálgama ao tratar das relações entre “ciências” e “técnicas” como aquilo que permite, através da noção de *norma*, apontar para outras unidades: “a do conceito e a de vida”¹⁶⁰. Temos, portanto, que para a análise da verdade no tempo do discurso científico, Canguilhem voltara-se à explicitação do *conceito*, conferindo-lhe autonomia tanto em relação à *teoria*, em seu cerceamento de tudo o que não está nela inserido (ou está em outra teoria), quanto em relação ao período histórico em que o conceito estaria supostamente localizado: “[...] uma mesma palavra não é um mesmo conceito. É preciso reconstituir a síntese na qual está inserido o conceito, ou seja, reconstruir tanto o contexto conceitual quanto a intenção diretriz das experiências ou observações”¹⁶¹. É assim que falsas filiações ou atribuições (obsessões dos historiadores por “origens” e “pais”) podem ser desmanteladas, na operação de um estudo que toma por objeto a própria história que pode ser encontrada *nos* conceitos. Este tipo de atenção desnaturalizou o conceito ao desvinculá-lo de pertencimentos disciplinares, temáticos, ou teóricos: os mesmos conceitos podem aparecer em diferentes teorias, pois são “teoricamente polivalentes”¹⁶². A particularidade de cada conceito só poderia ser apreendida pela especificidade de sua história, e não mais remeteria, de forma cristalina, a objetos

¹⁵⁹ CANGUILHEM, Georges. “La historia de las ciencias en la obra epistemológica de Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009. p. 188.

¹⁶⁰ LECOURT, Dominique. “A história epistemológica de Georges Canguilhem”. In: *Para uma crítica da epistemologia*. Trad: Manuela Menezes. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980. P. 76-80. Original: *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Paris: François Maspéro, 1972.

¹⁶¹ CANGUILHEM, Georges. “La historia de las ciencias en la obra epistemológica de Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 187.

¹⁶² CANGUILHEM, Georges. *La formation du concept de reflex au XVII et XVIII siècles*. Paris: Vrin, 1977. p. 6. Como comenta Pierre Macherey, “A aventura do conceito estará, por um lado, na sua passagem de um contexto teórico a outro”. MACHEREY, Pierre. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”. Op. Cit. p. 288.

circunscritos *a priori*. Se a história das teorias nos levaria a entender continuidades que primaram por *explicações*, a história dos conceitos se voltaria para a historicidade dos diferentes *problemas e questões* que permearam o conceito, permitindo complexificar os diferentes contextos. Como comenta Macherey também em seu texto sobre Canguilhem, “[...] a presença contínua do conceito, em toda a linha diacrônica que sua história constitui, atesta a permanência de um mesmo problema. *Definir o conceito é formular um problema.*”¹⁶³.

Assim, se o conceito permite inter-relacionar, sincronicamente, também é através dele que as rupturas aparecem ao se desfazerem muitos dos elos “fundacionais”. Foucault, em larga medida, compartilhou com Canguilhem este tratamento dos conceitos, e o gesto de “refazer histórias” talvez seja uma forma geral para nos referirmos a isto. A complexificação do conceito por sua *historicização* faz pensar, por exemplo, à *loucura* em *L’Histoire de la folie à l’âge classique*, ao conceito de *vida* na idade moderna de *Les Mots et les choses*, e, é claro, ao conceito de *homem*, entre suas ausências e presenças. Os exemplos mais citados em relação à obra de Canguilhem são, por sua vez, o conceito de reflexo, o conceito de vida, o conceito de normal e de patológico. Os ganhos de uma história *através* do conceito são evidencializados pelo que ela nos permite ver, como Canguilhem deixa claro em *La formation du concept de reflex aux XVIIeme et XVIIIeme siècles*: “as pessoas estão dispostas a acreditar que um conceito só pode originar-se dentro do enquadramento de uma teoria – ou, de qualquer forma, em uma heurística – homogêneo com a teoria ou heurístico em termos dos quais os fatos observados serão mais tarde interpretados”¹⁶⁴. Esta obra, de 1955, tem por tese fundamental descentrar a figura de Descartes como a do precursor do conceito de reflexo em prol de Thomas Willis, médico inglês, – este no contexto, portanto, de uma teoria vitalista. Partindo de uma análise detalhada dos estudos de Descartes sobre anatomia e fisiologia dos nervos e dos músculos, Canguilhem dirá, inclusive, que o trabalho cartesiano teria ido na direção contrária de um delineamento do conceito de reflexo tal como comumente a ele associado. A precipitação dos historiadores teria sido a de relacionar necessariamente o contexto mecanicista em que o conceito aparece no século XIX à teoria mecanicista de Descartes, fazendo dele o fundador da noção.

Do fato incontestável que Descartes propusera uma teoria mecânica do movimento involuntário e até fornecera uma excelente descrição do que mais tarde, no século XIX, seria chamado “reflexos” foi deduzido, em sub-reptícia antecipação do que

¹⁶³ MACHEREY, Pierre. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”. Op. Cit. p. 294. Grifo do autor.

¹⁶⁴ DELAPORTE, François (org). *A Vital Rationalist. Selected writings from Georges Canguilhem*. New York: Zone Books, 1994. Tradução de Arthur Goldhammer. p. 179.

estava por vir, que Descartes teria descrito, nomeado e formulado o conceito de reflexo, e isto porque a teoria geral do reflexo fora elaborada de forma a explicar a classe de fenômenos que ele havia explicado à sua própria maneira.¹⁶⁵

No projeto da história das ciências, a ciência será entendida, portanto, não como dado universal, mas, daí a dimensão crítica do trabalho, como discurso *normatizado e normativo*. Desta forma, é importante ressaltar que o projeto de Bachelard e de Canguilhem pretendia traçar o percurso da razão na cientificidade das ciências ao desnaturalizar o que poderia ser tomado como um *racionalismo geral*, e é por isso que “a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias regiões de cientificidade”¹⁶⁶. Ou seja, além de uma aceitação, esta epistemologia também respeitaria a normatividade de discurso da ciência e se situaria de acordo com a racionalidade daquela; para Bachelard, é o conhecimento científico que ordena a filosofia. Assim, ainda que permaneça com a *razão*¹⁶⁷, o racionalismo *aplicado* (*racionalismo regional*¹⁶⁸) sugere igualmente um racionalismo *específico*, uma razão não teleológica que rejeita tanto o kantismo quanto o método positivista de Auguste Comte ao entender a *razão historicamente*. A ideia de *progresso* na ciência, correlacionado ao aumento da verdade alcançada dentro desta, articula-se então com a *ruptura* e com os *obstáculos epistemológicos*, já que será do ofício do historiador das ciências situar-se em sua atualidade, fazendo a identificação daqueles obstáculos de modo a impedir a volta de irracionalismos.

Se a história das ciências julga, seu princípio de julgamento será o do presente da ciência; e daí advirá a distinção entre história retrospectiva, que busca partir do passado (que é, conseqüentemente, criado) para encontrar seus traços no presente; e história *regressiva* ou

¹⁶⁵ Ibid. p. 180.

¹⁶⁶ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. Cit. p. 8.

¹⁶⁷ A questão do racionalismo em Bachelard depende igualmente de sua visão sobre o conceito de *dialética*, e faz-se também bastante complexa ao apresentar significativas modificações ao longo de sua obra; uma análise completa fugiria de nosso escopo aqui. Cabe lembrar, no entanto, da abertura de seu livro *L'engagement rationaliste*, de 1972, em que defende e modela outro conceito, o de *surrationalisme*, que remete a um racionalismo preenchido psicologicamente: “Por maior que seja a tentação de vincular o racionalismo dialético aos temas hegelianos, é necessário, sem dúvida, recusá-la. A dialética hegeliana nos coloca, de fato, diante de uma dialética *a priori*, diante uma dialética em que a liberdade de espírito é bastante incondicionada, bastante *desértica*. Ela pode conduzir talvez a uma moral e a uma política gerais. [...] Muito superior é a dialética instituída ao nível das noções particulares, *a posteriori*, depois que o acaso ou história tiverem trazido à tona uma noção que permanece, por isso mesmo, contingente.”. BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1972. p.11.

¹⁶⁸ Canguilhem, sobre o conceito de racionalismo regional de Bachelard, diz: “Entre as regiões empíricas e as regiões racionais dos fenômenos deve interpor-se uma psicanálise do conhecimento, uma renúncia às imagens primogênicas, aos erros primeiros, uma substituição da fenomenologia que descreve o fenômeno pela fenomenotécnica que o inscreve na ciência. Bachelard se dedicou, pois a constituir um racionalismo do eletrismo, logo um racionalismo da mecânica e por último um racionalismo da dualidade eletrismo-mecanicismo.”. CANGUILHEM, Georges. “Dialectica y filosofía del no em Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 213.

recursiva, a epistemológica, que parte da atual configuração científica em direção ao passado. No entanto, façamos agora a delimitação que nos será necessária para entender como o desenvolvimento de uma história descontínuista pode nos ajudar a pensar outras formas de narrativa histórica, como a destes autores: *progresso* e aumento da verdade *em relação* ao discurso científico e balizado por sua própria normatividade, não remetendo, ao menos segundo o programa teórico, a uma substancialização ou universalização. Este progresso, descontínuo e dialético, desarticulária a idéia do contínuo ao proceder *por* rupturas sucessivas. Todos os valores dizem respeito ao estado da ciência enquanto trajetória, e por isso uma postura judicativa é possível e imprescindível para que se possa construir um pensamento atento às diferenças e quebras discursivas. Igualmente, é neste ponto que o modo operatório da história epistemológica se afastaria do método da ciência em si, pois a ciência imprime validade retroativa às suas proposições, e a história não poderia fazê-lo. A história da ciência vai julgar a *cientificidade* da ciência (e não a ciência em si) justamente para poder captar a especificidade ali contida, pois "um discurso que tem pretensão de verdade, que quer se constituir como cada vez mais verdadeiro – o científico –, seria desconhecido no que tem de essencial se fosse analisado por um discurso – o histórico – que só procurasse repertoriar, narrar, seriar, sem julgar, sem ser *normativo*" ¹⁶⁹. No entanto, como veremos adiante, esta abordagem talvez tenha mantido níveis mais essenciais do que pretendia.

Como podemos perceber até aqui, a crítica à história "de historiadores", em sua acepção geral, ajudou a forjar grande parte do próprio programa da história das ciências naquele momento, circunscrevendo seu espaço, e posicionando, com o mesmo gesto, uma crítica também ao modo de proceder da *história da filosofia*. Canguilhem, em seu *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, uma republicação de artigos aparecida em 1977, ironiza o que chama de uma história "pura":

Uma história pura da botânica do século XVIII consideraria 'botânico' somente o que os botanistas do período tomavam por escopo de sua investigação. Historiadores puros estão interessados apenas no que os cientistas pensaram que estavam fazendo e como o faziam. Mas uma questão fundamental deve ser colocada: a ciência do passado constitui um passado para a ciência de hoje? Tomado em um sentido absoluto, o 'passado de uma ciência' é um conceito vulgar. O 'passado' torna-se receptáculo de investigação retrospectiva. ¹⁷⁰.

Por esta via da problemática do *conceito* poderemos expandir a contextualização e perceber, na tensão, a operatividade de um pensamento formalista que também manteve seus diálogos

¹⁶⁹ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. Cit. p. 40. Grifo meu.

¹⁷⁰ CANGUILHEM, Georges. "Introduction: The role of epistemology in contemporary history of science". *Ideology and rationality in the history of the life sciences*. Op. Cit. p. 3.

com o estruturalismo no que tange principalmente à substituição da *consciência* fenomenológica pelo *conceito* e que remonta inicialmente, em história da ciência, a Jean Cavailles¹⁷¹. Em uma articulação com a noção de *acontecimento* temos, finalmente, que uma história a partir do *conceito* segue o mesmo caráter da não completa inteligibilidade do primeiro ao atentar mais às questões do que às respostas que advém da história, mas que a atravessam e mantém sua abertura ao não decalcá-la em uma imutabilidade. O conceito, por estar na história, não pode ser reduzido a nenhuma substância ou totalidade, como o acontecimento. Por este motivo, a história acontecimentalizada de Foucault irá proceder por um trabalho específico sobre o conceito, que abordaremos *via L'Archéologie du savoir* no próximo capítulo. A polivalência do conceito-acontecimento só pode senão demonstrar suas tantas distorções, suas tantas rupturas, seus diversos *acidentes*: "Já que o ser vivo qualificado vive em meio a um mundo de objetos qualificados, ele vive em meio a um mundo de acidentes possíveis. Nada acontece por acaso, mas tudo ocorre sob a forma de acontecimentos. Eis o sentido em que o meio ambiente é infiel. Sua infidelidade é, propriamente falando, seu devir, sua história."¹⁷². Novamente, é o *conceito* que, a partir do seu caráter de *questão*, permite que o acidente não entre nem no esquema do *acaso*, nem no esquema da *causa*, mas seja lido como *acontecimento*.

Foucault, em sua análise histórica voltada para o presente e centrado nas ciências humanas, traçou ainda outros caminhos que Bachelard e Canguilhem, pois dedicou-se também às práticas e aos saberes, num nível mais extenso do que a categoria de "científico" podia permitir. Como veremos, esta diferenciação gerará problemáticas distintas. O *saber* não é conhecimento (enquanto assimilação e legitimação), ele é entrelaçamento do visível e do enunciável, na sua correlação com as formações discursivas e formações não-discursivas. Quanto às diferenças entre o projeto da história da ciência e o da arqueologia, encontraremos, em Foucault, a questão dos *limiares* – que podem ser verificados por *emergências* que remetem, por sua vez, ao acontecimento. É através das diferenças entre os limiares que poderemos perceber sua visada necessariamente distinta em relação, por exemplo, ao *progresso* e à *razão* tal como abordada pelos historiadores da ciência.

Assim, no que tange a uma abordagem continuísta que colocaria em completa concordância os trabalhos de Bachelard e de Canguilhem, faz-se pertinente tentarmos também balizar estes simplismos. Ao analisarmos certas questões apontadas pelo próprio

¹⁷¹ CANGUILHEM, Georges. "Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito*?" Op. Cit. p. 272.

¹⁷² CANGUILHEM, Georges. "Observations sur quelques problèmes". p. 122. *Apud*: MACHEREY, Pierre. "A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências". Op. Cit. p. 303.

Canguilhem em “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”, de 1963, em que são problematizados alguns termos do racionalismo bachelardiano como não tendo conseguido superar um certo *essencialismo* da razão, – mesmo com a colocação desta *na* história, vemos que:

Por um lado, Bachelard está muito distante do positivismo; não apresenta sua filosofia científica como uma ciência filosófica. Por outro, não se afasta da ciência quando se trata de descrever e legitimar seu proceder. Em sua opinião, não há distinção nem distância entre a ciência e a razão. Esta última não se funda na veracidade divina ou na exigência de unidade das regras do entendimento. Este racionalista não demanda à razão nenhum outro título genealógico, nenhuma outra justificação de exercício, que a ciência em sua história. [...] Ao afirmar que a razão deve obedecer à ciência em evolução, Bachelard não nos convida a falar de uma evolução da razão. De fato, resulta difícil liberar um racionalismo evolucionista de todo rastro de essencialismo. Dizer que a razão evolui é dizer que poderiam conceber-se traços anteriores à evolução [...].¹⁷³

A crítica é clara, e toda a análise subsequente de Canguilhem neste texto também demonstra, pois, um questionamento à “psicanálise dos obstáculos epistemológicos”¹⁷⁴, na medida em que esta não teria conseguido manter a *objetividade* do conhecimento que tanto afirmava, permanecendo em um racionalismo axiológico. A questão é que a análise pelo obstáculo acabava por implicar a ideia de *superação* do obstáculo, indicando um idealismo¹⁷⁵. De certa forma, parece-nos que Canguilhem está tentando dar ainda mais ênfase à concepção do próprio Bachelard de não diferenciação entre razão e ciência, nenhuma sendo entidade de primazia ou de fundamento, posto que *históricas*. Esta tensão não pode, no entanto, ser facilmente resolvida. Assim, Canguilhem acrescenta ao texto de 1963: “Seja como for, não se negará a Bachelard plena lucidez no que concerne à dificuldade de constituir inteiramente o vocabulário de uma epistemologia racionalista sem referência a uma teoria ontológica da razão ou a uma teoria transcendental das categorias”¹⁷⁶.

Se estes problemas quanto ao *obstáculo* bachelardiano não foram referidos por Foucault de forma direta, podemos perceber claramente em seu questionamento do *objeto*

¹⁷³ CANGUILHEM, Georges. “Dialectica y filosofía del no em Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 211.

¹⁷⁴ Ibid. p. 216.

¹⁷⁵ Sobre esta crítica, Gary Gutting nos diz que: “O recuo de Bachelard em relação ao realismo metafísico é menos surpreendente que sua defesa do realismo científico. Sua tentativa de combinar visões realísticas e idealísticas dos objetos parece instável. A fim de evitar o idealismo, Bachelard sustenta que qualquer operação da mente é uma transformação de um objeto pré-dado a ela. No entanto, a não ser que ele queira retroceder ao realismo metafísico, ele deve concordar que qualquer objeto pré-dado deve ser ele mesmo o resultado de uma ‘constituição’ prévia por atividade mental. Se assim for, sua posição se reduz a uma forma de idealismo. Consequentemente, parece que a posição de Bachelard recai tanto no idealismo quanto no realismo metafísico e não oferece de fato uma terceira alternativa.”. GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Op. Cit. p. 32.

¹⁷⁶ CANGUILHEM, Georges. “Dialectica y filosofía del no em Gaston Bachelard”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 217.

(que segue o do *sujeito*) uma margem para a discordância. Quanto a isso, Lecourt nos diz, em “Sur l’archéologie et le savoir (à propos de Michel Foucault)”, escrito de 1970 e que também integra *Pour une critique de l’épistémologie*: “Foucault descobre a solidariedade entre a categoria filosófica de ‘objeto’ e o ponto de vista descritivo da ‘ruptura’ na história: é pelo fato de se comparar uma ciência a uma ideologia do ponto de vista dos seus objetos que se constata entre elas uma ruptura (ou corte), mas esse ponto de vista é estritamente descritivo e não explica nada.”¹⁷⁷. Ou seja, a ruptura epistemológica de Bachelard, dependente do prévio contorno dos objetos científicos, ainda precisaria da *continuidade*, e conseqüentemente sua ideia, que expomos acima, de progresso descontínuista, não se sustentaria completamente. Levando em consideração estas questões, podemos enxergar uma relação entre o desenvolvimento do conceito de *ideologia científica* por Canguilhem e uma tentativa de responder a esse impasse, ao qual Foucault ficará tão atento.

No prefácio à *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, Canguilhem apontará a introdução do conceito de *ideologia científica* em seu trabalho a partir de 1968 como estando sob influência dos trabalhos de Foucault e de Althusser, indicando tanto que esta inclusão modificara seu percurso, quanto que servira de meio para revigorar, sem rejeitar, as lições de Bachelard¹⁷⁸. A importância da “ideologia científica” reside na articulação que permite entre ciência e não-ciência (que não tem nada a ver com a falsa ciência¹⁷⁹), ultrapassando a psicologia dos cientistas apontada por Bachelard ao estender-se pelo domínio mais amplo do discurso (por propor justamente uma articulação com o não-discursivo) e não pretender compreender a história em termos de *superação* de “obstáculos”. Assim, há a entrada em cena do “social” que contorna a ciência e que seria desconsiderado por uma visão mais internalista desta, – por isso Canguilhem poderá também ser receptivo, ao menos em parte, ao materialismo de Althusser. Se, de certa forma, o racionalismo de Bachelard não permitia que a não-ciência tivesse história, Canguilhem teria podido minimizar esse idealismo ao atentar também às condições materiais de produção do discurso científico, sem retirar a autonomia da racionalidade própria ao método científico, apostando, portanto, como comenta Tiago Almeida Santos, em uma *articulação*¹⁸⁰. O que temos é que o obstáculo epistemológico é complexificado: ao dizer que a história da ciência

¹⁷⁷ LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault)”. In: *Para uma crítica da epistemologia*. Op. Cit. p. 86.

¹⁷⁸ CANGUILHEM, Georges. “Preface”. *Ideology and rationality in the History of Life Sciences*. Op. Cit. p. ix.

¹⁷⁹ Ibid. p. 32-33

¹⁸⁰ Cf: ALMEIDA SANTOS, TIAGO. “Aventuras e estratégias da razão: sobre a história epistemológica das ciências”. Dissertação de mestrado. História/USP. Orientação: Prof. Dra. Sara Albieri.

deveria *incluir* a história de ideologias científicas reconhecidas como tais, Canguilhem argumenta que a ideologia científica em alguns casos poderia ser, ambos, obstáculo e condição para o progresso ¹⁸¹. Segundo Gary Gutting, em *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, de 1989, se Bachelard via o obstáculo epistemológico de forma totalmente *negativa*, seria devido àquela estrita separação entre ciência e não-ciência então não compartilhada por Canguilhem, tendo este feito justamente com que a ideologia científica pudesse aparecer como “principal exemplo de *ambivalência* dos obstáculos epistemológicos” ¹⁸². No texto “*Idéologie scientifique*” que integra a referida coletânea, Canguilhem diz:

Dizer que a ciência da natureza não é independente do modo de produção e de exploração da natureza não é dizer que os problemas e métodos da ciência não são autônomos; diferentemente da teoria econômica ou política, a ciência não está subordinada à ideologia dominante da classe dirigente em um momento específico da história da sociedade. Em sua *Crítica à economia política*, Marx deparou-se com o que ele determinou uma dificuldade, a saber, que a arte, embora produzida sob condições sociais específicas, poderia manter seu valor mesmo depois de desaparecidas estas condições. Pode o marxismo recusar à geometria grega o que Marx reconhecia na arte grega? ¹⁸³

Por esta visada Canguilhem pôde também, na sequência do texto, por exemplo, desdobrar as conseqüências políticas e sociais advindas da generalização das premissas científicas do evolucionismo no trabalho de Hebert Spencer e sua lei de diferenciação, que interpretava os fenômenos da menor para a maior individuação. É ao perceber o conceito de “ideologia científica” como capaz de expandir as possibilidades da história da ciência que podemos retomar a especificação que Canguilhem fizera quanto ao *objeto* desta história como sendo a própria *historicidade* do discurso científico (e não a cultura ou a sociedade, e nem a própria ciência); e então voltamos ao “*L’objet de l’histoire des sciences*” para ver a articulação entre estes pólos como necessária ao desenvolvimento do seu trabalho.

[...] a história das ciências, no que tange ao objeto antes delimitado, não só se relaciona com um grupo de ciências sem coesão intrínseca, mas também com a não-ciência, com a ideologia, com a prática política e social. Assim, este objeto não tem

¹⁸¹ CANGUILHEM, Georges. “What is a scientific ideology?”. In: *Ideology and Rationality in the History of Life Sciences*. Op. Cit. p. 32.

¹⁸² GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Op. Cit. p. 45. Grifo meu. Para Gutting, ainda, “O desconforto de Canguilhem em relação à ideia de uma nítida ruptura entre o científico e o não-científico aparece primeiramente em alguns comentários sobre a aplicação das ideias de Bachelard à história do reflexo. Ao final de seu estudo sobre este tópico, ele [Canguilhem] formula a questão bachelardiana: ‘Que tipo de história, afinal, tem sido estudada? Uma história do pensamento científico ou do pensamento pré-científico?’ Sua resposta é que a dicotomia de Bachelard não é particularmente aplicável aqui, posto que o conceito de reflexo foi formado durante um período de transição do pensamento pré-científico para o científico.” (p.42). A citação feita por Gutting de Canguilhem está presente em *La formation du concept de reflex au XVII et XVIII siècles*. (CANGUILHEM, Georges. *La formation du concept de reflex au XVII et XVIII siècles*. Paris: Vrin, 1977. p. 159.).

¹⁸³ Ibid. p. 32.

seu lugar teórico natural em tal ou qual ciência em que a história vai buscá-lo, e tampouco na política ou na pedagogia.¹⁸⁴

A análise proposta por Foucault sobre ideologia em *L'Archéologie du savoir* mostra constante debate tanto com as proposições de Bachelard sobre a ciência, quanto com o materialismo histórico de Althusser. A ideia geral é a de, especificando o nível do *saber*, não reduzir a ideologia simplesmente ao avesso da ciência, ou a uma falsa ciência, ou a um *obstáculo* à ciência. Para Foucault, diferentemente, a ideologia possui um modo de funcionamento que não pode ser desprezado ou apagado, e que não é questão de ser *superado* como um resíduo irracional. Aliás, seu propósito será mesmo o de questionar essa *racionalidade* instituída. A ciência, ao localizar-se *no* saber, faz com que a questão da ideologia colocada às ciências não seja

[...] questão das situações ou das práticas que ela reflete de um modo mais ou menos consciente; não é, tampouco, a questão de sua utilização eventual ou de todos os empregos abusivos que se possa dela fazer; é a questão de sua existência como prática discursiva e de seu funcionamento entre outras práticas. [...] Corrigindo-se, retificando seus erros, condensando suas formalizações, um discurso não anula forçosamente sua relação com a ideologia. O papel desta não diminui à medida que cresce o rigor e que se dissipa a falsidade.¹⁸⁵

Como nota Dominique Lecourt, e é devido a isto que esta discussão se faz pertinente em nosso trabalho, o que está em questão na visada de Foucault sobre a ideologia é problematizar como mutações nas práticas discursivas e não-discursivas modificam o “modo de inserção da cientificidade no saber”¹⁸⁶. Lecourt tecerá então uma rica análise crítica a várias conclusões de Foucault, articulando detalhadamente diversos pontos. O que se faz interessante notar, e que é sem dúvida algo peculiar em termos de comentadores da obra do filósofo, é que o texto de Lecourt, além de ter sido um dos primeiros de grande fôlego, foi escrito em 1970, justamente um período que, *a posteriori* naturalmente, pôde ser caracterizado como uma transição na obra de Foucault, e em que, como veremos adiante, as idéias de discursivo e não-discursivo ainda não tinham recebido os contornos fundamentais dos escritos posteriores. Essas lacunas podem ser notadas na crítica de Lecourt:

Pois o que há de mais positivo na Arqueologia do Saber é a tentativa que faz de fundar, sob a designação de “formação discursiva”, uma teoria materialista e histórica das relações ideológicas e da formação dos objetos ideológicos. Mas, e em última análise, sobre o que repousa essa tentativa da teoria? Sobre uma distinção tacitamente aceite, sempre presente, nunca teorizada, entre “práticas discursivas” e

¹⁸⁴ CANGUILHEM, Georges. “El objecto de la historia de las ciencias”. In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Op. Cit. p. 21.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 242.

¹⁸⁶ LECOURT, Dominique. Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault). In: *Para uma crítica da epistemologia*. Op. Cit. p. 96.

“práticas não discursivas”. Todas as análises caem nesta distinção; diremos que é praticada às cegas [...] Michel Foucault precisa esta distinção mas a pratica sob a forma de justaposição.

[...] De fato podemos agora dizer o que corresponde à distinção prática discursiva/prática não-discursiva: uma tentativa para repensar a distinção ciência/ideologia. Melhor: uma tentativa para pensar na sua unidade diferencial as duas histórias: a das ciências e a de (ou das) ideologia (s). Não sublinhar mais unilateralmente a autonomia da história das ciências, mas sublinhar a relatividade dessa autonomia. Ora, seguindo esta linha, Foucault tem de reconhecer (e constitui o seu maior mérito) que a ideologia (pensada a partir da categoria do ‘saber’ como um sistema de relações estruturado hierarquicamente, e investido em práticas) não é, por seu lado, autônoma. A sua autonomia ainda é relativa. Sabe, no entanto, o perigo que o ameaça; pensar o ‘saber’ como puro e simples efeito – ou ‘reflexo’ – duma estrutura social.¹⁸⁷

Ainda quanto às diferenças entre a história das ciências e a história arqueológica, tratemos, pois, agora, mais especificamente da questão dos *limiares*, que também informam sobre a ruptura e o acontecimento. Se os diferentes limiares apontados por Foucault em *L’Archéologie du savoir* – o *limiar de positividade*, o *limiar de epistemologização*, o *limiar de cientificidade* e o *limiar de formalização* possuem cada um suas especificidades na ordem do saber, a relação entre eles não é pensada nem como necessariamente contínua, nem como cronológica. Como é explicado, a variável que permite a categorização não é a do tempo de latência, nem a da duração dos intervalos. Outra operação norteia a análise, que se preocupa com as diversas *rupturas* e que as integra na própria noção de *limiar*¹⁸⁸: “Trata-se, de fato, de *acontecimentos* cuja dispersão não é evolutiva: sua ordem singular é um dos caracteres de cada formação discursiva.”¹⁸⁹. Para distinguir os tipos diferentes de história da ciência, Foucault apontará análises e exemplos que privilegiaram os diferentes limiares. A matemática, por exemplo, segundo ele, analisa sua história pelo nível da *formalização*, em que seu passado é sempre reintegrado como necessariamente contido em seu presente, em que tudo o que ela fora em determinado momento não é colocado “no campo exterior da não-cientificidade”, mas lhe pertence como configuração de pensamentos em *evolução*. A ideia advinda em determinado ponto do tempo sempre esteve lá esperando para ser descoberta, o que elimina rupturas na explicação: “a álgebra de Diofante não é uma experiência que permanece em suspenso; é um caso particular da álgebra tal como a conhecemos desde Abel

¹⁸⁷ Ibid. p. 93-100.

¹⁸⁸ “Só existe, sem dúvida, uma ciência para a qual não se podem distinguir esses diferentes limiares nem descrever entre eles semelhante conjunto de defasagens: a matemática, única prática discursiva que transpôs de uma só vez o limiar da positividade, o de epistemologização, o da cientificidade e o da formalização. A própria possibilidade de sua existência implicava que fosse considerado, logo de início, aquilo que, em todos os outros casos, permanece disperso ao longo da história: sua positividade primeira devia constituir uma prática discursiva já formalizada [...] daí o fato de se examinar o começo da matemática menos como um acontecimento histórico do que a título de princípio de historicidade [...]”. FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 246.

¹⁸⁹ Ibid. p. 244. Grifo meu.

e Galois; o método grego das exaustões não foi um impasse do qual foi preciso desviar; é um modelo ingênuo do cálculo integral”¹⁹⁰. Este certamente é um posicionamento interessante, se pensarmos na evidente relação que o estruturalismo manteve com o formalismo matemático, mas que certamente não fora algo pouco complexo como o rótulo *determinista* quis fazer ver, nem se restringiu a uma pura matematização das ciências sociais. Sem provocar em nosso trabalho um grande desvio, é interessante pensar que foi algo característico de várias experiências estruturalistas a manutenção e utilização do *plano abstrato* da matemática, mas sem recorrer a uma matematização do campo de análise, ou aderir ao modo de pensamento “objetivista” que traçasse histórias contínuas para seu campo. É neste sentido que a crítica de Foucault relacionada a uma determinada operação no limiar de formalização não pode ser entendida como uma crítica à formalização *tout court*.

Na seqüência dos tipos de história referidos por Foucault, a história epistemológica das ciências de Bachelard e de Canguilhem se concentraria em tratar, por sua vez, do limiar de *cientificidade*. Em seu “La vie, l’expérience, la science”, ele retomara: “[Canguilhem] centrou o essencial de seu trabalho sobre a história da biologia e sobre a história da medicina, sabendo que a importância teórica dos problemas levantados pelo desenvolvimento de uma ciência não está forçosamente em proporção direta ao grau de formalização por ela atingido.”¹⁹¹. Ao contrário de um tipo de história que se situaria no interior da ciência (*analyse récurrentielle*), a dos autores não estaria interessada em reconstruir um edifício coerente de fatos históricos que contariam como teria se dado “a formalização [desta ciência] no vocabulário formal” de hoje, mas atentaria, como expusemos, para as *rupturas* e os *obstáculos*: “esta descrição toma por norma a ciência constituída; a história que ela conta é necessariamente escandida pela oposição da verdade e do erro, do racional e do irracional, do obstáculo e da fecundidade, da pureza e da impureza, do científico e do não-científico”¹⁹². Como fica claro, o dualismo das oposições levantadas podem indicar a crítica, ou, ao menos, o marcado distanciamento que Foucault toma em relação ao tipo de trabalho da história da ciência. Assim, a ciência pela ótica de Bachelard e de Canguilhem, segundo Foucault, é entendida como *norma*, pois precisa desta para mostrar seus descaminhos – uma análise não para exaltá-la, mas para explicitar do que a ciência “se liberou e tudo o que teve que abandonar”¹⁹³ para atingir a *cientificidade*. Ou seja, reencontramos o progresso e a razão. Finalmente, se distinguindo destes dois tipos de história da ciência, Foucault indica seu

¹⁹⁰ Ibid. p. 247.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. “La vie, l’expérience, la science” (1985). *Dits et écrits*. Vol. 2. Op. Cit. p. 1587.

¹⁹² FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 248.

¹⁹³ Idem.

próprio projeto como interessado no limiar de *epistemologização*: “o ponto de clivagem entre as formações discursivas definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas, forçosamente, ciências (e que, de resto, talvez jamais cheguem a sê-lo)”¹⁹⁴.

A importância do tratamento destas questões concernentes aos *limiaries* quando de uma análise dos vários percursos da história das ciências pode ser atestada pela recepção do próprio Canguilhem perante a abordagem de seu antigo aluno. Também no prefácio de *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, ele comenta a diferenciação feita por Foucault entre os vários “limiaries de transformação”: “Nos trabalhos que publiquei não estou certo de ter distinguido tão cuidadosamente quanto Michel Foucault poderia desejar entre os vários limiaries transpostos pelas disciplinas que estudei. Me parece, em todo caso, não obstante as reivindicações de alguns geneticistas, que nenhuma destas disciplinas teria já transposto o limiar de formalização.”¹⁹⁵. O que podemos perceber é que se trata agora, *via* Foucault, de questionamentos que, quando feitos à ciência, estarão voltados para problema de sua *existência histórica*, tratando-a a partir de um espaço de historicidade que é exterior a ela e que não se atém às suas regras de funcionamento interno. Sua preocupação com a análise das ciências é pensada não como tendo por norma a ciência *ao fim*, já que o procedimento pelas *rupturas* não será pautado necessariamente por objetos reconhecíveis como científicos “desde sempre”, mas tais como aparecem na descrição das formações discursivas: não objetos científicos, mas *figuras epistemológicas*. Ou seja, atentar para o *limiar de epistemologização* é considerar a historicidade de estruturas epistemológicas sem prever, durante o caminho da análise, chegar à constituição da ciência em si. Suspende-se a preocupação quanto ao *progresso*. Diferentemente da história “geral”, mas também diferentemente da história recorrente de Bachelard e de Canguilhem, a história arqueológica – e a história acontecimentalizada –, “não postula a existência nem de um progresso contínuo, nem de um progresso descontínuo; pensa a descontinuidade neutralizando a questão do progresso”¹⁹⁶.

Poderemos, depois deste percurso, abordar, finalmente, a especificidade quanto ao *acontecimento* para cada uma: em quê uma história descontinuísta difere de uma história acontecimentalizada? Ou melhor, já que mostramos que ambas operam através do acontecimento, e, portanto, possuem o caráter de descontínuas, teremos de nos perguntar no quê a *descontinuidade arqueológica* é diferente da *ruptura epistemológica*. A resposta terá

¹⁹⁴ Ibid. p. 249.

¹⁹⁵ CANGUILHEM, Georges. “Preface”. *Ideology and rationality in the History of Life Sciences*. Op. Cit. p. xi.

¹⁹⁶ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. Cit. p. 139.

como fundamento a demarcação dos espaços distintos, o que não fez Foucault afastar Bachelard ou Canguilhem, mas se *situar* em nível outro, no *saber*. Se a ruptura bachelardiana preocupava-se mais em perceber, internamente, como o conhecimento científico livrara-se do senso comum, Foucault interrogará o solo que, mesmo ao distingui-los, sustenta a ambos. Para entender a diferença quanto ao tratamento do acontecimento é preciso lembrar, como mencionamos anteriormente, que a ruptura em Bachelard mantinha intactos os objetos ao partir deles, e então o que Foucault fará será “pôr o problema da ‘ruptura’ sobre novas bases”, que não fossem os objetos ¹⁹⁷. Como comentou Gutting: “A linguagem das ‘rupturas’ (*breaks*) epistemológicas sugere que existe algo para ser rompido, uma barreira que deve ser derrubada. [...] Um obstáculo epistemológico é qualquer conceito ou método que evita uma ruptura epistemológica. Obstáculos são resíduos de antigas formas de pensar que, qualquer que tenha sido seu valor no passado, começaram então a bloquear o caminho da investigação.” ¹⁹⁸.

É assim que, finalmente, na relação específica destas positivities, do saber e das figuras epistemológicas *com* a ciência reposicionamos a *análise da épistémè* como *uma* das possibilidades da arqueologia, e é por esta via que o projeto foucaultiano pôde se expandir para *outras* arqueologias possíveis. Retomemos que em *L’Archéologie du savoir* ele apontara para um trabalho futuro não mais voltado para a *épistémè*, como citamos ao final da primeira seção deste capítulo: “se ela [a arqueologia] se ocupa do saber em sua relação como as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma *direção diferente* e descrevê-lo em um outro feixe de relações.” ¹⁹⁹. A partir disto e das considerações que fizemos sobre os diferentes limiares, vemos que se a arqueologia pode se situar no limiar de epistemologização, com a análise da *épistémè*, ela também poderá se situar, com outras arqueologias, mais fundamentalmente no limiar de positividade, uma vez que este, mais elementar, corresponde ao “momento a partir do qual uma prática discursiva se individualiza e assume sua autonomia” ²⁰⁰. Este diferenciado direcionamento indicado no livro de 1969 é o que fará compreender que a história feita por Foucault, *outra* que *história das ciências*, será *História dos sistemas de pensamento* (e a alusão a *sistema* aqui contribui, naturalmente, para complexificar o que expomos quanto ao formalismo estruturalista), título de sua cadeira no Collège de France, assumida em 1971.

¹⁹⁷ LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault). In: *Para uma crítica da epistemologia*. Op. Cit. p. 87.

¹⁹⁸ GUTTING, Gary. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. Op. Cit. p.16.

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 255.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 243.

Tendo em vista este mapeamento do campo, poderemos agora pensar mais detalhadamente os domínios do *discursivo* e do *não-discursivo* nos outros momentos de sua obra atentando para o posicionamento que o acontecimento irá ocupando na composição do sistema.

2. O ACONTECIMENTO E O DISCURSIVO

A publicação em 1969 de *L'Archéologie du savoir* marca um momento importante de formalização e revisão do método arqueológico que fora utilizado em *Les Mots et les choses*, e certamente muito importante no que tange a nossa problemática historiográfica de analisar o traçado de uma história acontecimental. Será nesta obra que, ainda muito próximo de uma abordagem estruturalista e colocando as práticas discursivas em um primeiro plano às vezes autorreferencial e autônomo, Foucault exporá de forma bastante pontual alguns de seus elementos de análise histórica. Como modificações em relação ao momento anterior, principalmente quanto à *Histoire de la folie à l'âge classique* e *Naissance de la clinique*²⁰¹, temos que Foucault vinha dando espaço cada vez maior, e tal já fica claro em *Les Mots et les choses*, ao *saber* como nível preponderante, horizontal, que poderia ultrapassar a problemática da experiência²⁰² e das práticas em sua acepção mais geral. Neste sentido, a fim de dar conta do estudo da operacionalidade da idéia de acontecimento ainda bastante teórica e conectada ao foco enunciativo, faremos uma abordagem mais detalhada de suas noções de *arquivo* e de *a priori histórico* expostas em *L'Archéologie du savoir*, para seguirmos então em direção ao acontecimento sob a visada de uma teoria do discurso que já começa a trazer cada vez mais o não-discursivo para a cena. Quanto a este outro domínio, que nunca esteve ausente em suas análises, poderemos perceber que era deixado em segundo plano e subjugado à esfera discursiva também, entre outros motivos, por uma questão de verificação de não coincidência: Foucault percebia que às instâncias não-discursivas (“instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização”²⁰³) não correspondiam uma formação correlata de objetos discursivos, por exemplo. No decorrer de sua obra, o espaço dado a essas instâncias será expandido e problematizado. Desta maneira, ao final deste capítulo faremos uma reflexão sobre o tipo de recepção e leitura que os domínios do discursivo e do não-discursivo tiveram entre os comentadores da obra de Foucault, e tentaremos “amenizar” um pouco as divisões muito acentuadas.

²⁰¹ FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF (coll. Quadrige), 1963.

²⁰² TAKASHI, Sakamoto. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 260.

²⁰³ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 61.

2.1. Abrindo a acontecimentalização: unidades, objetos, enunciados

A publicação de *L'Archéologie du savoir* repercutiu no campo histórico principalmente no que dizia respeito a ser uma metodologia formalizada da dissolução dos objetos, mas que procedera da mesma forma em relação a várias unidades tradicionais. Quanto aos objetos, o método da arqueologia fora reformulado nesta obra, por exemplo, em relação a como apresentara-se em *Histoire de la folie à l'âge classique*, ao levar ao máximo em consideração a questão da permanente mutabilidade dos objetos de que se fala, no espaço em que se fala. A idéia de que os recortes feitos pelo estudo do historiador já seriam por si mesmos uma intervenção delimitadora pertencente a uma época e a uma *épistémè* foi seguida por outros dismantelamentos, como em relação ao *sentido*, às explicações causais e ao primado do sujeito. No que tange a este sujeito, se no livro de 1969 ainda será completamente uma *função* do discurso, posteriormente terá sua historicidade traçada através das práticas de assujeitamento operacionalizadas pelo *poder*. É o que veremos, em nosso capítulo 4, em relação ao poder pastoral e à questão da *subjetivação* que marca a Insurreição Iraniana como um acontecimento. Assim, apesar da importante reformulação que se segue a partir de sua maior visada sobre as práticas sociais em uma acepção geral, que caracteriza a genealogia, o método arqueológico permanecerá como base para reflexões na obra posterior em vários pontos. Um destes pontos principais concerne às tensões sujeito–objeto, além da “dupla redução” que é característica do método arqueológico: suspende-se as preocupações com as afirmações de *verdade* e de *sentido* dos enunciados quando tomados fora de seu contexto ²⁰⁴. Em relação a uma circunscrição da obra em programas, Dreyfus e Rabinow propuseram, em seu livro *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* uma leitura bastante “firme” para a época (1982) em termos de uma recepção dos escritos foucaultianos.

[...] ele tentou evitar a análise estruturalista que eliminava totalmente a noção de sentido, substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, regidas por regras, de elementos sem significado; ele tentou evitar o projeto fenomenológico de ligar todo o sentido à atividade de dar sentido de um sujeito autônomo e transcendental; e, finalmente, evitar a tentativa do comentário de ler o sentido implícito das práticas sociais, assim como o desvelar feito pela hermenêutica de um sentido diferente e mais profundo do qual os atores sociais tem uma vaga consciência. ²⁰⁵

²⁰⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 64.

²⁰⁵ Ibid. Introdução. p. XXIII.

Como mote destes tantos afastamentos, temos que, em termos de proposta historiográfica, Foucault procedeu por um movimento de desnaturalização da história, e fora este posicionamento que tentamos deixar claro ao analisarmos as relações entre seu trabalho e o da história da ciência de Bachelard e de Canguilhem no capítulo anterior. Esta desnaturalização seria, portanto, acompanhada pela singularização da história, em oposição a generalizações explicativas compostas por conceitos que são previamente colados à realidade. Em uma especificação que busca tornar claros alguns destes conceitos, Edgardo Castro comenta, em relação ao método arqueológico em geral, que o “acontecimento arqueológico” refere-se às novidades históricas e às diferenças, com a assinalação das rupturas (entre *épistémès*, por exemplo); enquanto que o “acontecimento discursivo” seria um tipo de prática histórica, um acontecimento “que quer dar conta da regularidade histórica das práticas”. Percebemos que Castro estaria, com esta divisão, se referindo a uma diferenciação entre as primeiras obras, principalmente *Les Mots et les choses*; e o período de formalização do método, com *L'Archéologie du savoir*. Desta maneira, ele também esclarece a relação entre “acontecimento arqueológico” e “acontecimento discursivo” dizendo que as novidades instaurariam novas formas de *regularidade* ²⁰⁶. Metodologicamente, pois, a relação com o “discursivo” só se formaliza na obra de 1969, quando os enunciados serão descritos como acontecimentos. A contestação da noção de “origem”, que aparecera nas obras precedentes, pode ser entendida, então, através das duas maneiras indicadas acima. Como Foucault aponta em *L'Archéologie du savoir*, o primado da origem será, entre outros, o que faz com que seja sempre impossível determinar, “na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro” ²⁰⁷. Este acontecimento verdadeiro, quando descolado das necessidades da causalidade e de filiações, será elemento novo, de dispersão. O acontecimento é, sobretudo, um indecível.

A questão geral das *práticas* – discursivas e não-discursivas – talvez seja, para o caminho que estamos traçando, o nexó que mais importa para visualizarmos a operacionalização da categoria de acontecimento. Trata-se, pois, do discurso *como* prática, em que “o discurso não é suscetível de ser definido fora das relações que o constituem” ²⁰⁸. A fim de tornarmos mais claro o posicionamento de Foucault neste momento, de que não seriam as práticas não-discursivas que condicionavam mudanças nos campos, mas, pelo contrário, que seriam os discursos a instaurarem o todo nos sistemas de relações, reportemos

²⁰⁶ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Op.Cit. p. 16.

²⁰⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op.Cit. p. 36.

²⁰⁸ LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault). In: *Para uma crítica da epistemologia*. Op. Cit. p. 90.

ao exemplo que ele oferece sobre a grande unidade da medicina clínica. Aqui, a *acontecimentalização* poderia ser lida como meio de complexificar as explicações tradicionais, advindas do domínio não-discursivo, que justificam o aparecimento dessas unidades a partir de esquemas naturalizados, mas que não se sustentam quando colocados sob uma ótica histórica outra. No exemplo da medicina clínica, ele estará criticando o modelo de inteligibilidade das justificativas que a transformaram em uma *unidade* evidente.

A medicina clínica não deve ser tomada como *resultado de uma nova técnica de observação*, - aquela da autópsia que era já praticada desde muito tempo antes do século XIX; nem como *resultado da pesquisa pelas causas* patogênicas nas profundezas do organismo – Morgagni já a exercia desde a metade do século XVIII; nem como *efeito desta nova instituição que era a clínica hospitalar* – já existiam há décadas na Áustria e na Itália; nem como *resultado da introdução do conceito de tecido* no Tratado das Membranas de Bichat²⁰⁹.

Desta maneira, rechaça-se, pois, esquemas legitimadores específicos: – explicações como técnicas de observação, pesquisa de causas, efeitos de instituição, introdução de conceitos, etc. Para Foucault, não foram estes os motivos que *fizeram surgir* a grande unidade da medicina clínica em determinado período do tempo. A proposta do filósofo para este aparecimento virá, pois, por uma *análise dos discursos* envolvidos. Assim, a medicina clínica deve, contrariamente àquelas outras explicações,

ser considerada como o relacionamento, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dos quais uns se referiam ao *status* dos médicos, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros à sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam etc. Pode-se dizer que esse *relacionamento de elementos diferentes* (alguns são novos, outros, preexistentes) é efetuado pelo *discurso clínico*; é ele, enquanto prática, que instaura entre eles todos um sistema de relações que não é "realmente" dado nem constituído *a priori*; e se tem uma unidade, se as modalidades de enunciação que utiliza, ou às quais dá lugar, não são simplesmente justapostas por uma série de contingências históricas, é porque emprega, de forma constante, esse feixe de relações.²¹⁰

Temos, portanto, que a análise do discurso que está aqui sendo delineada e formalizada deve levar em conta a atuação destes “elementos diferentes” que não aparecem a partir dos procedimentos históricos tradicionais. A arqueologia tem então de estar atenta para a singularidade dos elementos que surgem, e para a regularidade em que aparecem. Mas com relação a que campo a "singularidade" que Foucault quer restabelecer para o acontecimento enunciativo torna-se possível de ser pensada? O que quer essa forma de descontinuidade histórica?

²⁰⁹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op.Cit. p. 72. Grifos meus.

²¹⁰ Idem. Grifos meus.

Como o autor deixa claro em *L'Archéologie du savoir*, as singularidades e as rupturas são da ordem dos possíveis, e não dados prévios ou naturais. Assim, a intenção será ainda restabelecer outras formas de regularidade a partir de uma revisão da relação entre os enunciados. Ao intentar afastar-se da inteligibilidade dominante das unidades de discurso estabelecidas através da *língua* e do *sentido* (estruturalismo e fenomenologia), ele não buscaria "disseminar uma poeira de fatos", mas sim descrever *outras unidades* a partir de "decisões controladas" ²¹¹. A *regularidade* buscada se constrói em uma reorganização dos elementos no campo, bem como a *singularidade*. Só que agora um descolamento é operado, aquele descolamento que vai renunciar às "coisas", "despresentificá-las" ao "definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso, e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico" ²¹². Esse "conjunto de regras" que constitui as condições de aparecimento dos objetos reporta-se sempre à internalidade do *sistema*. São regras que só podem ser definidas e identificadas em um campo muito estrito, e daí a diferença que apontaremos agora entre abstração de elementos *possíveis* (condições ideais) e a delimitação de elementos *reais* ²¹³.

A regularidade, aqui não formando par com irregularidade, se refere ao conjunto de condições para a existência da função enunciativa e não se confunde tampouco com "frequência" do aparecimento dos enunciados. Como escreveu Deleuze, trata-se, pois, não de uma média, mas de uma curva, tudo dizendo respeito ao *espaço* de emissão de singularidades ²¹⁴. Sobre as *condições* para a ocorrência dos enunciados, que são, portanto, o seu *a priori* histórico, devemos distingui-las primeiramente em termos de *existência* e de *possibilidade*. Assim, apesar de esta última palavra não colocar problemas de forma geral, ela vai se referir,

²¹¹ Ibid. p. 40.

²¹² Ibid. p. 65. Grifos do autor.

²¹³ Dreyfus e Rabinow esclarecem esta questão das "regras" reportando ao estruturalismo, mostrando um debate em relação ao sistema regras para a descrição das transformações discursivas de que fala Foucault, no sentido da possível fixidez ("metarregras") que o autor não teria resolvido em *L'Archéologie du savoir*: "Enquanto o estruturalista afirma encontrar leis transculturais, anistóricas e abstratas, que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos sem sentido, o arqueólogo limita-se a encontrar as regras locais de transformação que, em um dado período, em uma formação discursiva particular, definem o que deve ser considerado um enunciado com sentido idêntico. Estritamente falando, se uma regra é um princípio formal que define as condições necessárias e suficientes às quais um ato discursivo deve satisfazer antes de poder ser considerado sério, não há regras absolutamente. Ou melhor, as regras que regem o sistema de enunciados não são nada mais do que o modo pelos quais os enunciados realmente se relacionam (...)" DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op.Cit. p. 73.

²¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 13.

atentam Dreyfus e Rabinow ²¹⁵, pela visada estruturalista, às possibilidades *totais* de inter-relação dos elementos cuja regulação é projetada em um *fundamento* para fora do sistema, ou para fora do campo especificamente em questão. As condições de existência, a que se refere Foucault ²¹⁶, querem que as contradições e desvios do discurso sejam descritas e que o modo de construção da ciência, feito para ser esquecido depois de produzido o objeto, apareça. Esta, como vimos, fora já preocupação da história da ciência. As *contradições*, pois, não são problemas que denotam “lacunas” em um solo fundamental, elas são “objetos a serem descritos por si mesmos” ²¹⁷. Temos então a operacionalização de uma inversão, que mostra a relação dos discursos com os objetos não só em constante mutação, mas também em deslocamento e desaparecimento. Assim, “condições de existência” toma lugar perante o esfacelamento do objeto; trata-se agora de uma interrogação que visa pontualmente um campo, um *espaço*, e não objetos fixos: “[...] o problema que se coloca é de saber se a unidade de um discurso não é feita, mais do que pela permanência e pela singularidade de um *objeto*, pelo *espaço comum* onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam” ²¹⁸. Alusão, portanto, ao caráter *topológico* e à *imanência* que vimos em nosso capítulo anterior. Temos, quanto à questão dos objetos, não sua dissolução, mas sua *recolocação* na história. Nela, os objetos não estão prontos, é o processo de sua identificação (e uso) que é histórico. E então temos o famoso exemplo foucaultiano da loucura: é a operação arqueológica que faz com que possamos concluir que *a loucura* não existe, o que não quer dizer que ela não seja nada ²¹⁹.

²¹⁵DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op.Cit. p. 73.

²¹⁶ Estamos atentando para esta distinção a fim de melhor compreendermos outros aspectos do pensamento foucaultiano e, em especial, neste momento, quanto ao *a priori* histórico, mas lembremos que Foucault também utiliza o termo *condições de possibilidade* quando de sua análise arqueológica em *La naissance de la clinique*, por exemplo: “A pesquisa aqui empreendida implica, portanto, o projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórica e crítica, na medida em que se trata, fora de qualquer intenção prescritiva, de determinar as *condições de possibilidade* da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu” (FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Op.Cit, XV). Também em *Les mots et les choses*, ao referir-se ao projeto da arqueologia no prefácio, ele diz: “[...] o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *épistémè* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas *condições de possibilidade*; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico.” (FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Op. Cit. p. 13). O que enfatizamos, com isso, é que condições de possibilidade e condições de existência estão se intercambiando na visada de Foucault, e então estamos lidando com condições de possibilidade *de existência, de emergência, de enunciação*, etc.

²¹⁷ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 198.

²¹⁸ FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 739.

²¹⁹ FOUCAULT, M. *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 122.

Será então em relação à formação dos *objetos* discursivos que Foucault falará da busca pelas diferenças, porque este "jogo das regras que tornam possível o aparecimento dos objetos" opera sempre por uma determinada *negatividade*, por dispersão, interstícios, distâncias ²²⁰, – justamente porque desapareceu a universalidade naturalizada de agrupamentos baseados em objetos fixos, bem como em conceitos ou temáticas. A descrição destas diferenças será feita pelo delineamento de seu sistema, pelo escrutínio de diversas leis. O fato de o enunciado, que poderíamos ser levados a pensar ser a unidade mínima do discurso – seu átomo –, não sê-lo, demonstra também o distanciamento que aqui é tomado em relação à questão da estrutura: o enunciado, distanciado do caráter unitário que tem a frase dos linguistas, a proposição lógica dos analíticos ou o ato ilocutório dos gramáticos, será *função da existência*, ou seja, o que permite a existência efetiva dos conjuntos de signos ²²¹.

Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um *correlato* - ou uma ausência de *correlato*, assim como uma proposição tem um referente (ou não), ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um "referencial" que não é constituído de "coisas", de fatos", de "realidades", ou de "seres", mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. ²²²

Assim é que o enunciado, se diferenciando, é o próprio espaço de possibilidade da existência de todos os outros, sendo apenas em determinados níveis enunciativos que aparecerão a semântica e a lógica. As condições de possibilidade (internas) a que abrem os enunciados se relacionam com seu caráter de conjunto em um contexto. Essas condições estão sempre imiscuídas em séries, em campos de coexistência, o que já designa a interdependência que criam entre si e ao seu redor. É por isso que o enunciado, como nos lembra Sakamoto, não pode ser átomo, mas é *nó*. O enunciado depende sempre dos outros enunciados do campo: “Podemos afirmar que o ser singular do enunciado, determinado por estas relações, não é nada além de histórico” ²²³. Importante notar, neste sentido, que o enunciado, apesar de sua materialidade, é repetível; o que não é repetível é a *enunciação*, em seu caráter de *acontecimento singular*. No entanto, a repetibilidade do enunciado depende de uma série de condições de seu campo de utilização. A pergunta sobre as possíveis

²²⁰ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 191

²²¹ Ibid. p. 115.

²²² Ibid. p. 120-121.

²²³ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 294.

regularidades entre os enunciados terá sua resposta no método de descrição de sistemas de dispersão, e onde estes levantarem semelhanças ter-se-á, finalmente, uma *formação discursiva*, um *sistema*.

Por sistema de formação é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como *regra*: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática.²²⁴

Há, desta forma, uma sistematização das rupturas, em que será desenvolvido o nexo das regularidades que regem a dispersão dos objetos²²⁵, pois estes não serão mais remetidos a nenhuma forma perene que lhes dê base, que lhes anteceda, – que lhes sirva de referente. Neste sentido é preciso enxergar que tanto a ruptura, quanto a singularidade, ou a regularidade não estão mais situadas em um plano maior, mas pertencerão a outros recortes bastante específicos, históricos – o das práticas, o das estratégias. Se regularidade não designa aqui frequência ou probabilidade, é porque todos os enunciados possuem regularidades, não se devendo "opor a regularidade de um enunciado à irregularidade de outro (que seria menos esperado, mais singular, mais rico em inovações), mas sim a outras regularidades que caracterizam outros enunciados"²²⁶. Por isso não apenas singularidade e regularidade não são opostas, como poderão coexistir, e dependerão uma da outra. O acontecimento discursivo é único, mas está sempre sujeito à repetição, transformação, reativação. É a formação discursiva que define a regularidade dos enunciados, e a questão das rupturas e diferenças responde à *raridade* dos enunciados, em relação a um sistema de exclusão²²⁷ que ora os faz aparecer, ora os interdita. Assim, como vimos, esta descrição dos enunciados possui uma lei própria que permite a formação, por exemplo, de uma das unidades que estão sendo propostas por Foucault, que é a unidade do “discurso”.

[...] se conseguir demonstrar – como tentarei em seguida - que a lei de tal série é precisamente o que chamei [...] *formação discursiva*, se conseguir demonstrar que este é o princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases, ou das proposições, mas dos enunciados (no sentido que dei à palavra), o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apóia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico.²²⁸

²²⁴ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op.Cit. p. 98. Grifo meu.

²²⁵ Ibid. p. 151.

²²⁶ Ibid. p. 188.

²²⁷ Ibid. p. 156.

²²⁸ Ibid. p. 141.

Temos, portanto, que o *acontecimento* também é o que remete a um momento anterior à delimitação dos objetos que vão povoar as formações discursivas que serão naturalizadas e evidencializadas em seguida. Este "anterior" não é estritamente um referencial cronológico, mas indica um momento "outro". Trata-se da possibilidade de restituir toda a abertura de "um outro futuro" para o passado do discurso ao revisar a materialidade ²²⁹ dos enunciados que o compõe, – será o que aprofundaremos a seguir ao tratarmos da *rarefação*. Esta revisão da materialidade é o que Foucault chamou de "descrição dos enunciados" ²³⁰, que tem por mote não uma pureza originária do discurso ou algo que viria antes do discurso (o que existe atrás da coisas...) mas o levantamento de hipóteses sobre *outras configurações*; além do estudo de como estas configurações que temos puderam existir, e quais foram suas transformações até o delineamento das práticas no presente que dizem quem somos hoje. Este gesto quanto a outras configurações, desta feita relacionadas ao futuro, é o que estará em jogo em nossa verificação do acontecimento iraniano.

Estas hipóteses para a formação dos discursos demonstram que a indeterminação do acontecimento enunciativo pode ser lida pela possibilidade de as coisas serem designadas por um enunciado sempre determinável e não determinado, ao manter acontecimento e enunciado fora de uma relação de causa e efeito como entre sujeito e objeto ²³¹. O acontecimento está aberto. Essa sua indeterminação não impedirá de trabalhá-lo, ou descrevê-lo, mas será o princípio mesmo que permite este tipo de operação sobre ele. É porque o acontecimento é sempre possível que ele pode ser descrito, mas não esgotado, – e tal pode ser pensado sobre a noção na obra de Foucault de uma forma bastante geral, ainda que aqui estejamos nos ocupando mais especificamente do momento em que ela fora designada em seu domínio discursivo. Lidamos, portanto, apenas em aparente paradoxo, com uma multiplicação do acontecimento que só permite mostrá-lo, descrevê-lo, fazer ver seu espaço, ao volatilizá-lo. Se uma acontecimentalização é o que permite o aparecimento e agrupamento de formações em seu aspecto discursivo, é porque várias dissoluções de diversas unidades possíveis foram

²²⁹ A materialidade do enunciado remete, também, a uma problemática de *posições*. Como esclarece Roberto Machado, "A materialidade constitutiva do enunciado é de ordem institucional. [...] Sua identidade depende de sua localização em um campo institucional.". MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Op. Cit. p. 152.

²³⁰ "[A função enunciativa] em vez de dar um "sentido" a essas unidades, coloca-as em relação com um campo de objetos; ao invés de lhes conferir um sujeito, abre-lhes um conjunto de posições subjetivas possíveis; ao invés de lhes fixar limites, coloca-as em um domínio de coordenação e de coexistência; em vez de lhes determinar a identidade, aloja-as em um espaço em que são consideradas, utilizadas e repetidas." (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 139).

²³¹ TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. 2011. 167 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. p. 84.

operadas depois de testadas, tais como – “normas”, “noções”, “conceitos”, “temáticas”. Como apresentamos acima em relação à formação da unidade da medicina clínica, destaco agora o exemplo da análise de Foucault sobre a descontinuidade no tema do “evolucionismo”, que muito se assemelha à problemática de Canguilhem em relação ao conceito de “reflexo”:

No século XVIII, a idéia evolucionista é definida a partir de um parentesco das espécies que forma um *continuum* prescrito desde o início (só as catástrofes da natureza o teriam interrompido, ou progressivamente constituído pelo passar do tempo). No século XIX, o tema evolucionista se refere menos à constituição do quadro contínuo das espécies do que à descrição de grupos descontínuos e à análise das modalidades de interação entre um organismo, cujos elementos são solidários, e um meio que lhe oferece suas condições reais de vida. Trata-se de um único tema, mas a partir de *dois tipos de discurso*.²³²

Assim, se a busca por outras totalidades deve proceder de forma completamente diversa, é porque as individualizações de um discurso deveriam ser buscadas “na dispersão dos pontos de escolha que ele deixa livres”²³³. Na seqüência de nosso capítulo, problematizaremos a busca foucaultiana pela *formação* de unidades através da *dissolução* de unidades.

2.2. Rarefação histórica

A questão das raridades discursivas, ou da “rarefação do discurso”, remete então diretamente a estas práticas de exclusão que o discurso promove e que o compõem. Este sistema de exclusão, que seleciona a possibilidade (ou, melhor, a *existência* efetiva dos enunciados baseada em sua rarefação), e que abordaremos mais pontualmente no próximo capítulo, foi delimitado por Foucault em *L'ordre du discours*, sua aula inaugural em 1971 no Collège de France, como sendo composto por três formas principais: a *interdição* (a palavra proibida), a *segregação* (a separação através da loucura), e a *vontade de verdade*²³⁴. Os enunciados são raros porque estão atrelados a formas muito específicas de *se poder dizer a verdade*. Ou seja, é a vontade de verdade – a vontade de determinadas verdades – que fizeram aparecer os discursos. A raridade, assim, diz respeito ao que *efetivamente* apareceu, se produziu, *pôde* constituir-se enquanto discurso: muito pouco perante tudo o que *poderia* ter se formado²³⁵. Esta raridade aqui difere do esquema de totalidades ou da riqueza

²³² FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 51. Grifo meu.

²³³ Idem.

²³⁴ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. p. 21.

²³⁵ A questão da *raridade* enunciativa, bem como o objetivo de Foucault explicitado no *L'Archéologie du savoir* quanto à busca de “unidades outras”, através da dissolução das tradicionais, levantaram, como vários de seus

pluralizante com que opera a análise interpretativa ou lógica – sendo portanto no plano da *enunciação* que estas irão se distinguir da própria análise discursiva. Desta maneira Foucault, como apontei anteriormente, leva em conta em sua análise a interpretação e a lógica, inserindo-as em seu sistema: "as homogeneidades (e heterogeneidades) enunciativas se entrecruzam com continuidades (e mudanças) linguísticas, com identidades (e diferenças) lógicas, sem que umas e outras caminhem no mesmo ritmo ou se dominem necessariamente"²³⁶.

É portanto sob o fundo de uma multiplicidade que operaria a interpretação e a lógica, mas Foucault alega que neste tipo de pensamento só se está levando em conta o que *apareceu*, e o que apareceu é, para ele, muito pouco, *muito raro* perante as possibilidades que seu projeto de análise histórica dos discursos, em sua exterioridade, deixaria ver. Aqui temos que a raridade apontada é o que expande realmente a visibilidade do acontecimento como multiplicidade. Ou seja, ao tentar descrever os enunciados e delimitar seus campos, suas formações discursivas, Foucault está querendo perceber quais os tipos de vontade de verdade existiram e sob quais divisões operaram, questionando *como* eles deram forma aos discursos. Baseando-se na efetividade dos enunciados (*materialidade existente*, e não derivação pelo sentido), ele opera por uma multiplicação dos dados empíricos: “a arqueologia consiste em pensar o múltiplo sob a forma *histórica*”²³⁷. O que se busca é, portanto, uma “lei de raridade”, um “princípio de rarefação” em relação ao “não preenchimento do campo das formulações possíveis”: “[esta lei] repousa no princípio de que nem *tudo* é sempre dito; em relação ao que poderia ser enunciado em língua natural, em relação à combinatória ilimitada dos elementos linguísticos, os enunciados (por numerosos que sejam) estão sempre em *déficit*; a partir da gramática e do tesouro vocabular de que se dispõe em dada época, relativamente poucas coisas são ditas em suma.”²³⁸. O filósofo está se afastando, assim, de uma redução operada pela linguística e pela lógica ao expor que a multiplicidade em que estas se demonstram fundar é apenas aparente, pois ambas consideram somente o pouco do

posicionamentos, muitos problemas. Sobre esta raridade do discurso poder acabar remetendo, erroneamente, a uma “totalidade dos possíveis”, Dreyfus e Rabinow questionam, quanto às pequenas regiões descontínuas que ocupam realmente os atos discursivos: “[regiões descontínuas de quê?] – poderíamos perguntar. E ficaríamos tentados a responder: regiões pertencentes ao domínio de todos os atos discursivos sérios possíveis. Mas, então, incorreríamos na afirmação estruturalista de que podemos identificar de antemão todos os elementos e todas as regras possíveis que regem sua combinação, de modo a determinar a totalidade do campo das permutações possíveis. Não podemos determinar condições de possibilidade, apenas condições de existência. De modo que a raridade dos atos discursivos sérios reais deve ser definida sem recorrer à noção contrastante da *plenitude* dos atos discursivos sérios possíveis.” DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 94. Grifo meu.

²³⁶ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 191.

²³⁷ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 330. Grifo meu.

²³⁸ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 156.

que realmente existiu. A idéia será, assim, que sua análise do discurso seja irreduzível a fundamentações: nem palavras, nem coisas. Este princípio de multiplicação acontecimental se manterá e será fundamental na multiplicação de possibilidades referentes a *outras* configurações históricas possíveis, como para sua análise do Irã; ainda que percebamos que, na última fase de seu trabalho, o acento do *sistema* se dará mais explicitamente em relação ao presente (e, conseqüentemente, ao futuro) – que é possibilitado justamente pelo estudo do não-discursivo.

Desta maneira, ainda que seu procedimento deva começar nesta procura pela “lei da pobreza dos enunciados”²³⁹, partindo da raridade que foi “subtraída” em uma multiplicidade, pensar a exclusão dos enunciados não significa investir em uma identificação da repressão que os teria feito calar. Como vimos, a análise do discurso está visando uma diversidade de possíveis que se contraponha à multiplicidade aparente da interpretação e da lógica. Assim, se parece paradoxal pensar que a análise discursiva se contrapõe a uma multiplicidade que *subtrai*, é porque esta só seria múltipla em um campo fechado, que, ao estabelecer suas próprias verdades, não permite enxergar para além (ou para aquém) delas. Se a análise foucaultiana não se interessa em apontar uma repressão que teria feito calar e que teria obstruído os enunciados possíveis e que não apareceram, é porque este tipo de identificação seria o fundamento de uma teoria que pretendesse dar conta de uma *totalidade*, – agora, então, uma *totalidade do que não fora dito*. O que a arqueologia buscava, no entanto, era uma “distribuição de lacunas, de vazios, de ausências, de limites, de recortes”²⁴⁰. Os enunciados sempre estão, neste tipo trabalho, onde deveriam estar: no seu lugar, mas um lugar pensado como inteiramente *aberto*. Lembremos, é claro, da função da *case vide*. Este lugar (e tempo) inteiramente aberto é a *história*, ou seja, o momento histórico específico em que os enunciados puderam aparecer. Assim sendo, a problemática que Foucault traz só pode ser viabilizada a partir da interrogação: “como se dá que tal enunciado apareceu, e nenhum outro em seu lugar?”²⁴¹

A regularidade das séries estabelecidas, em sua conjugação com a singularidade presente naquele “acontecer”, possui um importante papel para o desdobramento da análise enunciativa ao garantir que se ficará no plano do discurso, não no da interpretação ou no do sentido. Suspende-se, ao historicizar sua formação, as verdades do discurso. A insistência de

²³⁹ Ibid. p. 158.

²⁴⁰ Ibid. p. 157.

²⁴¹ Ibid. p. 39.

Foucault sobre "as coisas ditas, precisamente porque foram ditas" ²⁴² é o que faz compreender sua abordagem em história e o que permite à análise *enunciativa* ser uma análise *histórica*. A partir da ideia de que o enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto ²⁴³, recorre-se às performances verbais realizadas no passado para interrogá-las no "como" de sua existência, apoiando-as não em grandes construções universais de objetos, mas em seu campo imediatamente próximo e que pôde dar conta do surgimento desses objetos.

Delineado assim fica o plano do enunciado que, ao distiguir-se do *sentido*, o comporta também, ao complexificá-lo, como expusemos quanto à visada estruturalista. Foucault afasta-se da hermenêutica integrando-a como um possível, mas como algo distinto de seu projeto ²⁴⁴. O que está dito no não dito, ou o que está interpretado através dos enunciados, por detrás das coisas, permanece em seu estudo justamente porque faz parte da historicidade do discurso tal como ele pôde existir, e pertence, por isso, ao nível da formulação, – estes enunciados não variam por causa das *significações* que a eles foram atribuídas, são as significações "ocultas" que dependem da modalidade enunciativa. Em termos gerais, outros tipos de descrição, como a sociológica, linguística, estatística ou interpretativa não são descartadas por serem erradas, mas justamente por basearem suas conclusões no critério último de uma verdade absoluta. A interpretação é uma forma de completar a pobreza, de responder à raridade dos enunciados. Assim, ainda que haja lugar legítimo para estes outros tipos de descrição, de nenhuma forma eles podem valer como análise das condições de existência dos elementos sobre os quais se debruçam – é o que Foucault chama de *ilusão doxológica* e *ilusão formalizadora* ²⁴⁵. O enunciado, ao estar em outro plano ²⁴⁶, é função da existência das frases, proposições ou sequências de signos, no entanto não pode ser confundido em sua manifestação com os

²⁴² Ibid. p. 143.

²⁴³ Ibid. p. 143. No capítulo 3 voltaremos ao caráter de "não oculto" do enunciado para tratar da temática da *resistência* e do por que a transgressão – ou uma certa forma de transgressão, pautada na liberação de verdades escondidas – teria por esta visada, como coloca Deleuze, "pouco mérito" (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 60).

²⁴⁴ "A polissemia - que autoriza a hermenêutica e a descoberta de um outro sentido - diz respeito à frase e aos campos semânticos que ela utiliza: um único e mesmo conjunto de palavras pode dar lugar a vários sentidos e a várias construções possíveis; ele pode ter, entrelaçadas ou alternadas, significações diversas, mas sobre uma base enunciativa que permanece idêntica." (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 144).

²⁴⁵ FOUCAULT, M. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie" (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 755.

²⁴⁶ A compreensão do nível independente em que se encontra o enunciado dá-se através da "formação discursiva" e que constitui "(...) em sentido estrito, grupos de enunciados, isto é, conjuntos de *performances* verbais que não estão ligadas entre si, no nível das *frases*, por laços gramaticais (sintáticos ou semânticos); que não estão ligados entre si, no nível das *proposições*, por laços lógicos (de coerência formal ou encadeamentos conceituais); que tampouco estão ligados, no nível das *formulações*, por laços psicológicos (seja a identidade das formas de consciência, a constância das mentalidades, ou a repetição de um projeto); mas que estão ligados no nível dos *enunciados*." (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p 151. Grifos meus)

efeitos, decorrências e significados daquelas. Ele é o que permite sua existência como tal ao não confundir-se com elas, mas ao cruzá-las. É disto que fala Deleuze ao escrever que os enunciados são *extraídos* das palavras, frases, proposições²⁴⁷. O enunciado cruza estas unidades: "Rachar, abrir as palavras"²⁴⁸. É aí que Foucault localiza a "quase invisibilidade" do enunciado, que reverbera nas ausências da linguagem, uma vez que ele é a parte sempre pressuposta daquelas análises.

2.3 O arquivo e o enunciado-acontecimento

Neste momento do método arqueológico, por uma preocupação fundamentalmente *formal*, os acontecimentos serão considerados em sua concepção *enunciativa*, e o que Foucault chamou de *arquivo* será aqui o conjunto de regras que permitem a estes acontecimentos aparecerem e serem pensados: “‘arquivo’ [...] designa a maneira pela qual os acontecimentos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo ‘arqueologia’ refere-se então ao tipo de pesquisa que procura extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um arquivo.”²⁴⁹. Estas regras, apesar de não se situarem fora da história, receberão uma formulação bem mais fixa neste momento do que posteriormente na obra foucaultiana. O arquivo é o que pode estar sempre indicando para um *outro*, para uma *alteridade* histórica, justamente em uma concepção de história que quer saber do presente por meio de um distanciamento referenciado com o passado. Esta história procede em sua análise do presente *desde* e *através* da valorização da *diferença*, em contraposição à *identidade*. Assim, a formação discursiva não é a recuperação da unidade que fora descartada, e nem sequer é a formação de outras unidades novas no molde totalizante. Ao invés de agrupar semelhanças, ela interroga os motivos das dispersões. O "arquivo" será este conjunto de "leis", esse sistema que rege os enunciados e permite o discernimento de sua singularidade a partir do conjunto de regularidades em um discurso que fora institucionalizado. Em “Réponse à une question”, de 1968, ele precisa a noção ao dizer que ela fazia referência aos limites e formas de dizibilidade do discurso, sua conservação, memória ("quais tipos de relações são estabelecidas entre o sistema dos enunciados presentes e o corpus dos enunciados passados?"), reativação e apropriação²⁵⁰.

²⁴⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 26.

²⁴⁸ Ibid. p. 60.

²⁴⁹ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 469.

²⁵⁰ FOUCAULT, M. “Réponse à une question” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. p. 709 -710.

Faz-se importante notar que a questão da *dizibilidade* do discurso, sendo elemento do estudo do arquivo, nos reporta diretamente ao caráter de *exterioridade* da análise. O espaço do arquivo, devido às características que levantamos quanto à raridade, deve ser um “espaço de pura dispersão”. A *exterioridade* afasta a análise discursiva de qualquer transcendência histórica, e por isso o termo é também paradoxal, já que não se justapõe a nenhuma interioridade ²⁵¹. Restituir o caráter de acontecimento aos enunciados, restituir-lhes sua dispersão, tratar das *coisas ditas* é isto, é entender esta exterioridade como o lugar dos próprios enunciados sem que nos reportemos a nenhum outro plano mais fundamental, mais essencial, anterior, ou “escondido”. O campo dos enunciados não deve ser pensado como sendo "resultado ou vestígio de outra coisa" ²⁵². É por esta *efetividade* dos enunciados que eles poderão ser tratados como *monumentos*, cuja existência insistente (efetiva) performatiza-se em seu “volume próprio” ²⁵³. Os enunciados são, assim, recolhidos e tratados como ruínas dispersas, vestígios semi-destruídos encontrados fora de contexto que invadem não só o presente, mas são já advindos de um tempo pluralizado. Esta visada contrapõe-se ao tratamento dos enunciados como *documentos*, sempre signos de outra coisa²⁵⁴, remetendo a interioridades mais profundas e mais inatingíveis, sempre desejosos de serem interpretados. Finalmente o que se tem é uma revisão do valor do documento, que, não sendo mais interpretado, será *elaborado*, através de um estabelecimento de corpos coerentes ²⁵⁵. O gesto deste estabelecimento é feito por uma leitura que coloca os documentos, singulares por si, em relação entre si, a partir do trabalho com *séries*.

No texto escrito em 1968 para o Círculo de Epistemologia, publicado nos *Dits et écrits* sob o título “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, em que Foucault aborda grande parte das questões que estarão sistematizadas em *L'Archéologie du savoir*, ao falar sobre o *arquivo* o filósofo fará referência aos enunciados como possuindo "uma existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*" ²⁵⁶. A adjetivação será repetida em forma de polaridade no livro de 1969. Podemos ler esta polaridade como referência a uma irrupção singular (e as posições singulares que esse enunciado ocupará, segundo seus *a priori histórico* respectivos – suas condições históricas efetivas) e às articulações e relações que esta irrupção ocasiona: “temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram

²⁵¹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p 137.

²⁵² Ibid. p. 138.

²⁵³ Ibid. p. 182.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. Op. Cit. p. 8.

²⁵⁶ FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, Vol. 1. Op. Cit. p. 736. Grifo do autor.

os enunciados como *acontecimentos* (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e *coisas* (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de *arquivo*.”²⁵⁷ O arquivo, nesta visada de acontecimento e de coisa, será, também, aquilo que fala para o nosso presente e que nos permite o seu diagnóstico não-identitário em relação a nosso passado. Nosso presente é, pois, fortemente marcado pela *diferença*, e não por uma certa reconciliação com um outro “nós” que nos precedeu. Esta questão nos ajudará, em nosso quarto capítulo, para desenvolvermos uma abordagem tanto do diagnóstico iraniano, centrada no poder pastoral, quanto da história do presente segundo Foucault.

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua *alteridade*; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico.²⁵⁸

*"Eu analiso o espaço de onde falo"*²⁵⁹. Ao Foucault dizer não ser possível descrever em sua totalidade nosso próprio arquivo, posto que estamos inseridos nele, mas sabendo-o como instrumento para esse diagnóstico que devemos efetuar, como resolver o impasse? É neste sentido que talvez possamos dizer que o próprio diagnóstico foucaultiano, não sendo a descrição ou o retrato de uma época, ou seja, não podendo ser pensado em termos de panorama geral, é, também ele, acontecimento. Como percebemos pela citação acima, estamos inseridos no discurso, mas, descrevendo-o, também estamos *fora*; a descrição do arquivo, não sendo uma *delimitação*, é um movimento de alteridade histórica, ela indica o que não somos mais – e o que não somos ainda. Esta “orla do tempo que cerca nosso presente”, mas que não é o nosso presente, será a temporalidade diferenciada que permite o acontecimento como *criação*. Essa “orla do tempo” é o *puro devir* de que falava Deleuze²⁶⁰. A alteridade, este *Outro* de nós mesmos não permitirá nunca que digamos (e que diagnostiquemos) o que finalmente *somos*, mas abre para esse “nós” – em seu presente e futuro, diversas possibilidades que não seriam levadas em conta por um estabelecimento de

²⁵⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 169. Grifos meus.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 172.

²⁵⁹ FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 738

²⁶⁰ Trataremos da concepção de “devir” para o tempo do acontecimento foucaultiano no próximo capítulo.

continuidades com nosso passado. Este é o movimento de um estabelecimento de diferença, de multiplicação que dissolve uma identidade fora do tempo, universal, naquele "grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente", como Foucault escreve em "Nietzsche, la généalogie, l'histoire"²⁶¹, que analisaremos no próximo capítulo. O diagnóstico irrompe em um determinado ponto no tempo, e a ele diz respeito, tendo sua singularidade inscrita no sentido que ele confere a si mesmo, sendo sua descontinuidade o que possibilita agir *outramente*. Nosso diagnóstico, possibilitado pela descrição do arquivo, não faz com que nos reencontremos, positiva ou negativamente, mas mostra que "a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos. A revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada do arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo."²⁶² A análise do arquivo responde, portanto, à necessidade criativa do *sistema*: vale para nosso diagnóstico justamente porque quer, do presente, sua parte de alteridade, seus possíveis outros, suas configurações outras.

2.4. O tempo da análise discursiva: o a priori histórico e a questão das "séries"

Determinar, ou restituir, o campo de *existência* à linguagem²⁶³ é interrogá-la no antes de sua solidificação, "não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz"²⁶⁴, através da suspensão do significante *e* do significado. Voltamos, assim, a essa "solidificação" como quando falávamos sobre a manutenção de uma certa indeterminação do acontecimento. A solidificação foi dizer o que o acontecimento *é*, foi planificá-lo em uma reta cronológica, foi passá-lo pelo filtro de inteligibilidade atributiva que é o processo de racionalização: o acontecimento também deve ser pensado pela quase invisibilidade do "*il y a*"²⁶⁵, como comentamos quanto ao caráter estrutural no capítulo anterior. Inteligibilização e racionalização que formataram, por exemplo, a Insurreição Iraniana nos moldes da *revolução*, e lhe desenharam um futuro político prévio quando o presente ainda era indecível. A questão do tempo do acontecimento estará em jogo, em seu instante fugaz, em

²⁶¹ FOUCAULT, M. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1021.

²⁶² FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 172.

²⁶³ "A linguagem 'contém' as palavras, as frases e proposições, mas não contém os enunciados que se disseminam segundo distâncias irreduzíveis. Os enunciados se dispersam conforme seu limiar, conforme sua família". DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 66.

²⁶⁴ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 146.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 145.

seu espaço de *já e ainda não* pois se deseja, quanto à linguagem, “se deter no momento – logo solidificado, logo envolvido no jogo do significante e do significado – que determina sua existência singular e limitada” ²⁶⁶. Assim, segundo Giovana Temple, a “acontecimentalização corresponde à análise dos acontecimentos *antes* de eles serem racionalizados” ²⁶⁷. Tal fora também o que François Dosse comentara ao dizer que Foucault procurara “identificar a singularidade dos acontecimentos fora de suas finalidades declaradas” ²⁶⁸. Poderíamos aqui associar este momento ainda não solidificado às características que são atribuídas ao enunciado, quando Foucault diz, afastando-se da idéia de ideal, que o enunciado estaria em um nível *pré-conceitual*. No limite, o enunciado, e o acontecimento que ele põe em jogo, não podem ser completamente inteligíveis, mas no máximo participam de processos de inteligibilização que nunca os adjetivam por completo, não lhes colam um absoluto, mas o *descrevem pela sua própria formação*.

"Restituir ao discurso seu caráter de acontecimento" ²⁶⁹ é entendê-lo, assim, como instaurador de seu próprio tempo, de seu próprio regime temporal e, neste sentido, de sua própria história, ao pensá-lo no "jogo de sua instância" ²⁷⁰. O método arqueológico entende que as formações discursivas possuem uma temporalidade própria, e é às suas relações de transformação que coloca questões. Quando pode ser estabelecida, a "homogeneidade enunciativa" cruza seu correspondente "período enunciativo" com a unidade das "épocas", por exemplo, mas não se resumirá a estas ²⁷¹. Disto decorre o acontecimento não *ter* sentido, mas *ser* o seu próprio sentido, remetendo à ruptura que ele não apenas "carrega", mas "é", e daí então também as consequências para sua compreensão em termos de análise histórica. A descrição do acontecimento discursivo se dá nesse meio, em um tempo que não é o recuado infinito da origem, nem o espaço do escondido, do comentário. Dizer que o discurso, ou que o discurso enquanto acontecimento, *é* histórico, não significa, portanto, traçar-lhe uma historicidade que se apóia em outro lugar, fora dele, em universais, ou, como coloca Foucault, na "cumplicidade do tempo" ²⁷², mas sim entendê-lo como já *história por si*. O trabalho será então o de analisar seus limites, cortes e transformações através, sim, das

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. Op. Cit. p. 92. Grifo meu.

²⁶⁸ DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Op. Cit. p. 158.

²⁶⁹ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Op. Cit. p. 53.

²⁷⁰ FOUCAULT, M. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie" (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 733.

²⁷¹ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 194.

²⁷² Ibid. p. 153.

condições históricas que lhe permitiram existir, – condições estas em relação a si mesmo, e não em relação a um tempo ou espaço exteriores.

Neste sentido, a "suspensão das sequências temporais" tem por objetivo justamente elucidar e fazer aparecer a temporalidade própria das formações discursivas ²⁷³. Contemporaneidade e mesma cronologia não garantem plenas identificações, cada fenômeno pode ter aquilo a que o filósofo se refere como uma "viscosidade temporal" própria ²⁷⁴. O discurso não é "uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pôde emergir e tomar corpo num determinado ponto *do tempo* (...)" ²⁷⁵. Esse tempo do acontecimento como o de uma história por si remete àquele caráter de "existência", de efetividade das coisas ditas, e, assim, à noção de *a priori histórico*, que é explicada como "condição de realidade dos enunciados" ²⁷⁶.

O *a priori histórico* diz respeito, então, a não-ficcionalidade dos enunciados de acordo com a existência histórica que fundamenta sua positividade de enunciado, sendo a positividade aqui entendida como o conjunto (sempre disperso) de elementos que permitem o aparecimento de unidades "outras", – "unidades através do tempo e bem além das obras individuais, dos livros ou dos textos" ²⁷⁷. As *positividades*, enquanto campo para os elementos do discurso, enquanto espaço em que estes podem comunicar-se entre si, têm o papel de um *a priori histórico*, e cada época (enquanto formação discursiva) tem o seu *a priori*. É o caráter de histórico do *a priori* buscado que o afasta, primeiramente, do *a priori* formal kantiano que remeteria a condições de validade totais, quanto também o afasta, na mesma linha, de um estruturalismo que buscasse a apreensão dos elementos e das partes a partir de um processo de *abstração* destes do seu contexto (histórico) para isolá-los. O método da arqueologia procura garantir que o campo estudado só possa ser referente a si mesmo. Desta maneira, na esteira da distinção que abordamos acima entre condições de *existência* e condições de *possibilidade*, temos que também Deleuze especifica este afastamento de Foucault do *a priori* kantiano:

²⁷³ Ibid. p. 217.

²⁷⁴ Ibid. p. 229.

²⁷⁵ Ibid. p. 153. Grifo meu.

²⁷⁶ Ibid. p. 167.

²⁷⁷ Ibid. p. 166. A noção de positividade é importante de ser precisada através de exemplos: "[o que a positividade permite fazer aparecer] é a medida segundo a qual Buffon e Linné [*campo da história natural*] (ou Turgot e Quesnay [*campo da economia política*], Broussais e Bichat [*campo da medicina clínica*]) falavam "da mesma coisa", se colocando no "mesmo nível" ou "na mesma distância", desenvolvendo "o mesmo campo conceitual", opondo-se sobre o "mesmo campo de batalha"; e ela faz aparecer, em compensação, a razão pela qual não se pode dizer que Darwin fala da mesma coisa que Diderot, que Laennec dá continuidade a Van Swieten, ou que Jevons se segue aos fisiocratas. Ela define um espaço limitado de comunicação [...]" (FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 166. Os grifos e os esclarecimentos em colchetes são meus.).

Falar e ver, ou melhor, os enunciados e as visibilidades, são elementos puros, condições *a priori* sob as quais todas as idéias se formulam num momento e os comportamentos se manifestam. Essa busca das condições constitui uma espécie de neo-kantismo em relação a Kant. Há, entretanto, diferenças essenciais em relação a Kant: as condições são as da experiência real, e não as de toda experiência possível (os enunciados, por exemplo, supõem um *corpus* determinado); 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.²⁷⁸

Assim, na seqüência desta historicização temos também a arqueologia do *sujeito*, pois, como releva Deleuze, o *a priori histórico* dissolve o sujeito universal em uma exterioridade. Tratada de várias formas ao longo de sua obra, com transformações importantes, a sempre presente problemática do sujeito será referenciada, no contexto do Círculo Epistemológico de 1968, por exemplo, como sendo o maior dos problemas de uma história "tradicional" em que se poderia vislumbrar "o último reduto do pensamento antropológico"²⁷⁹. No contexto de *L'Archéologie du savoir* em que a apreensão do acontecimento é questão mais especificamente dos enunciados, a questão para a formação dos tipos enunciativos é distanciar-se tanto do sujeito transcendental, quanto de uma subjetivação psicológica. Assim, ainda que o discurso seja visado como "um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade"²⁸⁰, essas diversas posições serão pensadas para um sujeito que se dispersou em si mesmo, e é por isso que o sujeito poderá ser definido, neste momento, com tantos ecos da análise estrutural, como um lugar determinado e vazio²⁸¹. Ao afastar-se de uma subjetividade transcendental, consciente, soberana, será preciso reconhecer, "nas diferentes formas da subjetividade que fala, *efeitos* próprios do campo enunciativo"²⁸². Para Deleuze, na arqueologia foucaultiana os lugares do sujeito o permitirão existir apenas na terceira pessoa, estando dispersos em um "murmúrio anônimo"²⁸³. Se o momento do livro de 1969 será o do afastamento da ideia de autor ou de uma intenção significativa, além da diferenciação entre sujeito do enunciado e emissor de signos, a problemática da análise do sujeito, que será desenvolvida de forma mais aprofundada nas obras posteriores, já é colocada nesta ocasião: "qual a *posição* que pode e deve ocupar todo *indivíduo* para ser seu *sujeito*"?²⁸⁴

²⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 67.

²⁷⁹ FOUCAULT, M. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie" (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 728.

²⁸⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit.p. 74

²⁸¹ *Ibid.* p. 123.

²⁸² *Ibid.* p. 138.

²⁸³ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 17.

²⁸⁴ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit.p. 126. Grifo meu.

[...] o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos.²⁸⁵

Como veremos no capítulo 4, esta questão das posições do sujeito é central para a compreensão das variações no pensamento de Foucault sobre diversos pontos, principalmente no que dirá respeito às “formas de assujeitamento” provocadas pelo poder, que enfocaremos a partir das *técnicas* de condução e de governo capazes de gerar *subjetivação*.

Assim, sobre o tempo singular de cada formação discursiva, reencontramos na organização do método arqueológico diversos dos problemas trabalhados pela história da ciência, como em relação à hierarquia cronológica tradicional, em que se percebe a construção temporal específica que demanda a ordem discursiva. No trecho a seguir vemos a substituição de termos que Foucault faz, de "acontecimento" no que seria sua apreensão tradicional, para "elemento":

Não basta a demarcação dos antecedentes para determinar uma ordem discursiva: ela se subordina, ao contrário, ao discurso que se analisa, ao nível que se escolhe, à escala que se estabelece. Estendendo o discurso ao longo de um calendário e dando uma data a cada um de seus elementos, não se obtém a hierarquia definitiva das precedências e das originalidades; esta só se refere aos sistemas dos discursos que tenta valorizar.²⁸⁶

Por esta visada todo o desenvolvimento da ideia de "regularidade" presente em *L'Archéologie du savoir* vai remeter, ainda que silenciosamente aqui, ao trabalho daquela epistemologia da ciência, nos reportando diretamente aos focos de transformações reais que alguns enunciados possuem, demonstrando o quão tal qualidade se distancia de análises de parentesco, causalidade, etc. Fazer esta aproximação nos permite vislumbrar a "regularidade" porque partimos do ponto de vista da ação da enunciação, e não da ótica relacionada à repetição ou frequência de um sentido, por exemplo. Por isso "uma descoberta não é menos regular, do ponto de vista enunciativo, do que o texto que a repete e a difunde; a regularidade não é menos operante, nem menos eficaz e ativa em uma banalidade do que em uma formação insólita (...)"²⁸⁷. Toda a ação é devolvida aos enunciados, não havendo diferença de natureza entre eles, no caso, entre o que se chamaria de "criadores" e "imitativos".

²⁸⁵ Ibid. p. 123.

²⁸⁶ Ibid. p. 186.

²⁸⁷ Ibid. p. 189.

Tendo em vista estas considerações, podemos perceber que o tipo de tempo em questão no método arqueológico de Foucault colocou problemas em seu diálogo com historiadores, em particular com a visada da “História das Idéias”. Tal se faz claro no contexto de *L'Archéologie du savoir* principalmente no que diz respeito a respostas a críticas, como sobre a questão do caráter de "sucessivo", quando o filósofo explica que a arqueologia não forçaria o sucessivo tornar-se simultâneo justamente porque desconsiderar o diacrônico seria fixar um tempo imóvel ²⁸⁸. No entanto, também não pretende tampouco absolutizar o caráter sucessivo dos elementos como se a sucessão sempre fosse homogênea em sua unidade (a arqueologia quer elucidar as diversas sucessões possíveis), e nem pensar a ideia de sucessão como o absoluto de qualquer análise, como algo natural do encadeamento. O tratamento conferido à noção de sucessão é, portanto, o mesmo conferido à de *contínuo*²⁸⁹: balizá-la, pensá-la, desvidencializá-la, *para* recolocá-la em cena como possibilidade, não tendo seu uso sufocado por uma conceitualização essencial já pré-estabelecida ou por uma "passividade original" ²⁹⁰. É assim que a arqueologia pretende soltar “todos os fios ligados pela paciência dos historiadores” e demonstrar que a ideia de descontinuidade só é paradoxal em relação a um determinado hábito ²⁹¹. Como Foucault assinala ainda em “Réponse au Cercle d'épistémologie”, o objetivo era liberar todo um campo que havia sido tramado a partir das diversas formas de *continuidade*²⁹² (noção de tradição, influência, desenvolvimento, teleologia, evolução, mentalidade, espírito de época) e abrir para *outras possibilidades* de conexões, estas, deliberadas e formadas *na* própria análise. A descrição de outras unidades, não-naturalizadas pelo discurso, longe de ser um problema no sistema foucaultiano, é o que pode abrir caminho para outras reflexões, para outros possíveis, para a resistência crítica do pensamento quando pensa a si mesmo:

A fim de que definíssemos claramente as condições, poderia ser legítimo constituir, a partir das relações corretamente descritas, conjuntos discursivos que não seriam novos, mais teriam, do contrário, permanecido invisíveis. (...) Mas essas relações não teriam jamais sido formuladas por elas mesmas nos enunciados em questão (...)

²⁸⁸ Ibid. p. 220.

²⁸⁹ Em clara interlocução com a crítica, acrescenta: "Pelo uso que dele vocês fazem, são vocês que desvalorizam o contínuo" (FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 227).

²⁹⁰ Ibid. p. 228.

²⁹¹ Ibid. p. 221.

²⁹² FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 729-735.

²⁹³ Ibid. p. 736.

Esta atitude de descrição de conjuntos discursivos *outros* é correlata portanto, mesmo que aqui restrinja-se à dimensão do enunciado, à descrição de *configurações históricas outras*, que buscamos estudar através do acontecimento. Estas configurações históricas serão formadas a partir tanto destas regras discursivas, quanto do tratamento, mais amplo, dado ao não-discursivo.

O tipo de descrição, ou o modo de operação da arqueologia, levando em conta o fato de que o campo dos acontecimentos discursivos não permite nenhum desmembramento *a priori* ²⁹⁴, pensa o trabalho enquanto um desmembramento provisório (*découpage provisoire*). Visava-se o aparecimento de novas unidades que não se dariam por naturais, mas que diriam sua própria história. Esta ótica poderá esclarecer as escolhas temáticas privilegiadas pelo estudo de Foucault da “ciência” (“ [...] e em qual outra região os acontecimentos discursivos parecem estar melhor ligados uns aos outros, e segundo relações mais perceptíveis, do que naquela que designamos geralmente com o termo de ciência?”²⁹⁵), e justificará também a escolha do trabalho sobre enunciados que permitiram a formação das grandes unidades que estão sendo contestadas. Mas nesta dispersão, se as grandes unidades habituais estão em xeque (*a medicina, a gramática, a economia política*), o projeto, como fora o de *Les Mots et les choses*, quer ver outros agrupamentos, *outras unidades*, que levem em conta elementos heterogêneos em sua formação. Fora esta unidade, reformulada por sua própria dispersão, o que ele nomeará “formação discursiva”, e a forma de descrevê-la seria interna a si, analisando suas regras próprias, analisando sua própria história. Desta maneira unidades reconhecidas, como “a ideologia ou a ciência podem ser situadas em uma formação discursiva, mas elas não corresponderão precisamente ao recorte que é esta unidade discursiva” ²⁹⁶.

O acontecimento discursivo, no contexto de *L'Archéologie du savoir*, poderá ser mapeado nos diversos planos, sendo ele identificado também com *transformação*, afastando-se da ideia vazia de *mudança*, que será, esta, recolocada na análise e pensada por dentro e através da transformação ²⁹⁷. Assim, o acontecimento não poderá ser marco a que responderão os discursos a ele desta forma subordinados, não lhes serão exterior. Ele não possui uma essência que deveria manifestar-se e então ser recolhida em todos os discursos relacionados. Se o acontecimento será ruptura, e neste momento principalmente ruptura enunciativa, não será porque a ruptura é instauradora do novo tempo, mas porque ela é um

²⁹⁴ Ibid. p. 737.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. 279. Grifo meu.

²⁹⁷ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 216.

complexo de transformações articuladas sobre diversos planos. Como veremos adiante, talvez seja justamente o caráter de transformações articuladas o que nos permite balizar a fixidez de uma leitura do acontecimento como total ruptura para o método arqueológico.

A arqueologia, ao invés de considerar que o discurso é feito apenas de uma série de acontecimentos homogêneos (as formulações individuais), distingue, na própria densidade do discurso, diversos *planos* de acontecimentos possíveis: plano dos próprios enunciados em sua emergência singular; plano de aparecimento dos objetos, dos tipos de enunciação, dos conceitos, das escolhas estratégicas (ou das transformações que afetam as que já existem); plano da derivação de novas regras de formação a partir de regras já empregadas - mas sempre no elemento de uma única e mesma positividade; finalmente, *em um quarto nível, plano em que se efetua a substituição de uma formação discursiva por outra* (ou do aparecimento e do desaparecimento puro e simples de uma positividade). Tais acontecimentos, de longe os mais raros, são para a arqueologia os mais importantes: somente ela, de qualquer forma, pode fazê-los aparecerem.²⁹⁸

Como tentamos deixar claro até aqui, o método esboçado em *L'Archéologie du savoir* não era o de fazer apenas uma análise discursiva, mas o de cruzar domínios em que o discursivo estava importando sobre o não-discursivo. É por este cruzamento (que vai se complexificando durante os anos 1970 e 1980) que podemos também esclarecer a relação com o debate dos historiadores quanto aos acontecimentos e estruturas, passando pela questão das *séries*, e lembrando o caráter fluído que tentamos estabelecer entre os dois conceitos ao tratarmos do “caráter acontecimental da estrutura” em nosso primeiro capítulo. Dosse, por exemplo, em seu *Renascimento do acontecimento*, dirá que o conceito de discurso, posto em outra dimensão por Foucault, se situará *entre* a estrutura e o acontecimento, posição que os coloca então em relação mútua²⁹⁹. Será por este nexos que o historiador francês entenderá o “espaço de dispersão” em que estão inseridos os acontecimentos discursivos, enfatizando assim, pela “dispersão” a modificação ocorrida no percurso foucaultiano em relação às “rupturas decisivas” das *épistémès* de *Les Mots et les choses*:

Trata-se ainda de descontinuidades, mas dessa vez no interior de séries heterogêneas que constituem o que os historiadores da escola dos *Annales* chamam de “história serial”, na qual os acontecimentos são tópicos e seus efeitos limitados a sua série de pertencimento. A história serial define seu objeto ao identificar séries de documentos homogêneos e o historiador revela, então, acontecimentos que não teriam surgido sem ele. [...] Essa abordagem serial tem duas conseqüências. Em primeiro lugar, ela permite uma multiplicação, uma pluralização das descontinuidades históricas, logo, dos acontecimentos que as suscitam. Em segundo lugar, ela induz a *temporalidades diferenciadas*, uma desordem de temporalidades múltiplas, cada uma detentora de um certo tipo de acontecimentos.³⁰⁰

²⁹⁸ Ibid. p. 223. Grifos do autor.

²⁹⁹ DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Op. Cit. p. 160.

³⁰⁰ Idem. Grifo meu.

A abordagem metodológica sobre o serial, principalmente em sua conexão com o *tempo*, poderá ser identificada em diversos momentos na obra de Foucault, e aqui faremos alusão a alguns deles em sua relação com a categoria de acontecimento, tentando, a partir disto, iniciar nossas análises sobre o domínio não-discursivo.

Em “Revenir à l’histoire”, conferência proferida por Foucault em 1970, conseguimos perceber, por exemplo, através de suas análises sobre estruturalismo e o conseqüente rechaço interpretativista, que o acontecimento estará, neste momento, relacionado com a história serial justamente por esta não manter uma relação de evidência prévia para com seus objetos de estudo, fazendo destes uma construção a partir dos documentos, concentrando-se na diversidade de relações que podem ser estabelecidas. O acontecimento será o que desta maneira pode aparecer através das diferentes “camadas” com que opera história serial, e nesta análise Foucault se mantém bastante próximo, por exemplo, do trabalho de Chaunu, a fim de exemplificar essa multiplicação de tipos de acontecimento que acompanharia a multiplicação dos tipos de duração³⁰¹. O acontecimento aqui também é uma quebra, não somente entre totalidades, mas entre *práticas*. Judith Revel remarca que: “o acontecimento não é em si fonte da descontinuidade; mas é o cruzamento de uma história serial e de uma história acontecimental [...] que permite fazer emergir *ao mesmo tempo* dispositivos e pontos de ruptura, camadas de discursos e palavras singulares, estratégias de poder e redutos de resistência, etc.”³⁰². Assim, se a descontinuidade não é encontrada pelo historiador, mas produzida por ele, tem-se também que o seu trabalho quanto às regularidades é especificado pontualmente. A metodologia arqueológica exige um trabalho com séries que lhe é específico.

[...] [antes] sendo dada a série, tratava-se de precisar a vizinhança de cada elemento. De agora em diante, o problema é *constituir séries*: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou “quadros” [...] ³⁰³

A descontinuidade, instrumento e objeto da pesquisa, é a suposição permanente do historiador e também seu lugar de fala: “de onde poderia ele falar, com efeito, se não a partir desta ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história?”³⁰⁴. A descontinuidade é o princípio de estudo que permite, a partir de seu “uso regrado”, a

³⁰¹ FOUCAULT, M. “Revenir à l’histoire”. (1970, publicada em 1972). *Dits et écrits*. Vol. 1. Op. Cit. p. 1148.

³⁰² REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Elipses, 2002. p. 43.

³⁰³ FOUCAULT, M. *L’Archéologie du savoir*. Op Cit. p. 15. Grifo meu.

³⁰⁴ FOUCAULT, M. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (1968). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 726.

descrição destas regularidades. Desta forma, o descontínuo vai dispersar o instante e o sujeito em sua unicidade ao basear-se em séries descontínuas.

*Não lanterna mágica, mas cinema; não sucessão de imobilidades, mas movimento*³⁰⁵. Faz-se interessante notar, ainda quanto às séries, que também está em questão uma ideia diferenciada do *tempo*³⁰⁶ que cruza estas séries. Em *L'Ordre du discours*, poderemos perceber a não distinção, ou ainda, a interpretação destoante que o filósofo faz ao não dissociar “acontecimento singular” e “estruturas de longa duração” da maneira até então comumente pensada pelos historiadores, dizendo não acreditar existir “uma razão inversa entre a contextualização do acontecimento e a análise da longa duração”³⁰⁷. Desta forma, aquele debate historiográfico levantado pela escola francesa é aqui modificado, pois o plano não é o da unicidade acontecimental *versus* grandes processos, mas a *longue durée* fazendo ver outros acontecimentos, principalmente devido ao tipo de temporalidade específica que ela implica. Em entrevista de 1978, Foucault faz novamente referência ao trabalho dos *Annales*³⁰⁸, mas desta vez no que tange a dissolução de um tempo único à maneira hegeliana ou bergsoniana, o que teria então permitido o aparecimento de diversos fluxos configurando diversas histórias.

[...] [existem] diversos tempos, diversas durações, diversas velocidades, que se ligam umas às outras, que se cruzam e que formam precisamente os acontecimentos. Um acontecimento não é um segmento de tempo, é no fundo um ponto de intersecção entre duas durações, duas velocidades, duas evoluções, duas linhas de história [...]³⁰⁹.

Neste sentido, a ideia de “dois” se relacionará com aquilo que Deleuze caracterizara como uma “obsessão” de Foucault, o visível e o enunciável, que comentaremos adiante. Por enquanto, este visível e enunciável podem ser pensados como o domínio do não-discursivo e do discursivo.

Em “Dialogue sur le pouvoir”, entrevista de 1975 e publicada originalmente em 1978, ao ser indagado sobre sua visão da história, Foucault dirá que o fato de os acontecimentos estarem em *série* no discurso coloca sua análise diretamente na dimensão da história. Mas, na

³⁰⁵ Cf: FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p. 19. Ao utilizar este vocabulário, Foucault estava provavelmente respondendo às críticas articuladas por Sartre em: SARTRE, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond” *L'Arc*, n.º. 30, 1966, p. 87.

³⁰⁶ Faremos uma abordagem mais específica sobre o tempo do acontecimento no próximo capítulo, ao abordarmos o pensamento de Gilles Deleuze.

³⁰⁷ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Op. Cit. p. 56-57

³⁰⁸ Para maior aprofundamento quanto às relações entre Foucault e a *École des Annales*, Cf: PEREIRA, Lucas. de Almeida. *Entre Clio e Sophia: um mapeamento das relações entre história e filosofia através dos diálogos entre Michel Foucault e os historiadores dos Annales*. 2013. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

³⁰⁹ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 580.

linha do que comentávamos, sobre a tensão *acontecimento* e *estrutura*, ele diz que “o problema é que, durante cinquenta anos, a maior parte dos historiadores escolheram estudar e descrever não acontecimentos, mas estruturas [...] É um objetivo que encontramos, na França, no trabalho de Lucien Febvre, de Marc Bloch e outros. Hoje, os historiadores retornam ao acontecimento e tentam ver de qual maneira a evolução econômica ou a evolução demográfica podem ser tratadas como acontecimentos”³¹⁰. Podemos perceber, então, que Foucault via o “retorno ao acontecimento” como uma valorização do que em história ficou marcado como o *processual*, valorizando este tipo de trabalho devido ao que o estudo serial a ele vinculado permitia analisar. Nesta entrevista, em que já vemos uma abordagem direta do campo não-discursivo, Foucault menciona novamente o caráter acontecimental do discurso, pluralizado agora em seus vários domínios. No entanto, ele enfatiza outra vez especificamente sua dimensão discursiva, dizendo interessar-se não pelo sentido do que fora dito, mas procurando assinalar “a *função* que poderíamos atribuir ao fato que tal coisa fora dita em tal momento”. Será ao atentar para o aparecimento destes *outros acontecimentos*, voltados para o não-discursivo, que Foucault retomará mais uma vez a função do acontecimento *discursivo* que abordamos ao longo deste capítulo, permitindo-nos a conexão. O acontecimento é elemento, portanto, portador de uma funcionalidade específica dentro da ordem – e da série – em que aparece.

Para mim, se trata de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e de descrever as relações que estes acontecimentos, que nós podemos chamar acontecimentos *discursivos*, mantém com *outros acontecimentos*, que pertencem ao *sistema econômico*, ou ao *campo político*, ou às *instituições*. Olhando-o desta maneira, o discurso não é nada mais que um acontecimento como os outros, mesmo se, bem entendido, os acontecimentos discursivos tem, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica.³¹¹

2.5. Em direção ao não-discursivo

Na concepção de acontecimento para a metodologia arqueológica, mesmo que regras de um certo tipo organizem as *épistémès* naquele sistema, tal não elimina a produção do novo ou de liberdade, justamente por esta liberdade estar sendo pensada agora fora da esfera transcendental. A liberdade, liberada do universalismo e não estando inserida em uma causalidade, será resultado produzido pelo sistema. O realmente novo, o irreduzível, só pode

³¹⁰ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 467.

³¹¹ Idem. Grifos meus.

admirar de uma ordem que escape à consciência e cuja racionalidade não é alcançável por nossa consciência na medida em que esta é governada por um *telos* de tipo kantiano. Neste sentido, o acontecimento poderia ser pensado como aquilo que permitiria um acesso ao *fora* (dehors), ainda que no contexto de *L'Archéologie du savoir* Foucault não tenha explorado tanto as possibilidades deste "novo" como o fará posteriormente, com a genealogia, quando põe em prática o método ao concentrar-se em temas específicos, quando as *estratégias* (práticas não-discursivas) terão primazia condicionante sobre as práticas discursivas. No exterior do discurso encontrar-se-á não "o homem" ou "as coisas", pois estes não permitem a definição da especificidade dos discursos, – a realidade não pode servir de referência já que é ela mesma que está sendo construída. Para Foucault, como pontua na entrevista concedida ao canal France Culture em 2 de maio de 1969 ³¹², o que temos no exterior do discurso é um conjunto de regras práticas impostas àqueles que o praticam, regras que colocam os elementos em relação e que permitem sua existência.

Mas estas regras colocam problemas, bem como a noção de raridade. A questão, muito debatida entre os críticos de Foucault sobre se o projeto arqueológico seria ou não a construção de uma (outra) teoria, é bastante complexa e releva igualmente de uma abordagem quanto ao *sistema*. Nosso posicionamento aqui é o de que toda sua análise fora constituída por estas *construções*, uma vez que, seguindo a análise estrutural, nada existe previamente na realidade, ou na história, para ser descrito ou interpretado. São as (novas) grades teóricas propostas, com seus conceitos específicos, que são capazes de constituir estas outras *configurações históricas*. Lembremos, assim, que as unidades daquela empreitada podem ser questionadas em termos dos tipos de recorte que elas procuravam desenvolver e que, mesmo que Hegel e a dialética tenham sido alvo de crítica constante na busca de uma multiplicação do acontecimento; e que a história, pluralizada em “todas as direções”, tenha sido o meio para fazê-lo, ainda no contexto arqueológico Foucault não completará a explicação dessas “novas” unidades que seu método descrevia, declarando apenas que elas estariam *nas* próprias *regras de formação* dos sistemas que estavam sendo descritos ³¹³. Este é o problema, segundo Dreyfus e Rabinow, de querer “compreender as descontinuidades como algo mais do que mudanças aleatórias” ³¹⁴. Ou seja, é o problema de querer colocar uma certa ordem na desordem. Pelas palavras de Foucault, a arqueologia intentava “descrever a dispersão das

³¹² “Sur l’archéologie du savoir”. France Culture Áudio. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrFCQYYGMH0> Acesso em: 15/04/2015.

³¹³ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 95.

³¹⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 100.

próprias discontinuidades”³¹⁵. Assim, os críticos norte-americanos afirmam que “somente se essas *regras* puderem ser interpretadas como regras autônomas de formação, o discurso sério poderá evitar a influência das práticas cotidianas”³¹⁶.

Mas finalmente, por que Foucault, com a arqueologia, estava firmemente evitando o domínio não-discursivo, as práticas cotidianas (estratégias)? Por que o discursivo deveria subjugar e condicionar o não-discursivo? Qual seria exatamente a ligação de contribuição existente entre eles? Podemos ler na escolha deste momento as conseqüências de seu tratamento não transcendental para o sujeito, por exemplo, e também o tratamento diferenciado à *causalidade*. Foucault está colocando, aqui, o não-discursivo (fenômenos de expressão, efeito, simbolização, causalidade³¹⁷) *dentro* do discursivo, na medida em que essas interpretações baseadas em expressão e simbolização precisariam de “um sujeito falante” ao qual se reportar. Depreende-se disto certamente uma contraposição à análise marxista, ao menos no que se refere à *causalidade*: “uma análise causal [...] consistiria em procurar em qual medida as mudanças políticas, ou os processos econômicos, puderam determinar a consciência dos homens de ciência [...]”³¹⁸. Retornaremos à questão da causalidade, quanto ao rechaço a estas formas específicas de determinação, ao tratarmos sobre as diversas leituras explicativas da Insurreição Iraniana, principalmente no que tange à naturalização destes esquemas de inteligibilidade.

Assim, se Foucault tentara remeter este condicionamento à raridade dos discursos, à questão de sua abertura total, em que a multiplicidade enunciativa real ultrapassaria as variações das práticas, se poderia objetar: “Não é absolutamente evidente [...] que a única explicação possível da maneira pela qual algumas estratégias permitem ou excluem outras é que os *discursos* limitam-se uns aos outros sistematicamente”³¹⁹. Para Dreyfus e Rabinow, que foram, lembremos, uns dos primeiros a empreender uma análise do método arqueológico

³¹⁵ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 228.

³¹⁶ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 100. Grifo meu.

³¹⁷ Como podemos perceber claramente nesta passagem, as práticas não-discursivas *fazem parte* da emergência, primeira, do discursivo: “A arqueologia situa sua análise em um outro nível: os fenômenos de expressão, de reflexos e de simbolização são, para ela, apenas os efeitos de uma leitura global em busca das analogias formais ou das translações de sentidos; quanto às relações causais, elas só podem ser assinaladas no nível do contexto ou da situação e de seu efeito sobre o sujeito falante; de qualquer modo, umas e outras *só podem ser demarcadas uma vez definidas as positivities em que aparecem* e as regras segundo as quais essas positivities foram formadas. O campo de relações que caracteriza uma formação discursiva é o lugar de onde as simbolizações e os efeitos podem ser percebidos, situados e determinados. (...) [A arqueologia] quer mostrar não como a *prática política* determinou o sentido e a forma do *discurso médico*, mas como e por que ela faz parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento. (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p. 213.)

³¹⁸ *Ibid.* p. 213.

³¹⁹ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 101.

ainda na década de 1980 e de lhe formular uma crítica, o problema é que, apesar de Foucault querer se afastar da determinação das práticas sociais sobre os discursos, abdicando de qualquer causalidade indicada tanto pelas regras *formais* oferecidas pelo estruturalismo, quanto das regras internas de *sentido* dos hermenutas, “é a exigência de que o discurso seja comandado por regras [o] que contradiz o projeto arqueológico”³²⁰. De certo modo, o que eles estão apontando é que a ideia de *regra* precisaria de um *fundamento*, pois tal busca por regras, (com seu correlato na descrição de “novas unidades”) não se sustentaria apenas pelo questionamento e descrição da *formação* destas regras – e isto justamente pelo caráter de uma história múltipla, acontecimental: as modificações históricas esfacelariam (ou deveriam esfacelar) essa rigidez³²¹. Não pretendemos aqui desdobrar os caminhos desta interpretação dos analíticos, mas apontá-la como elemento importante para a compreensão das transformações que ocorrerão na arqueologia. Se, assim, para poder realmente se desvencilhar da análise marxista, da hermenêutica, etc, foi preciso reforçar a existência de *regras de formação*, este será o mesmo fator que explica a primazia do discursivo sobre o não-discursivo neste momento. Desta maneira, os autores americanos, que trabalham a partir de uma ótica de rupturas quanto à obra de Foucault, comentam que o filósofo abandonará completamente estas regras formais durante a fase genealógica. Talvez possamos pensar, em nossa concepção da obra foucaultiana como um *sistema*, que manteve permanente diálogo com a análise estrutural, que estas regras de formação foram necessárias para a manutenção do caráter criativo e propositivo daquele, ainda no momento em que o trabalho centrava-se sobre o nível do enunciado. Nesta esteira poderemos ver, na sequência, o desenvolvimento de outras categorias, mais fluídas, na dimensão do não-discursivo (estratégias, dispositivos, técnicas), como possuindo este mesmo papel de conferir possibilidade ao *sistema* de *criar* novas inteligibilidades. Já nesta dimensão, no entanto, a efetividade propositiva poderá ser maior devido à maior abrangência do estudo das *práticas*. Mais do que às regras (que se manterão no horizonte, também), o *sistema* foucaultiano voltar-se-á então aos *efeitos*, que atingem ainda mais incisivamente o presente.

A partir de 1970 o método da arqueologia começará a modificar-se, e tais alterações afetarão a forma como a categoria de acontecimento poderá ser lido. O que podemos

³²⁰ Ibid. p. 112.

³²¹ “Dado seu compromisso com a história, Foucault deve rejeitar a resposta estruturalista de como as leis formais podem ter uma eficácia causal. [...] Mas a afirmação de que as regras de transformação tem poder, por serem operadas pelas leis da natureza, só faz sentido para as regras transculturais atemporais. Segundo Foucault, as regularidades que se modificam historicamente são excluídas de tal eficácia objetiva” (DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 111)

perceber é que aquelas regras de formação discursiva se entrecruzarão com o não-discursivo sem perdas para a especificidade da análise do filósofo, sendo justamente o que permitirá o aparecimento de outros elementos que não podiam ser *visualizados* antes – tal como os significativos desdobramentos em relação ao *poder* e ao *sujeito*. Em *L'Ordre du discours*, os nós com a futura analítica do poder, através do desenvolvimento do método genealógico, vão aparecer na medida em que esta concepção se conectará às *lutas e estratégias* operadas em relação ao discurso. Edgardo Castro comenta que podemos perceber, neste momento, que haverá uma reformulação do projeto arqueológico, e os acontecimentos não serão mais visados em seu caráter de “*ruptura*” que identificassem a “*aparição de novas práticas*”, como mostramos até aqui, mas que Foucault teria se voltado, com a genealogia, para a análise da formação dessas práticas, sua *regularidade*³²² – desta vez através do cruzamento dos dois domínios. Para a análise genealógica, portanto, segundo ele, importará mais a descrição destas regularidades em sua amplitude (já delineadas formalmente em *L'Archéologie du savoir*) –, do que a marca das rupturas (enfoque de *Les Mots et les choses* e de *Naissance de la clinique*). Também no sentido destas transformações, Sakamoto comenta que “*não se trata mais de estudar as regras de formação de um saber, mas de projetar os efeitos deste saber em um domínio mais vasto*”³²³. Mais adiante balizaremos um pouco estas afirmações não para invalidá-las, posto que estão corretas e são bastante aceitas entre os estudiosos do autor, mas para torná-las mais *fluídas* e portanto, a nosso ver, mais coerentes em relação à produção de um pensamento tão complexo e vasto como o de Foucault.

Assim, se fora por um maior enfoque na constituição dos saberes científicos que a atenção voltara-se às coisas ditas, a questão do espaço e do corpo delineará modificações na análise foucaultiana do acontecimento, principalmente a partir de *Surveiller et punir* (1975), em que se questionará de forma mais aprofundada também as coisas *feitas*, por meio de um estudo que conectará as duas abordagens. Foucault, na já citada entrevista de 1978, “*La scène de la philosophie*”, retrança seu percurso anterior e comenta, referindo-se à sua produção da década de 1960, que de fato havia “*uma parte que permanecia em suspenso*” – que seria a parte “*das condições externas de existência, de funcionamento, de desenvolvimento desses discursos científicos*” sobre as quais ele diz ter oscilado, em relação à “*análise interna*” desses discursos³²⁴. Ao mesmo tempo que tal assertiva ratifica a dualidade que apontamos entre discursivo/não-discursivo em sua produção, percebemos que o desdobramento dessa

³²² CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Op. Cit. p. 16.

³²³ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 361.

³²⁴ FOUCAULT, M. “*La scène de la philosophie*” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 583.

dualidade fora mais complexo do que uma divisão fixa. Na mesma entrevista, e como podemos perceber pela leitura de *Histoire de la folie à l'âge classique* ou de *Naissance de la clinique*, ele diz também ter buscado, na época, “compreender o solo histórico” daqueles discursos, ou seja, “as práticas de enclausuramento, a mudança das condições sociais e econômicas do século XVIII”. Por fim, o filósofo conclui que a resolução para dar conta dessa “outra parte” que fora suspensa encontrava-se “do lado das relações de poder no interior da sociedade”³²⁵.

Desta maneira, podemos perceber, juntamente com o entrevistador, que argumenta na esteira de um escrito de Deleuze sobre Foucault³²⁶, que as transformações de *Surveiller et punir* permitiram abordar “não somente o que fora dito em um determinado momento da história, mas o que fora feito no mesmo momento” e que portanto sua análise se dava por tarefa “fazer aparecer a imanência de relações do poder que tornaram possíveis uma tal produção dos enunciados”³²⁷. Poder e acontecimento terão como lugar de inscrição o corpo dos indivíduos, e tal será a base da formação deste indivíduo humano enquanto *sujeito*. Fora por esta visada que Deleuze analisara o percurso de Foucault, identificando *Surveiller et punir* como o livro em que o autor ultrapassara completamente o “dualismo aparente dos livros precedentes”, em direção a uma teoria das multiplicidades: “O que *L'Archéologie* reconhecia, mas ainda designava apenas negativamente como meios não-discursivos, encontra em *Surveiller et punir* sua forma positiva, e que obcecava Foucault em todas as suas obras: a forma do visível, em contraste com a forma do enunciável.”³²⁸. Assim, como escreveu um pouco paradoxalmente o próprio Deleuze, o dualismo era, de fato, apenas “aparente”. Apesar de em alguns momentos de seu livro ele afirmar uma certa periodização, Deleuze se esforçou para deixar claro a ideia da variabilidade e da fluidez dessa *combinação*³²⁹ no trabalho de Foucault, utilizando a terminologia do *visível* e do *enunciável*:

“[...] por um lado, cada estrato, cada formação histórica implica uma repartição do visível e do enunciável que se faz sobre si mesma; por outro lado, de um estrato a outro varia a repartição, porque a própria visibilidade varia em modo e os próprios enunciados mudam de regime. [...] Maneira de dizer e forma de ver, discursividades

³²⁵ Ibid. p. 584.

³²⁶ O escrito a que se refere Moriaki Watanabe, o entrevistador, havia sido publicado na revista *Critique* (nº343, dezembro 1975, pp. 1207-1227) com o título “Écrivain, non, un nouveau cartographe”. Seu conteúdo fora retomado posteriormente por Deleuze na publicação do livro *Foucault*.

³²⁷ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 583.

³²⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 40.

³²⁹ Essa combinação, esse entrecruzamento do discursivo e do não-discursivo, também será o que Deleuze, tomando a palavra que Foucault já utilizara em *Surveiller et punir* chamará de “diagrama”. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 44.

e evidências, cada estrato é feito de uma combinação das duas e, de um estrato a outro, há variação de ambas e de sua combinação”³³⁰.

Algumas das interpretações dos comentadores que tentamos retomar acima permanecem, como podemos observar, no entanto, bastante presas a uma divisão estanque da obra de Foucault, em que o domínio do não-discursivo só teria aparecido quando do desenvolvimento específico de sua analítica do poder. Quando é o caso, tais interpretações também precisam ser datadas, pois na época em que muitos comentadores escreveram o acesso à totalidade dos escritos de Foucault não era possível. Este fato só foi parcialmente modificado com a publicação, apenas em 2001, dos *Dits et écrits*, sendo que alguns de seus cursos proferidos no Collège de France também permaneceram inéditos até 2015³³¹, e outros textos – como o importante “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung.”³³² – não foram incluídos na coletânea. Outro dos motivos para esta divisão um pouco estrita por parte dos numerosos críticos do *corpus* foucaultiano até hoje é relativo a uma recorrente identificação do filósofo como “pensador da descontinuidade”. A “descontinuidade” é tema filosófico bastante complexo e certamente passível de vários debates em relação aos posicionamentos de Foucault, mas também é preciso perceber, como comentamos acima, que ele tentara o estabelecimento de diversas novas unidades e categorias que pudessem instaurar, por sua vez, novas formas de reflexão e explicação dos problemas de que se ocupava. Houve preocupação com o discernimento de um tipo de continuidade que pudesse dar conta do descontínuo da história, um contínuo de inteligibilização que atravessasse a efetiva descontinuidade dos acontecimentos, e esta foi sua história acontecimental. Desta forma, continuidade e descontinuidade não podem ser tomadas como princípios universais de análise, elas também devem ser balizadas e inseridas no tema e história específicos de que se fala – não são categorias referentes ao mundo, e por isso, em sistemas determinados, se entrecruzam³³³.

³³⁰ Ibid. p. 56.

³³¹ O curso proferido no Collège de France durante os anos de 1971-1972, intitulado *Théories et institutions pénales*, foi o último a ser publicado. Cf: FOUCAULT, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. “Hautes études”, Paris: Éditions de l’EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.

³³² FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société Française de Philosophie. Paris, abr./jun. 1990, n. 2, p. 35-63.

³³³ A uma pergunta feita no departamento de História na Universidade de Berkeley, em 1983, que questionava se o específico do método da arqueologia seria o de focar descontinuidades e o da genealogia continuidades, Foucault responde: “Não: a temática geral de minha pesquisa é a história do pensamento. Como poderíamos fazer a história do pensamento? Creio que pensamento não pode ser dissociado de discursos, e nós não podemos ter nenhum acesso ao pensamento, mesmo ao nosso pensamento presente, ou ao pensamento de nossos contemporâneos, ou ainda ao pensamento de pessoas de outros períodos que não seja através de discursos. E é esta a necessidade da consideração arqueológica. E isto não tem nada a ver com continuidade ou

Como abordamos neste capítulo, e como também faremos no próximo, acreditamos que é sim possível distinguir as duas esferas – a discursiva e a não-discursiva – nas análises de Foucault, mas tal distinção se dá de forma muito mais interna e transversal nos textos, do que de forma cronológica quanto às publicações. O que podemos perceber é, portanto, um jogo permanente entre essas esferas, que pode ser explicado, como vimos, pela dinâmica das *séries*. Na esteira das análises de Deleuze sobre o visível e o enunciável, poderemos falar então de uma *complementaridade* que desloca seu enfoque ora para um domínio, ora para outro, mas não em desaparecimento ou redutibilidade de um para outro; esfera que se deixa determinar, mas não se deixa reduzir. Em *L'Archéologie du savoir*, “as regiões de visibilidade são designadas de maneira negativa, ‘formações não-discursivas’, situadas em um espaço que é complementar a um campo de enunciados”. Mas Deleuze logo acrescenta que, mesmo que o enunciado tenha o primado, as visibilidades permanecerão irreduzíveis aos enunciados, e tal justamente porque “o primado dos enunciados jamais impedirá a *irreduzibilidade histórica* do visível”³³⁴.

Tentamos aqui demonstrar uma operacionalidade específica da categoria de acontecimento para um pensamento que era profundamente histórico e marcado pela preocupação com a história. Essa história, além de caracterizada por um considerável “empirismo” (e talvez esta seja uma das conclusões a qual o rigor e a formalização de *L'Archéologie du savoir* nos encaminhe), foi completamente *construída dentro de sua teoria*, de seu *sistema*, em sua forma de “usar” o empírico. Se suas análises ainda possuíam pontos obscuros, ao menos podemos perceber que, aqui, *acontecimentalizar* foi tentar livrar o próprio pensamento das explicações baseadas na língua ou no sentido, na estrutura ou no sujeito. Agora podemos perceber melhor que, apesar de (ou justamente...) seu trabalho contar com muitos ecos do método estrutural, Foucault procurou igualmente se diferenciar do estruturalismo porque havia buscado criar seu próprio método. Tais afastamentos podem, certamente, ter levado a uma clareza mais quanto ao que era criticado, do que à viabilidade e resultados plenos do projeto arqueológico em si. O acontecimento discursivo é, assim, também o que se opõe a essas outras correntes de análise. Este acontecimento foucaultiano queria explodir o que já havia, e por isso precisava do solo em que pisava, ao mesmo tempo

descontinuidade. *Podemos encontrar tanto continuidade quanto descontinuidade nestes discursos*”. Grifo meu. O áudio da conversa se encontra transcrito em:

<http://variazionifoucaultiane.blogspot.com.au/2011/12/foucault-replies.html>

Para maior controle sobre a organização da transcrição dos áudios, quando de conversas proferidas na Universidade de Berkeley, Cf: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3126/3297>

³³⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 57. Grifo meu.

que seu intento era, contudo, dinamitá-lo. Neste momento arqueológico, a história será refeita, retrabalhada, pelo discursivo. As práticas sociais ainda abrirão uma outra possibilidade de remanejamento histórico. Trilharemos agora este percurso do acontecimento através da esfera não-discursiva.

3. O ACONTECIMENTO E O NÃO-DISCURSIVO

Como indicado ao final do capítulo anterior, neste capítulo tentaremos fazer uma abordagem sobre a categoria de acontecimento sendo pensada durante os escritos da fase genealógica de Foucault, acentuando também a relação entre a categoria e o delineamento das *práticas* em geral. Assim, em uma primeira parte, trabalharemos mais pontualmente com sua aula inaugural, *L'Ordre du discours*, proferida em dezembro de 1970, com os textos “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, de 1971, e a conferência proferida no Brasil em 1973, “La vérité et les formes juridiques”, por serem significativos em termos de desenvolvimento e explicação do projeto que se expandia. Na segunda parte deste capítulo abordaremos a questão do tempo do acontecimento, aprofundando a problemática *via* Gilles Deleuze. Finalizaremos com uma exposição do pensamento de Paul Veyne sobre as *práticas*, que se mostra ponto fecundo para entendermos o mesmo conceito em Foucault e seu desdobramento para o acontecimento. Assim, sobre as transformações relativas ao momento da arqueologia em direção à genealogia, veremos que pela visada deleuziana, por exemplo, sai-se do *arquivo* (auditivo ou visual) e vai-se em direção ao *diagrama*, ao mapa, em que se entrecruzam as formações discursivas e não-discursivas. O diagrama é o que fará entender, em sua configuração de entrecruzamento dos dois domínios, a problemática, por exemplo, do *poder*, enquanto proveniente de todos os pontos do mapa. Sendo “exposição das relações de forças que constituem o poder”, o diagrama se configurará como “máquina abstrata”, “mapa de densidade, de intensidade”³³⁵; além de poder ser relacionado ao próprio *sistema*, em seu caráter propositivo que estamos frisando aqui, uma vez que o diagrama, comenta Deleuze, “nunca age para representar um mundo preexistente, ele produz um novo tipo de realidade, um novo modelo de verdade”³³⁶.

3.1. O acontecimento em transição: A Ordem do discurso

A aula inaugural no Collège de France constitui um de seus textos mais importantes para a compreensão das mudanças que viriam a ser propostas, em que Foucault procurou fazer um balanço do trabalho desenvolvido até então, além de indicar os caminhos pelos

³³⁵ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 44.

³³⁶ *Ibid.* p. 43.

quais gostaria de seguir. Escrito emblemático destas transformações, o caráter de jogo faz-se presente deste o início, – é um *discurso* inaugural que tem por objetivo tratar da análise *discursiva* –, em que o filósofo tenta colocar-se um pouco à distância do conteúdo de sua própria fala, em uma ficcionalização de si mesmo: “Ao invés de tomar a palavra, eu gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível.”³³⁷

Dos vários elementos que podem ser vistos como modificações ou novidades fica claro, ao longo de toda a aula, uma permanente ratificação da arqueologia quanto à sua crítica do tratamento usual do domínio discursivo pela sociedade. Para Foucault, trata-se ainda de mostrar os perigos referentes a essa análise discursiva, e o enfoque será um estudo detalhado dos diversos meios, procedimentos, técnicas de *controle* que os discursos exercem. Essa visada, já trabalhada em *L'Archéologie du savoir*, aqui receberá um acento advindo do *poder* vinculado então a elementos exteriores ao discurso.

A questão será, de forma geral, como já fora desenvolvido em seu método arqueológico, marcar a especificidade da análise discursiva, que é obliterada por certos elementos excludentes que fazem com que esse nível discursivo sempre pareça estar em um outro lugar, além ou aquém de si mesmo, mas nunca ocupando uma posição própria. Ou ainda, é o próprio nível discursivo que é apagado no tratamento tradicional que lhe é conferido, sua *materialidade* desconsiderada e seus desdobramentos (que Foucault chamará *acontecimentos*) – possíveis –, impossibilitados. Esses elementos obliterantes estarão todos relacionados entre si sobre a mesma base, que é o ponto central da crítica de Foucault: a *significação* e o campo do sentido. Desta maneira, ele aponta três elementos gerais: *o sujeito fundador*, que é o constituinte fundamental do sentido; *a experiência originária*, que toma as coisas e seus significados como sendo dados por si mesmos, através de uma cumplicidade natural entre conhecimento e mundo; e, finalmente, *a mediação universal*, que tange principalmente à conceitualização de todas as coisas sob a base de uma essência sempre pré-existente – “movimento de um logos que eleva as singularidades até o conceito e que permite à consciência imediata revelar, finalmente, toda a racionalidade do mundo”³³⁸. Vemos, portanto, que a construção de seu argumento parte de uma negatividade: mostra os elementos que anulam o discurso em sua realidade, ao colocá-lo “sob a ordem do significante”³³⁹. Assim, logo no início de sua fala, ele vai insistir sobre a não-obviedade do papel do discurso

³³⁷ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 7.

³³⁸ Ibid. p. 50.

³³⁹ Ibid. p. 51.

em nossa sociedade, – sua atuação não é nem neutra e nem transparente, – ligando-o ao *poder* e ao *desejo* como elementos que agem tanto no exterior quanto no interior do discurso:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. E nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – e a psicanálise bem nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isso a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar.³⁴⁰

É desta maneira que Foucault partirá para o problema mais pontual das *exclusões* operadas pelo discurso e que têm por mote "controlar o acontecimento" (*mâîtriser l'événement*)³⁴¹, fazendo uma abordagem detalhada destes procedimentos. Ao inseri-lo em uma determinada ordem, ao pensá-lo dentro de uma certa continuidade, essas exclusões amenizam o efeito possível do acontecimento – de ser estranho, singular, novo, – e a sua capacidade de produzir novidade. O gesto, portanto, é o mesmo para a *acontecimentalização* que indicaremos no Irã. Visa-se aqui também uma retomada quanto à *materialidade* dos enunciados que fora exposta em *L'Archéologie du savoir*, pois seria justamente esta materialidade o que é atenuado pela ótica, por exemplo, da interpretação, em que o enunciado é sempre signo e significado de algo, só podendo existir significação na medida em que esta interpretação cria seu sujeito e dele se torna dependente.

As exclusões, na sua forma geral, são apresentadas primeiramente a partir de três noções: a palavra proibida (*l'interdit*), a divisão da loucura (*le partage et le rejet*), e a vontade de verdade (*partage entre le vrai et le faux; volonté de vérité*)³⁴². Destas, será a *vontade de verdade* que será enfocada, posto que importa sobre as outras: as primeiras exclusões são legitimadas por uma verdade que o discurso naturaliza, através de uma divisão do verdadeiro e do falso. Enquanto as primeiras são negativas, excluindo do interior do discurso, a terceira é o que permite a existência das verdades no interior das primeiras. Como nota Sakamoto:

Foucault se questiona como essa divisão verdade/erro pode ser um procedimento de exclusão como os outros dois: não é no interior de um discurso, possuindo os seus próprios critérios de julgamento da verdade, que existe um sistema de exclusão. A divisão entre verdadeiro e falso em um discurso é fundada sobre um conjunto de regras formais. Foucault não coloca em questão este nível lógico, mas um outro

³⁴⁰ Ibid. p. 12.

³⁴¹ Ibid. p. 10-11.

³⁴² Ibid. p. 11-23.

nível, histórico, em que esta divisão verdadeiro/falso se constitui, se modifica em certas condições institucionais ou sociais.³⁴³

Assim, como Foucault especifica em entrevista de 1978, o que interessa ainda mais do que a história desta divisão, é a história da colocação *em cena* desta divisão: a descrição do *teatro* da verdade a partir do estudo do desenvolvimento das formas de racionalidade operantes³⁴⁴. Com a *vontade de verdade*, teremos, pois, uma modificação importante, pois este tipo de exclusão tem primazia sobre as outras justamente porque Foucault a identifica como estando no *exterior* do discurso – diz respeito ao não-discursivo ao reportar *historicamente* às condições da existência de verdades. Desta maneira, as exclusões e controles não são momentos separáveis da própria formação do discurso, mas o integram em sua constituição, além de também não atuarem da mesma forma em discursos diferentes.

Dos procedimentos de exclusão que são interiores ao discurso (interiores “porque são os discursos mesmos que exercem seu próprio controle”³⁴⁵), Foucault pontuará sua relação de embate com o *acontecimento* e o *acaso*, que são tidos aqui como dimensões outras do discurso, e que serão afetadas por aqueles procedimentos internos na medida em que eles impõem-lhes “classificação, ordenamento, distribuição”³⁴⁶. Neste ponto, ele estará retomando algumas formas específicas de exclusão já desenvolvidas em *L'Archéologie du savoir*. Primeiramente, pois, o *comentário*, que, ao sempre remontar ao texto primeiro, em um jogo entre o dito e o jamais dito, sufoca o acaso e o acontecimento ao amarrar o conteúdo do texto que é comentado à identidade de um Mesmo que sempre deve voltar. Em seguida, temos a questão do *autor* como outro dos procedimentos internos de exclusão, e que fora largamente problematizada na obra de Foucault. O princípio do autor é criticado porque reitera uma determinada coerência e significação fundamentais ao discurso; ele está, assim, em continuidade com o *comentário* ao funcionar da mesma forma sobre o possível novo – reprimindo-o. O terceiro procedimento de exclusão apontado, *a disciplina*, vai diferir dos dois primeiros principalmente em sua relação com essa possível novidade: a disciplina opera a partir de sua capacidade de produzir indefinidamente proposições novas³⁴⁷, e é o que nelas demonstra uma abertura para o não-discursivo. Assim, como salienta Sakamoto³⁴⁸, se em 1969 o enfoque era a especificidade da formação discursiva das disciplinas científicas, agora Foucault se orientará mais pela procura das regras que constituem uma disciplina, a partir das

³⁴³ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 344.

³⁴⁴ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 572.

³⁴⁵ FOUCAULT, M *L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 23.

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Ibid. p. 32.

³⁴⁸ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 342.

exclusões vindas do exterior, e esta será a conexão do procedimento da disciplina com o da *vontade de verdade*.

Quanto à disciplina, sua relação com o significado e com a coerência também será outra – seu funcionamento deve ser pensado mais em termos de *condições* do que em termos de verdade, justamente porque sua questão se desenrolará *nos* jogos possíveis de divisão entre o verdadeiro e o falso; e sua maneira de controlar e de excluir elementos se dará pela "reatualização permanente das regras" ³⁴⁹. Ainda assim, o princípio da disciplina também "conjura acasos", mas devido ao reconhecimento estrito de legitimidade do que pode ser dito em um campo, e é desta maneira que a disciplina aproxima-se da *vontade de verdade* como estando também no exterior do discurso – “ela lhe fixa limites pelo jogo de uma identidade que possui a forma de uma reatualização permanente das regras” ³⁵⁰. A disciplina só pode agrupar os elementos que se encaixam em um horizonte teórico em transformação e isto é, Foucault remete à Canguilhem, estar "no verdadeiro" ³⁵¹. Desta forma, os três procedimentos de exclusão internos ao discurso que são apresentados agem sobre o acontecimento e o acaso na submissão destes, ao planificá-los em uma ordem. O acontecimento, escandido, poderá, no máximo, ser repetição. O comentário faz surgir o acontecimento, *é* o próprio acontecimento ao mesmo tempo em que impede outros possíveis (“o que corria o risco de ser dito”, mas não o foi):

O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado. A multiplicidade aberta, o azar [*aléa*] são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que corria o risco de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está naquilo que é dito, mas no acontecimento de seu retorno ³⁵².

Em relação ao segundo grupo dos procedimentos de exclusão, os procedimentos não-discursivos, Foucault vai referir-se primeiramente às condições de funcionamento do discurso em relação ao *sujeito* que fala, desenvolvendo ideias sobre a comunicação e o sistema de divulgação de verdades. Podemos perceber então a referência ao domínio não-discursivo no seu cruzamento com a *vontade de verdade*. Para esta, diferentemente dos outros procedimentos de exclusão, “Não se trata [...] de dominar os poderes que eles [os discursos] têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição; trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número

³⁴⁹ FOUCAULT. *M L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 38.

³⁵⁰ *Idem*.

³⁵¹ *Ibid.* p. 36.

³⁵² *Ibid.* p. 28.

de regras e assim de não permitir todo mundo de ter acesso a eles.”³⁵³. Desta maneira, será um acento sobre as *condições*, históricas, de determinação dos sujeitos que podem ou não falar (“vontade de verdade”) o que nos vai encaminhando em sua aula para estas exclusões não-discursivas, que estão no exterior do discurso e que o afetam: Foucault colocará em jogo a relevância das instituições, dos modelos educativos e dos grupos sociais. O entrecruzamento destes dois domínios aparece no exemplo que é dado sobre o funcionamento das doutrinas; a partir do enunciado, por um lado, e do sujeito falante, por outro. Os dois domínios (discursos e grupos) se ligarão através da “dupla sujeição” que operam, dos sujeitos aos discursos, e dos discursos ao grupo. Neste exemplo, bastante representativo de um caso em que podemos perceber a atuação geral das *práticas*, discursivas e não-discursivas, é o pertencimento doutrinal que nos serve para identificar o cruzamento, posto que ele

[...] questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis [...] A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.
³⁵⁴

Posicionando-se contra a corrente fenomenológica, Foucault localiza sua crítica do discurso na história da filosofia, criticando a filosofia como agente ativo na configuração e solidificação destes discursos, a partir justamente dos sistemas de exclusão que eles produzem internamente e que permitem dar lugar. É que a filosofia, tal como funciona, corroboraria com a “elisão da realidade do discurso no pensamento filosófico”³⁵⁵. Mesmo que Foucault não esteja remetendo assim a um campo secreto libertador em que estaria escondido tudo o que não pode e não pôde ser dito, o discurso teria de fato se desenvolvido de forma a ocultar todos os possíveis que estão para além dele mesmo – tal é, lembremos, seu princípio de *raridade*. Desta maneira, será novamente o princípio de descontinuidade, enquanto método aplicado, o que não permitirá a afirmação de que haveria um discurso supremo, ou um pré-discurso a ser libertado por uma análise que visasse um campo de possibilidades totais irrealizadas (“uma plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos”³⁵⁶).

³⁵³ Ibid. p. 38

³⁵⁴ Ibid. p. 45

³⁵⁵ Ibid. p. 48.

³⁵⁶ Ibid. p.54.

A linguagem, o sujeito, a experiência originária e a mediação universal são, como mencionamos, os elementos essenciais que atuam na desconsideração que esse discurso tem de si, de sua realidade de ser uma produção (materialidade), pois permitiram sua universalização e naturalização a partir, como dissemos, da inscrição do discurso “na ordem do significante”. O peso deste significante, ou da esfera do sentido na linguagem, é o que o filósofo identifica aqui como uma “logofilia” do discurso, mas que ele explica que se aproximaria muito também, finalmente, de uma “logofobia”, visto que o discurso temeria o aparecimento de enunciados em sua massa de coisas ditas, tentaria controlar a “grande proliferação” dos discursos, temeria os *acontecimentos* em sua desordem de irrupção³⁵⁷.

[...] parece que o pensamento ocidental velou para que o discurso tivesse o menor espaço possível entre o pensamento e a palavra; parece que velou para que o discurso aparecesse somente como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de signos e tornado visível pelas palavras, ou inversamente seriam as estruturas mesmas da língua colocadas em jogo e produzindo um efeito de sentido. [...] Em sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, de marcas, de traços, de letras. Mas ele não tem necessidade, para manifestá-las, de passar pela instância singular do discurso.³⁵⁸

Ao final de sua fala, teremos indicações precisas sobre o projeto da genealogia e, apesar de o filósofo não utilizar a palavra “arqueologia” ao longo de toda a aula, é possível compreender em diversos momentos o entrecruzamento que ele estava propondo e que aqui tentamos enfatizar. Desta forma, será também através das considerações metodológicas apresentadas para o trabalho a ser desenvolvido que poderemos ver um tratamento diferente dado aos elementos extra-discursivos, como quando aponta a “regra de exterioridade”: “não passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido [...]; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras.”³⁵⁹. A “regra de exterioridade”, junto de outros princípios apresentados pelo projeto arqueológico anteriormente, constituem a metodologia que permite o estudo; ela, no entanto, como demonstra a passagem acima, acabava por dizer respeito à “formação de um discurso no interior de um domínio não-discursivo”³⁶⁰, ampliando a antiga abordagem.

Assim, as *descrições críticas* e as *descrições genealógicas* devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. [...] A parte genealógica da

³⁵⁷ Ibid. p. 52.

³⁵⁸ Ibid. p. 48.

³⁵⁹ Ibid. p. 55.

³⁶⁰ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 347.

análise se detém, em contrapartida, nas séries de formação efetiva dos discursos: ela procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas.
361

O método arqueológico está, portanto, sendo referenciado como uma “descrição crítica”; e, ao falar sobre a genealogia, Foucault se refere a “formações efetivas”, buscando apontar também o não-discursivo. Percebemos, assim, que a genealogia também abarcará em si o método crítico da arqueologia, pois diz respeito à “formação efetiva dos discursos seja no interior dos limites do controle [discursivo], seja no exterior, seja, o mais das vezes, de um e de outro lado da delimitação”³⁶².

3.2. Nietzsche e o acontecimento genealógico

Para prosseguirmos com os desdobramentos genealógicos em relação ao acontecimento, é preciso evocar as análises que Foucault fez de Nietzsche ao menos em dois textos principais: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, publicado em 1971, e a primeira parte do ciclo de conferências proferidas no Brasil em 1973, reunidas sob o título de “La vérité et les formes juridiques”. Como poderemos perceber, será através de Nietzsche que o tema da *vontade de verdade* será desdobrado por caminhos não-discursivos, através do desenvolvimento do “poder-saber” e pelo cruzamento com a crítica ao *sujeito de conhecimento*. Para que possamos manter nosso enfoque quanto ao acontecimento na trajetória foucaultiana, o estudo que segue se aterá à leitura que Foucault faz de Nietzsche.

“Nietzsche, la généalogie, l’histoire” trará uma exposição do método genealógico através de um enfoque completamente histórico, representado principalmente pela problemática da origem com seus já-ditos que são, ao mesmo tempo, jamais-ditos. No texto serão problematizadas primeiramente as três palavras usadas por Nietzsche e que fazem referência à “origem”, cada uma com suas especificidades: *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung*. A *Ursprung* diz respeito àquela origem que se refere uma essência perdida, uma identidade, uma pureza que estaria por trás de todas as coisas, lugar de uma verdade igualmente nobre: “o genealogista precisa da história para conjurar a quimera da origem”³⁶³. Para Foucault, são, assim, os outros dois termos que mais se aproximam da genealogia. A *Herkunft* sendo

³⁶¹ FOUCAULT, M. *L’Ordre du discours*. Op. Cit. p.71-72

³⁶² Ibid. p. 67.

³⁶³ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1008.

procedência, proveniência, permite tratar da diferença ao não vinculá-la à idéia de agrupamento por semelhança, ela é uma herança não solidificada, não acumulável; é identidade construída *pela* heterogeneidade: “lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”³⁶⁴. A genealogia também quer multiplicar o acontecimento.

Na sequência, *Entstehung* será emergência, ponto de surgimento que difere completamente de qualquer finalismo ou destinação que possam ser identificados previamente, em uma continuidade ininterrupta. A *Entstehung* é relação de forças, e é o que melhor define aqui o acontecimento, enquanto surgimento não essencializado em um ponto ou lugar, mas que, correspondendo à “entrada em cena das forças”, se produzirá em um “não-lugar”, em um interstício³⁶⁵. Pelo jogo de forças, livres da causalidade, a história será multiplicidade de acontecimentos em toda a dispersão violenta daquilo que pôde existir *antes*, ou melhor, *além, fora*, das verdades instituídas – como comentávamos em relação ao momento da “solidificação” no capítulo anterior. E é assim que se pode dizer que “a historicidade que nos carrega e nos determina é belicosa”³⁶⁶: relação de poder, e não relação de sentido. Será também a partir da *Entstehung* que Foucault seguirá, na última parte do texto, para a análise do “sentido histórico” que aqui, como termo geral, vai se opor a uma concepção “supra-histórica” da história. A fim de permitir esta conexão, ele dirá ser necessário se apropriar da genealogia da história para controlá-la e voltá-la contra seu nascimento, sendo isto próprio do efeito da *Entstehung*: não o “surgimento necessário daquilo que durante muito tempo tinha sido preparado antecipadamente”, mas “a cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas”³⁶⁷. Assim, será por meio desta desconstrução da origem que Foucault fará sua crítica da história através do “sentido histórico”. Este “sentido histórico”, noção aqui bastante específica, será composto pelos três usos que se opõem às três modalidades platônicas da história, apresentados por Nietzsche na segunda das *Considerações Intempestivas*, a fim de afastar a história de modelos metafísicos ou antropológicos³⁶⁸.

³⁶⁴ Ibid. p. 1009.

³⁶⁵ Ibid. p. 1012.

³⁶⁶ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p.573.

³⁶⁷ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1019.

³⁶⁸ Ibid. p. 1021.

A abordagem dos três usos nos faz perceber muito claramente a visada do modelo genealógico que estava sendo proposto e o uso da história que o sustentava, com traços também já presentes nas obras de Foucault da década de 1960. O primeiro dos usos será “paródico e destruidor de realidade”, se opondo à “história-reminiscência ou reconhecimento” através do não reconhecimento das identidades que querem se colar ao presente. Neste sentido, este uso se oporá também à “história-monumental” que venerava elementos do passado e obstruía “as intensidades atuais da vida e suas criações”³⁶⁹. Ainda quanto a este primeiro uso, Foucault comenta algo que pode ser lido através de uma interessante relação com o passado e que denotará também o tipo de operacionalização que o filósofo fazia dele:

Alternadamente, se ofereceu à Revolução Francesa o modelo romano, ao romantismo a armadura de cavaleiro, à época wagneriana a espada do herói germânico, mas são ouropéis cuja irrealidade reenvia à nossa própria irrealidade. [...] Em vez de identificar nossa pálida individualidade às identidades marcadamente reais do passado, trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas; e, retomando todas essas máscaras – Frederico de Hohenstaufen, César, Jesus, Dionísio e talvez Zaratustra – recomeçando a palhaçada da história, nós retomaremos em nossa irrealidade a identidade mais irreal do Deus que a traçou [...] ³⁷⁰

Trata-se, pois, de a genealogia vislumbrar um passado bem mais opaco, turvo e desorganizado do que os modelos sólidos – porque naturalizados – que por vezes nos damos. Este passado é tão irreal quanto é-nos nosso próprio presente – não há definição que possa contê-lo, amarrá-lo. Mas então qual a atitude perante esta indefinição? Devemos utilizar estas identidades não para nos delimitar e dizer quem somos, mas para nos irrealizar; ou seja, retomar os modelos do passado, mas sabendo-os máscaras, e usá-los em nossa construção também fluída. Os nexos com uma história do presente e com o seu *diagnóstico*, que trataremos no próximo capítulo, se farão por estas bases e manterão, portanto, contato contínuo com a *genealogia*.

O segundo uso da história será o de uma “dissociação sistemática de nossa identidade” – a identidade não é una, mas composição de muitas almas mortais; e este uso deverá “fazer aparecer as discontinuidades que nos atravessam”. Esfacelando as continuidades, se opõe, pois, à “história-antiquário”. Sobre este segundo uso, Foucault comenta também especificamente o método genealógico quanto ao tratamento conferido a certas questões: “se a genealogia coloca, por sua vez, a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para clarificar os *sistemas heterogêneos* que,

³⁶⁹ Idem.

³⁷⁰ Idem.

sob a máscara do nosso eu, nos interdita toda identidade”³⁷¹. O terceiro e último uso apontado, será o do “sacrifício do sujeito de conhecimento”, que se oporá a uma história crítica ao atacar o querer-saber de todo conhecimento que, sob a pretensão de expressar a verdade em sua pureza e a neutralidade da atitude de conhecer, esconde a violência que lhe é própria³⁷².

Podemos perceber, assim, que neste texto não se trata apenas da crítica do conceito de *origem*, mas também do delineamento daquilo que ocupará este lugar da origem, que será, portanto, o *acontecimento*. Aqui as aproximações com as ideias deleuzianas, que trataremos a seguir, são claras principalmente pela visada da história como devir-ilimitado em oposição a uma metafísica da origem. Tem-se em mente, então, que o sentido histórico nietzschiano é essa recolocação dos "universais" do homem *no* devir, – em uma história que não mais quer controlar este devir. O acontecimento, elemento da análise genealógica, é o que permite evidenciar a violência e a dispersão característica da "série de interpretações" que preenchem a história e trazer à tona a história destas interpretações – é a *Wirkliche Historie* de Nietzsche, a "história efetiva". É ela que possibilita também uma concepção de diagnóstico em que o afastamento de qualquer identidade dá-se pela operacionalidade da diferença, que não é nem reconhecida *nas* e nem imposta *às* coisas, mas é *dito* delas. A genealogia é a história destes acontecimentos e elementos dispersos que vão de encontro a qualquer unidade do ser através da história, e é somente sobre um nível acontecimental (ou acontecimentalizado) que a genealogia é possível. Desta feita, será através do sentido histórico diferenciado, representado pelos três usos da história, que o acontecimento será multiplicado, fazendo-o ressurgir no que ele pode ter “de único e agudo”³⁷³.

Acontecimento: por tal se deve compreender não uma decisão, um tratado, um reinado, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e devolvido contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena a si mesma, um outro que faz sua entrada, mascarado. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas sim ao acaso da luta.³⁷⁴

Como podemos perceber, a análise genealógica, tal como Foucault a está apresentando, retoma diversas problemáticas já presentes em suas obras precedentes, como a questão geral da crítica à realidade e à identidade (aqui correlacionadas respectivamente à proveniência [*Herkunft*] e à emergência [*Entstehung*]); mas a análise discursiva não é

³⁷¹ Ibid. p. 1022. Grifo meu.

³⁷² Ibid. p. 1023-1024.

³⁷³ Ibid. p. 1016.

³⁷⁴ Idem.

especificamente levantada. Como comenta Takashi Sakamoto, em relação ao terceiro uso da história (a destruição do sujeito de conhecimento), Foucault estaria remetendo ao problema da historicidade da verdade, – e para tal se fazia necessário trabalhar a partir de um outro tipo de análise, que permitisse uma abordagem diferenciada do não-discursivo. Este outro tipo de análise, desdobrada no curso *Leçons sur la volonté de savoir* (1971-72), refere-se ao uso do “poder-saber” como análise histórica do querer-saber ³⁷⁵. Sujeito e verdade estão profundamente imbricados um no outro.

Na primeira conferência de “La vérité et les formes juridiques” Foucault iniciará sua fala esboçando três eixos para a exposição de seu trabalho. Primeiramente, ao referir-se a uma pesquisa “propriamente histórica”, o filósofo já lança uma questão que releva do campo do não-discursivo: “como domínios de *saber* puderam se formar a partir de *práticas sociais*?” ³⁷⁶. Ele proporá, assim, um estudo sobre este sujeito de conhecimento que “nasceu de práticas sociais de controle e de vigilância”. Sobre o segundo eixo, metodológico, ele sublinha a análise do discurso, definindo-a neste momento na esfera da “luta” e do “jogo” ³⁷⁷, estratégico e polêmico ³⁷⁸. Já como terceiro eixo, apontará “uma reelaboração da teoria do sujeito”, que está, portanto, no cruzamento com os outros dois, em que então o sujeito será visto como produzido *dentro* da história. Aqui teremos o enfoque nas práticas sociais (em especial as práticas jurídicas através da temática da penalidade) tomadas como estando no cruzamento entre o homem e a verdade. As práticas sociais serão uma maneira de localizar a emergência de novas formas de subjetividade.

A retomada de Nietzsche começará por uma abordagem da questão da invenção do *conhecimento*, pela oposição de dois termos: *Erfindung* (invenção) e *Ursprung* (origem). Um dos exemplos que nos é dado é retirado de *A Gaia ciência*, a propósito da religião, em que Nietzsche reprova Schopenhauer por este ter visto na religião um sentimento metafísico que pudesse ser compartilhado por todos os homens ao procurar nesta uma origem, quando a religião só teria tido uma *Erfindung*. Assim, pois, oposição entre continuidade e ruptura: “[...] em um dado momento, algo aconteceu e fez aparecer a religião. A religião foi fabricada; ela

³⁷⁵ SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Op. Cit. p. 357.

³⁷⁶ FOUCAULT, M. “La vérité et les formes juridiques” (1973). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1406. Grifos meus.

³⁷⁷ Faz-se interessante notar que esta característica de “jogo” que Foucault está aqui utilizando para a análise discursiva se remete à filosofia anglo-americana (Searle, Austin, Wittgenstein). Podemos perceber, portanto, uma revisão de alguns elementos, visto que em *L'Archéologie du savoir* ele se distanciara daquele tipo de análise e dos “speech acts”. Em 1979, segundo Dreyfus e Rabinow, Foucault teria retificado seu ponto de vista em uma carta a Searle. (Cf: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Op. Cit. p. 59).

³⁷⁸ FOUCAULT, M. “La vérité et les formes juridiques” (1973). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1407.

não existia antes”³⁷⁹. Essas invenções são pequenos mecanismos, mesquinhas, relações de poder às vezes ínfimas; e dizer que o conhecimento foi inventado é, pois, arrancá-lo de uma “natureza humana”. Aqui a questão do tempo do acontecimento, de que trataremos adiante, é singularizada pelo específico da *invenção*: tratá-la desta forma é problematizar esta invenção em relação à sua temporalidade própria, por um tempo diferenciado que possa ser característico de uma irrupção, de um jogo, de um “efeito de superfície”.

Foucault trata, na esteira da problemática da invenção, do desprendimento em relação ao mundo que ela acarreta, sob o fundo de uma crítica articulada por Nietzsche à tradição filosófica ocidental (principalmente Descartes e Kant): não há relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer porque “as condições de experiência e as condições do objeto da experiência são totalmente heterogêneas”. Assim, entre os dois, não havendo continuidade ou identificação, só poderá haver relação de “violência, de dominação, de poder e de força, de violação”³⁸⁰. Vemos que ele está retomando, portanto, o que já fora parcialmente apontado em *L’Ordre du discours* sob a noção de “experiência originária”, que constituía um dos elementos que operam exclusões no discurso. Esta relação belicosa entre conhecimento e coisas se tornará mais clara ao Foucault retomar a crítica de Nietzsche a Spinoza, quando este último afirmara que, para bem conhecer as coisas, deveríamos suspender três paixões: o riso, a deploração e o ódio. Segundo Foucault, Nietzsche defendera que, se o conhecimento vem a produzir-se, não é devido ao apaziguamento, reconciliação ou unificação destas paixões, mas porque entre elas há combate e guerra. Podemos remarcar também aqui o tempo de fúria do conhecimento: é em uma estabilização momentânea deste estado de guerra, em uma espécie de *corte*, que o conhecimento vai aparecer como ‘centelha entre duas espadas’³⁸¹. Se com esta ruptura entre conhecimento e coisas desaparece Deus, que era a garantia do vínculo, desaparece também o sujeito uno: “podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe”³⁸². Tal como para a análise estrutural, ou ele é muitos, ou não é nada.

Desta forma, fora da ordem da natureza, da essência, e do universal, o caráter *histórico* do conhecimento reverbera sua condição de *acontecimento*: “[...] o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é, efetivamente, um acontecimento que pode ser colocado sob o signo da atividade. [...]”³⁸³. Esclarecido fica, pois, o questionamento inicial de

³⁷⁹ Ibid. p. 1412.

³⁸⁰ Ibid. p. 1414.

³⁸¹ Ibid. p. 1417.

³⁸² Ibid. p. 1415.

³⁸³ Ibid. p. 1419.

Foucault, quando da abertura desta primeira conferência, sobre a formação de domínios de *saber* a partir de práticas sociais: é que o conhecimento, não mantendo nenhuma relação com uma verdade fundamental, ou só as mantendo com as verdades que ele mesmo produz, será somente da ordem do “resultado, do acontecimento, do efeito” da relação de forças e das estratégias que põe em jogo para poder afirmar-se como de fato conhecimento. As práticas sociais são o que correspondem, portanto, a estas *estratégias*.

Tendo em mente estas considerações, podemos mais uma vez voltar ao nosso questionamento no que tange ao campo do discursivo e do não-discursivo. Se, no capítulo anterior, ao indagarmos os motivos da predominância do discursivo naquele momento, nossa resposta fora que tal teria ocorrido para que uma crítica da causalidade, da ideologia e do marxismo pudesse ser feita, a mesma resposta será dada agora, só que com o aparecimento mais evidencializado do campo não-discursivo. E isto se dá devido aos desdobramentos feitos quanto à verdade e o sujeito a partir do nexo das *práticas sociais*, que, contrariamente à ótica marxista *tradicional*, serão vistas não como condições prévias impostas aos indivíduos, mas geradoras do campo de batalha. É este conjunto de práticas que, com as relações envolvidas e os rituais cuidadosos de dominação, *formam* os sujeitos.

[...] as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certos ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade ³⁸⁴.

Percebemos mais uma vez, portanto, a partir da igualdade de respostas que aqui estamos associando, que uma divisão puramente cronológica das categorias de discursivo e não-discursivo na obra de Foucault não abarca a fluidez e sutileza própria de seu uso e dos *efeitos* que este uso gerava no seu *sistema*, – no que tange às capacidades da própria análise, em termos de explicação, respostas, aparecimento de problemáticas, que esta instrumentalização específica colocava em jogo.

Na leitura de Foucault sobre Nietzsche que acabamos de percorrer é apresentado o projeto da genealogia e suas problematizações em relação ao que já vinha sendo trabalhado até então em sua obra. Assim, é bastante levantado pelos críticos o acento que Foucault estava dando ao *corpo* como característica do domínio não-discursivo, este então aprofundado a partir da década de 1970. A questão do corpo desencadeara a do *saber*-

³⁸⁴ Ibid. p. 1421.

*poder*³⁸⁵, que por sua vez engataria as temáticas mais precisas sobre a delinquência, a sexualidade, e os diversos processos de assujeitamento. Em relação às análises do poder disciplinar, por exemplo, será sobre o corpo que o poder incidirá. Neste momento, ainda em “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, sobre a *Herkunft* e sua articulação com o acontecimento, Foucault escreve:

Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. [...] O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo –, é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos, e os erros [...]

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem o marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.³⁸⁶

A articulação do corpo e da história que o filósofo aponta como mote da genealogia é, portanto, o que permite a multiplicação deste corpo que o oporá a ele mesmo. A “história efetiva” faz ver que nada no homem – nem mesmo seu corpo – escapa à historicidade. Se nem mesmo o corpo pode ser tomado como uma *constante*, como um universal que permite um reconhecimento mútuo, tranquilizador, com a conseqüente criação de identidade através do tempo, é porque a própria existência do corpo está condicionada à sua história: “o corpo humano [só] existe no interior e através de um sistema político”³⁸⁷. Tem-se tanto a história do corpo, quanto a história do olhar sobre o corpo. Desta maneira, é a própria grade de leitura, é a própria naturalidade com que o corpo é abordado que também é, ela, historicamente formada.

Na esteira do que vimos assinalando quanto a uma fluidez na divisão entre discursivo/não-discursivo em relação a cronologias muito estanques projetadas sobre o

³⁸⁵ Lembremos uma passagem importante de *Vigiar e punir*, em que Foucault volta a essa questão do saber-poder em sua relação com o sujeito de conhecimento: “Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento.” FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. p.32.

³⁸⁶ FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 1010-1011. Grifos meus.

³⁸⁷ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 470.

corpus foucaultiano, aqui se faz interessante apontar, por exemplo, um texto de 1966 do filósofo, intitulado “Le corps utopique”³⁸⁸. Manifestando singular poesia, neste escrito Foucault procura *situar* este corpo ao mesmo tempo em que o enxerga em um *não-lugar*, afirmando e negando sua utopia. De certa forma, o significado de utopia também será fluído: ora corpo utópico porque inalcançável, ora utópico porque é ao redor do corpo que as coisas se disporão. Creio que podemos perceber, na própria condução do texto, em um movimento de seu início para o final, a visada de um corpo metafísico que vai, portanto, se transformando em um corpo *historicizado*.

Meu corpo é o lugar ao qual estou, sem recurso, condenando. Creio, finalmente, que é contra ele e como que para apagá-lo que fazemos nascer todas estas utopias. O prestígio da utopia, a beleza, o encanto da utopia, a que se devem? A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas é um lugar em que eu teria um corpo sem corpo, um corpo que será belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal em sua potência, infinito em sua duração, desconectado, invisível, protegido, sempre transfigurado; e poderia bem ser que a utopia primeira, aquela que é a mais desenraizada no coração dos homens, seja precisamente a utopia de um *corpo incorporal*.

Realmente fui tolo anteriormente, em acreditar que o corpo não estava nunca em outra parte [*ailleurs*], que ele era um aqui irremediável e que ele se opunha a toda utopia. Meu corpo, de fato, está sempre em outra parte, ele está ligado a todas as outras partes do mundo, e, na verdade, ele só pode estar em outra parte estando no mundo [*il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est ailleurs que dans le monde*]. Porque é ao redor dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que pode existir um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um à frente, um atrás, um perto, um longe. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam o corpo não está em parte alguma [...]³⁸⁹

Desta forma, pensando no que fora dito sobre o acontecimento ter como lugar de inscrição o corpo, percebemos a multiplicidade de possibilidades que sobre este é projetada, o que torna impossível o reconhecimento de uma identidade para este corpo que esteja *fora do tempo*. Em Foucault, será questão de colocar o corpo cada vez mais dentro da história. O corpo, veremos com Deleuze, também está no devir que se opõe à origem. Foucault se interessara pelo corpo, bem como pelas instituições que nele investiam, como então podemos perceber, desde antes da década de 1970, pois tanto *Histoire de la folie à l'âge classique* como *Naissance de la clinique* exigiram essa abordagem. Para a analítica do poder e as

³⁸⁸ Este texto não foi publicado conjuntamente aos outros no projeto dos *Dits et Écrits*, tendo aparecido apenas em 2009, em publicação francesa, junto de outro texto inédito do mesmo ano, “Les hétérotopies”. Cf: FOUCAULT, M. *Les hétérotopies – Le corps utopique*. Paris: Éditions Lignes, 2009. Um áudio com a leitura de Foucault deste texto também está atualmente disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY>, Acesso em 15/04/2015.

³⁸⁹ Devido às dificuldades em acessar este documento, a tradução aqui presente foi feita a partir da transcrição do áudio de Foucault que está disponível no site: <http://culturevisuelle.org/blog/5437>, Acesso em 15/04/2015.

questões sobre o sujeito, levantadas posteriormente, o corpo terá uma importância fundamental na medida em que é receptáculo das *práticas* sociais e da *tecnologia* política que o filósofo vai desenvolver e que vamos abordar ao enfocarmos o poder pastoral. Por ora, comentaremos alguns dos elementos relacionados ao corpo enquanto projeção acontecimental através do *incorpóreo* em Deleuze.

3.3. Gilles Deleuze e a temporalidade do acontecimento

No capítulo anterior, ao comentarmos a noção foucaultiana de *arquivo*, apontamos para sua dimensão de alteridade histórica. A história contínua e a obsessão da identidade operariam “como se nós tivéssemos medo de pensar o Outro no tempo de nosso próprio pensamento”³⁹⁰. Podemos aprofundar agora um pouco sobre a questão do tempo e da identidade do Mesmo em relação ao acontecimento e da relação deste pensamento da alteridade em termos do tipo de temporalidade para o sujeito que é, pois, *dispersado*. No momento de *L'Archéologie du savoir* o sujeito ainda será concebido de forma vaga, como *posições*; e posteriormente o problema recebe uma atenção mais clara, como abordaremos no próximo capítulo, a fim de compreendermos o tipo de acontecimento que atravessa aqueles sujeitos, ao criá-los. Por ora, tentaremos uma abordagem cruzada entre Foucault e Deleuze sobre a problemática mais específica do tempo. Faz-se importante destacar, agora que já temos um panorama sobre algumas das acepções da noção e de seus desdobramentos, que a ideia de acontecimento para Foucault liga-se bastante à filosofia estóica, na esteira de uma leitura que Foucault faz de Nietzsche e de Deleuze e que, em relação ao último, é apresentada de forma sistematizada em “Theatrum philosophicum”, de 1970³⁹¹.

Além³⁹² das diferenças que podemos apontar entre os dois autores, nosso objetivo será perceber como Foucault se relacionou com a visada deleuziana de acontecimento. A partir desta aproximação obteremos maior clareza não somente quanto à nossa categoria de estudo nessa relação específica com Deleuze, mas também sobre a análise do discurso e o campo do não-discursivo. Atentemos novamente ao que estava sendo dito em *L'Ordre du discours* sobre a universalização que nossa sociedade fez do discurso e sobre a necessidade

³⁹⁰ FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Op. Cit. p.21

³⁹¹ Neste artigo Foucault se ocupará principalmente de dois livros de Deleuze, *Différence et Répétition* e *Logique du sens*, respectivamente. Aqui, para conseguirmos nos concentrar em alguns pontos das problemáticas apresentadas, nos restringiremos ao segundo título.

³⁹² Cf : ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (coll. Champs), 1991.; DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Felix Guattari: biografia cruzada*. Editora Artmed, 2007. Trad. Fátima Murad.

de "restituir ao discurso seu caráter de acontecimento"³⁹³, pois será também na aula inaugural que o filósofo comentará a *dimensão incorpórea* do acontecimento, que nos servirá de nexos para entendermos sua temporalidade diferenciada:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal³⁹⁴.

Assim, partirei de algumas pontuais explicações de Giovana Temple sobre a filosofia estóica, que serviu de base para Deleuze e que nos auxilia na medida em que situa o acontecimento na categoria de um incorporal, pensamento em que também a idéia de causa e efeito estaria ausente nas explicações.

Com a noção de acontecimento nos inserimos na lógica estóica para a qual apenas possui realidade os corpos, ou seja, tudo aquilo que é passível de afetar ou de ser afetado. Assim, o som, as virtudes, a alma, são corpos. Para aquilo que não é corpo os estóicos criam a categoria dos incorporais, na qual está o acontecimento. [...] Também, para os estóicos, nenhum corpo pode dar a outro corpo novas propriedades, estes apenas se misturam. Contudo, da mistura entre os corpos não há uma nova realidade que se forma, mas simplesmente atributos. Ora, mas se o atributo não é uma propriedade do corpo, como então classificá-lo? O atributo é simplesmente um acontecimento. Quer dizer, não é um ser (corpo), tampouco uma propriedade do ser, mas aquilo que é dito ou afirmado sobre o ser³⁹⁵.

Lembramos, assim, o tratamento dado ao acontecimento quando da leitura que Foucault fez de Nietzsche e que apresentamos acima, em que o acontecimento (bem como o conhecimento) não podia ser substancializado ou corporificado.

Foucault, em seu artigo sobre Deleuze³⁹⁶, irá frisar em diversos momentos o caráter metafísico do pensamento do autor sobre o acontecimento, distanciando-o, porém, de uma

³⁹³ FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Op. Cit. p. 51.

³⁹⁴ Ibid. p. 59.

³⁹⁵ TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. Op. Cit. p. 85.

³⁹⁶ É importante lembrar, ainda, que Foucault situa o desenvolvimento da teoria do acontecimento deleuziana em relação ao que ele chama de "três tentativas para pensar o acontecimento", que seriam o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história, apontando os seus problemas. O que é dito sobre a filosofia da história é-nos bastante pertinente ao pensarmos na relação de uma "história tradicional" com o acontecimento: "(...) o neopositivismo faltou o nível próprio ao acontecimento; tendo-o logicamente confundido com o estado de coisas, ele foi obrigado a fundi-lo na espessura dos corpos, a fazer dele um processo material e a ligar-se, de maneira mais ou menos explícita, a um psicanalismo ("esquizoidamente", ele dobrava a superfície na profundidade); e na ordem da gramática, ele deslocava o acontecimento do lado do atributo. A fenomenologia deslocou o acontecimento em relação ao sentido: ou bem ela colocava antes e à parte o acontecimento bruto – rocha da facticidade, inércia muda daquilo que acontece –, depois ela o deixava ao ágil trabalho do sentido que

metafísica da substância, da coerência ou da causalidade, explicitando esta “metafísica” como estando em oposição à física a qual diriam respeito as causas. Já os acontecimentos, *efeitos* que são, “formam entre eles uma outra trama onde as ligações relevam uma quase-física dos incorporais, uma metafísica”³⁹⁷. Tal será importante para entendermos como é pensada a questão do *sentido*, que, como abordamos em nossa seção sobre o estruturalismo no primeiro capítulo, é complexificada em uma multiplicidade, não resultando em um rechaço completo deste sentido. O sentido não foi excluído, mas afasta-se do sentido fenomenológico. Assim, Deleuze explica que, devido à estrutura dupla de todo acontecimento, *efetuação* e *contra-efetuação*³⁹⁸, o sentido configurará mais do que um estado de coisas que poderia servir de *referente*. Desta maneira, a lógica de análise deve servir-se de quatro termos, sem centrar-se sobre o referente. Foucault exemplifica:

“Marco Antônio morreu” *designa* um estado de coisas; *exprime* uma opinião ou uma crença que tenho; *significa* uma afirmação; e, além disso, possui um *sentido*: o “morre”. Sentido impalpável em que uma das faces está voltada para as coisas posto que “morre” acontece [*arrive*], como acontecimento, a Antônio; e a outra face está voltada para a proposição, posto que morrer é o que se diz de Antônio em um enunciado. Morrer: dimensão da proposição, efeito incorporeal que produz a espada, sentido e acontecimento, ponto sem espessura nem corpo que é do que falamos e que corre na superfície das coisas.³⁹⁹

O que é acrescido, portanto, é o “sentido-acontecimento”, é o que não é atributo como “estar morto”, mas é da força do próprio verbo no *presente infinitivo* de “morre”. Este verbo no presente infinitivo é o que também situa a própria neutralidade do acontecimento no discurso,

perfura e elabora; ou bem ela supunha uma significação prévia de que tudo ao meu redor teria já disposto o mundo, traçando vias e lugares privilegiados, indicando inicialmente onde o acontecimento poderia se produzir, e quais traços ele tomara. Ou bem o gato que, com bom senso, precede o rato; ou bem o senso comum do rato, que se antecipa sobre o gato. Ou Sartre, ou Merleau-Ponty. O sentido, para eles, nunca estava no momento (*à l'heure*) do acontecimento. Daí, em todo caso, uma lógica da significação, uma gramática da primeira pessoa, uma metafísica da consciência. Quanto à filosofia da história, ela trancafia o acontecimento no ciclo do tempo; seu erro é gramatical; ela faz do presente uma figura emoldurada pelo futuro e pelo passado; o presente, é o outrora futuro que se desenhava já em sua forma, é o passado por vir que conserva a identidade de seu conteúdo. Lhe é necessário, por um lado, uma lógica da essência (que a funda em memória) e do conceito (que a estabelece como saber do futuro), e, por outro lado, uma metafísica do cosmos coerente e coroada, do mundo em hierarquia.” (FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum” (1970). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 951).

³⁹⁷ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum” (1970). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 949.

³⁹⁸ Mais adiante desdobraremos esta questão da efetuação e contra-efetuação: “Em todo acontecimento, existe o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se incarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento só se julgam em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquilo que o incarna. Mas existe por outro lado o futuro e o passado do acontecimento tomado nele mesmo, que esquiva todo presente, porque é livre de limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum...*; ou ainda que não há outro presente que aquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que se deve chamar contra-efetuação.” (DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. p. 177.).

³⁹⁹ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum” (1970). *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. p. 950. Grifos do autor.

um acontecimento que não está mais preso em flexões temporais ⁴⁰⁰. O sentido, não estando localizado nem antes e nem depois do acontecimento, coincide com ele estando um tempo diverso: "Eterno presente? À condição de pensar o presente sem plenitude e o eterno sem unidade: eternidade (múltipla) do presente (deslocado)" ⁴⁰¹.

Sobre a filosofia da história, que Foucault aponta como uma das três tentativas para pensar o acontecimento que fracassaram (as três sujeições do acontecimento), irá criticá-la ao dizer que seu problema está na relação que mantém com o tempo, que ela toma por moldado, fixo, e neste ciclo enreda o acontecimento. Desta maneira, para a filosofia da história, um tempo bastante determinado é tanto condição para o acontecimento como elemento de sua necessidade, em que o presente já contém sempre as formas do passado, fazendo "do presente uma figura enquadrada pelo futuro e pelo passado; o presente é anterior futuro que já se desenhava em sua forma; é o passado por vir que conserva a identidade de seu conteúdo" ⁴⁰².

Na esteira do que abordamos sobre o papel da "novidade" na criação de modelos e sistemas, faz-se importante sinalizar que a "vontade do novo", para Deleuze, significou, primeiramente, uma reorganização epistemológica das possibilidades, um estabelecimento de um campo conceitual completamente diferente em que este "novo" pudesse não apenas *surgir*, como algo prévio, mas ser, de fato, *criado*. Sobre esta abordagem deleuziana do tempo do acontecimento, é importante ressaltarmos que estamos lidando, aqui, com uma concepção completamente diferente de história, que é problematizada através da ideia de *devenir*, – conceito já delineado em seu *Nietzsche et la philosophie* ⁴⁰³, de 1962, e que será retomado e retrabalhado em *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, de 1980. Desta forma, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, de 1991, Deleuze e Guattari comentam que a *geografia* "arranca a história do culto da necessidade", do culto das origens ⁴⁰⁴, a fim de traçar *linhas de fuga* cuja força possui sua explosão justamente nas possibilidades abertas pelo *devenir*. É esta velocidade que é capaz de transformar o ponto em linha ⁴⁰⁵, ao não nos pautarmos mais por sistemas organizados de fechamento do pensamento, mas por *fluxos* que convocam uma multiplicidade aberta para esta capacidade de pensar ⁴⁰⁶. Assim, não sendo a

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ Ibid. p. 951.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

⁴⁰⁴ DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998. Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed.34 [1992], 2010. p. 115.

⁴⁰⁵ DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. p. 36.

⁴⁰⁶ Sobre *L'Archéologie du savoir*, Deleuze comenta: "O livro de Foucault representa o passo mais decisivo em direção a uma teoria-prática das multiplicidades". Cf: DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 22-23.

história uma forma de interioridade, e a geografia não somente física e humana, mas mental, Deleuze e Guattari dirão que esta última arrancará

a história de si mesma, para descobrir os devires, que não são a história, mesmo quando nelas recaem [...] O 'devir' não é história; hoje ainda a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais nos desviamos para um devir, isto é, para *criarmos algo de novo*. Os gregos o fizeram, mas não há desvio que valha de uma vez por todas. Não se pode reduzir a filosofia à sua própria história, porque a filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na história, mas não provêm dela. Como algo viria da história? Sem a história, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico ⁴⁰⁷.

Permite-se então, a partir de toda outra concepção sobre o devir, – visto que este não é nem imitação nem retorno sublime, nem realmente um futuro em sua acepção tradicional, – também uma outra abordagem do acontecimento e das formas de subjetivação. Estas, longe de estarem previamente dadas em um plano de transcendência, ocorrerão de forma processual em um *plano de imanência* ⁴⁰⁸, – em que o sujeito será uma função complexa do devir. Neste sentido, a filosofia de Deleuze e de Guattari cria sistema para criar resistência, para criar a contínua possibilidade de resistir, sendo o devir é extremamente processual, e nunca finalizado ⁴⁰⁹.

A ideia de devir aqui faz parte da concepção de um viver e pensar como traçar linhas contínuas, e não pontos de fixação: daí então a conhecida imagem de sua filosofia, de oposição da árvore ao rizoma, este último como aquele que permite a compreensão do fluxo não hierárquico ou não originário dos processos, mas o pensamento do que está "entre". Assim, a filosofia enquanto criação de *conceitos* (mote sempre defendido por Deleuze) não é um “mero” formalismo sem reverberação numa "prática", ela é a criação de *singularidades* agentes, que *dizem* o acontecimento, não uma "essência" ou "a coisa" em si ⁴¹⁰. É através do entendimento da *nomeação* do acontecimento como sendo o gesto simultâneo de sua *convocação* que podemos indicar um dos principais pontos de contato entre os pensamentos dos dois autores, – justamente, então, na afirmação da potencialidade criativa e profundamente engajada na atualidade que é característica do *sistema*. Essas singularidades de Deleuze são multiplicidades atuantes, sempre *possíveis* porque projetadas em uma virtualidade. Nesta concepção filosófica, criar conceitos que não se referem ao vivido, mas ao por-vir, ao devir, significa criar conceitos que *convocam* acontecimentos, – desta forma, os

⁴⁰⁷ DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Op. Cit. p. 115-116.

⁴⁰⁸ Cf: "Plano de imanência" in DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p. 45-73.

⁴⁰⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998. p. 22.

⁴¹⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Op. Cit. p. 29.

acontecimentos só irão possuir existência pura na linguagem que os exprime ⁴¹¹. Como comenta Giovana Temple, "por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles" ⁴¹². Daí o acontecimento instalar-se "entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam" ⁴¹³, na esteira da questão do visível e do enunciável que Deleuze aponta na obra de Foucault, como vimos no capítulo anterior.

É claro que não podemos proceder por uma sobreposição das concepções de Deleuze e de Foucault, mas acreditamos que tanto "Theatrum Philosophicum" permita cruzar algumas reflexões, quanto a própria trajetória da obra dos autores. Ainda sobre o tempo do acontecimento, percebemos que há, portanto, principalmente a valorização da *virtualidade* em relação à dimensão *espaço-temporal*, ou seja, primazia do estado intensivo em relação à atualidade da matéria, em que "o acontecimento exprime as transmutações que fazem do corpo uma matéria fluida" ⁴¹⁴. Desta maneira, faz-se importante lembrar as diferenças apontadas entre os dois tempos distinguidos por Deleuze em *Logique du sens*, de 1969: Cronos e Aion.

Cronos é o tempo de que falara Foucault ao referir-se à abordagem da filosofia da história, em que só existe o presente preenchendo o tempo e as outras dimensões são sempre relativas a ele, que acaba também por ser relativo a outros presentes. Cronos é, assim, o tempo determinado da medida, é *corporal* ou referente ao *estado de coisas* e "pode ser infinito sem ser ilimitado: Cronos é circular na medida em que engloba todo o presente, ele recomeça e mede um novo período cósmico após o precedente, idêntico ao precedente" ⁴¹⁵. Já em Aion, só existem passado e futuro, ilimitados; finito é o instante. O passado e o futuro "subdividem a cada instante o presente [...] ou ainda, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro [...]" ⁴¹⁶. A relação com o acontecimento pode ser depreendida desta passagem:

Enquanto Cronos era inseparável da circularidade, e acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, transbordamento, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos. Sempre já passado e eternamente ainda por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: *pura forma vazia do tempo*, que se libertou de seu conteúdo corporal presente, e por aí desenrolou seu

⁴¹¹ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Op. Cit. p. 191.

⁴¹² TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. Op. Cit. p. 86.

⁴¹³ Ibid. p. 81.

⁴¹⁴ Ibid. p. 114.

⁴¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Op. Cit. p. 191.

⁴¹⁶ Ibid. p. 193.

círculo, se alonga em uma reta, talvez ainda mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão [...] ⁴¹⁷.

Assim, em relação ao instante de Aion, temos que ele extrai singularidades daqueles que ocupam o presente, e então o acontecimento será igualmente relacionado a qualidades físicas e ao sentido da lógica e suas proposições. Mas notemos, será relacionado, não *dependente*: o acontecimento sempre *excede* estas significações, ele "implica algo de excessivo em relação à sua efetuação, algo que revoluciona os mundos, os indivíduos e as pessoas" ⁴¹⁸. Sobre esta excessividade, Deleuze diz que é ela que deve ser realizada no acontecimento no presente *sem espessura* de Aion. De certa forma, é o caráter de permanentemente *excessivo* do acontecimento o que sustenta a *resistência* de que o devir faz parte e anuncia. Sobre este caráter do acontecimento que estamos agora discutindo, poderíamos afirmar que, pensando mais pontualmente no caso iraniano que analisaremos, serão justamente os pontos excessivos do próprio movimento da acontecimentalização, com a parte de virtual do ato de sistema, que podiam propor, naquele momento, um tipo de *resistência*; uma excessividade que diz respeito à ousadia necessária da dimensão ética. Resistência esta que, como veremos, se desdobrava, enquanto fenômeno, nas contra-condutas, na subjetivação contra o assujeitamento, na espiritualidade, etc., e, enquanto sistema, na *nomeação* de todas estas singularidades, ou seja, na criação de todos estes conceitos.

O acontecimento, portanto, participa dos dois tipos de temporalidade, encarnando-se nos corpos e coisas em uma *efetuação* ("aquilo que acontece"), – mas da qual também faz parte uma *contra-efetuação*. Esta contra-efetuação não entra em nenhuma apreensão de "ideal" ou transcendente em contraposição a uma realidade da efetuação; mas é um acontecimento *puro* (da ordem do Aion), é um momento necessário simultâneo à efetuação. Assim, vemos que estas temporalidades se interpenetram, bem como se interpenetram os regimes de *multiplicidade* de tipo métrico e não-métrico que serão também elementos do acontecimento ⁴¹⁹. Como comenta Cardoso Júnior, "a multiplicidade não-métrica procura

⁴¹⁷ Ibid. p. 194.

⁴¹⁸ Ibid. p. 196.

⁴¹⁹ "Nos aconteceu frequentemente de reencontrar todo tipo de diferenças entre dois tipos de multiplicidades: métricas, e não métricas; extensivas, e qualitativas; centradas, e acentradas; arborescentes, e rizomáticas; numerárias, e planas; dimensionais, e direcionais; de massa e de malta; de grandeza e de distância; de corte, e de frequência; estriadas, e lisas" (DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Op Cit. p. 604). Sendo a explicação da teoria das multiplicidades para Deleuze um assunto que requereria maior aprofundamento, creio que se faça importante ao menos comentarmos, para nosso entendimento do acontecimento, a questão do dualismo em sua filosofia. O objetivo é tentar *criar* multiplicidades que não se definam pelo número de seus termos, que não possuam relação com o 1 e o 2; ou seja, criar um múltiplo que não derive do Um. Mas, mais imediatamente aqui, o que está, ou pode estar, fora do alcance das "máquinas binárias"? Todas as oposições feitas pelos autores, decorrentes ou comparáveis à "árvore – rizoma" e às diversas multiplicidades também não seriam fórmulas presas no binarismo desta semiótica da significância, da interpretação? Este foi um problema

surpreender na matéria os intervalos que tendem a desfazer as formas e que, por isso, reúnem as diferenças dos corpos em um elemento comum: o *acontecimento*" ⁴²⁰. Os incorporais afetam a corporeidade da matéria, e tal movimento requer uma vontade de contra-efetuar, que é necessária para a realização daquele excesso. Segundo ele,

[...] trata-se de surpreender no acontecimento efetuado, naquilo que acontece, a parte do acontecimento que permanece irredutivelmente pura, pois projeta-se no *Aion*. A contra-efetuação é uma **vontade** de que somos portadores desde que se reverta nossa posição em relação à ordem causal da mistura dos corpos ou estados de coisa. Quer dizer, se no momento de efetuação o incorpóreo ou acontecimento puro é um efeito com relação ao acontecimento efetuado; na contra-efetuação, uma vontade torna o acontecimento puro *quasi-causa* daquilo que nos acontece. ⁴²¹

Partindo desta visada, o que Foucault nos mostrou é que o acontecimento muitas vezes é tratado pelo discurso não enquanto incorpóreo, enquanto efeito sobre os corpos, mas como uma *verdade substancializada*. Sua análise das práticas discursivas nos mostraram o quanto o discurso toma os objetos criados (a loucura, a delinquência, a sexualidade) como sendo os próprios seres, e não como aquilo que lhes é *atribuído*, procedendo por uma naturalização, por uma fundamentação *a priori*. Já a análise através do acontecimento, como sua história acontecimentalizada, sua acontecimentalização, restitui a dispersão ao multiplicar as possibilidades de entendimento e de explicação, ao abrir o já-dado e questionar a *rarefação*, como em *L'Archéologie du savoir*, do porquê teriam aparecido determinados enunciados e não outros: "para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos *sofra um corte* que force o acontecimento a coexistir com o corpo material a partir do qual seja possível afirmar (...) [que] 'João é louco' ao invés de 'João enlouquece'" ⁴²².

enfrentado em toda a obra, mas no texto *Diálogos*, com Claire Parnet, Deleuze e Parnet o localizam mais pontualmente como sendo uma complexa *questão de linguagem*. Não pensemos, contudo, que é a linguagem que, carregada de dualismos, deforma a realidade, que seria ainda esta outra coisa, a ser desvelada, *por trás* da linguagem, e aqui lembremos o que comentávamos anteriormente sobre o enunciado "não visível e não oculto" de Foucault. O problema se delinea pela não observância destes aspectos e pelo culto da linguagem pela linguística. Projetar-se para além do binarismo é uma ação de *resistência*, mas que dá-se como *ato* sempre em seu fazer-se. Os dualismos são como o inimigo necessário, ou "o móvel que não cessamos de arrastar" (1980: 31): "devemos passar por dualismos, porque eles estão na linguagem, não tem jeito, mas é preciso lutar contra a linguagem, inventar a gagueira, não para alcançar uma pseudo-realidade pré-lingüística, e sim para traçar uma linha vocal ou escrita que fará a linguagem passar *entre* esses dualismos [...]". DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Op. Cit. p. 29.

⁴²⁰ CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. "Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): 105-116, 2005. p. 114. Grifo do autor.

⁴²¹ *Ibid.* p. 110. Grifo do autor.

⁴²² TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. Op. Cit. 88. Grifo meu.

É neste *corte*, que é a própria *rarefação*, feito pelo discurso e pelas verdades que ele faz circular, que se centrará toda a empreitada foucaultiana: estudar seus motivos, seus momentos, sua historicidade – através das *práticas*. As práticas conformaram um nexo que permitiu maior complexificação do cruzamento entre o discursivo e o não-discursivo. Como coloca Dominique Lecourt, as práticas, se não remetem à atividade de um sujeito, é porque dizem respeito às “posições do sujeito” enquanto efeito da submissão deste ao discurso: “pela palavra *prática* [...] designa-se a existência objetiva e material de certas regras a que o sujeito está submetido desde o momento em que pratica o ‘discurso’”⁴²³. Fora também pelas *práticas* que Deleuze, intercambiando a palavra com as “positividades”, comentara o desenvolvimento da questão da verdade para Foucault, ao centrar sua análise, como apontamos no capítulo anterior, nos jogos (ou batalhas) entre o visível e o enunciável, entre as práticas de *ver* e as práticas de *dizer*, para que as verdades aparecessem na extração de enunciados e de visibilidades dos objetos que são dados⁴²⁴.

3.4. Paul Veyne e a acontecimentalização das práticas

Seguindo pela problematização das *práticas* gostaríamos de abordar agora os desdobramentos da ideia de acontecimento no pensamento de Paul Veyne, em que podemos apontar sua aproximação com a filosofia de Foucault ao vermos o historiador identificar justamente nas práticas, e também no ponto em que as práticas se misturam com a esfera discursiva, os lugares de formação dos objetos históricos⁴²⁵. Lembremos primeiramente que, para Foucault, *épistémè* e *dispositivo* são ambos, de forma geral, *práticas*, sendo a primeira conjunto de práticas discursivas e já o segundo integraria práticas discursivas e não-discursivas, como as relações de poder⁴²⁶. No texto de 1978, "Foucault révolutionne l'histoire", apêndice à edição de 1971 de seu livro *Comment on écrit l'histoire*, Veyne

⁴²³ LECOURT, Dominique. “Sobre a arqueologia e o saber (a propósito de Michel Foucault). In: *Para uma crítica da epistemologia*. Op. Cit. p. 91.

⁴²⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. 70-71.

⁴²⁵ "Se agora o historiador se ocupa, não com o que as pessoas fazem, mas com o que elas dizem, o método a seguir será o mesmo; a palavra *discurso* vem não menos naturalmente à escrita, para designar o que é dito, que a palavra de prática para designar o que é praticado. Foucault não revela um discurso misterioso, além daquele que ouvimos todos: ele nos convida somente a observar exatamente o que é assim dito. [...] Se preferirmos, há sob o discurso consciente uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que revela a observação atenta do discurso, se consentirmos a retirar as suntuosas fachadas que tem o nome de Ciência, Filosofia, etc." (VEYNE, Paul. “Foucault révolutionne l'histoire”. (1978) In: *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1971. p. 398).

⁴²⁶ CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Op. Cit. p. 425.

colocará na base de seu escrito problematizações principalmente relativas às ideias de *raridade* e de *prática*. A partir delas chegaremos igualmente a uma concepção de acontecimento que toma corpo conjuntamente ao que fora afirmado já em 1971 e que também o seria em 1976, quando da publicação de sua aula inaugural no Collège de France, "L'inventaire des différences".

A raridade como método retoma por princípio a desnaturalização dos objetos históricos que tanto marcou a recepção de Foucault pelos historiadores, e que Veyne tornará bastante explícita a partir de alguns exemplos, como a questão do cessamento dos combates de gladiadores ao longo do século IV a.C, que poderia ser associado ao desenvolvimento do cristianismo, ou de um humanismo. O que Veyne fará ver, seguindo o trabalho de Georges Ville ⁴²⁷, serão outras composições em torno da política, – atentando para as especificidades desta política –, que poderiam explicar as mudanças ocorridas não a partir de comportamentos esperados, *universais*, mas bem localizados e correspondentes a práticas ⁴²⁸.

As formas *raras* de conformação dos objetos reivindicadas por Veyne é o que o faz rechaçar generalidades como *a* política, *o* estado, *os* governados, etc, sendo então as *práticas efetivas* o que estaria embasando os objetos que se oferecem a nós como naturais. Estes objetos naturalizados seriam, para ele, apenas idealismos que tomam forma nas palavras utilizadas pelos historiadores. As práticas são, assim, uma "parte escondida do iceberg: nós esquecemos a prática a fim de enxergar apenas os objetos que a reificam diante os nossos olhos" ⁴²⁹. Esta prática sobre a qual que se apóiam os discursos, que poderia parecer inicialmente ter sido tomada por um "atrás das coisas", em uma espécie de ocultismo do tipo "o inconsciente da história", – que, como vimos, se distanciaria de Foucault, – é explicado por Veyne como sendo simplesmente "aquilo que as pessoas fazem", de que "nós

⁴²⁷ Paul Veyne estava provavelmente fazendo referência ao trabalho do amigo que ajudara a publicar postumamente. Cf : VILLE, GEORGES. *La gladiature em Occident: des origins à la mort de Domitien*. Roma: École Française, 1981.

⁴²⁸ Após uma auto-crítica de sua análise em *Le Pain et le cirque* (1976), Veyne comenta: “[...] se os governados são sempre os mesmos, se eles possuem reflexos naturais de todo governado, se eles precisam naturalmente de pão e de Circo, ou de serem despolitizados, ou de se sentir amados pelo Mestre, por que eles receberam pão, Circo e amor somente em Roma? É necessário então inverter os termos do enunciado: para que os governados sejam somente percebidos pelo Mestre como objetos a despolitizar, amar ou levar ao Circo, é necessário que eles tenham sido objetivados como povo-rebanho; para que o Mestre seja somente percebido como devendo tornar-se popular junto de seu rebanho, é necessário que ele tenha sido objetivado como guia mais do que como rei-pai, ou rei-padre. São essas objetivações, correlatas de uma certa prática política, que explicam o pão e o Circo, e que nunca chegaremos a explicar partindo de governados eternos, de governantes eternos e da relação eterna de obediência ou de despolitização que os une; pois estas chaves entram em todas as fechaduras. Elas não abrirão jamais a compreensão de um fenômeno tão particular, tão precisamente datado como o pão e o Circo [...]”. VEYNE, Paul. “Foucault révolutionne l'histoire”. (1978) in: *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 395. Grifo meu.

⁴²⁹ Ibid. p. 389.

frequentemente temos consciência, mas não temos o conceito" ⁴³⁰. O historiador voltará diversas vezes à metáfora das partes do iceberg, dizendo finalmente que sua parte oculta não é separável da parte visível, além de serem feitas da mesma matéria ⁴³¹. Desta forma, discurso e prática não seriam um estado mais puro e mais profundo da realidade, pois tratar-se-ia menos de limites (interior/exterior do pensamento) do que de campo de condições.

Neste sentido, talvez a explicação relacionada a um "desocultamento" sugerida por Santiago Díaz em artigo já citado aqui, "Foucault y Veyne: los usos del 'acontecimiento' en la práctica histórica", na esteira de sua referida leitura do livro de Tomás Abraham *El último Foucault*, seja abalada pelo peso que esta palavra carrega e que não encontra base correlativa nem em Veyne nem em Foucault. Expor singularidades e mostrar diferenças não é o mesmo que fazer aparecer algo escondido, ou desocultá-lo. O oculto traz consigo a concepção de que existiria uma outra verdade, uma outra interpretação fixa que estaria escondida; enquanto que a visada da arqueologia e da genealogia em relação aos acontecimentos é a de permitir sua proliferação, sua ampla abertura em "possíveis". Trata-se de uma questão complicada, pois estamos lidando aqui com a problemática do que há (ou não) no exterior do discurso, no exterior mesmo da filosofia. Cito Díaz: "Os discursos se apóiam sobre as *práticas efetivas* indiferentemente do que as generalidades inteligíveis declaram. Por isso, a noção de discurso evocaria o oculto do cotidiano, e justamente, a tarefa da arqueologia seria o *desocultamento*" ⁴³²; também, em outro momento, declara: "Essa raridade do acontecimento efetuado é o *não dito* do discurso da época, a matriz dos saberes e enunciados, que se torna obscura, oculta aos olhos conceitualizantes regidos pela plenitude da razão. O discurso em Foucault indica que existe algo oculto nos saberes (...)" ⁴³³. Aqui devemos lembrar do que falava Deleuze a propósito de rachar as palavras e extrair os enunciados, e então logo veremos que esta extração não se refere a uma repressão que deve ser liberada, justamente porque tal procedimento só é compatível com a estrutura do *significado*, é procedimento da ordem da *significação*, – que parte de frases, não de enunciados. Tudo, ao nível dos enunciados, está onde deve estar, está *dito*: "Que tudo seja sempre dito, em cada época, talvez seja esse o maior princípio histórico de Foucault: atrás da cortina nada há para se ver, mas seria ainda mais importante, a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois não há nada atrás ou

⁴³⁰ Ibid. p. 394.

⁴³¹ Ibid. 428.

⁴³² DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. Op. Cit. p. 13. Grifos do autor.

⁴³³ Ibid. p. 15. Grifo do autor.

abaixo" ⁴³⁴. Desta forma, retomemos ainda o que comentávamos no capítulo 1, ao falarmos sobre a análise estrutural, pois esta abordagem de "oculto" releva de uma visada sobre o sistema enquanto *inconsciente*, e, daí, a nosso ver, a confusão, do inconsciente como sendo oculto. Em Foucault, o inconsciente ocupa, igualmente, uma posição histórica precisa, mas ele não é um "fundamento" para ser "encontrado", mas uma *postulação* do sistema. Ainda que se expresse várias vezes a partir deste "oculto", Díaz também comenta que o acontecimento, pela ideia arqueológica, tem, como vimos, uma dimensão de *efeito*, advindo no dispersar-se dos objetos naturais. É a consideração do caráter de heterogeneidade dos acontecimentos o que os transformará em instrumentos da *acontecimentalização* da história ⁴³⁵.

Veyne vê a contribuição de Foucault para a história no sentido de uma devolução das coisas às próprias coisas, ou melhor, às próprias práticas, visto que não existem coisas ⁴³⁶. Logo, a prática não é nem instância, nem "motor primeiro" tal como quis tornar inteligível a "relação de produção" marxista; e será justamente por esta falta de possibilidade do enquadramento da prática em uma filosofia da história que Veyne criticará os historiadores que identificaram no filósofo uma redução da história a um processo implacável ⁴³⁷. A discussão sobre o "primeiro motor" ocupará, aliás, toda a primeira parte do texto "L'histoire conceptuelle", publicado originalmente na coleção *Faire de l'histoire* em 1974, em que Veyne substitui sua utilização pela noção de "variável estratégica". Esta noção, por sua vez, multiplicaria as possibilidades explicativas (ou, para seguirmos o autor, *explicitativas*) ao conceber que enfim "o motor estará em todas as partes onde queiramos localizá-lo", – o motor sendo, ele próprio, *acontecimento* ⁴³⁸. Assim, a negação do motor dá-se pela multiplicidade a que atenta Veyne, sendo o "espetáculo do devir" ⁴³⁹ o que torna o esforço historiográfico obviamente conceitual ⁴⁴⁰, – trata-se de poder, através da criação de conceitos, lidar com o não-factual.

⁴³⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Op. Cit. p. 61.

⁴³⁵ DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. Op. Cit. p. 18.

⁴³⁶ Lembremos que o título *Les Mots et les choses* fora ironizado por Foucault alguns anos após a publicação do livro de 1966. Cf: "Michel Foucault explique son dernier livre". In: *Dits et écrits*, vol. 1. Op. Cit. pp. 799-807.

⁴³⁷ VEYNE, Paul. "Foucault révolutionne l'histoire". (1978) in: *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 397.

⁴³⁸ VEYNE, Paul. "A história conceitual". In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 67.

⁴³⁹ Ibid. p. 64.

⁴⁴⁰ "Não pretendemos que a história deva ou deveria ser conceitual: constatamos que ela é, que o termo conceitual é aquele que melhor descreve seus progressos desde Tucídides; que é um termo mais justo que o de história não factual, generalizante, explicativa, etc; enfim, que se a história, não contente de ser conceitual, sabe que ela o é, esse saber pode incitá-la a vir a sê-lo mais ainda: não se pode pedir mais à epistemologia." (VEYNE, Paul. "A história conceitual". In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org). *História: novos problemas*. Op. Cit. p. 81)

Assim, a *raridade* ou a "rarefação" é, para Veyne, o "vazio" que existe em torno dos homens ⁴⁴¹, seus limites no sentido de não poderem apreender nada mais do que aquilo que *podem* apreender em uma determinada época. É na raridade que se encontra circunscrita uma singularidade que se opõe, portanto, às generalidades da consciência e da razão. Ele descreve as relações entre o objeto e a prática: "[...] desde que nós historicizamos nosso falso objeto natural, ele só será, então, objeto por uma prática que o objetiva: é a prática com o objeto que ela se atribui que vem em primeiro lugar, é ela que é naturalmente uma [...]" ⁴⁴². Temos, desta forma, não a dissolução do objeto, ou o seu rechaço, mas a recolocação do objeto no lugar vazio de seu nascimento, e a verificação de sua formação a partir de determinadas práticas; ele não existe fora destas: "a loucura só existe como objeto em e por uma prática, mas a tal prática, ela mesma, não é a loucura" ⁴⁴³. As práticas, por sua vez, em sua heterogeneidade, transbordam as linhas fixas das generalidades de muitos dos objetos, devendo-se proceder por uma atualização das *virtualidades* das práticas ⁴⁴⁴. Fazer história a partir disto será assumir uma diversificação enorme em detrimento dos tipos explicativos tradicionais. E nesta questão se aloja aquela que será, para Veyne, a tese central de Foucault: "*aquilo que é feito*, o objeto, se explica por aquilo que foi o *fazer* a cada momento da história; é erroneamente que nós imaginamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir daquilo que é feito" ⁴⁴⁵. Assim visualizada, a problemática em torno do objeto também resolve o porquê de Foucault não ser um relativista: o problema não é de não existirem verdades, mas de elas existirem várias de acordo com o regime dos objetos ⁴⁴⁶. Sendo, portanto, a prática a única coisa que temos, nada a explicará, pois nada a precede naturalmente: nem a consciência, nem a ideologia, nem a mentalidade – tomadas então não como o são para a fenomenologia: visada das práticas não como constituintes, mas como constituídas ⁴⁴⁷; o mesmo gesto, percebemos, da análise estrutural. Sem partir nem do objeto nem do sujeito, o que Veyne releva é a *relação*, ou a *estrutura*, "são as estruturas que dão seus rostos objetivos à matéria" ⁴⁴⁸, porque somente das

⁴⁴¹ VEYNE, Paul. "Foucault révolutionne l'histoire". (1978). in: *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 400.

⁴⁴² Ibid. p. 402.

⁴⁴³ Ibid. p. 411.

⁴⁴⁴ A virtualidade, se a pensamos na esteira de Deleuze, aqui é entendida como toda a *materialidade* existente mas ainda sem "rostos", chamada por Veyne de "referentes pré-discursivos": "A esta filosofia do objeto tomado como fim ou como causa, substituíamos então uma filosofia da relação e encaremos o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso. Esta prática lança as objetivações que lhe correspondem e se ancora sobre as realidades do momento, ou seja, sobre as objetivações das práticas vizinhas. Ou, melhor dizendo, ela preenche ativamente o vazio que deixam essas práticas, ela *atualiza* as virtualidades que estão latentemente prefiguradas [...]" (VEYNE, Paul. "Foucault révolutionne l'histoire". (1978). in: *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 405).

⁴⁴⁵ Ibid. p. 403. Grifos do autor.

⁴⁴⁶ Ibid. p. 421.

⁴⁴⁷ Ibid. p. 422, 426.

⁴⁴⁸ Ibid. p. 423.

práticas podem advir seus correlatos em elementos reificados e, portanto, datados. O "materialismo" foucaultiano, a contingência material, adviria desta eliminação da metafísica.

[...] a explicação não vai mais de um objeto a um outro, mas de tudo a tudo, e tal objetiva os objetos datados sobre uma matéria sem rosto. Para que o moinho seja percebido como modo de produção e que seu emprego transforme o mundo, é necessário primeiramente que ele seja objetivado graças a uma mudança sucessiva das práticas que lhe estão ao entorno, mudança que ela mesma... e assim *ad infinitum*⁴⁴⁹.

Desta maneira, o acontecimento, já nos informa Veyne logo nas primeiras páginas de *Comment on écrit l'histoire*, escapa a qualquer evidencialização. Sobre esta singularidade, esta variável, Cardoso Júnior irá dizer que, para o historiador francês, "o objeto da história – o acontecimento – faz com que o conhecimento histórico se situe no território definido entre o que está aquém do acontecimento – as primeiras verdades – e o que está como que disperso em sua exterioridade, vale dizer, as facticidades evidentes"⁴⁵⁰. Neste sentido e de acordo com o que comentamos anteriormente, temos que o conhecimento histórico nunca se "apropria" do acontecimento na medida em que aquele necessita das "facticidades" ao operar com as generalidades inteligíveis que povoam o discurso; e daí o que Veyne chamará de "limite" na apreensão do acontecimento pelo historiador⁴⁵¹. Desta feita, novas possibilidades precisam ser exploradas pelo conhecimento histórico para que ele possa levar em conta a multiplicidade não-conceitualizada que o acontecimento sempre carrega em seu potencial, a multiplicidade como aquilo que está além das apropriações do domínio das verdades e dos objetos naturais. Por este ponto, podemos voltar às *práticas*: para Cardoso Júnior, as práticas, enquanto "configurações históricas determinadas" (e daí sua *raridade*, porque, como na análise dos enunciados, sempre poderiam ser *outras*) poderão então ser pensadas como "aquilo que permite, no plano discursivo, costurar a dobra narrativo-teórica, isto é, entre a diferença temporal de um acontecimento e uma operação conceitual que lhe seja afeita"⁴⁵².

As práticas, definindo os acontecimentos, são o campo muito mais amplo "do que os homens fazem" antes que tal fosse englobado por conceitualizações (objetivações) que darão lugar a objetos definidos. A história, frisa Veyne, não diz respeito a uma subjetivação, a um determinado "ser do homem", mas sim a um "certo modo de conhecer"⁴⁵³. É este modo de

⁴⁴⁹ Ibid. p. 427.

⁴⁵⁰ CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. "Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas". Op. Cit. p. 107.

⁴⁵¹ VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 15.

⁴⁵² CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. "Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas". Op. Cit. p. 108.

⁴⁵³ VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 13.

conhecer que se apóia por vezes em determinadas verdades, em uma lógica que depende daquelas categorias genéricas, e por isso é possível afirmar, na esteira do que analisávamos da leitura foucaultiana de Nietzsche, que "não existe acontecimento *em si mesmo*, mas em relação a uma concepção do homem eterno" ⁴⁵⁴. Por esta razão o acontecimento para Veyne será individualizado em sua *temporalidade*, e não em sua matéria ⁴⁵⁵. Esta temporalidade, por sua vez, não estará presa à continuidade de períodos históricos fixos, mas será regida pela temporalidade do *conceito*.

Sendo a história narrativa de acontecimentos, e estes denotando uma *diferença* – pela visada de que é acontecimento tudo o que não é evidente (*ce qui ne va pas de soi*, ⁴⁵⁶) –, podemos perceber que o projeto de Veyne encaminhou-se justamente na direção da contestação do fazer história tal como descrevemos acima. Seu objetivo era desprender o conhecimento histórico das naturalizações que o embasavam como imprescindíveis por estarem ligadas a uma especificidade científica da disciplina. Como poderemos perceber, as noções de cientificidade da história também se alterarão ao longo do percurso do autor; veremos, no entanto, que certos posicionamentos serão da ordem da soma e não da contradição entre si. O que é demandado do historiador é de não apoiar-se em nenhum terreno confortável: "[...] sabemos bem qual o esforço característico do *métier* do historiador e o que lhe confere sabor: se surpreender com o que é evidente" ⁴⁵⁷.

Veyne preocupou-se, ao longo de seu trabalho, em desenvolver uma epistemologia histórica que via na acurada elaboração de *conceitos* uma saída para os objetos naturalizados (*Comment on écrit l'histoire*, 1971; *L'histoire conceptuelle*, 1974). Posteriormente (*L'inventaire des différences*, 1976) sua explicação histórica passaria, além de por uma relação específica com o conceito, pela elaboração de *constantes ou invariáveis históricas* (*invariables historiques*) que pudessem individualizar os acontecimentos. O desdobramento do aparente paradoxo ⁴⁵⁸ desta invariante que é capaz de *individualizar* será o foco de sua

⁴⁵⁴ Ibid. p. 16. Grifo meu.

⁴⁵⁵ Ibid. p. 20. Quanto à questão da materialidade do acontecimento, retomemos aquilo que Veyne explica sobre o problema da materialidade da loucura, quando percebemos que esta depende da *prática* para objetivar-se: "Para Foucault como para Duns Scot, a matéria da loucura (behaviour, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; ser louco apenas materialmente, é precisamente não sê-lo ainda. É necessário que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria à loucura [...]" ("Foucault révolutionne l'histoire". (1978). In: *Comment on écrit l'histoire*. Op. Cit. p. 414. Grifo do autor.).

⁴⁵⁶ Ibid. p. 18.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ "Assim, a conceitualização de uma invariante permite explicar os acontecimentos; jogando com as variáveis podemos recriar, a partir da invariante, a diversidade das modificações históricas; explicitamos assim o não-pensado, esclarecemos aquilo que fora somente vagamente concebido ou pressentido com dificuldade. Enfim, e sobretudo, ainda que pareça paradoxal a afirmação, somente a invariante individualiza, por abstrato e geral que

aula inaugural. Tal se faz muito importante para compreendermos como Veyne estava pensando a organização de uma teoria para a história que fosse calcada em uma multiplicidade acontecimental de projeção filosófica que pudesse, ao mesmo tempo, responder à necessidade explicativa da narrativa histórica. O problema que se coloca será, em um vocabulário foucaultiano, o de expressar a possibilidade de uma história que se torna inteligível não *apesar* da descontinuidade, mas *através* dela: deve-se historicizar, portanto, os meios de que se utiliza o historiador para fazer-se inteligível; aqui, os conceitos e as constantes (*invariables*). Em outras palavras, a questão-chave será a da *conceitualização* da constante que permite explicar os acontecimentos ⁴⁵⁹.

A generalização do fazer histórico será de tipo muito especial, pois, historicizada, não dá margem a universalizações, sendo a abordagem do tempo, ou da diferença temporal, o que permite esta análise das condições históricas. Assim o paradoxo apontado é dissolvido e a multiplicidade valorizada – conceitos e generalizações permitem a percepção também do que poderia ter sido de outra forma; a *raridade* histórica tem papel fundamental. Ao referir-se à história da arte, Veyne demonstra o jogo que há entre a funcionalidade do conceito através das constantes e o grau de distância que ele vai estabelecer; ou seja, o conceito precisa ser problematizado para se tornar útil, para justamente poder captar o *singular*: “[...] nos enganamos ao opor a apreensão das individualidades, em toda sua riqueza, à conceitualização, que seria um falatório muito geral; ao contrário, cada conceito que conquistamos afina e enriquece nossa percepção do mundo; sem conceitos, não enxergamos nada [...]” ⁴⁶⁰.

Estas outras tantas possibilidades da história, suas singularidades, fazem parte, para Veyne, também da dimensão de um "inexprimível" na narrativa da história, que será acompanhada de um "pressentimento" por parte do leitor, de tudo o que *não* teria escrito o historiador ⁴⁶¹. É o que Cardoso Júnior em seu livro *Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne*, chamou de "diferença intensiva, isto é, a face do acontecimento na qualidade de *realidade virtual conceituada*" ⁴⁶². A partir de suas reflexões podemos perceber que a base para a concepção deste amálgama em Veyne foi justamente a narrativa:

ela seja [...]” (VEYNE, Paul. *L'inventaire des différences*. Paris: Éditions du Seuil, 1976. p. 19); em outro momento de sua aula, declara ainda: "Mesmo quando não o sabem, os historiadores fazem invariante, como fazem prosa." (Ibid, p. 24).

⁴⁵⁹VEYNE, Paul. *L'inventaire des différences*. Op. Cit. p. 18.

⁴⁶⁰Ibid. p. 34.

⁴⁶¹Ibid. p. 41-42.

⁴⁶²CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. *Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne*. São Paulo: Editora da Unesp, 2003. p. 146. Grifo meu.

Como a história caracteriza-se por fundir o esforço teórico-conceitual ao inventário de acontecimentos individualizados pela sucessão temporal ("ciência das diferenças"), a narrativa aparece como o elemento unificador desses dois âmbitos. A narrativa histórica, em decorrência dessa função determinante, define em última instância a história em face das demais ciências ⁴⁶³.

Poderemos então, segundo Veyne, conceitualizar os acontecimentos aproximando-os de um modelo transhistórico e, ao mesmo tempo, ao jogar com as variáveis, os individualizamos ⁴⁶⁴. É assim que pode ser científica a explicação histórica. Algumas destas conclusões poderiam chocar-se com a visada foucaultiana não fosse o esforço de Veyne em analisar toda uma atitude histórica em que as concepções de geral ou individual não são tratadas como absolutos, e menos ainda como absolutos que se prestariam a um dualismo. Neste sentido, lembremos que o caráter científico que surge nesta análise baseada nas constantes não será o de uma ciência universalizante, mas o reconhecimento da função de uma disciplina: "por um lado, nenhuma loucura é a loucura mesma, nenhuma ciência é a ciência, nenhuma pintura é toda a pintura, nenhuma guerra é a guerra absoluta." ⁴⁶⁵. Como aponta Cardoso Júnior ⁴⁶⁶, a postura do autor em relação à ideia de científico mostrará alterações ao longo de sua obra, e poderiam ser explicadas a partir de sua relação com a filosofia. Para ele, Veyne teria ido da negação do estatuto científico da história em *Comment on écrit l'histoire*, de 1971; para o apontamento de "núcleos de cientificidade" em "L'histoire conceptuelle" de 1974; e então para a afirmação de sua cientificidade na aula inaugural de 1976.

Ora, a tentativa de individualizar os acontecimentos por meio de uma constante subentende o acesso à teoria; quer dizer, o tratamento dispensado aos acontecimentos é a atitude de qualquer ciência diante de seu objeto. Então, a "história é congenitamente científica". Não obstante, esse aspecto ainda não é suficiente para caracterizar o conhecimento histórico em sua peculiaridade; apenas define o pano de fundo dele em relação à atitude das ciências em geral e, em particular, com relação à sociologia. Diversamente, porém, a história precisa compor o "inventário completo" dos acontecimentos subsumidos a uma constante. Logo, "a história é uma ciência das diferenças". Nisto se aninha a peculiaridade da história; trata-se da última *ratio* de sua cientificidade ⁴⁶⁷.

Desta forma, seria então posteriormente, em 1978, com seu ensaio sobre Foucault, que Veyne, segundo Cardoso Júnior, teria radicalizado o estatuto científico da história, ao demonstrar que os próprios conceitos da narrativa se definem nas práticas concretas ⁴⁶⁸. A

⁴⁶³ Ibid. p. 19.

⁴⁶⁴ VEYNE, Paul. *L'inventaire des différences*. Op. Cit. p. 35.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 32.

⁴⁶⁶ CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. *Enredos de Clío: pensar e escrever a história com Paul Veyne*. Op. Cit. p. 21-22.

⁴⁶⁷ Ibid. p. 18-19.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 20.

cientificidade destes conceitos está, pois, em relação direta com aquilo que transborda sua rigidez, podendo ser afastada, assim, uma concepção dualista.

Tendo em vista o caminho que percorremos até aqui e levando em conta as noções e conceitos que analisamos e que dão base para a categoria de acontecimento no *corpus* foucaultiano, agora podemos passar para nossa última fase de trabalho: verificar e tentar demonstrar como esta categoria foi operacionalizada em um momento específico do trabalho do filósofo – sua história do presente com enfoque na Insurreição Iraniana de 1978-1979 – a partir do aparecimento de outros conceitos e nexos que esta acontecimentalização da história *permitiu*, ao mesmo tempo que foi por eles *constituída*.

4. A VERIFICAÇÃO DO ACONTECIMENTO: O IRÃ INSURGENTE E A CONDUÇÃO PASTORAL

Durante todo o ano de 1978 milhares de pessoas no Irã puseram em risco suas vidas para exigir a saída do xá Mohammad Reza Pahlavi, que governava sob um regime de monarquia constitucional autoritária desde 1941. Os motivos são vários: perseguições políticas e violência extrema para com os opositores do governo, a não aceitação por parte da população da proximidade diplomática deste com os Estados-Unidos (que se instalava cada vez mais no país através do setor financeiro e empresarial vinculados ao petróleo, além da invasora opressão cultural travestida de “modernização”), a insistente laicidade do governo do xá em um país fortemente religioso, a corrupção massiva na máquina pública. Esta situação de insatisfação vinha de longa data, e um de seus primeiros marcos fora a deposição golpista do primeiro-ministro do Irã, Mohammed Mossadegh, em 1953, devido à sua orientação nacionalista e atuação antiimperialista, que o tornara bastante popular; bem como os ataques do governo imperial ao aiatolá Ruhollah Khomeini, líder religioso que se encontrava exilado no Iraque desde 1963. A oposição neste momento do final dos anos 1970 é diversificada, mas a maioria das pessoas exprime rejeição quanto ao regime vigente, e serão então os molás, enquanto autoridades religiosas, que ganharão popularidade junto aos manifestantes ao lutarem ao lado destes. Após vários meses de confronto, em fevereiro de 1979 estoura a Insurreição Iraniana, que acaba por transformar o Irã em uma República Islâmica liderada por Khomeini, desde o ano anterior exilado na França, quando retorna à Teerã em 1º de fevereiro de 1979, aclamado pela população. O novo regime começa, logo, o desmonte do precedente: proibições em relação a tudo o que fizesse referência ao Ocidente, além de uma perseguição violenta contra diversos grupos. Inicia-se outro massacre.

Durante os meses de setembro e novembro de 1978 Foucault empreende duas viagens ao Irã (a primeira ocorreu apenas alguns dias após a Sexta-Feira Negra, quando do extermínio de centenas de manifestantes na praça de Jaleh, em Teerã), a fim de realizar reportagens para o jornal italiano *Corriere della Sera*, em um projeto que fora intitulado “Reportagens de Ideias”, tendo sido referido pelo autor como um “jornalismo filosófico”: nesta empreitada, “os intelectuais trabalharão com jornalistas no ponto de cruzamento entre ideias e acontecimentos.”⁴⁶⁹. O objetivo de Foucault parece claro: ver *in loco* o que estava se

⁴⁶⁹ FOUCAULT, M. “Les reportages d’idées” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 707.

passando no país insurgente, a fim de realizar um *diagnóstico do presente*⁴⁷⁰, termo que já freqüentava seu vocabulário há algum tempo. Busca-se, pois, não as “razões profundas” do movimento, mas a “maneira como ele era vivido”⁴⁷¹. Serão produzidos 9 artigos para o *Corriere della Sera*, sendo um deles – “À quoi rêvent les Iraniens?” – também publicado pelo jornal francês *Le Nouvel Observateur*, o único do projeto aparecido na França na mesma época, além de dois outros escritos que também são publicados no jornal *Le Nouvel Observateur*, dois no jornal *Le Monde* e um no jornal *Le Matin*. Contamos ainda com uma conversa entre Foucault e os jornalistas Claire Brière e Pierre Blanchet, intitulada “L’esprit d’un monde sans esprit”, que integra originalmente o livro, aparecido em 1979, *Iran: la révolution au nom de Dieu*⁴⁷²; e com “Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham”, transcrição que não consta nos *Dits et écrits* mas que está presente no livro *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*, dos críticos Janet Afary e Kevin B. Anderson⁴⁷³. O restante dos artigos produzidos sob a demanda do jornal italiano só aparecem traduzidos para o francês com a publicação em 1994 dos *Dits et écrits*, sendo para este caráter “esparso” dos textos que Didier Éribon irá chamar atenção, comentando, por exemplo, que “Foucault nunca quis que fossem reunidos em um livro na Itália”⁴⁷⁴. Esta questão, referente à possibilidade de uma análise retrospectiva daqueles escritos tão envolvidos em seu momento de produção quanto o são necessariamente os textos jornalísticos, pode explicar boa parte das veementes críticas de que os textos foram alvos *a posteriori*.

Os escritos de Foucault sobre o Irã são escritos curtos, feitos em linguagem direta, repletos de descrições minuciosas, comparações históricas e fortemente políticos. Contêm abordagens complexas ao intentarem condensar o quadro dos posicionamentos em curso, contando com o recurso da exposição das afirmações de figuras eminentes e outros que foram por ele entrevistados. Neste sentido, o que temos é que muito do que foi escrito sobre o envolvimento de Foucault com o assunto gira em torno da dinâmica erro *versus* não-erro de

⁴⁷⁰ Este termo foi utilizado diversas vezes por Foucault em artigos e entrevistas, dentre os quais: “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967); “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui” (1967); “Foucault répond à Sartre” (1968); “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli” (1972); “La scène de la philosophie” (1978).

⁴⁷¹ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 791.

⁴⁷² BRIÈRE, Claire; BLANCHET, Pierre. *Irão: a revolução em nome de Deus*. Lisboa: Moraes Editores, 1980. Trad: Paula Reis.

⁴⁷³ AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.

⁴⁷⁴ ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Trad. Hildegard Feist. p. 268. Neste sentido, lembremos aqui justamente a publicação da compilação dos artigos de Foucault sobre o Irã conjuntamente com dois extensos estudos críticos por Renzo Guolo e Pierluigi Panza, de 1998: FOUCAULT, M. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998.

suas análises, quando o filósofo teria então, segundo a crítica, se mostrado entusiasta de um governo islâmico, o qual, logo após ter sido implantado, foi responsável por uma atitude extremamente violenta. Sem desprezar o interesse concernente a um minucioso estudo de cada um dos aspectos levantados tanto nos textos de Foucault, quanto pela crítica, quanto referentes às particularidades políticas envolvidas na história mesma do Irã, pretendemos, neste capítulo, nos ater a algumas noções e conceitos que permitem que identifiquemos a Insurreição Iraniana *como um acontecimento* segundo os parâmetros da categoria que nos ocupou até aqui, juntamente com o acréscimo de matizes provocados por outros textos do *corpus* foucaultiano. Nosso objetivo será, portanto, prosseguir na verificação não só da viabilidade da aplicação desta categoria, mas do interesse teórico quiçá realmente inovador que ela carrega para a construção de outro tipo de teoria da história e de *sistema* filosófico. Nesta medida, a grade do “erro ou acerto” não poderia nos caber, pois uma outra – a do *prognóstico* – também não faz parte de uma filosofia voltada para o presente. O intuito não é, portanto, discutir os erros político-factuais de Foucault, mas analisar a rede teórica dos textos – tanto subjacente a eles, quanto em vias mesmo de se construir no interior deles – a fim de que possamos entender as configurações deste *diagnóstico* como pertencente a uma determinada *filosofia do acontecimento* que é ocasionada (bem como ocasiona), uma história *acontecimentalizada*. O factual nos estará, logo, sob a mira do teórico. Considerando nossa trajetória de estudo, partiremos agora para questionamentos que tentem dar conta das relações que os diversos conceitos formam entre si dentro da obra do filósofo, atentando para sua produção concomitante ou próxima à época de seus escritos sobre o Irã, que serão abordados conforme demonstrem o uso desses conceitos.

Assim, em um primeiro momento, analisaremos mais pontualmente o conceito de *Aufklärung*, segundo a leitura foucaultiana de Kant, que aparece já em maio de 1978 durante a conferência apresentada na Société Française de Philosophie, intitulada “Qu’est-ce que la critique?”, a fim de compreender como este conceito, que confere uma visada particular à noção de Revolução, também informa uma especificidade ao *acontecimento*. Em um segundo momento, procuraremos entender o posicionamento do filósofo sobre o Irã a partir da chave de leitura que abre o *poder pastoral* através da questão da *condução*, temática que aparece em fevereiro de 1978 em lição do curso *Sécurité, territoire, population* e que é igualmente bastante desenvolvida em suas conferências proferidas no Japão no mesmo ano, durante o mês de abril. Será o caso, devido ao nexos da *condução*, de abordar também algumas das considerações feitas sobre *governamentalidade* e *soberania* no curso que precede àquele, *Il*

faut défendre la société, de 1977. Estes enfoques deverão abrir para muitos outros, mas atentaremos, em uma terceira seção, para a problemática da formação do *sujeito* enquanto *processo de subjetivação* e que tomará certamente um caráter diferencial no que foi assinalado como a fase “ética” de Foucault, ainda que, obviamente, como vimos, a questão do sujeito sempre lhe constituíra problema. Neste sentido pensamos que podemos enxergar no acento espiritual do poder pastoral uma análise que já estará nos encaminhando para o enfoque principal do extenso projeto da história da sexualidade e dos cursos a partir da década de 1980: o *cuidado de si* (*souci de soi*). Estes conceitos serão trabalhados na medida em que demonstrem igualmente uma outra conexão, que lhes subjaz e que foi referida por Foucault como mote de seu trabalho – a história do presente. Desta forma, se aqui escolhemos seus escritos sobre o Irã como um caso, um exemplo, para guiar-nos, não é porque não os valorizamos em sua singularidade (lemos justamente o caráter de *exemplo* da teoria do acontecimento através da *singularidade*), mas porque condensam uma série de propostas filosóficas, históricas – e políticas – que já estavam sendo trabalhadas por Foucault e que, ao terem seus elementos agrupados, podem nos permitir enxergar o que é, finalmente, um processo de *acontecimentalização* na história. Nesta terceira seção apontaremos igualmente alguns dos argumentos dos principais críticos de seu diagnóstico do Irã, como os dos intelectuais Janet Afary e Kevin B. Anderson, Claudie e Jacques Broyelle e Maxime Rodinson.

4.1. A *Aufklärung* e o acontecimento: o levante na singularidade do presente

A temática da *Aufklärung* kantiana estudada por Foucault é bastante enfocada pela bibliografia crítica ao tratar de suas concepções sobre a história do presente, sobre ontologia, sobre sua complexa relação com Kant. Esta problemática, diversas vezes aludida pelo filósofo, mas abordada mais pontualmente em três momentos (na conferência “Qu’est-ce que la critique?”, de 1978, nas duas primeiras aulas do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, de 1983, e no artigo “Qu’est-ce les Lumières?”, aparecido originalmente no livro editado por Paul Rabinow *The Foucault Reader*, de 1984) abre vários caminhos de análise, e aqui focaremos em alguns nexos específicos neles tratados e possibilitados por um determinado uso de Kant que nos permitem uma visada dos escritos sobre o Irã enquanto *acontecimento*, como o de *atualidade*, o de *crítica*, o de *revolução*, o de *vontade política*.

Como podemos perceber em todos estes textos, o mote de Foucault é colocar em questão o próprio ato de *questionar*, e é por isso que, talvez em aparente paradoxo com a situação de qualquer *definição*, a pergunta “O que é o Esclarecimento?” (ou o Iluminismo, ou a *Aufklärung*) não pode, neste contexto, ter uma resposta, além do grande feixe que abre ao indicar tal questionamento como uma *atitude*. *Aufklärung* como atitude de modernidade, desvinculando-a, portanto, da pertença a *um* período histórico específico; pensando-a, conseqüentemente, como atitude crítica da *atualidade*. É a partir do texto kantiano “*Was ist Aufklärung?*” (O que é o esclarecimento?), publicado na revista “*Berlinische Monatsschrift*” em 1784, que compunha uma espécie de dossiê intelectual, cujos artigos também contavam com uma resposta de Mendelssohn à mesma questão, que Foucault apontará um aporte inovador na relação da prática filosófica com o tempo presente. Assim, o filósofo alemão, segundo Foucault, procuraria determinar um elemento no presente que o distinguiria de outros momentos, um elemento que seria expressão de um processo que concerne ao pensamento e à filosofia e que, além disso, incluiria o próprio estudioso como fazendo parte deste processo ⁴⁷⁵. O questionamento quanto à especificidade da atualidade, entretanto, não aparecia pela primeira vez em filosofia – Foucault falará sobre a representação do presente como pertencendo a uma época do mundo, com seus acontecimentos dramáticos, em Platão, ou tomado prognosticamente em uma hermenêutica da história em Santo Agostinho, ou ainda como “aurora de um novo mundo”, em Vico – mas fora geralmente visado, pois, como um “preenchimento” do tempo. Diferente inquietude esta de Kant em relação ao tempo presente, pois tampouco concernia a explicações referentes a contexto ou a esclarecimento de causas no desenvolvimento da trajetória filosófica que remontariam até o momento em que se vive, como em Descartes ou Leibniz ⁴⁷⁶. A atualidade no texto kantiano é completamente distinta (distinta, inclusive, da visada teleológica da história presente na maior parte de sua obra ⁴⁷⁷):

⁴⁷⁵ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Ed. GROS, Frédéric, Paris: Gallimard-Le Seuil (col. Hautes Études), 2008. p.14.

⁴⁷⁶ Ibid. p. 13.

⁴⁷⁷ Essa visada diferenciada da atualidade não surpreende apenas ao compararmos com outros pensadores, mas com os escritos do próprio Kant, e faz-nos compreender ainda melhor o que esta concepção *não* é: “[...] vocês sabem muito bem que encontrarão nele textos que colocam para a história uma questão de origem: é o caso, por exemplo, do texto sobre as conjecturas, as hipóteses sobre o começo da história humana; é também até certo ponto o caso do texto sobre a definição do conceito de raça. Outros textos colocam para a história uma questão, não de origem, mas uma questão, digamos, de acabamento, de ponto de consumação: é o caso, nesse mesmo ano de 1784, de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Outros enfim colocam uma questão de finalidade interna que organiza os processos históricos - o processo histórico em sua estrutura interna e em sua finalidade permanente -, como o texto consagrado ao emprego dos princípios teleológicos. Questão de começo, questão de acabamento, questão de finalidade e de teleologia, todas essas questões perpassam, de fato, as análises de Kant a propósito da história.” FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Op. Cit. p. 12.

“[...] nem uma idade do mundo a qual nós pertencemos, nem um acontecimento do qual percebemos os signos, nem a aurora de uma realização. [...] Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele procura uma diferença: qual diferença hoje introduz em relação à ontem?”⁴⁷⁸. A colocação *reflexiva* será o traço da filosofia moderna. *Diferença* que nos levará justamente à resposta kantiana da *Aufklärung* enquanto *Augsgang*, enquanto saída, mas saída como um *ato*, de desprendimento, com o consequente desenrolar de Kant respeito à saída do homem da menoridade. Será a partir da problemática entorno da menoridade que igualmente a questão do *governo* e da *crítica* poderão aparecer.

Por estado de menoridade Kant entende, segundo Foucault, “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de um outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão [...]”⁴⁷⁹, mas que não constitui, filosoficamente, nenhuma impotência natural, nem remete a uma infância da humanidade. Assim, se a *Aufklärung* é a saída deste estado, é porque presume não uma liberação da autoridade, mas um rearranjo de forças em que estará em questão a diferença entre o uso público e o uso privado da razão, devido ao peculiar, aqui, da noção de obediência. Atingir a maioria será, portanto, obedecer a nível privado e utilizar a razão a nível público, o que, finalmente, no contexto kantiano, é uma forma de garantir a *obediência* e, concomitantemente, o livre uso da razão, pela *autonomia*. Desta forma, se poderia, é claro, questionar como, no estado de maioria, poderia haver uma *desconexão* entre o uso da razão (*raisonnement*) e a obediência, já que neste estado “faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público”⁴⁸⁰ e se tal não seria justamente uma maneira de, segundo nosso entendimento, manter a obediência no que tange ao principal da manutenção da ordem política. Tal situação, no fim, acabaria talvez por tornar impossível uma separação entre uso público e privado, ainda mais se lembrarmos que Kant colocava, entre os agentes da *Aufklärung*, entre os agentes que possibilitam aquele esclarecimento, a figura do rei da

⁴⁷⁸ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1383.

⁴⁷⁹ Idem.

⁴⁸⁰ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Op. Cit. p. 36. Na sequência, Foucault comenta: “[...] é precisamente deixando crescer o mais possível essa liberdade de pensar publicamente, é, por conseguinte abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil. Quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência. E é assim que se vê desenhar uma transferência de benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada. [...] O incômodo manifestamente sentido por Kant em fazer o rei da Prússia atuar como esse agente da *Aufklärung* explica, sem dúvida em parte, o fato de que o agente da *Aufklärung*, o próprio processo da *Aufklärung* será, no texto de que eu lhes falava na hora precedente - o texto de 1798 -, transferido para a Revolução.” Ibid. p. 38.

Prússia – que é sucedido, depois, pela figura da Revolução. Sobre este ponto, nestas aulas, Foucault não nos fornece respostas, mas entendemos que certamente sua concepção de resistência nos faria ver justamente uma não-subscrição a essa desconexão. O que devemos reter aqui, no entanto, para nosso escopo, é a *atitude* deste rearranjo pois, se a “*Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão”⁴⁸¹, e se ela diz respeito ao raciocínio autônomo que só pode sustentar-se ao reconhecer os limites de seu conhecimento, ela nos reportará igualmente à ideia de *crítica* – mais a de Foucault do que a de Kant (devido à complexa relação entre a *Crítica* e a *Aufklärung* quanto aos problemas que ligam a racionalização tão justificada e os excessos de poder) – quando o primeiro, em “*Qu’est-ce la critique? Critique et Aufklärung*” coloca o seu desenvolvimento da *crítica* em consonância com a *Aufklärung* e dependente do processo de governamentalização no Ocidente.

Nessa *crítica* que será correlata à *Aufklärung* durante a conferência de 1978, definida então como o feixe de relações entre o *poder*, a *verdade*, e o *sujeito*, reencontramos os problemas que nos ocuparam ao longo do trabalho, e que nos colocarão também frente ao Irã insurgente:

E se a *governamentalização* é realmente esse movimento pelo qual se trataria, na realidade mesma de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam uma verdade, pois bem, eu diria que a *crítica* é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da *indocilidade refletida*. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.⁴⁸²

Vemos assim uma multiplicidade de temáticas que se conectam diretamente à *Aufklärung*, principalmente em relação à *arte de governar*, quando também, nesta mesma conferência, Foucault citará a pastoral a fim de localizar historicamente a questão. A “indocilidade refletida” é o próprio dos processos de resistência. Antes de abordar diretamente a *Aufklärung*, será o processo de governamentalização que gerará o questionamento sobre “como não ser governado”, ou sobre “como não ser governado *desta* maneira”; ou seja, que gerará a *atitude crítica*. Disso, a ressalva da não-substancialização, que é também a articulação pela qual podemos entender a importância para Foucault da relação não simplista entre obediência e autonomia *via* Kant: a *atitude crítica* não se *opõe* à governamentalização.

A *atitude crítica* funcionaria

⁴⁸¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1383.

⁴⁸² FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]” (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, 84e année, n° 2, 1990. p. 37. Grifos meus.

[...] como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, a título de reticência essencial, mas também e por isso mesmo, como linha de desenvolvimento das artes de governar; teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. a que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado, ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, *como uma primeira definição da crítica*, esta caracterização geral: *a arte de não ser tão governado [l'art de n'être pas tellement gouverné]*⁴⁸³.

A *Aufklärung* como crítica, como atitude de questionamento relativa ao relacionamento entre poder, verdade e sujeito necessita, Foucault comenta na sequência da conferência, de uma *prática histórico-filosófica* – que em nada se aparentaria a uma filosofia da história ou a uma história da filosofia, mas que seria capaz de *verificar* no domínio da experiência as relações entre as *estruturas de racionalidade* e os *mecanismos de assujeitamento*. Os conceitos e nexos em questão complementam-se: a análise histórico-filosófica, a atitude crítica e a *Aufklärung* como indagação reportam-se todos a um tipo específico de *atitude* (que no texto “*Qu'est-ce les Lumières?*” por exemplo, será expandida para uma atitude de modernidade geradora de uma tarefa, de um *ethos* filosófico, em que a figura do homem moderno baudelairiano ocupará um espaço importante) que não pergunta para o presente nem sobre seus fatos prontos, nem sobre os universais que pairam acima daqueles, mas sobre suas relações entre poder, sujeito e verdade. Também o *acontecimento*, segundo nosso entendimento, poderá ser definido justamente pela *possibilidade de colocação desta pergunta*: o acontecimento é o que advirá da articulação não evidente entre estes três elementos visto que essa articulação é ela mesma um processo de inteligibilização *desencadeado* por aquela atitude.

As várias “utilizações” históricas de Foucault, das quais a pergunta sobre a *Aufklärung* é um caso, adquirem sentido no momento em que, para bem de singularizá-las como acontecimento, deve-se reportá-las à grade de inteligibilidade desta articulação poder-sujeito-verdade. Esta grade, pela visada estruturalista, não tem então por motivo, como vimos no capítulo 1, ser genérica-determinista, mas *incitar* uma retomada e uma *reativação* (que leve em consideração a especificidade das configurações históricas): “[...] o fio que pode nos vincular desta maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas sim a reativação permanente de uma atitude”⁴⁸⁴, Foucault escreve em “*Qu'est-ce que les Lumières?*”, de 1983. Ainda na fala de 1978 para a Société Française de Philosophie, esta

⁴⁸³ Ibid. p. 38. Grifos meus.

⁴⁸⁴ FOUCAULT, M. “*Qu'est-ce que les Lumières?*” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p.

especificidade metodológica será evidencializada principalmente pela questão (estrutural, diríamos) da *aplicabilidade* da *Aufklärung*:

[...] não é porque privilegiamos o século XVIII, porque nos interessamos por ele, que encontramos o problema da *Aufklärung*; eu diria que é porque queremos fundamentalmente colocar o problema *o que é a Aufklärung?* que reencontramos o esquema histórico da nossa modernidade. Não se tratará de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII ou ainda que o século XII já teria uma espécie de Renascença, mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações pode-se aplicar a qualquer momento da história essa questão da *Aufklärung*, a saber as relações dos poderes, da verdade e do sujeito.⁴⁸⁵

É desta maneira que Foucault irá partir da problemática da *Aufklärung* kantiana para colocar acento não na questão do *conhecimento*, que parte de uma “investigação legítima dos modos históricos do conhecer”⁴⁸⁶, mas do *poder*, operando por meio de uma *acontecimentalização*. Ou seja, afastam-se os métodos que se baseiam na legitimidade (ou não) do saber que é fundamentado em uma razão dada: nem o esquema do conhecimento, nem o da dominação. Antes de qualquer *legitimidade*, pergunta-se sobre o *como* da *aceitabilidade* de um sistema. Novamente, então, reencontramos, em sua fala, a referida articulação: acontecimentalizar é o procedimento de, em conjuntos de elementos históricos, encontrar conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento⁴⁸⁷. Importante lembrar que esta será a segunda e última aparição do termo “acontecimentalização” (*événementialisation*), sendo que a sessão da Société de Philosophie sucede, segundo os registros, em apenas sete dias o debate com os historiadores “Table Ronde du 20 mai 1978”, quando da primeira aparição do termo. Lembremos também, novamente, os ecos estruturalistas, pois a grade *poder-saber* será por ele referida, na conferência, tomando por base essa acontecimentalização, a partir de uma retomada do projeto da arqueologia e da genealogia quando de sua afirmação, por exemplo, de que uma grade de análise não serviria como generalidade a ser preenchida, – até porque *poder-saber* não pertenceriam a domínios distintos. É por isso que o estudo, na terminologia de *L’Archéologie du savoir*, de uma análise das positivities, poderia ser igualmente vinculado, Foucault retoma, à tarefa de acontecimentalizar: trabalhar a partir de *singularidades puras* que não serão comparadas, por um lado, nem a espécies (como unicidade desconectada), nem, por outro lado, a essências (como generalidade), mas serão lidas através de suas

⁴⁸⁵ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]” (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*. Op. Cit. p. 47.

⁴⁸⁶ Ibid. p. 47.

⁴⁸⁷ Ibid. p. 48.

condições imanentes de aceitabilidade ⁴⁸⁸. Ou seja, se podemos apontar a permanência da análise estrutural em seu trabalho, esta continua a operar com uma concepção bastante específica da estrutura.

Nenhum recurso fundador, nenhuma escapatória em uma forma pura, tal é sem dúvida um dos pontos mais importantes e mais contestáveis desta abordagem histórico-filosófica: se ela não quiser recair nem em uma filosofia da história, nem em uma análise histórica, ela deve se manter no campo de imanência das singularidades puras. ⁴⁸⁹

Esta singularidade pura, podemos entender, é o acontecimento, ou o que a acontecimentalização *cria* para tornar visível o estudo. A singularidade pura não *é* ou não *está* em algum momento antes, ela é *efeito*, e não *produto* da coerção e do conhecimento. Para que haja acontecimento, é preciso criar essa metodologia, é preciso estudar o Irã insurgente *com base na grade*, é preciso perguntar sobre a *Aufklärung* também em relação ao Irã. Logo, a questão não é tanto o que na história transborda a grade, e daí então como a grade se adaptaria, mas sim que é preciso da grade para ver, porque é ela que cria o acontecimento antes inexistente. A aposta neste tipo de operação histórico-filosófica é uma tentativa, e tal fica claro ao pensarmos nos envolvimento políticos do filósofo, de encontrar igualmente a melhor maneira de *resistir*. Isto é demonstrado pela não polarização entre as “*singularidades*” existentes e o “*campo aberto de possíveis*”, em que a *resistência* é dada pela possibilidade (*via* estratégias) de inversão dos efeitos de coerção do poder através da negação de formas de condução e de governo.

[...] como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo as singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de inversões e de dislocações eventuais que as torna frágeis, que as torna impermanentes, que faz desses efeitos de acontecimentos, nada mais nada menos que acontecimentos? De que maneira os efeitos de coerção próprios a estas positivities podem ser [...] invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão de não ser tão governado [*n'être pas tellement gouverné*]? ⁴⁹⁰

A saída do estado de minoridade, que não releva de *prescrições* precisas, só é designada por um meio: *Aude sapere*. Ter, pois, a coragem de saber. Em Foucault, a coragem de *acontecimentalizar* ao fazer jogar poder-sujeito-verdade na própria análise: “a *Aufklärung* é tanto um processo do qual os homens fazem parte coletivamente quanto um ato de coragem a ser efetuado pessoalmente. Eles são tanto elementos quanto agentes do mesmo processo.”

⁴⁸⁸ Ibid. p. 50.

⁴⁸⁹ Idem.

⁴⁹⁰ Ibid. p. 53.

⁴⁹¹. A *Aufklärung* vai englobar uma atitude filosófica reflexiva porque aponta para a própria filosofia indicando-lhe a tarefa: a filosofia torna-se “superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz.” ⁴⁹². Questões sobre o papel do *intelectual específico*, sobre a não dissociação entre teoria e prática, sobre a atuação do *diagnóstico do presente* aqui se conectam entre si, às quais podemos acrescentar a *Reportages d’Idées* no Irã enquanto *ação* efetiva. O jornalista-filósofo deve olhar atentamente para seu entorno não em busca das causas, e menos ainda de prognósticos, mas a fim de propor tipos diferentes de leitura que possam abrir caminho para a visualização/criação de configurações históricas que, inexistentes antes de seu gesto, são, assim, *nomeadas*, e então poderão passar a *atuar* no presente.

Essa coragem, o filósofo enxergará como sendo a *vontade política* imbricada no processo de negação da imposição de um tipo de *ser sujeito*, de uma forma de assujeitamento presentes, por exemplo, no momento do levante iraniano. Assim, também podemos talvez identificar na conseqüente questão da *resistência* o deslocamento e a diferença entre a *crítica* tal como a entende Foucault – através do desdobramento do contingente histórico –, e a visada kantiana:

[...] se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, me parece que a questão crítica, hoje, deve ser transformada em questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e devido a coerções arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da *limitação necessária* em uma crítica prática na forma da *ultrapassagem possível* [*franchissement possible*]. ⁴⁹³

Este trecho, de “Qu’est-ce les Lumières?”, aponta então igualmente uma modificação no tom quanto a uma filiação com os elementos da *Aufklärung* de Kant em relação ao texto de 1978, ao menos no que tange à questão da obediência (não uma “*limitação necessária*”, mas uma “*ultrapassagem possível*”) e, como comentamos acima, da história. Neste sentido, em 1983, fazendo o retorno ainda outra vez ao seu próprio projeto, Foucault frisa, sobre a atitude crítica tal como ele a considera, que

[...] a crítica vai se exercer não mais na busca das estruturas formais que possuem valor universal, mas como investigação histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que fazemos,

⁴⁹¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1384.

⁴⁹² FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Op. Cit. p. 14.

⁴⁹³ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1393.

pensamos, dizemos. Neste sentido, esta crítica não é transcendental, e não tem por fim tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método.⁴⁹⁴

Será também neste artigo que o filósofo irá tratar mais pontualmente a relação entre a atitude de *Aufklärung* e o presente, através da ideia de heroicização deste, *via* Baudelaire. Reencontramos a questão da *singularidade do presente* que podemos estender para a noção de acontecimento, em uma atitude – de, também, acontecimentalização – que consiste em “[...] capturar algo de eterno que não está além do instante presente, nem atrás dele, mas nele”⁴⁹⁵. Algo de eterno, saliente-se, não decalcado nos universais, mas marcando a plenitude da inteligibilidade que o presente carrega sozinho. Heróico então pelo mesmo motivo, o que significará, Foucault diz, uma ironia⁴⁹⁶. O presente, podendo ser assinalado como singularidade, poderá igualmente ser pensado como *descontinuidade*, em que então a *Aufklärung-acontecimento* seria igualmente uma *ruptura*. Esta ruptura, que abordamos diversas vezes em nosso trabalho, toma aqui acento peculiar, posto que, neste contexto, será explicitada igualmente como uma *atitude*; em que a potência da ruptura estará justamente em sua capacidade de criar configurações *outras* no presente. Quanto ao indivíduo, não está em jogo apenas sua relação para com o presente (este não lhe é “realidade” exterior), mas para consigo mesmo, através do ascetismo do dândi baudelaireano, que não sai à descoberta de seu *eu* em sua verdade escondida, mas que procura *inventar* a si mesmo⁴⁹⁷. Relacionando aqui “real” e “presente”, Foucault dirá que a extrema atenção para com o real o respeita ao mesmo tempo em que o viola⁴⁹⁸: “o alto valor do presente é indissociável do empenho em imaginá-lo, em imaginá-lo outramente do que ele é, e a transformá-lo não destruindo-o, mas captando-o naquilo que ele é”⁴⁹⁹. Essas modificações advindas da resistência através da crítica, não sendo esperadas pela via das grandes teorias, conseqüentemente não visam ser “programas de conjunto”⁵⁰⁰ que preconizem uma outra sociedade, um outro modo de pensar, uma outra cultura. Se é possível ser *outro*, a história jogará seu papel específico na imanência do que existe, e daí a ênfase nas transformações *locais*.

Eu prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer desde há vinte anos em um certo número de domínios que concernem aos nossos modos de ser e de pensar, as relações de autoridade, as relações entre os sexos, a maneira como percebemos a loucura ou a doença; eu prefiro estas transformações mesmo parciais

⁴⁹⁴ Idem.

⁴⁹⁵ Ibid. p. 1388.

⁴⁹⁶ Idem.

⁴⁹⁷ Ibid. p. 1390.

⁴⁹⁸ Ibid. p. 1389.

⁴⁹⁹ Idem.

⁵⁰⁰ Ibid. p. 1394.

que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.
501

Para o caso do Irã, a solução explicativa através dos grandes programas de conjunto também lhe parecia destoante. O que Foucault lá viu fora uma rejeição completa de vários programas políticos, em um descontentamento que não era econômico em sua base – não só os trabalhadores do petróleo, de classe baixa, mas também aqueles da Iran Air, por exemplo, mais privilegiados, aderiram às greves que cobriam o país e não aceitaram negociar ou ceder por aumentos de salário⁵⁰². O fenômeno não possuía tampouco feições políticas ou classistas que se justificassem inteiramente como sua *causa*; a concordância, entretanto, estava em um ponto, que foi suficiente para unir os manifestantes durante todo o ano de 1978: a demanda de governo islâmico. No artigo “Une révolte à mains nues”, de 5 de novembro de 1978, Foucault escreve:

[...] a ausência de objetivos de longo prazo não é um fator de fraqueza. Ao contrário. É porque não há programa de governo e porque as palavras de ordem são curtas que pode haver uma *vontade clara, obstinada, quase unânima*. O Irã está, atualmente, em estado de greve política generalizada. Digo estado de greve *em relação* à política. E isso em dois sentidos: recusa de prolongar, de qualquer maneira, o sistema estabelecido, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa, também, de estabelecer uma batalha política sobre a futura constituição, as escolhas sociais, a política estrangeira, os homens de reposição. Não é que não se discuta sobre; mas faz-se com que essas questões não possam dar ocasião a um jogo político da parte de quem quer que seja. A todos estes problemas o povo iraniano reage: *sua vontade política é de não dar ocasião à política*.⁵⁰³

O posicionamento de “greve em relação à política” representa justamente o peso do presente, neste caso, o peso que o presente faz à (im)possibilidade do prognóstico. Se, no momento de suspensão que a falta de previsão representa, a vontade coletiva no Irã se reunia no ataque unânime ao xá e na exigência de governo islâmico, deve-se proceder, como comenta Leon Farhi Neto, por algumas distinções para não cedermos à lógica simplista do “povo guiado”: “o projeto de um regime clerical não foi o que guiou as massas. As mesquitas eram pontos de apoio e encontro do movimento popular, mas isso não quer dizer que os *mollahs* guiavam o movimento. Era o movimento popular que usava as mesquitas e a sua rede”⁵⁰⁴. O central nesta leitura do levante iraniano é conceder então peso máximo aos próprios manifestantes, sem reduzi-los, *a priori*, a nada. A *política* é o que acaba por representar o conjunto perigoso

⁵⁰¹ Idem.

⁵⁰² FOUCAULT, M. “La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 710.

⁵⁰³ FOUCAULT, M. “Une révolte à mains nues” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 702.

⁵⁰⁴ FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. (tese de doutorado, UFSC). Florianópolis, SC, 2012. p. 164.

de toda grade teórica generalizante: “Não se trata de um levante espontâneo ao qual falta uma organização política; é um movimento para se livrar, ao mesmo tempo, da dominação pelo exterior e da política no interior.”⁵⁰⁵. Defrontamo-nos novamente à irredutibilidade do “infinito” do *acontecimento* a qualquer elemento. Como esclarece Ottavio Marzocca em “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”, artigo que integra a coletânea ítalo-francesa *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*, de 2005, tal irredutibilidade não significava que o levante fosse “não-político”, mas sim “que seu específico caráter ético-político consistia justamente em não ser traduzível em um governo que pretendesse correspondê-lo totalmente”⁵⁰⁶. É a partir desta *irredutibilidade* que podemos voltar à *Aufklärung*.

A problemática entorno da questão da *Revolução* certamente é um dos nexos mais importantes a destacar nesta leitura que Foucault estava fazendo da *Aufklärung* kantiana para pensarmos o cruzamento com os escritos sobre o Irã.

Quando parti do Irã, a questão que me colocavam sem parar era: ‘É a revolução?’ (é a esse preço que, na França, toda uma opinião consente em se interessar pelo que não é ‘do nosso país’). Não respondi.⁵⁰⁷

‘O que vocês querem?’ Durante toda minha estada no Irã, não ouvi uma única vez pronunciarem a palavra ‘revolução’. Mas, umas quatro ou cinco vezes, me responderam: ‘O governo islâmico’.⁵⁰⁸

Assim, apesar da abordagem do termo “revolução” durante a primeira aula do curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, em 1983, não relevar desta “rejeição” aparecida quando dos textos para o *Corriere della Sera*, ela constitui característica fundamental na distinção terminológica que seguimos ao longo de nosso trabalho: o uso do termo “levante” (*soulèvement*) ao invés de “revolução”⁵⁰⁹. O primeiro pode guardar a singularidade do acontecimento, o segundo preconiza a teoria geral. Além disso, fazer um processo de resistência e de revolta depender, ou dever derivar, de uma teoria pré-concebida, é sugerir que os intelectuais ocupam o papel de guia das consciências, o contrário do “intelectual específico” que Foucault reclamava. Em “Inutile de se soulever?”, artigo escrito para o *Le Monde* logo após as primeiras mortes e condenações do governo islâmico do aiatolá

⁵⁰⁵ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 716.

⁵⁰⁶ MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 108.

⁵⁰⁷ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 716.

⁵⁰⁸ FOUCAULT, M. “À quoi rêvent les Iraniens?” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 690.

⁵⁰⁹ Sobre esta diferença, além dos textos sobre o Irã, cf: FOUCAULT, M. “Vivre autrement le temps” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit.

Khomeini, em 1979, o filósofo escreve, marcando a diferença cronológica entre o momento do *levante* e o momento da *revolução*:

Vence a era da '*revolução*'. Desde há dois séculos, ela sobrepujou a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças. Ela constituiu um gigantesco esforço para aclimatar o *levante* no interior de uma história racional e controlável: ela lhe deu uma legitimidade, ela fez a triagem de suas boas e de suas más formas, ela definiu as leis de seu desenrolar; ela lhe fixou condições prévias, objetivos, e maneiras de se concluir. Definimos até mesmo a profissão de revolucionário. Repatriando assim o *levante*, pretendemos fazê-lo aparecer em sua verdade e conduzi-lo a seu termo real.⁵¹⁰

A singularidade do acontecimento, a singularidade de qualquer processo, não permite nenhum enquadramento, e é por isso que a inteligibilidade teórica *geral, universal e prévia* das lutas (ou *para* as lutas) pouco tem a fazer aqui. A atenção à singularidade das lutas é o que maximiza mesmo o alcance da resistência: esta pode dar-se por malhas ínfimas, pelo bloqueio constante de um poder, e não será vista como uma resistência global ao visar ultrapassar o esquematismo repressão/libertação. Aparece assim o papel do *radicalismo*, porque se a alternativa “clássica” entre reformismo e revolução é sem sentido, é porque se deve questionar antes o *sistema de pensamento* que sustenta a ambos através das *racionalizações* que opera. Se, como diz Foucault em “Dialogue sur le pouvoir”, também de 1978, as revoluções não são *ideologias* filosóficas, mas *processos* históricos⁵¹¹, faz-se pertinente lembrar o estudo do filósofo italiano Pierangelo Di Vittorio, “Che cos’è il radicalismo?”, em que o autor sustenta que a lógica da contradição não pode servir de princípio de inteligibilidade para a luta política:

O *radicalismo* se coloca em outro plano em relação à alternativa entre *reformismo* e *revolução*. Do mesmo modo, ser radical não significa ser teórico de reformas, nem teórico de revoluções. É este elemento “teórico” que coloca problemas. Reformismo e revolução são dois modos diferentes de racionalizar a *radicalidade imanente* aos processos históricos. Contrapondo-se no plano teórico, eles desqualificam a priori o processo histórico ao qual se refere a teoria adversária.⁵¹²

O “saber histórico das lutas”, o “saber estratégico” que Foucault opõe a teorias globalizantes, vêm então, como aludimos em nosso primeiro capítulo ao falarmos sobre o estruturalismo, a compor uma *outra* forma de teoria, mas que *corta* a própria teoria com os saberes *específicos* que põe em jogo⁵¹³.

⁵¹⁰ FOUCAULT, M. “Inutile de soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 791. Grifos meus.

⁵¹¹ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 476.

⁵¹² Di VITTORIO, Pierangelo. “Che cos’è il radicalismo?”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 118.

⁵¹³ *Ibid.* p. 119.

Retornemos à aula de 5 de janeiro de 1983, e à leitura foucaultiana de Kant. O traço de *questão*, enquanto ato reflexivo, da pergunta “o que é a *Aufklärung*?”, será repetido por Kant, em 1798, agora em relação à Revolução, em pequeno texto integrante de *O Conflito das faculdades*. Toda a problemática do desenvolvimento argumentativo dirá respeito à questão do *progresso*, em uma complexa abordagem quanto ao caráter teleológico sobre o qual se faz necessário, naturalmente, bem separar Kant e Foucault. Kant, segundo Foucault, estava, neste texto, em busca de causas que podiam atestar a existência de progresso no gênero humano; no entanto, Kant dirá que a visualização desta causa só poderia ser feita a partir do isolamento de um acontecimento ao qual poderia ser vinculada, e por isso haveria uma ruptura na (manutenção da) teleologia.

O que será preciso, pois, não é acompanhar a trama teleológica que torna possível um progresso, mas sim isolar, no interior da história, um acontecimento, um acontecimento que terá, diz ele, valor de sinal. Sinal do quê? Sinal da existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo da própria história, guiou os homens no caminho do progresso. Causa constante que se deve, portanto, mostrar que agiu outrora, que age agora, que agirá futuramente. O acontecimento, conseqüentemente, que poderá nos permitir decidir se há progresso será um sinal, um sinal, diz ele, “*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*”.⁵¹⁴

Este progresso, ligado então ao passado, ao presente, ao futuro, e pensado enquanto *tendência* histórica, é comprovado e ativado dentro desta totalidade a partir do *acontecimento-revolução*. Como percebemos, a *ausência* da trama teleológica a que se referia Kant seria apenas relacionada a uma certa ordem em que o progresso estaria ao *final* da cadeia, ou em que a Revolução englobaria tudo. A revolução é o acontecimento-signo em questão, mas este, no entanto, não é aqui constituído nem pela totalidade generalizante daquela (daí, por Kant, a exclusão, pontual, da teleologia – ou seu remanejamento), nem pela sua parte mais “nobre” (atuação dos grandes homens políticos), mas sim por outra parte, que a atravessa: a do *entusiasmo* das pessoas.

[...] o que faz sentido e que vai constituir o sinal de progresso é que, em torno da Revolução, há, diz ele, “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”. O importante na Revolução, portanto, não é a própria Revolução, que, de todo modo, é um desperdício, mas o que acontece na cabeça dos que não fazem a Revolução, ou em todo caso que não são seus atores principais. É a relação que eles próprios têm com essa Revolução que eles não fazem [...] O significativo, é o *entusiasmo pela Revolução*.⁵¹⁵

⁵¹⁴ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Op. Cit. p. 17.

⁵¹⁵ Ibid. p. 19. Grifo meu.

Por esta visada bastante particular do *espetáculo revolucionário* como *certificando* o acontecimento (e vice-versa), podemos perceber que as análises de Foucault sobre o Irã utilizam a mesma grade de leitura, tanto em relação ao específico do desenrolar político, quanto em relação ao próprio esquema de escrita das reportagens: nem o contorno político do amanhã, mas o desassujeitamento através da contra-conduta; nem o prognóstico intelectualizado no jornal, mas a possibilidade de perceber as novidades através de inteligibilidade explicativa *outra*. Assim, se o signo do progresso será a revolução em seu entusiasmo, será pelo signo do próprio entusiasmo que vemos a conexão com a política, ou, para o interesse de Foucault, com a governamentalidade enquanto crítica, em uma análise que coloca a Revolução *dentro* da problemática da *Aufklärung*.

E esse entusiasmo pela Revolução é sinal de quê?, pergunta Kant. É sinal, primeiro, de que todos os homens consideram que é do direito de todos se dotar da constituição política que lhes convém e que eles querem. Segundo, é sinal de que os homens procuram se dotar de uma constituição política tal que evite, em razão dos seus próprios princípios, toda guerra ofensiva.⁵¹⁶

Dar-se a constituição que se deseja, é, pois, escolher *o modo em que se quer ser governado*. A revolução, que é signo do acontecimento, carrega a *atitude crítica* pelo entusiasmo; e escolher como se quer ser governado, é o foco da *vontade política*. O entusiasmo é o que garante igualmente o não-esquecimento da revolução, ou ainda, que o futuro da revolução seja independente, em termos valorativos, da explosão do presente revolucionário. O central, pois, não é o sentido e o valor da revolução ela mesma “que de qualquer modo sempre corre o risco de cair de volta na situação precedente, mas a Revolução como acontecimento, como espécie de acontecimento cujo próprio conteúdo é sem importância, mas cuja existência no passado constitui uma virtualidade permanente [...]”⁵¹⁷. Estabelecendo uma conexão, esta *virtualidade permanente* pode ser, no Irã, como veremos, a possibilidade de mudança profunda e continuada advinda do questionamento dos modos de subjetivação. Quanto ao trecho acima, de *Le Gouvernement de soi et des autres*, sobre o presente revolucionário, impossível não pensar novamente em “Inutile de se soulever?”, em que o filósofo, respondendo às críticas⁵¹⁸, e afirmando que apesar de não haver problema em mudar de

⁵¹⁶ Ibid. p. 20.

⁵¹⁷ Ibid. p. 21.

⁵¹⁸ Foucault, neste ponto, estaria provavelmente respondendo à crítica de Claudie e Jacques Broyelle, que, em artigo para o jornal *Le Matin*, de março de 1979, comentam, em tom bastante polêmico: “Os filósofos da ‘justiça do povo’ deveriam dizer hoje: ‘Vida longa ao governo islâmico!’ e, então, ficaria claro que estão indo ao extremo final de seu radicalismo. Ou então, deveriam dizer: ‘Não, não queria isso, estava enganado. Aqui está o que estava errado no meu raciocínio; aqui está onde meu pensamento estava errado’. Eles deveriam refletir. Afinal, este é o seu trabalho. Será que nunca haverá nenhuma garantia para as peças e pelo desempenho, ou para a escolha e o descarte dos filósofos que são colocados no mercado?” BROYELLE, Claudie;

opinião, ele não o havia feito – uma vez que fora, durante o regime do xá, contra as torturas da Savak (polícia imperial) e “hoje”, em 1979, contra as perseguições do aiatolá, – acrescenta:

A espiritualidade a qual se referiam aqueles que iam morrer é sem medida comum com o governo sangrento de um clero fundamentalista. Os religiosos iranianos querem autenticar *seu regime* por meio das significações que tinha o *levante*. Não fazemos diferente deles ao disqualificar o fato do levante porque há hoje um governo de mulás. [...] Daí, justamente, a necessidade de fazer aparecer o que há de *não redutível* em um tal movimento.⁵¹⁹

Para a filosofia do acontecimento, atenta a este “não-redutível”, não há verdade assinalável em termos de futuro do passado. Retenhamos a atenção então, outra vez, mais do que ao desenrolar do texto de Kant em sua economia interna, à importância de Foucault trazer à tona tais questões, lembrando que estas duas aulas, bem como também o artigo “Qu’est-ce que les Lumières?”, foram *posteriores* ao levante iraniano e à Revolução Islâmica. Desta forma, se para seus críticos fora importante afirmar que o filósofo não voltara mais a referir-se ao Irã após 1979, por possível “arrependimento” ou fracasso, parece-nos igualmente significativo perceber a consonância de seu diagnóstico iraniano com as temáticas de seu trabalho posterior a esta data, atentando para a rede teórica utilizada relativa à *revolução*, ao estudo da *atualidade* e do *governo* da maneira como estavam sendo trabalhadas nestas duas primeiras aulas de 1983, – quando o curso baseia-se, em sua sequência, diversamente portanto de seu início, sobre a *parresía* e o dizer a verdade em textos antigos.

Ainda nestas aulas no *Collège de France*, Foucault refere-se às tradições críticas fundadas por Kant como sendo uma a filosofia crítica como analítica da verdade, em que se indaga, pois, sobre as condições sob as quais um conhecimento verdadeiro seria possível, e a outra, uma *ontologia do presente*, inaugurada justamente pela *Aufklärung* e pela *Revolução*, em que a questão, como vimos, estará sobre outras bases.

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da

BROYELLE, Jacques. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet.; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p. 404. Foucault já havia respondido a esta crítica também em março de 1979 igualmente no *Le Matin*, em texto muito curto, claramente repudiando o tom polêmico dos adversários: “‘Vai confessar ou bem gritar viva os assassinos’: essa frase, alguns a pronunciam por ofício; outros, por gosto ou hábito; penso que é preciso deixar essa injunção nos lábios daqueles que a pronunciam e só discutir com aqueles que são estranhos a esses modos. Gostaria muito de debater essa questão do Irã aqui mesmo, desde que *Le Matin* me dará a ocasião. Blanchot ensina que a crítica começa pela atenção, pela presença, e pela generosidade.” FOUCAULT, M. “Michel Foucault et l’Iran” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 762.

⁵¹⁹ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 793.

verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma *ontologia do presente*, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos.⁵²⁰

Como se nota, temos aqui um outro entendimento sobre *ontologia* que, se de uma forma geral, poderia parecer paradoxal, é porque refere-se, igualmente, a outro tipo de metafísica. Teríamos então uma, a metafísica tradicional, do “ser enquanto ser”, que “diz a essência das coisas, a verdade primeira, íntima e última sobre cada objeto” e um outro tipo de metafísica “dos extra-seres, dos seres corruptíveis e permeáveis, dispostos no devir [...], dos seres que se dão nos acontecimentos”⁵²¹. Neste ponto a aproximação com Deleuze, tal como comentamos no capítulo anterior, é clara. Como esclarece Pimentel Filho, em “Kant e Foucault, da *aufklärung* à ontologia crítica”, esta ontologia do acontecimento deve ser vista

[...] como um espaço no qual os seres estão em movimento, em jogo, [...] [no qual] podem tomar formas diferentes, inclusive para ultrapassar os limites que lhes são impostos. Eis uma diferença crucial desta ontologia crítica em relação ao *modus operandi* da ontologia clássica, que realiza uma imposição dos seres sob os objetos e os acontecimentos. Quando Foucault aproxima “ontologia e *êthos*” ele rompe com a última barreira da visão ontológica clássica. Foucault nos permite reconhecer a mobilidade **na** ontologia assim como a mobilidade **da** ontologia. Uma ontologia como atitude, como ação, como prática (prática de nós, prática na atualidade)⁵²².

Desta maneira, como também nota Pimentel Filho, este tipo de ontologia *histórica* carregará toda uma outra concepção de sujeito: nem o exclui, nem o inclui unicamente (a partir de uma *consciência*), mas pensa um sujeito *que se cria a si mesmo*. Tal é a atitude de saída da menoridade, que em Foucault toma alcance através das *práticas*. Constituído e não constituinte, esse sujeito cria a si *pela* história e *na* história. Trata-se de uma ontologia crítica que faz com que nos tornemos “historiadores de nós mesmos”⁵²³.

Como abordamos em nosso capítulo 3, as diversas análises históricas de Foucault terão por solo a suspensão do sujeito ontologizado através de uma pesquisa sobre as *práticas* que puderam formalizar conhecimento a respeito dos indivíduos, no contexto do *poder*. Mesmo que essa concepção do poder enquanto *relação* (algo que passa pelos indivíduos, algo que passa “entre”⁵²⁴) tenha sido trabalhada por outros, o direcionamento histórico foucaultiano, ao ultrapassar uma concepção *jurídica* do poder, toma por referência a *tecnologia* utilizada e sublinha acima de tudo a criatividade *produtiva* deste poder, que faz,

⁵²⁰ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Op. Cit. p. 22.

⁵²¹ PIMENTEL FILHO, J. E. Kant e Foucault, da *aufklärung* à ontologia crítica. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, v.5, n.1, p.21-35, jun. 2012. p. 24.

⁵²² Ibid. p. 27. Grifos do autor.

⁵²³ Ibid. p. 35.

⁵²⁴ FOUCAULT, M. “Sexualité et pouvoir” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 567.

portanto, muito mais do que “dizer não”. Será, aliás, neste ponto, que se conectam “hipótese legalista” (para a qual a lei é o princípio do poder) e “hipótese repressiva” (deve-se suprimir a lei) uma vez que ambas, só aparentemente opostas, possuem por fundamento a mesma concepção de poder. Este esclarecimento nos será necessário para a compreensão do papel da resistência e da condução no levante do Irã. No pensamento de Foucault há, portanto, uma visada peculiar quanto à atuação da resistência, ou, digamos, quanto a seu *status*, uma vez que ela não poderá constituir fim libertador já que a própria liberdade é excluída como fim e promessa evidente da luta. “Suprimamos as interdições e então finalmente o poder terá desaparecido, nós seremos livres no dia em que tivermos suprimido as interdições”⁵²⁵. Em “Non au sexe roi”, de 1977, Foucault deixa claro como esta polarização é, além de ilusória, perigosa, pois a exploração da expectativa da libertação *via* revolução pode, por exemplo, acabar por “direcionar e enquadrar os movimentos de revolta e de libertação”⁵²⁶. Assim, na consequência de que o poder não pode desaparecer pois não é uma coisa, o trabalho deverá ser feito sobre os seus *mecanismos* particulares e específicos, tornando-os *visíveis*: o sucesso do poder “está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos. (...) O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade”⁵²⁷.

Se os acontecimentos no Irã devem ser pensados em termos de levante e não de revolução, é porque há uma valorização do processo da luta *em si* que ultrapassa os termos de sua finalização factual, em que a distinção entre “práticas de liberdade” e “libertação”, inseridas neste quadro geral sobre o poder, faz-se importante para o entendimento daquela política. Em entrevista de 1984, intitulada “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, o filósofo afirma:

Não quero dizer que a libertação ou tal e tal forma de libertação não existem: quando um povo colonizado procura se liberar de seu colonizador, se trata de uma prática de libertação, no senso estrito. Mas sabemos bem [...] que esta prática de libertação não é suficiente para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que este povo, esta sociedade e estes indivíduos possam *definir para si mesmos formas admissíveis e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política*.⁵²⁸

Assim, ainda que não existam aqueles que “detenham” o poder, e que a parte desfavorecida seja, como a outra, elemento fundamental e atuante, há uma diferenciação causada pelos

⁵²⁵ Ibid. p. 568.

⁵²⁶ FOUCAULT, M. “Non au sexe roi” (1977). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 259. Grifo meu

⁵²⁷ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. p. 114.

⁵²⁸ FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1529.

“estados de dominação”⁵²⁹, em que “as relações de poder, ao invés de serem móveis e de permitirem às diferentes partes uma estratégia que as modifique, se encontram bloqueadas e rígidas”. Quaisquer que fossem as possibilidades de subjetivação dos iranianos, era preciso livrar-se, primeiramente, do xá. É neste sentido que as *práticas de liberdade* só serão possíveis depois de uma *liberação*, mas reenviam novamente o processo ao infinito: “esta liberação não faz aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade em que o sujeito teria alcançado uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que se trata de controlar pelas práticas de liberdade”⁵³⁰. A estas práticas de liberdade, necessárias como prosseguimento ao momento primeiro da liberação, podemos então talvez associar o que Foucault chamará, posteriormente, de *processos de subjetivação*, no sentido do *trabalho sobre si* requerido para o alcance de uma forma *outra* de existência que possa permanecer. Este foi, como veremos, o principal objetivo de sua enquete iraniana: tentar perceber se outras formas de *sujeito* poderiam advir do acontecimento, que passava, naquele presente, pelo momento da *liberação*, mas que não poderia se restringir a ele. Era preciso que o novo sujeito iraniano desenvolvesse “novas relações de poder” e que pudesse criar também novos meios para controlá-las.

Mas a questão é a de saber qual forma tomará essa vontade nua e massiva que, há muito tempo, disse não a seu soberano, que acabou por desarmá-lo. A questão é de saber quando e como a vontade de todos vai ceder lugar à política, a questão é a de saber se ela o quer e se deve fazê-lo.⁵³¹

Analisaremos agora as relações entre estas possibilidades de criação e suas relações com *governo* enquanto problemática teórica.

4.2. Governando os outros: soberania, governamentalidade e poder pastoral

Durante a aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso intitulado *Les Anormaux*, Foucault já dedicará um espaço para comentar a *pastoral* como uma técnica desenvolvida pela igreja cristã para o governo das almas, *técnica* então retomada juridicamente pelos Estados que a instrumentalizaram enquanto meio de fazer o *poder* passar pelo *corpo* dos indivíduos. Este fora um dos primeiros momentos em que o filósofo abordara esta temática, que terá aprofundamento subsequente no primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, de 1976,

⁵²⁹ Idem.

⁵³⁰ Ibid. p.1530.

⁵³¹ FOUCAULT, M. “Une révolte à mains nues” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 704.

intitulado *La Volonté de savoir*. Quanto à terminologia específica de “poder pastoral”, só aparecerá a partir de 1978. Se seguirmos a trajetória da abordagem foucaultiana, percebemos então que sua preocupação com a pastoral enquanto *técnica*, e depois com sua forma mais concisa enquanto um tipo de *poder*, advêm ainda de uma outra temática: a do *governo*. Como veremos, trabalhar sobre *governo* faz, é claro, parte de uma postura teórica mais ampla e que se conecta com o todo da obra: a *governamentalidade* foucaultiana aparece se contrapondo a teorias que abordam o poder de forma reificada, sendo que todos os tipos de poder assinalados por ele são da ordem do *governo*. Assim, o conceito de governo será importante na medida em que define o estudo pelo enfoque nas *relações*, em seu “modo de ação singular”: “O modo de relação própria ao poder não deveria ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da ligação voluntária (que não podem ser mais que instrumentos): mas do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro, nem jurídico – que é o governo.”⁵³². A noção de *conduta*⁵³³ segue este eixo, sendo tanto o “ato de ‘conduzir’ (*mener*) os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em ‘conduzir as condutas’ (*conduire des conduites*) e a organizar a probabilidade⁵³⁴.

É neste sentido que nossa preocupação explicativa aqui visará também uma análise específica do âmbito teórico foucaultiano: abordaremos o poder pastoral não porque estaria presente no levante iraniano (ou porque não estaria), – de certa forma, esta “pertença” não nos faz questão; o que nos interessa neste poder é a forma singular como coloca em *circulação* sua maneira de governar, pela *condução*; e a especificidade da resistência que lhe diz respeito, pela *contra-conduta*. Estes elementos não estão inseridos *a priori* no levante, não podem ser “identificados” nele, não são características já dadas que nos levariam a uma análise de desmonte teórico prévio por ou associação, ou semelhança, ou inferência. Estes elementos teóricos, enquanto conceitos *criados* pelo *sistema*, nos ajudam a pensar o Irã insurgente porque *criam* o levante *como* um *acontecimento*. O acontecimento-insurreição iraniana só pode existir a partir do trabalho desta grade teórica; são conceitos que, como vários de que nos ocupamos ao longo deste trabalho, possibilitam uma metodologia de acontecimentalização da história, que, por sua vez, só pode existir através deles. Tendo em

⁵³² FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, 1982. *Dits et écrits* II. Op. Cit. p. 1056.

⁵³³ Interessante notar que, em francês, mesmo existindo a palavra “conduction”, o termo “conduite” pode significar tanto “conduta” como “condução”. Foucault esclarece isto em *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, ed. SENELLART, Michel. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004. Op. Cit. p. 196-197.

⁵³⁴ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”. (1982). *Dits et écrits* II. Op. Cit. p. 1056.

mente estas considerações teremos, primeiramente, a partir de um estudo muito próximo aos textos de Foucault, de prosseguir na explicação destes outros conceitos que compõem o sistema teórico, e encaminhar tal procedimento de forma que se possa analisar a estrutura dos elementos que convergem para a preocupação principal do filósofo na conformação do acontecimento no Irã: o problema do *sujeito*. Para chegarmos até a questão da subjetividade, esclareceremos primeiro as noções de *soberania*, *estado* e *governo* tal como são operacionalizadas na acontecimentalização. Através do *governo* será então possível compreender as noções de *conduta*, *indivíduo*, *assujeitamento* e, finalmente, a de *sujeito* para este momento da obra.

As características da análise de Foucault sobre *governo* enquanto “conjunto de ações sobre ações possíveis”⁵³⁵ relevam necessariamente de sua teorização específica quanto ao poder e permitem entender este governo tanto como a visada sobre a conduta do outro, quanto sobre a de si mesmo. No curso proferido em 1976, *Il faut défendre la société*, cujas primeiras aulas nos serão particularmente importantes devido às abordagens sobre *soberania* e *estado*, Foucault retomará também algumas de suas ideias gerais sobre poder: questão, por exemplo, do *assujeitamento* como efeito do poder político, em que o indivíduo não é pensado em esquema puramente binário do choque entre duas partes (o indivíduo não está *vis-à-vis* do poder, mas é *efeito* do poder⁵³⁶); nem o poder é visto como pura negatividade que requer libertação. O marco para entendermos o direcionamento de seu estudo sobre o poder durante este curso parte, assim, destas rejeições: nem soberania, nem repressão. Desta forma, se tanto a soberania quanto a repressão abordam o poder a partir dos “*termos primitivos da relação*”⁵³⁷, e a questão de Foucault era a própria *relação*, sua atenção se voltará para a multiplicidade desses choques, dessas forças, em que, se opondo a um discurso filosófico-jurídico, ter-se-á um discurso histórico-político. O enfoque crítico dado neste momento às teorias do direito inserem-se na análise, sempre reiterada, portanto, do *como* do poder, e não em uma análise da *legitimidade* do poder: o filósofo se perguntará sobre os *efeitos de verdade* que este poder produz, e não se ele é justo ou injusto. Desta maneira, “mais do que se perguntar como o soberano aparece no alto, a questão será procurar saber como são, pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, constituídos os sujeitos [*sujets*]⁵³⁸”, o sujeito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1975-1976. Op. Cit. p. 27.

⁵³⁷ Ibid. p. 239.

⁵³⁸ “Sujet”, em francês, poderá designar tanto “sujeito” quanto “súdito”.

pensamentos, etc.”⁵³⁹. O *indivíduo*, não considerado atomisticamente, não é alvo visado como finalidade última; procede-se por uma análise ascendente do poder que aborda primeiramente as práticas históricas localizadas, e são estas que darão forma ao indivíduo. Assim, mais especificamente quanto à temática do curso, sua análise estará operando um deslocamento, um afastamento, em relação à soberania (que é a *alma central* do Leviatã de Hobbes) pois, para Foucault, não se deve *começar* pelo Estado, mas *terminar* nele, não se enfoca a alma central, mas os corpos periféricos e múltiplos, – que se *tornaram* sujeitos *através* do poder⁵⁴⁰.

A forma do estudo para permitir estes desdobramentos, será, portanto, a da *exterioridade*, como havíamos comentado a respeito da formação dos objetos nos capítulos precedentes. Se o objetivo é partir das técnicas, práticas, dispositivos de poder que dão origem a entidades como a soberania ou o Estado, e não o contrário, teremos, para a análise da soberania, que será nas relações, dispositivos e tecnologias de dominação que se deverá buscar a determinação constitutiva dos elementos que nela estão envolvidos; e não nos *fatos gerais*, ou nos “grandes aparelhos de poder”, ou ainda na generalidade abstrata das *instituições*. Por esta visada metodológica, vemos que “se há de fato, nas sociedades ocidentais modernas, uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre o *pastorado* e o *governo*”⁵⁴¹. Reencontra-se a maneira de proceder da acontecimentalização da história, não interessada em começar pelas redes causais dos *fatos*, mas atenta à singularidade localizada, e primeira, das *técnicas*. Visa-se o contexto histórico dos *mecanismos*. É o que Foucault explicitará com a crítica a interpretações que partem do “fato geral”, por exemplo, da dominação da burguesia (afinal, qualquer coisa pode ser deduzida de tamanha generalidade⁵⁴²). A retomada de sua metodologia histórica através deste exemplo é bastante clara:

[...] no fundo, aquilo de que a burguesia necessitou, aquilo em que finalmente o sistema encontrou seu interesse, não foi que os loucos fossem excluídos, ou que a masturbação das crianças fosse vigiada e proibida – mais uma vez, o sistema burguês pode perfeitamente suportar o contrário –; no entanto, o ponto em que ele encontrou seu interesse e no qual ele investiu, não foi no *fato* de eles serem excluídos, mas na *técnica* e no próprio *procedimento* da exclusão.⁵⁴³

⁵³⁹ FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976-1976. Op. Cit. p. 26.

⁵⁴⁰ Idem. Grifo meu.

⁵⁴¹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France. 1977-1978. Op. Cit. p.195. Grifos meus.

⁵⁴² FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976-1976. Op. Cit. p. 28.

⁵⁴³ Ibid. p. 29.

Não se deve iniciar, portanto, pelo “fato” da *ideologia*. Daí, igualmente, o sentido inverso daquela ênfase, em que importa mais “a fabricação dos *sujets* do que a gênese do soberano”⁵⁴⁴. Podemos situar desta forma também nosso direcionamento aqui: a Insurreição Iraniana não nos interessa enquanto *fato*, mas como *efeito* de uma acontecimentalização da história que está gerando, dentro do sistema, o próprio *acontecimento* da insurreição.

Esses princípios metodológicos podem ser identificados na análise da composição e encadeamento dos termos do poder, sendo necessários para entendermos a singularidade do estudo de Foucault sobre governo. O fundo de “tranqüilidade” e de “ordem” advindo da postulação de uma “estabilidade justa” que pode ser captada nas análises tradicionais sobre a guerra e sua relação com o poder, em que se percebe a referência a um fundamento regularizador e universalista como a paz para a jurisprudência, é o que impulsiona o filósofo, também em *Il faut défendre la société*, a relançar o debate relativo ao princípio de Clausewitz de que a guerra seria apenas a política continuada. Se esta assertiva pressupõe a existência *primeira* da política, a contestação ao princípio jurídico-filosófico de Clausewitz se dará por outro discurso, o *histórico-político*, que coloca então a guerra em primeiro plano e em relação ao qual a política é que seria uma continuação. É a paz e a lei que nascem das batalhas, aquelas não são o armistício das últimas. A inversão metodológica operada por Foucault faz-se novamente presente: não se termina pela guerra, começa-se por ela⁵⁴⁵. A leitura do levante iraniano seguirá completamente esta estrutura de pensamento. Estas batalhas estão na imanência histórica: quando Foucault afirma que a peculiaridade deste discurso é de ter seu desenvolvimento por inteiro na dimensão histórica, será devido ao caráter de caótico das batalhas reais que ele carrega em sua forma; sem lançar-se, espelhado, pelo fundo do “justo”, ou do “natural”, como na lógica da soberania. No discurso *histórico-político*,

Trata-se de reencontrar o sangue que secou nos códigos e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito reencontrar o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças.⁵⁴⁶

Trata-se, finalmente, e sua análise do Irã o demonstra, de entender os processos históricos não em sua forma *legalista*, mas em seu caráter *acontecimental*. Temos, assim, que o desenvolvimento crítico quanto a este “absoluto do direito” e da teoria da soberania será indispensável para o delineamento do poder disciplinar, sendo este conjunto o que nos

⁵⁴⁴ Ibid. p. 39.

⁵⁴⁵ Ibid. p. 43.

⁵⁴⁶ Ibid. p. 47- 48.

permitirá compreender, na sequência, a concepção de governo em Foucault, e no que esta se opõe à soberania. Enquanto a soberania estará ligada muito mais à terra e seus produtos e tem seu discurso de legitimação baseado na *lei*, o poder disciplinar se exerce sobre os *corpos* e o que fazem esses corpos, e sua justificação estará na *norma*, que derivaria de uma “regra natural”. A questão é, portanto, que o poder disciplinar necessitou, e necessita, de um embasamento jurídico que não apenas o legitime, mas que garanta a possibilidade de aplicação dos seus mecanismos de coerção disciplinar. Esta aplicação é, por sua vez, possibilitada *através* da soberania do Estado, em um entrecruzamento que Foucault chamou de “democratização da soberania”, traduzindo a aliança entre o direito público da soberania e a mecânica polimorfa da disciplina ⁵⁴⁷. Cruzam-se poder soberano e poder disciplinar até o ponto da circularidade: a fim de limitar o alcance do poder disciplinar, recorre-se à soberania, ao tribunal ⁵⁴⁸.

O ponto principal, portanto, no estudo destes tipos de poder, através especificamente destas bases de inteligibilidade, é que procuram apontar para uma alternativa que, como vimos, começa sempre pela proposição de um novo sistema teórico. A fim de não mais recorrer ao direito, à soberania, para frear as disciplinas, seria preciso recorrer a um novo direito, não-disciplinar e liberto da soberania ⁵⁴⁹. No Irã, a referida greve em relação à política poderia estar liberando espaço para estas outras formas de arranjo social e de rearticulação na relação para com as *leis*, provocada inicialmente através da *desobediência* sem negociações e, posteriormente, por uma constituição islâmica que deveria dar conta da vontade de mudança expressa pelos insurgentes. Este movimento foi o que referimos anteriormente como a passagem do momento de *liberação* para o momento da atuação das *práticas de liberdade*. Quanto ao destino iraniano, não foi o que ocorreu, porque passou-se, em um primeiro momento, de um regime quase sem brechas possíveis para estratégias de resistência (o xá), à imobilização bem sucedida deste regime em um segundo momento (o levante); e, finalmente, em um terceiro momento, a um governo ainda mais hermético a negociações, em que as relações de poder se encontravam, novamente, *bloqueadas*, e a possibilidade de resistência suspensa pela ameaça intermitente da violência e da morte (revolução de

⁵⁴⁷ Ibid. p. 33.

⁵⁴⁸ Ibid. p. 35.

⁵⁴⁹ Será por derivar desta mesma aliança juridico-disciplinar que Foucault criticará a hipótese repressiva, uma vez que ela teria o duplo inconveniente de “[...] se referir obscuramente a uma certa teoria da soberania, que seria a teoria dos direitos soberanos do indivíduo, e de pôr em jogo, quando é utilizada, toda uma referência psicológica tirada das ciencias humanas, ou seja, dos discursos e das práticas que dependem do dominio disciplinar.” FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976-1976*. Op. Cit. p. 35.

Khomeini).

Se finalmente este curso de 1976 estará muito mais voltado para a discussão de temáticas relacionadas à guerra e à dominação com acento na genealogia do racismo, do que propriamente ao *governo*, será este também um curso que conecta vários dos problemas levantados ao longo de toda a obra. Assim, as primeiras aulas de *Il faut défendre la société* retrabalharão o poder disciplinar que havia sido analisado desde o curso *Théories et institutions pénales*, de 1972, mas o fará mais especificamente no que tange seu contato com a *soberania* – que é retomada então em seu estudo sobre *a arte de governar em Sécurité, Territoire, Population*, de 1978. Outro elemento que corrobora a fazer de *Il faut défendre la société* um curso estratégico é que sua última aula, em 17 de março de 1976, fornece os desdobramentos de outro conceito importante – o de *biopoder*. Neste sentido, o que devemos reter aqui, para nossa compreensão de *governo*, é que a análise do biopoder coloca em circulação um aspecto-chave para entendermos a diferença que se instaura entre a *soberania* e a *governabilidade*, que é a questão da *população*. Será justamente sobre esta diferença que tratará *Sécurité, Territoire, Population*, através do conceito de *governamentalidade* [*gouvernementalité*], indicando por solo a tecnologia geral de poder (que deve ser o primeiro termo de uma análise que parte “do exterior”), e tornando possível pensar a condução e o papel do poder pastoral na história desta governamentalidade.

Até o século XVIII, a questão do governo como arte de governar se encontrará inserida e dependente dos moldes da soberania, tal sendo modificado apenas com o advento de um acento específico na *população*, a partir do desenvolvimento da economia política enquanto campo de saber constitutivo de uma ciência política (“relação entre população, território, riqueza”). Começa a aparecer o desenvolvimento de um *saber* sobre a população. A centralização do Estado, fenômeno tradicionalmente colocado nestes termos, *individualizou* a população através deste saber continuamente produzido e “descoberto” por suas máquinas disciplinares de vigia e correção. O *governo*, ou a arte de governar que está se transformando em ciência política, voltado para este complexo formado pelos homens e pelo território, é o que diferirá da circularidade de poder característica da *soberania*, em que a obediência é um fim em si mesma e amparada pela lei, como vimos. Enquanto a principalidade e a soberania têm como objetivo dispor das coisas para o “bem comum” e para salvação (*salut*) de todos – o que Foucault comenta ser, finalmente, a circularidade da obediência prescrita pelos juristas, em que “o bem a que se propõe a soberania, é que as

“pessoas obedeçam à soberania”⁵⁵⁰, – a arte de governar que vai se desenhando no século XVI terá por objetivo dispor das coisas para *conduzi-las*, ou seja, dispor para atingir “fins convenientes”. O enfoque será, portanto, deslocado da *lei* para a *técnica*.

Esta palavra “dispor” é importante porque, na soberania, o que permitia alcançar a finalidade da soberania, isto é, a obediência às leis, era a própria lei. Lei e soberania coincidiam então uma com a outra. Ao contrário, aqui [para o governo], não se trata de impor uma lei aos homens, se trata de dispor das coisas, ou seja, se trata de utilizar mais táticas do que leis, ou de utilizar ao máximo as leis como táticas [...] ⁵⁵¹

Não há, é claro, uma substituição completa de um processo por outro, e Foucault frisarà principalmente a negativa dependência permanente em relação à legitimação final do direito, que mencionamos anteriormente como um dos pontos de possível rearranjo da situação. O que temos é, finalmente, o triângulo “soberania, disciplina e gestão governamental” caracterizando o estudo da *governamentalidade* através de uma abordagem que, em sua metodologia, permitirá “passar ao exterior” da entidade reificada do Estado e, assim, possibilita a colocação dos problemas sobre outras bases. O estudo visa analisar, portanto, não a estatização da sociedade, mas uma governamentalização do Estado ⁵⁵².

Por “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento teórico essencial os dispositivos de segurança. ⁵⁵³

A crítica a uma ontologização do Estado, apontando-o como uma abstração mistificada, será necessária para, ao não localizar o Estado como princípio, entendê-lo como *um tipo* de governamentalidade, uma maneira de governar ⁵⁵⁴. Se o Estado não é mais o objeto privilegiado como centro de emanção do poder, é porque a atenção estará voltada para as *técnicas* e táticas que lhe dão forma e que são, finalmente, o ponto pelo qual o sistema pode propor uma mudança. Em um momento em que é possível resistir (em que as relações de poder viabilizam estratégias) – como durante o progressivo enfraquecimento do xá em 1978 – será minando o campo das técnicas estatais que torna-se possível pôr em questionamento a totalidade da monarquia constitucional para demandar uma mudança radical no/do Estado.

A partir da idéia de que são os homens aquilo que se governa, Foucault vai abordar a temática do poder pastoral como o tipo de poder que, constituindo uma das formas primeiras

⁵⁵⁰ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 102.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Ibid. p. 112.

⁵⁵³ Ibid. p. 111.

⁵⁵⁴ Ibid. p. 253.

de governamentalidade, foca-se na problemática da *conduta* dos homens, através da direção da consciência e das almas. Na desobediência à conduta imposta teremos as resistências pela *contra-conduta*; sendo por esta via que um questionamento sobre a arte de governar se torna possível: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível?”⁵⁵⁵. Em uma carta aberta escrita à Mehdi Bazargan, o encarregado por Khomeini da reestruturação do novo governo islâmico, quando então ele ainda ocupava o posto de primeiro-ministro (ao qual renunciará posteriormente devido à radicalização do regime), Foucault comenta, tanto sobre as manifestações de 1978, quanto sobre o despotismo do aiatolá no presente:

[...] é bom que os governados possam se levantar para lembrar que eles não simplesmente cederam direitos a quem os governa, mas que pretendem lhes impor deveres. [...]
Não mais do que eu, imagino, o senhor não admite o princípio de uma soberania que só teria contas a prestar para si mesma. Governar não se autojustifica, não mais do que condenar, não mais do que matar.⁵⁵⁶

Retornando à metodologia, a importância do poder pastoral ficará clara na abordagem de Foucault a partir dos desdobramentos operados ao longo de tantos séculos e que diziam respeito à imposição, contestação e modificação na condução deste poder e que o filósofo vai relacionar aos procedimentos individualizantes, posteriormente, do poder disciplinar. Sua análise do pastorado, fazendo parte da investigação, mais geral, dos *tipos de racionalidade*, vai, como mencionamos, utilizar por eixo não a centralização do Estado, mas as *técnicas de individualização*, e daí a importância de compreendermos seu recorrente deslocamento teórico. Como vimos, tal método se inscreve no posicionamento adotado por Foucault em diversos momentos, através, por exemplo, da atenção às racionalidades *específicas*, e não à razão geral: “Mais do que de analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, trata-se de analisar as relações do poder através do confronto das estratégias”⁵⁵⁷. Assim, o pastorado, à parte certamente todo o desenrolar factual que pode ser apontado, representa uma forma de colocar problemas para a metodologia histórica, o que acaba por modificar, concomitantemente, tanto os esquemas explicativos quanto os *propositivos*. Para ele, a *história do pastorado* ainda não havia sido feita porque

[...] fez-se a história das instituições eclesiásticas. Fez-se a história das doutrinas, das crenças, das representações religiosas. Fez-se também a história, procurou-se fazer a história das práticas religiosas reais, a saber: como, quando as pessoas se confessavam, comungavam, etc. Mas a história das *técnicas* empregadas, a história

⁵⁵⁵ Ibid. p. 92.

⁵⁵⁶ FOUCAULT, M. “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan”(1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 782.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” (1982). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 1044.

das reflexões sobre estas técnicas pastorais, a história do seu desenvolvimento, da sua aplicação, a história de seu aperfeiçoamento sucessivo, a história dos diferentes tipos de análise e de saber ligados ao exercício do pastorado, me parece que isso nunca foi feito.”⁵⁵⁸

Desta forma, o olhar sobre as técnicas ou estratégias é o que corresponde ao questionamento quanto às racionalidades específicas, ou seja, “racionalidade colocada em prática para atingir um *objetivo*”⁵⁵⁹. Na esteira deste tipo de questionamento, será também possível indagar, quanto ao Irã, o sistema desta racionalidade – esta ordem do mundo, este “peso”. Tal, aqui, faz referência ao “peso morto da modernização”⁵⁶⁰, à tentativa de modernização à européia alimentada no país pelos Estados Unidos à revelia da população.

[...] os acontecimentos recentes não significam o recuo dos grupos mais retardatários diante de uma modernização brutal demais; mas a rejeição, por toda uma cultura e todo um povo, de uma *modernização* que é, ela mesma, um *arcaísmo*.⁵⁶¹

[...] não é uma revolução [...] É a insurreição de homens com as mãos nuas que querem levantar (*soulever*) o enorme *peso* que recai sobre cada um de nós, mas mais particularmente sobre eles [...] É talvez a primeira grande insurreição contra os *sistemas planetários*, a forma mais moderna de revolta e a mais louca.⁵⁶²

Se a arte de governar os homens é algo que pertence à alçada da política, marquemos que esta arte diz também respeito ao poder pastoral ao mesmo tempo em que este mantém sua especificidade ao *distinguir-se* da esfera política. Se “guiar, prescrever, ensinar, salvar, exortar, educar, estabelecer o objetivo comum, formular a lei geral, marcar nos espíritos, propor-lhes ou impor-lhes opiniões verdadeiras e retas, é o que faz qualquer poder”⁵⁶³, e mesmo que a intervenção do poder pastoral ultrapasse a condução das almas ao estender-se à condução de tudo o que faz parte do cotidiano das pessoas, será sua distinção (ainda que mantenha inúmeros contatos) em relação ao poder político o que marcará sua singularidade. A especificidade técnica do poder pastoral estará localizada, – para além das esferas da salvação, da lei ou da verdade (ainda que passe, certamente, por elas)⁵⁶⁴ –, na circularidade da *obediência* e no processo de *individualização* que gera.

⁵⁵⁸ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 154. Grifo meu.

⁵⁵⁹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” (1982). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 1060. Grifo do autor.

⁵⁶⁰ “Le poids mort de la modernisation” fora o título proposto por Foucault ao artigo para o *Corriere della Sera* de 1º de outubro de 1978, que acabou sendo intitulado “Le chah a cent ans de retard”. FOUCAULT, M. “Le chah a cent ans de retard” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. pp. 679-683.

⁵⁶¹ FOUCAULT, M. “Le chah a cent ans de retard” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 680. Grifos do autor.

⁵⁶² FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 716. Grifos meus.

⁵⁶³ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p 170.

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 171.

[...] o cidadão grego não se deixa dirigir, no fundo, e não aceita se deixar dirigir senão por duas coisas: pela lei e pela persuasão, ou seja, pelas injunções da cidade ou pela retórica dos homens. [...]

O pastorado cristão, a meu ver, organizou algo completamente diferente e que é estranho, me parece, à prática grega, e o que ele organizou é o que poderíamos chamar de instância da *obediência pura*, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma.”⁵⁶⁵

A obediência pura, portanto, na pastoral cristã, assume a forma de uma dependência integral, advinda de uma relação de submissão completa de um indivíduo a outro e que não tem referencial em uma idéia de lei ou ordem, sendo esta submissão não uma condição, mas um princípio do poder – obedecer não porque é razoável ou importante, ou porque se pretende atingir algum resultado, mas pela simples aceitação da renúncia à vontade própria. Ao contrário da *maîtrise de soi* grega, a finalidade da obediência é atingir um estado de obediência. Neste sentido, a direção de consciência e de conduta se dará pela vigilância e investigação permanentes, produzindo *saberes* sobre a ação dos indivíduos através de *técnicas* em uma economia específica. A produção de verdades estará, finalmente, ligada à produção de *sujeito* que é advinda desta *individualização*, – uma individualização por assujeitamento, em que há a fabricação de “um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta”⁵⁶⁶. Lembremos, neste sentido, que a abordagem por Foucault da *maîtrise de soi* aqui, em *Sécurité, Territoire, Population*, utilizada para comparação com a *obediência* do poder pastoral, pode estar indicando igualmente uma necessidade conceitual que a temática mais ampla do *governo* exigirá, a fim de poder abarcar completamente a questão do *sujeito*: o estudo posterior, nos anos 1980, do *cuidado de si*. É este cruzamento do governo dos *outros* com o governo de *si* que abordaremos na próxima seção.

O objetivo de Foucault será, assim, mostrar as relações e nexos entre os intentos do pastorado enquanto condução dos indivíduos e economia das almas, e o desenvolvimento da governamentalidade no ocidente. Este é um entrelaçamento essencial na análise ao pensarmos em sua abordagem quanto à situação política iraniana pois, como escreve Ottavio Marzocca, se no ocidente o poder pastoral fora adaptado às exigências governamentais e se aqui, por um lado, “o Estado se mostra capaz de estabelecer ou aprofundar a separação entre poder político e poder religioso; por outro lado, as resistências espirituais reemergem nas lutas contra as formas políticas e seculares de governo pastoral, modificando-se e laicizando-se”; este não fora o caso no Irã, em que o governo excessivo do *soberano* fora substituído

⁵⁶⁵ Ibid. p. 177. Grifo meu.

⁵⁶⁶ Ibid. p. 187.

pelo *pastorado* sem limites do aiatolá ⁵⁶⁷. No Irã, portanto, se assiste a um problema relativo à condução e ao governo, visto que não existiram entrecruzamentos que teriam podido garantir uma situação mais estável. Como mencionamos, é preciso que haja brechas nas relações de poder para que se possa, *via* estratégias, constituir resistência. Neste sentido, a situação iraniana encontrou-se bastante bloqueada tanto durante o regime do xá Reza Pahlavi, quanto durante a hierocracia de Khomeini.

No caso do Irã [...] Foucault se encontra frente à espiritualização religiosa da contestação de uma soberania completamente incapaz ou indisponível a encarregar-se de funções efetivas de *governo* da sociedade. A revolta espiritual aqui representa certamente uma luta para “não ser governado deste modo”, mas somente em um sentido muito genérico, posto que na realidade se contrapõe a um *não-governo*, a um poder despótico que *desgoverna* mediante expropriação parasitária [...] ⁵⁶⁸.

Ainda durante o curso de 1978, Foucault comentará também diversos momentos da história destacando de alguns movimentos a parte de *insurreição de conduta*, como na Revolta protestante, na Revolução Inglesa, na Revolução Francesa, na Revolução de 1917, etc. Indagar-se-á, assim, como estes movimentos se relacionaram com as contestações espirituais quanto à condução, na medida em que se remodelaram e se rearticularam em seu próprio desenrolar, – o que inclusive podia, às vezes, fortalecer o *pastorado*. Desta forma, parece significativa a comparação feita, alguns meses depois destas aulas, no artigo “Téhéran: la foi contre le chah”, de 8 de outubro de 1978, entre a dramaturgia do movimento no Irã e aquela protestante, quando então o filósofo discute a circulação dos discursos dos molás, os religiosos islâmicos, em seu ataque ao governo do xá: “Quando as mesquitas tornavam-se muito pequenas para a multidão, colocava-se alto-falantes nas ruas: e em toda a cidade, em todo o bairro ressoavam essas vozes, terríveis como devem ter sido a de Savonarola em Florença, as dos anabatistas em Munster ou as dos presbiterianos nos tempos de Cromwell.” ⁵⁶⁹. Estes são movimentos que irão, principalmente a partir do século XVI, intensificar o repúdio à condução de uma certa governamentalidade, sendo lembrados pelo filósofo devido aos *tipos de racionalidade* que colocavam em circulação. O interesse será o de especificar algumas destas transformações para traçar “à diferença da *ratio pastoralis*, qual deveria ser a *ratio gubernatoria*” ⁵⁷⁰, em um momento em que o *governo* deverá ser mais que apenas *soberania* ou *pastoral*, mas *arte de governar* em direção a uma razão de

⁵⁶⁷ MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, al ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 110.

⁵⁶⁸ Ibid. p. 106. Grifos meus.

⁵⁶⁹ FOUCAULT, M. “Téhéran: la foi contre le chah” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 686.

⁵⁷⁰ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 238.

Estado, – o que relevava (e releva) de um tipo específico de racionalidade política. Aqui “específico” quer dizer muito: marca a diferença em relação a outras formas de racionalização, como econômicas, de comunicação ou científicas, e não deixa que a *singularidade* de cada racionalidade se dissolva no vazio da “razão geral”⁵⁷¹. Como o filósofo apontou em sua conferência na Universidade de Stanford em outubro de 1978 (portanto um mês depois de sua primeira viagem ao Irã) intitulada “*Omnes et singulatim, vers une critique de la raison politique*”, este direcionamento quer acertar um alvo:

[...] aqueles que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não poderiam se contentar em denunciar a violência ou criticar uma instituição. Não é suficiente fazer o processo da *razão geral*. O que deve ser recolocado em questão, é a *forma de racionalidade* presente. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou os loucos não poderia se limitar às instituições psiquiátricas; da mesma forma, aqueles que contestam o poder de punir não poderiam se contentar em denunciar as prisões como instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Colocá-la é a única forma de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os meios efeitos, ocupem seu lugar.⁵⁷²

Assim, não proceder nem pelo esquema da reforma, nem pelo da revolução significa perguntar-se pela “radicalidade imanente dos processos históricos”⁵⁷³, que passa necessariamente, por sua vez, por esta análise do *sistema de racionalidade* que os sustenta. Por isso a exigência pelos manifestantes, no Irã, de “*tout autre chose*”⁵⁷⁴.

Abordar a história a partir do poder pastoral significa também abrir uma *dimensão espiritual* na própria *teoria* contra a fixidez de padrões de análise, e tal evidencia-se quanto ao fenômeno iraniano: a escolha e uso da noção de “espiritualidade política”, por exemplo, para descrever o movimento, demonstra igualmente um rechaço a *paradigmas* tradicionais de leitura, como o de “ideologia”, “messianismo”, ou “fundamentalismo”⁵⁷⁵. Se a questão será a de não analisar o poder em termos de “reflexo e de transcrição, mas em forma de estratégias e de táticas”⁵⁷⁶, é justamente para não recair em uma explicação em que os elementos também do poder pastoral seriam meros derivados de uma esfera vista como determinante, sob risco de afirmar “que as aspirações de um grupo, de uma classe, etc., vêm se traduzir, se refletir, se exprimir em algo como uma crença religiosa”⁵⁷⁷. Desta maneira, se o poder pastoral possui

⁵⁷¹ FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 980.

⁵⁷² Idem.

⁵⁷³ Di VITTORIO, Pierangelo. “Che cos’è il radicalismo?” In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 118.

⁵⁷⁴ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 755.

⁵⁷⁵ CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 55.

⁵⁷⁶ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 219.

⁵⁷⁷ Idem.

suas especificidades quanto à obediência e quanto à condução, elas estarão principalmente em relação a um poder soberano que subjuga politicamente e um econômico que explora. Há um alargamento, através da sistematização de um pensamento que quer concentrar-se diretamente nas *técnicas de assujeitamento*, da grade de inteligibilidade aplicada à compreensão das resistências, que não podem, conseqüentemente, ser reduzidas às esferas do político e do econômico. Assim, esta outra grade procura entender *como* problemas políticos e econômicos puderam *também* tomar parte em movimentos de contra-conduta que estavam para além deles. O *diagnóstico* procura seguir esta concepção, e aí talvez a grade teórica das contra-condutas e do poder pastoral seja justamente não uma grade, mas, como tentamos demonstrar ao longo deste trabalho ao reiterarmos a complexidade da *estrutura*, uma via de expansão da compreensão histórica através de uma abertura teórica que se afasta de pilares fixos para viabilizar outras configurações que rearticularão o próprio presente.

4.3. A espiritualidade política das contra-condutas: do assujeitamento à subjetivação

As contra-condutas inserem (ou reinserem) na história o não-necessário sempre possível. É a partir deste conceito derivado da noção de *resistência* que poderemos ver uma modificação no acento quanto à constituição do sujeito: a partir de situações políticas (ou disciplinares, etc) que *assujeitam*, a resistência gerada, através da contra-conduta, seria capaz de criar algo novo, ou seja, *subjetivar* outramente. Política e ética-espiritual, a Insurreição Iraniana demonstrava que o “que deu intensidade ao movimento iraniano foi um duplo registro. Uma vontade coletiva politicamente muito afirmada e, por outro lado, a vontade de uma mudança radical na existência”⁵⁷⁸. A *irredutibilidade* da contra-conduta a esferas “tradicionais” não será, pois, negligência quanto aos devidos “pesos” dessas esferas, mas sim um posicionamento que permite complexificação na análise dos movimentos de revolta – Foucault referiu-se, em *Sécurité, Terroire, Population*, como vimos, à revolta de Lutero e à Revolução Inglesa, que estariam ligadas a questionamentos de ordens *outras*: “Por quem

⁵⁷⁸ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 754. Sobre esta vontade coletiva, faz-se interessante notar ainda, como escreve Fahri Neto, que “como Foucault a viu, [ela] era quase unânime e monolítica, sem fissuras internas. Não era a simples vontade de todos, costura artificial de interesses. Faltava-lhe justamente essa articulação política que Rousseau reconhecia ser necessária para arduamente produzir uma vontade de todos. Ela era espontânea. Ela era imediata. Mas, também, não era uma vontade geral. De comum com a vontade geral, a vontade coletiva tinha esse aspecto de manifestação imediata e não deliberada. De diverso, a vontade coletiva não se manifestava mediante leis gerais, mas visava a um fim concreto e pontual – a partida incondicional do Xá, sem negociações.”. FAHRI NETO, LEON. “1978: Foucault e a Revolução Iraniana”. PERI, vol. 02. nº 01/2010. pp. 23-40. p. 31.

nós aceitamos ser conduzidos? Como nós queremos ser conduzidos? Em direção a que nós queremos ser conduzidos?”⁵⁷⁹.

O filósofo utilizará no contexto de suas aulas de 1978 diversos exemplos que explicitam a relação cada vez mais entrecruzada do poder pastoral com a governamentalidade, quando as instituições políticas também se ocuparão em conduzir os homens e *instrumentalizarão* as técnicas de assujeitamento do poder pastoral com esse objetivo. As resistências se darão, por exemplo, na recusa da participação em guerras ou recusas às imposições advindas de saber médico, etc. As referências históricas utilizadas pelo autor e os quadros explicativos montados em relação a esse tipo de poder têm por objetivo, portanto, muito mais do que traçar qualquer linearidade cronológica quanto à pastoral da Idade Média que estaria contida em nós até hoje, apresentar justamente sua localização e fundamentação dispersa e não-evidente na história – e, conseqüentemente, modificável no presente. Para tanto, a precisão do vocabulário mostrará o direcionamento da análise, através da crítica conceitual de vários termos, principalmente o de “dissidência”, e a explicação da escolha de *contra-conduta*.

[...] a palavra “revolta” é ao mesmo tempo muito precisa e muito forte para designar certas formas de resistência muito mais difusas e muito mais suaves. As sociedades secretas do século XVIII não constituem revoltas de conduta, a mística da Idade Média de que eu falava há pouco também não é exatamente uma revolta. Em segundo lugar, a palavra “desobediência” é, em compensação, uma palavra sem dúvida fraca demais, mesmo se é realmente o problema da obediência que está no centro de tudo isso.⁵⁸⁰

Além disso, essa palavra - "contra-conduta" – talvez também permita evitar certa substantificação que a palavra "dissidência" permite. Porque de dissidência vem “dissidente”, ou o inverso, pouco importa - em todo caso, faz dissidência quem é dissidente. Ora, não estou muito certo de que essa substantificação seja útil. Temo inclusive que seja perigosa, porque sem dúvida não tem muito sentido dizer, por exemplo, que um louco ou um delinquente sejam dissidentes. Temos aí um procedimento de santificação ou de heroização que não me parece muito válido.⁵⁸¹

Faz-se importante notar, neste sentido, que o que vai desenhando-se na teoria de Foucault é, por um lado, os traços gerais do poder pastoral que correm através das formas e instituições de governo que desenvolveram diversos dispositivos de biopoder (que podem ser apontados em nossa própria obediência/resistência); mas também, concomitantemente, contamos com sua análise das especificidades históricas desta tendência peculiar de subjugação pela *conduta*, através dos exemplos fornecidos. Estes instrumentalizam-se a partir

⁵⁷⁹ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 200.

⁵⁸⁰ Ibid. p. 203.

⁵⁸¹ Ibid. p. 205.

de um determinado uso da história que, ao percorrê-la, pergunta-se sobre o presente. Diversos movimentos, ou comportamentos, relevam da contra-conduta sua dimensão de resistência *espiritual* e permitem identificar sua heterogeneidade e sincretismo em elementos que se cruzam e não se excluem, desevidencializando qualquer lógica binária quanto ao ato de resistir. A complexificação está na base: muitos dos aspectos destas contra-condutas estiveram em permanente relação com um poder que também vai assimilá-las, constituindo “elementos-fronteira”⁵⁸². A *ascese*, como exemplo de contra-conduta, afasta-se da obediência pura ao ter como finalidade, a partir do sofrimento, algo que se aproxima da *maîtrise de soi* grega ou da *apatheia*, como ausência de paixões, justamente pelo controle rigoroso destas paixões. Este controle se faz na esfera do indivíduo para com ele mesmo e não em submissão a outro, quando o asceta se tornará “guia de seu próprio ascetismo”⁵⁸³. No sentido do irônico e do carnavalesco, como coloca Foucault, de tratar e de se deslocar entre as formas finas do poder, temos também a contra-conduta que representara a formação de *comunidades* que contestavam o autoritarismo eclesiástico (“um lado de contra-*sociedade*, de inversão das relações e de hierarquia social”⁵⁸⁴); ou a *mística*, que nega intermediários em sua relação com Deus e assim também recusa uma determinada “economia da verdade” preconizada pelo pastoral, em que o exame da alma deve ser um exame vigiado por outro, pelo pastor. Por esta visada, o filósofo aponta como contra-conduta também o recurso à *Escritura* sagrada como a possibilidade aberta de interpretação religiosa, e a *crença escatológica*, quando a volta de Deus, verdadeiro pastor, colocará hierarquias em xeque⁵⁸⁵. Estes exemplos de contra-conduta são interessantes para nós pois permitem compreender a base de questionamento sobre a qual Foucault estava trabalhando tanto no curso no *Collège de France*, quanto na análise do Irã: o elemento principal da resistência desenha-se em termos de *sujeito/subjetivação*, quando então as lutas de conduta serão uma forma de reivindicar *o governo de sua própria subjetividade* – tanto enquanto indivíduo, quanto enquanto grupo.

Se em diversos artigos e entrevistas Foucault falará do papel da filosofia como o de realizar um diagnóstico do presente, em “La philosophie analytique de la politique”, conferência proferida em Tóquio em abril de 1978⁵⁸⁶ (mesmo ano, portanto, em que

⁵⁸² Ibid. p. 218.

⁵⁸³ Ibid. pp. 209-211.

⁵⁸⁴ Ibid. p. 215.

⁵⁸⁵ Ibid. p. 217.

⁵⁸⁶ No que diz respeito ao interesse de Foucault quanto ao Oriente, faz-se importante nos referirmos igualmente ao contexto desta viagem ao Japão em 1978, quando suas conferências e entrevistas darão origem a seis artigos, nos quais a temática do poder pastoral será abordada de forma entrecruzada com estudos sobre sexualidade, em

ministrara *Sécurité, Territoire, Population* e também no mesmo ano em que iria, em outubro, visitar o Irã insurgente), ele indicará, em um aprofundamento desta visada, a filosofia também como tendo possibilidade de exercer um contra-poder que a diferencie de filosofias voltadas para a constituição de Estados, ou filosofias prescritivas e pedagógicas; uma filosofia que “se coloque por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e então *intensificar* as lutas que se desenrolam em torno do poder”⁵⁸⁷. Tal será, finalmente, o papel do “intelectual específico”. O jornalista de idéias assume seu compromisso político para com o presente através da atenção máxima do *olhar*. Em “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”, publicado em 26 de novembro de 1978, Foucault fala sobre a atitude de seu trabalho: “Não sei fazer a história do futuro. E sou inábil para fazer a história do passado. Gostaria, no entanto, de tentar alcançar *o que está se passando*, pois nesses dias nada acabou e os dados ainda estão sendo lançados.”⁵⁸⁸.

Essa filosofia-resistência, atenta à especificidade dos *tipos de racionalidade*, na esteira de uma não-parcialidade na aceitação da conduta que é imposta, faz da visualização da recusa completa de “jogar o jogo”⁵⁸⁹ a base de seu tipo de ataque, não dando margem a uma reorganização dos termos (como no reformismo ou na revolução). O “jogo” é o que define o sistema de racionalidade em questão, ele era a base da não-negociação no Irã tanto em relação à saída do xá, quanto em relação à instauração de um governo islâmico: era a base

que seu o interesse por culturas não-ocidentais se manifestará em diversas tentativas de comparação do budismo, por exemplo, com os processos de subjetivação colocados em prática pelo cristianismo (FOUCAULT, M. “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen” [1978]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 622). Nas conferências no Japão Foucault deixará clara a ligação existente entre a pastoral como forma de conduzir e o desenvolvimento de uma *scientia sexualis* (em contraposição a uma *ars sexualis*) no ocidente e o controle relacionado ao sexo não como sendo uma interferência da moral religiosa que veio a ser imposta a costumes existentes, mas como uma aparelhagem técnica de obediência/condução que veio a ser aplicada a uma moral de reprodução, monogâmica, repleta de interdições e silêncios, etc, que já estaria presente e consolidada anteriormente, no mundo romano sob influência estoíca. Estes são argumentos que, seguindo a linha de estudos de Veyne em *Le pain et le cirque*, já figuram em *La volonté de savoir*, de 1976, e formam a base de contestação da hipótese repressiva do poder ao indicar um *sur-savoir* (sobre saber, super saber) referentes ao sexo como uma obsessão do discurso ocidental. A importância desta questão em nosso trabalho dá-se, mais uma vez, porque diz respeito à formação do sujeito ao encontrar a temática da *individualização* através das *técnicas*. A produção de saber científico sobre o sexo está relacionada, ao contrário do enfoque na intensidade do prazer como o objetivo de uma arte erótica, à procura e produção de verdades sobre o sexo que têm na individualização instrumentalizada pelas *técnicas de conduta* a maneira de produzir verdades sobre os sujeitos, de alimentar a produção de uma *interioridade* e uma identidade através de um assujeitamento que produz o sujeito do qual fala, produzindo os próprios *corpos* ao impor-lhes uma certa economia. O cerne de sua problemática fora então a ideia de que a influência do cristianismo estaria muito mais na difusão dessas *técnicas*, próprias ao poder pastoral, do que na imposição de uma *moral* nova (FOUCAULT, M. “Sexualité et pouvoir” [1978]. *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 560).

⁵⁸⁷ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”(1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 540.

⁵⁸⁸ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 714. Grifos do autor.

⁵⁸⁹ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”(1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 544.

da “greve em relação à política”. “Não jogar o jogo” era a maneira de questionar o sistema integralmente, era o escopo da “vontade coletiva”.

A rejeição do regime é, no Irã, um fenômeno de sociedade maciço. [...] Essa vontade tem alguma coisa de desconcertante. Trata-se sempre de uma mesma coisa, de uma só e muito precisa: a partida do xá. Mas essa coisa única, para o povo iraniano, quer dizer *tudo*: o fim da dependência, o desaparecimento da polícia, a redistribuição da renda do petróleo, a caça à corrupção, a reativação do islã, um outro modo de vida, novas relações com o Ocidente, com os países árabes, com a Ásia, etc.⁵⁹⁰

Para o caso das prisões, por exemplo, é a recusa completa da idéia da penalidade, é a recusa da *racionalidade* da justiça. A recusa do jogo é a recusa de ser “governado de tal forma”, de ser conduzido de tal maneira, e está em outro nível em relação às reivindicações econômicas e políticas, mantendo sua irredutibilidade frente a elas: “o que está em questão nestas lutas é o fato de que um determinado poder é exercido, e que o único fato que ele seja exercido seja insuportável”⁵⁹¹. Podemos assim atingir o cerne da problemática e entender qual será então o principal questionamento e alvo destas “lutas anárquicas”, imediatas, infinitamente abertas⁵⁹², das quais a filosofia deveria tomar parte, e que é, aqui, o motivo de sua acontecimentalização: *o assujeitamento pela condução de uns sobre os outros*.

Se o que temos é que o *nexo* que une todas estas temáticas, e justifica o cruzamento destas com o levante iraniano, é o do *sujeito*, é porque é por meio dele que compreendemos a pastoral, em sua generalidade, como *um modo* de subjetivação, podendo, e sendo necessário, tentarmos outros. O poder pastoral, no que diz respeito à nossa atenção sobre o Irã, serve como instrumento para compreender principalmente esta questão, no sentido de perceber como a modelização conceitual do sistema pode estar lançando proposições para o presente.

Identificação analítica, assujeitamento, subjetivação, é isso que caracteriza os procedimentos de individualização que vão ser efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos, ainda, que é a *história do sujeito*.⁵⁹³

Serão, portanto, as técnicas e estratégias deste poder que conformarão as *pessoas em sujeitos* e em *indivíduos*: “a individualização do homem ocidental durante o longo milênio cristão operou-se ao preço da subjetividade. (...) É necessário tornar-se sujeito para tornar-se indivíduo (todos os sentidos da palavra ‘sujeito’)”⁵⁹⁴. A problematização entorno da

⁵⁹⁰ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 715.

⁵⁹¹ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”(1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p.545.

⁵⁹² Ibid. p. 546.

⁵⁹³ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 187.

⁵⁹⁴ Ibid. p. 237.

formação do sujeito, que nos anos 1980 levará ao estudo aprofundado de diversas práticas de subjetivação – principalmente a partir do curso de 1981, *Subjectivité et vérité* –, estará já nesse momento, como vemos, no cerne das questões colocadas por Foucault à contra-conduta enquanto contestação não só do jugo, mas das verdades produzidas para a criação de sujeitos específicos. Por isso as resistências antipastorais podem ser lidas como “a procura de *uma verdade alternativa* para a sociedade”⁵⁹⁵. Os processos se retroalimentam: é preciso assujeitar-se (e então ser sujeito) para se tornar indivíduo, uma *individualização* que marca a singularidade de cada um dentro da sociedade e perante si mesmo. Esta individualização é, como vimos, um dos legados principais do poder pastoral, que se constitui então como prelúdio da governamentalidade estatal justamente porque teve suas técnicas de individualização institucionalizadas por esta, em duplo movimento. O tipo de resistência referente a processos de assujeitamento e subjetivação, que foi assinalado por Foucault em sua análise sobre o Irã, serve também como dimensão de questionamento para outros levantes ou lutas, se desdobrando em um imperativo para a atualidade: “*como se tornar sujeito sem ser assujeitado?*”⁵⁹⁶.

A negação do assujeitamento, conjuntamente à negação de uma forma de governo, passa, pois, pela rejeição de um determinado regime de verdade. Em conversa sobre o levante iraniano com os jornalistas Claire Brière e Pierre Blanchet, “L’esprit d’un monde sans esprit”, o filósofo dirá, dando ênfase a esta mudança *subjetiva* ao distingui-la de outras esferas:

Levantando-se, os iranianos se diziam – e é, talvez, isso, a alma do levante: precisamos mudar, certamente, de regime e nos livrar deste homem, precisamos mudar este pessoal corrompido, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, *precisamos mudar a nós mesmos*. É preciso que nossa maneira de ser e nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc., sejam completamente mudadas, e só haverá revolução real à condição dessa *mudança radical em nossa experiência*.⁵⁹⁷

Assim, se as palavras se assemelham muito às de sua análise durante o curso de 1978 quanto às revoltas e dissidências ocorridas em países do leste europeu e na União Soviética (“Nós não queremos esta pastoral de obediência. Nós não queremos esta verdade. Nós não

⁵⁹⁵ MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 104

⁵⁹⁶ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Op. Cit. p. 237.

⁵⁹⁷ FOUCAULT, M. “L’esprit d’un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 748-749. Grifos meus.

queremos ser pegos nesse sistema de verdade”⁵⁹⁸), certamente o fato de que esta subjetividade nova estava sendo aberta no Irã *via* islamismo modificava a abordagem, justamente porque a especificava e singularizava historicamente. É o que perceberemos ao tratarmos mais pontualmente da *espiritualidade* mais adiante. Cabe lembrar aqui, no entanto, que nada pode desqualificar (ou qualificar) *previamente* (ou mesmo ontologicamente) a nova subjetividade. Novos processos e configurações em curso não precisam, ou não garantem, pelo *sistema*, que os novos sujeitos sejam *melhores*, – ao menos Foucault não será claro em relação a isso, e este talvez configure um ponto importante a ser investigado em sua teoria do sujeito. Se não há *garantias* (*vontade* certamente, pois é para isso que serve a colocação do *sistema*) de uma *melhor* configuração (mas sim de uma *outra* configuração), também não há prescrições prévias de que a nova subjetividade deva ser laica, por exemplo. Certamente discutir a dimensão religiosa do novo sujeito se faz ponto complexo, mas, ao olharmos para o conjunto de seus estudos sobre subjetivação, não encontramos nenhuma determinação primeira para sua configuração, visto que o sujeito acontecimental é completamente contingencial e imanente à história e, portanto, contrário à lógica da prescrição. Este posicionamento do autor é bastante visível quanto ao caráter de irredutível da própria noção de *governo*, pois o real problema deveria passar ao largo de adjetivações que ocupam a superfície. Esta irredutibilidade do *governo*, quanto ao Irã, é levantada também na “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan” em que, relatando partes de uma conversa tida com o político antes da implantação no novo estado, Foucault escreve:

O senhor dizia também que o islã, em sua espessura histórica, em seu dinamismo de hoje, era capaz de afrontar, sobre esta questão dos direitos, a temível aposta que o socialismo não havia feito melhor – é o menos que se pode dizer – que o capitalismo. “Impossível”, dizem hoje alguns que estimam saber muito sobre as sociedades islâmicas ou sobre a natureza de toda religião. Eu seria muito mais modesto que eles, não vendo em nome de que universalidade se impediria aos muçulmanos de procurar seu futuro em um islã cujo novo rosto irão, com as próprias mãos, formar. Na expressão “governo islâmico”, por que lançar, de início, a suspeita sobre o adjetivo “islâmico”? *A palavra “governo” é suficiente, por si só, para despertar a vigilância.* Nenhum adjetivo – democrático, socialista, liberal, popular – o libera de suas obrigações.⁵⁹⁹

Com este panorama, compreendemos que as questões sobre o sujeito e suas relações com a verdade sempre foram, como Foucault repete frequentemente, sua principal preocupação. Tal fora desenvolvido seja a partir do estudo das práticas coercitivas (psiquiatria e sistema penitenciário), seja pelo estudo dos “jogos teóricos ou científicos”

⁵⁹⁸ FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Op. Cit. pp. 204-205.

⁵⁹⁹ FOUCAULT, M. “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan”(1979). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 781. Grifo meu.

(“análise da riqueza, da linguagem”), ou ainda com a temática das “práticas de si”, durante os últimos cursos no Collège de France ⁶⁰⁰. Com todas as perspectivas trabalhando sobre o sujeito, talvez possamos posicionar o poder pastoral, em sua obra, como servindo de *ligação* entre a análise da verdade e do sujeito através das práticas coercitivas (apontadas primeiramente com o poder disciplinar) e esta mesma análise da verdade e do sujeito através das práticas ascéticas expostas pelo *cuidado de si*. O pastoral não possui as mesmas práticas gregas daquele *cuidado* mas, por esta ótica, conteria ambas as análises, a partir da *espiritualidade* característica de algumas formas de condução e principalmente das contra-condutas que gera. É neste sentido que podemos afirmar a importância do acontecimento iraniano para o trabalho do filósofo no prosseguimento de seus escritos dos anos 1980. Se, finalmente, a *dimensão da subjetividade* é a mais visada por Foucault ao interessar-se pelo Irã, podemos indicar agora mais pontualmente a concentração desta questão em dois elementos no conjunto de escritos sobre o levante, elementos que estarão presentes de alguma maneira em todos aqueles artigos: o “entusiasmo” revolucionário, que expusemos *via* leitura foucaultiana de Kant, e o conceito de “espiritualidade política”, aparecido em “À quoi rêvent les iraniens?”, de 22 de outubro de 1978.

“Espiritualidade política” é uma expressão que pouco aparece na obra de Foucault, sendo sua primeira referência o escrito proveniente do já mencionado encontro com historiadores, “Table ronde du 20 mai 1978”, e outra seus artigos sobre o Irã. Aqui, uma polêmica cronológica ⁶⁰¹: apesar de o debate ter ocorrido antes da escrita dos artigos, é possível que Foucault tenha, ao revisar a versão final da mesa redonda para publicação no livro de Michelle Perrot, acrescentado algumas partes que pudessem então responder à crítica que qualificava como ingênua sua afirmação de ter enxergado no Irã o desenvolvimento de uma espiritualidade política. De todo modo, entendemos que o conceito se faz importante pois nos permite compreender como estaria sendo feita a conexão entre a temática do governo e da condução com a temática da subjetivação, esta última pensada não só como processo político *decorrente* do governo dos *outros*, mas como fenômeno conectado a uma prática e governo de *si*. Encontramos, portanto, o encaminhamento dos tópicos mais centrados sobre o sujeito e o *si* que serão abordados em seus cursos a partir da década de

⁶⁰⁰ FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique la liberté”(1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p.1528.

⁶⁰¹ Em nota de rodapé, Julien Cavagnis comenta esta questão cronológica quanto ao aparecimento do termo “espiritualidade política”. CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 53. Ver também: FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 180-181.

1980, sobre os quais talvez possamos dizer que a experiência de análise do levante iraniano tenha tido significativa influência.

Este tipo de espiritualidade poderia ser, assim, mais do que uma alusão a uma combinação entre religião e política, uma visada mais geral e criativa do governo político das comunidades humanas. Este governo político seria visado como a colocação em prática de novos processos subjetivos que dizem respeito a “todos” (governo dos outros), mas também, concomitantemente, com processos que concernem ao indivíduo singular em suas práticas consigo (governo de si). Desta forma, um dos problemas principais do regime de Khomeini, no pós 1979, teria sido querer capturar a potencialidade aberta da espiritualidade política iraniana a fim de impor um regime autoritário de controle de conduta ⁶⁰². Este tipo de leitura do percurso foucaultiano concede, assim, menos espaço a grandes rupturas em sua obra ao tentar complexificar as propostas do autor tomando-as como pertencentes à *metodologia da acontecimentalização*, que atravessaria então todo seu projeto. Tal intento não serviria para postular a imutabilidade de seu pensamento, mas justamente para perceber as várias mudanças identificadas no *corpus* como conectadas a propósitos e objetivos – aqui, como enfatizamos, de *proposição sistêmica* centrada na possibilidade de um sujeito novo – que se complementam.

Se a espiritualidade política deve ser pensada para além da esfera religiosa, ou mesmo como distinta dela em alguns casos, através de uma concepção mais geral que tange ao relacionamento entre regimes de verdade e governo/condução, tal como o filósofo expressa ao final de “Table ronde du 20 mai 1978” – “O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma à outra a maneira de dividir [*partager*] o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e aos outros? A vontade de fundar inteiramente novamente uma e outra, uma pela outra (descobrir toda uma outra divisão por uma outra maneira de se governar, e se governar outramente a partir de uma outra divisão, é isso a ‘espiritualidade política’” ⁶⁰³ –, também é certo que o termo acabará se referindo de forma mais específica, igualmente, à *religião* mesma, nos textos sobre o Irã. Vale especificar, no entanto, que “religião” aqui, mesmo se acompanhada do “político”, não se transforma em termo evidentemente jurídico-legalista, pois diversas correntes do islã ⁶⁰⁴ defendiam uma

⁶⁰² MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne*. Op. Cit. p. 111.

⁶⁰³ FOUCAULT, M. “Table ronde du mai 1978”. *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p. 849.

⁶⁰⁴ Esquemáticamente, é importante ressaltar a complexidade e diversidade destas correntes, sejam as “dissensões religiosas, sunismo e xiismo, sejam as disciplinares, ‘kalâm’ (teologia racional), ‘falsafa’ (filosofia), ‘fiqh’ (ciência do direito islâmico), ‘tasawwouf’ (sufismo)”. CAVAGNIS, Julien, “Corbin, Hadot,

tendência mais *ascética* (baseada nos ideais de justiça islâmica) do que *legal*, e o quadro da situação disponível naquele momento não indicava com clareza o peso de cada uma ⁶⁰⁵. Assim, ao contrário do que viu a crítica, teria sido precisamente “em *oposição* ao governo de molás que se definiria a espiritualidade política” ⁶⁰⁶. É o que defende o filósofo Julien Cavagnis em seu “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique” ao propor a leitura da noção foucaultiana como estando ligada a uma “religiosidade não-normativa” e “anti-legalista”. Cavagnis esclarece que, naquele momento, pela ausência de qualquer delineamento político homogêneo nas demandas dos iranianos, era possível perceber no levante *tanto* uma rejeição dos quadros políticos do regime imperial *quanto* dos quadros clérigos da religião xiita tradicional ⁶⁰⁷, tendo o khomeinismo se tornado projeto especificamente *político* apenas *após* a queda do xá ⁶⁰⁸. Podemos associar essa *suspensão* durante o ano de 1978 como precisamente o que Foucault designara enquanto estado de “greve em relação à política”.

Serão, assim, as informações de que Foucault dispunha ⁶⁰⁹, como sua conversa com o liberal moderado aiatolá Mohammad Kazen Shariatmadari (que defendia uma concepção mais espiritual do que temporal do xiismo e que será aprisionado por khomeinistas após a Revolução), além do conhecimento do islã xiita *via* Henry Corbin ⁶¹⁰ o que o teria levado a um pontual, e sempre lembrado, prognóstico errado em relação às características do futuro do

Foucault’ Mise en dialogue de Qu’est-ce que la philosophie islamique? de Christian Jambet”. In: *Cahiers philosophiques*, 2012/1 n° 128, p. 111-125.

⁶⁰⁵ FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129.

⁶⁰⁶ CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 57.

⁶⁰⁷ *Ibid.* p. 55.

⁶⁰⁸ FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129.

⁶⁰⁹ Como é sabido na literatura a respeito do jornalismo de Foucault no Irã, existe uma controvérsia não resolvida sobre se o filósofo teria ou não encontrado Khomeini. Devido ao caráter de síntese explicativa clara, reproduzo a nota de Farhi Neto em sua tese de doutorado: “Existe uma polêmica entre os biógrafos a respeito de Foucault ter ou não encontrado Khomeini, em seu exílio num subúrbio de Paris, entre outubro de 1978 e fevereiro de 1979. Daniel Defert: “Foucault jamais encontrou Khomeini”. Didier Eribon: “Foucault avista apenas o vulto do aiatolá”. Afary e Anderson, supostamente apoiados no próprio Eribon: “foi concedido a Foucault um encontro com Khomeini, em sua residência fora de Paris”. Para Afary e Anderson, inclusive, é a partir deste encontro que Foucault fala de “espiritualidade política”. Segundo Paul Veyne, Foucault lhe teria dito pessoalmente: “Ele [Khomeini] me falou de seu programa de governo; se ele tomasse o poder, seria uma burrice a se lamentar” Segundo Veyne, portanto, o encontro de fato ocorreu, e Foucault estava a par do programa de governo de Khomeini, apesar de contrário à ideia. Entretanto, não temos qualquer traço deste encontro nos artigos de Foucault; nem consta destes artigos qualquer referência à ideia de *velayat-e faqih*.” (Para melhor organização e coerência aqui, retirei as referências de paginação de obras, nesta reprodução da nota de Farhi Neto). FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Op. Cit. p. 129, nota 13.

⁶¹⁰ Sobre a leitura de Henry Corbin por Foucault, atentar principalmente para a noção de “corporeidade espiritual”. Cf: FOUCAULT, M. “L’armée, quand la terre tremble” (1978). *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p.662.; CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: spiritual corporality and political spirituality*. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2002. p. 139.

Irã. Em “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”, de novembro de 1978, o filósofo escreve: “Khomeyni *não é um homem político*: não haverá partido de Khomeini, não haverá governo Khomeini. Khomeini é o ponto de fixação de uma vontade coletiva”⁶¹¹. Mas, analisando mais cuidadosamente, talvez este prognóstico tenha decorrido não tanto das informações de que Foucault dispunha, mas das informações de que o *presente* dispunha. Sobre tal, Cavagnis nos fala igualmente da doutrina teocrática do *wilâyat al-faqîh* (“governo dos doutores em direito islâmico”, ou seja, governo clerical), que, conjuntamente à ideia geral de governo islâmico, Khomeini parecia, por suas declarações na época, ter abandonado naquele momento, ao ponto de proibir novas edições de sua obra *Le Gouvernement islamique*⁶¹². Apoiando-se em citação da historiadora Nikki R. Keddie, Cavagnis escreve que: “Sinceramente ou não, Khomeini declarou em diversas intervenções públicas e gravadas que nem ele nem os ulamas não deteriam um poder direto em um novo governo, e ele nunca se referiu, antes ou logo após sua chegada ao poder, à *wilâyat al-faqîh*”⁶¹³. Evidencia-se desta maneira que estamos defronte um contexto complexo de ideias e que é preciso, de todo modo, diferenciar a vontade da manifestação popular de um pensamento clerical estruturado que deu origem ao sangrento regime posterior.

Neste sentido, e lembrando da intensificação anti-islâmica decorrente dos atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, faz-se necessário comentarmos alguns pontos da crítica articulada contra Foucault, e então nossa alusão à queda das Torres Gêmeas não é por menos: Alain Minc, um dos proprietários e comentaristas mais influentes do jornal *Le Monde*, no editorial após os ataques, aproveitou de sua argumentação contra Jean Baudrillard para também qualificar Foucault de “advogado do khomeinismo iraniano e, portanto, teoricamente, dos seus abusos.”⁶¹⁴. O livro *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*, publicado originalmente em 2005 por Janet Afary e Kevin B. Anderson permanece na mesma esteira de pensamento. Os autores, acusando Foucault de pertencer a uma esquerda alienada e de estar seduzido pelo islamismo radical e pela morte, utilizaram igualmente um recurso midiático bastante peculiar ao publicar, como anexo de seu livro, a tradução dos artigos do filósofo até então inédita em inglês, levando o leitor anglófono a precisar passar por seu livro para ter acesso àqueles. A

⁶¹¹ FOUCAULT, M. “Le chef mythique de la révolte de l’Iran”. *Dits et écrits*, vol.2. Op. Cit. p. 716. Grifo do autor.

⁶¹² CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 59.

⁶¹³ KEDDIE *apud* CAVAGNIS, Julien. “Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique”. Op. Cit. p. 59.

⁶¹⁴ MINC, ALAIN. “Le terrorisme de l’esprit”. *Le Monde*, 7 de novembro, 2001.

abordagem de Afary e de Anderson, extensa, repetitiva e tendenciosa, não parece querer compreender Foucault filosoficamente e não realiza estudo mais amplo de seu pensamento, mantendo-se exclusivamente na argumentação típica do anti-fanatismo: “Foucault, em sua rejeição forte e, algumas vezes, nihilista das formas de poder estatal, parecia incapaz de captar que um sistema de poder baseado na religião e antiocidental poderia estar se convertendo em um Estado que seria tão opressivo quanto o stalinismo ou o fascismo autoritários.”⁶¹⁵. Esta também foi a posição dos jornalistas Claudie e Jacques Broylelle ao redigirem o artigo “Com que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” no jornal *Le Matin* ainda na época, logo após a consolidação do estado islâmico iraniano, acusando que os artigos de Foucault não poderiam “ser vendidos sob o rótulo de ‘defesa dos direitos humanos’ e afirmando que seria parte das obrigações dos intelectuais assumir a responsabilidade pelas ideias defendidas quando são finalmente colocadas em prática.”⁶¹⁶.

Nestas críticas, o acontecimento foi excluído porque o futuro foi fechado quando ainda era presente. Os detratores estão mais preocupados em esquematizar a obviedade das causas e consequências de uma realidade “já lá”, como também o fez o historiador Maxime Rodinson. Rodinson, ao ler o movimento iraniano a partir do modelo elite modernizadora de hábitos laicos (“corrompidos”, para os muçulmanos) *versus* massa iletrada e religiosa⁶¹⁷, desenha bem seu próprio esquema simplificador: “a espontaneidade das massas nunca é outra coisa mais do que uma espontaneidade conduzida”⁶¹⁸. O autor, demonstrando igualmente recusar uma análise séria da obra de Foucault ao dizer que sempre acreditara que “mais lucidez pode ser encontrada em cantores do que em filósofos”, possui igualmente uma visão circular da história que se contrapõe ao *acontecimento*: para ele, a *história* sempre se repete, visto que “[...] todas essas ‘espiritualidades políticas’ escapam somente raramente às leis habituais da política”⁶¹⁹.

⁶¹⁵ AFARY, Janet.; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p. 214.

⁶¹⁶ BROYLELLE, Claudie; BROYLELLE, Jacques. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p.404.

⁶¹⁷ RONDINSON, Maxime. “O Islã Ressurgente?”. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p. 368. Este texto foi publicado originalmente em dezembro de 1978 no *Le Monde*.

⁶¹⁸ RONDINSON, Maxime. “Crítica de Foucault sobre o Irã”. In: AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. Op. Cit. p. 440. Segundo os autores americanos, este título foi dado por eles ao texto de Rodinson que servira originalmente de introdução a outro artigo, “Khomeini e a ‘primazia do espiritual’”, aparecido pela primeira vez no *Le Nouvel Observateur*, em fevereiro de 1979. Os três artigos foram republicados no livro dos americanos.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 445.

A alternativa possível, bradada pelos manifestantes naquele presente, era a do governo islâmico, – que, recordemos, configurava mais uma palavra de ordem do que clara demanda, visto que à tendência de religião institucionalizada dos molás misturavam-se então outras, mais espirituais, do islã. Em “À quoi rêvent les iraniens?”, Foucault se refere ao governo islâmico como sendo uma maneira de “fazer das estruturas políticas não apenas o ponto de ancoragem de uma resistência, mas o princípio de uma *criação política*”, possibilitando justamente que a “vida política não seja, como sempre, o obstáculo da espiritualidade mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento”⁶²⁰. É assim que este governo islâmico, representando a fonte de resistência ao poder do Estado, funcionaria como uma contra-conduta à imposição de uma autoridade que assujeita, individualiza, e também explora, como o poder do xá. É igualmente este caráter de contra-conduta intrínseco à espiritualidade política o que faz o filósofo “relembrar” uma postura anti-pastoral da qual o ocidente não se recordaria mais, em que a polêmica frase do final do artigo pode ser lida à luz desta grade teórica. Foucault estará colocando em pauta, na sua forma genérica, obviamente não a proposta islâmica para todas as sociedades a serem governadas, mas a lembrança de que é possível e necessário pensar um governo que saiba fazer de sua atuação uma união entre a política e formas *outras* de condução; uma união entre a política e *outras* maneiras de cuidar dos outros e de si; ou melhor, uma atuação governamental em que “política” *seja* necessariamente essa combinação.

Que sentido, para os homens que o habitam [o Irã], procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa de cuja possibilidade nós esquecemos desde o Renascimento e das grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*. Já escuto os franceses rindo, mas sei que não têm razão.⁶²¹

Esta abordagem, corroborando o que argumentávamos a respeito da ausência de prescrições para o processo de configuração do novo sujeito, deveria ser entendida, portanto, como *diagnóstico* de uma possibilidade e de uma proposta alternativa na formação de novas subjetividades políticas, novas *criações* políticas; e não como a adesão cega a um fanatismo fundamentalista pertencente à história do futuro, e não do presente. O acontecimento, indiscernível em primeira instância, possui sua força justamente na medida em que se desenrola em uma *ininteligibilidade*, sendo a “incompreensão” primeira necessária à vindoura criação política. Frisando o forte lado de novidade da situação e pensando na especificidade do tipo de jornalismo que Foucault praticara e no desafio que tal representara,

⁶²⁰ FOUCAULT, M. “À quoi rêvent les Iraniens?” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 693. Grifo meu.

⁶²¹ Ibid. p. 694. Grifo do autor.

Norman Madarasz, em artigo “Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da ‘espiritualidade política’”, nos fornece um quadro matizado e complexificado, diferente daquele dos críticos:

A catástrofe fica coextensiva ao domínio do jornalismo das idéias. Não do modo do think-piece, nem do jornalismo “subjetivo”; do estilo do afresco: ainda como uma superfície molhada em que se aplica a tinta, mas cuja cristalização permanece imperturbável logo depois, apesar de a sua superfície dar-se como testemunha do tempo, vulnerável à corrupção provocada pelo ar, pela poluição e pelos flashes das tecnologias do tempo futuro, mas salvando-se num princípio de base: suspender o julgamento, o juízo, dar-se ao espectador como evento indiscernível da elaboração do seu conteúdo referencial. [...] descrever e explicar a história em progresso, no caso a história do fundamentalismo islamista, não é justificá-la. É vivê-la.⁶²²

Durante o curso *Du Gouvernement des vivants*, de 1980, Foucault dará continuidade à temática da condução em seu cruzamento com os regimes de verdade, a partir do estudo das técnicas cristãs de confissão e penitência, em que a ideia do poder sobre o *outro* ainda é mais acentuada. Em *Subjectivité et vérité*, de 1981, poderá ser visto o deslocamento para estudos do poder sobre *si*, a partir das *técnicas de si* que não se deduzem diretamente de um governo dos homens, o que, segundo Frédéric Gros, “permite a Foucault problematizar um sujeito que não é simplesmente atravessado e informado por governamentalidades exteriores, mas constrói, por meio de exercícios regulares, uma relação definida consigo (*rapport à soi défini*)⁶²³. São técnicas de si que não se deduzem do outro tipo de governo, mas que mantêm também, portanto, relação com ele. Estes cruzamentos fazem da divisão entre o Foucault engajado politicamente e o Foucault individualista do *souci de soi* uma leitura bastante simplista, que desconsidera inclusive que esta interpretação negativa do *cuidado de si* (como sendo um egoísmo liberal) é historicamente localizada no momento em que vivemos, mas que em outros representava parte indispensável na política do governo dos *outros*. Indispensável, aliás, como veremos, para o acesso à *verdade*. Foucault mesmo, no resumo do curso de 1981, comenta a relação entre a governamentalidade e a história da subjetividade feita via *cuidado e técnicas de si*⁶²⁴. Como escreve Gros,

⁶²² MADARASZ, Norman. “Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da ‘espiritualidade política’”. Op. Cit. s/p.

⁶²³ GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014. p. 308.

⁶²⁴ “A história do ‘cuidado’ e das ‘técnicas’ de si seria então uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, no entanto, através das divisões entre loucos e não-loucos, doentes e não-doentes, delinquentes e não-delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica que dão lugar ao sujeito vivo, falante, trabalhador [*vivant, parlant, travaillant*]; mas através da instauração e das transformações em nossa cultura das ‘relações consigo mesmo’, com sua armadura técnica e seus efeitos de saber. E poderíamos assim retomar sob um outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: o governo de si para consigo em sua articulação com as relações com o outro (como encontramos na pedagogia, os conselhos de conduta, a direção

Em novembro de 1980, demonstrando seu interesse pelo estudo das técnicas de si, Foucault anuncia que elas simplesmente traçavam o programa de uma “política de nós mesmos”. É, portanto, o prosseguimento do estudo da “governamentalidade”, à condição de compreendê-la como superfície de contato, como ponto de *articulação histórica* entre um governo de *si* e um governo dos *outros*.⁶²⁵

Podemos assim, acreditamos, entender que as condições de análise já dos artigos sobre o Irã em 1978-79 podem ser lidas no entrelaçamento de ambas dimensões do *governo*; e será com a leitura de *L’Herméneutique du sujet*, curso de 1982, que poderemos confirmar esta conexão, entre a questão do governo dos *outros* e a questão do sujeito como prática ascética, como estando localizada pontualmente, naquele momento, entorno da noção de “espiritualidade”.

Durante a primeira aula do curso, em janeiro de 1982, o filósofo analisará os conceitos de *gnôthi seauton* (o conhece-te a ti mesmo) e de *epimeleia heautou* (cuidado de si) a fim de demonstrar, além dos contatos estreitos entre os dois, o papel diferenciado do segundo no tocante ao ascetismo e à *espiritualidade*, comentando por que este cuidado de si teria sido relegado a segundo plano nas análises filosóficas. Assim, temos por solo aqui o debate extenso dentro da história da filosofia que diz respeito ao problema amplo da *verdade* em sua relação com o sujeito. Grosso modo, a questão é a de que, a partir de um certo momento, não teria sido mais necessário haver transformação no ser do sujeito para que ele fosse capaz da verdade, e então, em um segundo momento, a verdade teria passado a ser alcançada apenas através de métodos de *conhecimento* que são exteriores a este sujeito e objetivos no que tange ao mundo (Descartes e Kant). Foucault fixa ainda “denominações” para cada abordagem: a primeira seria a “espiritualidade” e a segunda, a própria filosofia. Para a última, as condições de acesso à verdade podem ser intrínsecas ou extrínsecas, mas “mas não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal”⁶²⁶. A verdade, depois do século XVI, não precisa mais da ascese, pois é substituída por uma *evidência*⁶²⁷ instrumentalizada por um *método*. Assim, se a *espiritualidade* será, contrariamente à *filosofia*, “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência”⁶²⁸ e se o sujeito deverá operar uma transformação e

espiritual, a prescrição de modelos de vida, etc)”. FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Op. Cit. p. 300.

⁶²⁵ GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Op. Cit. p. 320-21.

⁶²⁶ FOUCAULT, M. *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, ed. GROS, Frédéric. Paris: Gallimard-Le Seuil, (coll. Hautes Études) 2001 Paris: Gallimard-Seuil, 2001. p. 19-20.

⁶²⁷ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 1230.

⁶²⁸ FOUCAULT, M. *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Op. Cit. p. 16.

uma conversão de si para ter acesso à verdade, é porque, ao mesmo tempo, esta verdade é dependente deste *cuidado* do sujeito; ela só existirá na medida em que o sujeito agir sobre si mesmo. Por outro lado, com o sujeito fundador das práticas de conhecimento, em que não há esta transfiguração do sujeito através da iluminação do processo entre o *si* e a *verdade*,

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. *Tal como ela é, no entanto, a verdade não é capaz de salvar o sujeito.*⁶²⁹

Deste modo, e pensando no cruzamento que evocamos anteriormente, entre a questão do governo dos *outros* e a do governo de *si*, para marcar sua mútua complementaridade e afastar a simplicidade do argumento dos “abandonos” teóricos quanto ao *corpus* foucaultiano, vemos o balanço que faz o próprio filósofo em importante texto de retomada de seu projeto, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu d’un travail en cours”, de 1983, em que podemos enxergar a contra-conduta justamente como uma tentativa de “reafirmação” da antiga *cultura de si*.

Não penso que a cultura de si foi engolida ou sufocada. Encontramos numerosos elementos que foram simplesmente integrados, deslocados, reutilizados pelo cristianismo. A partir do momento em que a cultura de si foi retomada pelo cristianismo, ela foi colocada a serviço do exercício de um poder pastoral, na medida em que a epimeleia heautou tornou-se essencialmente epimeleia tôn allôn – o cuidado dos outros –, o que era o trabalho do pastor.⁶³⁰

[Com as resistências à pastoral], [...] Observamos não uma reaparição – em uma certa medida – da cultura de si, que nunca havia desaparecido, mas uma reafirmação de sua autonomia.⁶³¹

Se cruzarmos esta abordagem com os argumentos dos textos sobre o Irã, e também com afirmações feitas durante sua estadia no Japão, podemos ver neste posicionamento também aquela crítica ao esquecimento do ocidente em relação à espiritualidade. A partir desta concepção de que, na espiritualidade, haveria uma verdade capaz de “salvar o sujeito”, talvez pudéssemos dizer que a espiritualidade política identificada pelo filósofo no Irã seria então esta maneira de “salvar o sujeito”, mas uma “salvação” não restrita (ou, ao menos, não condicionada) a um sentido necessariamente positivo; a “salvação do sujeito” é a possibilidade de *criação* deste sujeito em novos processos de subjetivação. Esta novidade,

⁶²⁹ Ibid. p. 20. Grifos meus.

⁶³⁰ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 1228.

⁶³¹ Ibid. p. 1229.

este novo sujeito, estaria condicionado a verdades produzidas pela *espiritualidade*, e não às verdades *descobertas* pelo *conhecimento*.

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito.⁶³²

Na aposta foucaultiana de uma nova política dos outros, as verdades produtoras dos novos sujeitos precisam ser colocadas em circulação através de regimes de verdade-sujeito diferentes das conhecidas no Ocidente. Antes de qualquer negação pelo selo do fanatismo, temos, de fato, de sua parte, a aposta (frente à contingência iraniana) em um processo de subjetivação *via* esfera religiosa. Antes de ser apenas “ópio do povo”, a religião podia ser (ou poderia ter sido) o “espírito de um mundo sem espírito”, uma espiritualidade que ocuparia um papel catalisador na formação das novas subjetividades.

[...] a religião era para eles como a promessa e a garantia de encontrar como mudar radicalmente sua subjetividade. O xiismo é justamente uma forma do islã que, com seu ensinamento e seu conteúdo esotérico, distingue entre o que é a simples obediência externa ao código e o que é a vida espiritual profunda; quando digo que eles procuravam através do islã uma mudança em sua subjetividade, tal é absolutamente compatível com o fato de que a prática islâmica tradicional já estava lá e lhes assegurava sua identidade; nessa maneira que eles tiveram de viver a religião islâmica como força revolucionária, havia outra coisa que a vontade de obedecer mais fielmente à lei, havia a vontade de renovar toda sua existência, reatando com uma experiência espiritual que eles pensam encontrar no coração mesmo do islã xiita. Cita-se sempre Marx e o ópio do povo. A frase que o precede imediatamente e que não é nunca citada diz que a religião é o espírito de um mundo sem espírito. *Digamos então que o islã, nesse ano de 1978, não foi o ópio do povo, justamente porque foi o espírito de um mundo sem espírito.*⁶³³

*

Compreender metodologicamente os escritos de Foucault sobre o Irã inserindo-os na dimensão de uma proposição de *sistema* faz parte de estudar à risca os objetivos do diagnóstico e da filosofia do acontecimento: provocar o presente. Segundo Norman Madarasz, temos que:

O potencial do sistema não é apenas normativo em relação ao que deveria ser, nem tampouco descritivo do que existe. Mas, a partir do que “há”, o sistema evidencia, por estratégias de verificação, a coerência de surgimentos de práticas discursivas subjetivas em rompimento com a configuração geral do estado das coisas. A

⁶³² FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Op. Cit. p. 20.

⁶³³ FOUCAULT, M. “L'esprit d'un monde sans esprit” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 749. Grifo meu.

organização subjetiva [...] vem na mira da análise para tentar driblar o fatalismo histórico que declara que esta forma de sujeito não haverá.⁶³⁴

Colocando minha leitura no interior desta corrente de análise da filosofia francesa contemporânea, na tentativa de abrir igualmente para a visualização de um outro tipo de teoria da história – uma história acontecimentalizada –, pudemos visualizar os traços destas abordagens na empreitada de Foucault no Irã na composição dos vários aspectos que percorremos. O posicionamento filosófico do diagnóstico é, então, não uma descrição da realidade, mas tem seu cerne em ser uma tentativa de propor a mudança da situação em que se vive – e é esta a característica do *sistema* pensado pelo estruturalismo, a partir de uma desnaturalização da história – pontuando a dimensão do *novo* como uma dimensão *outra*. A teoria é uma prática. Se a menção a um modo *autrement* foi tantas vezes aludida por Foucault em toda sua obra, é pela falta de garantias *a priori* de que as mudanças serão positivas, mesmo que o gesto filosófico da *criação de modelos* diferenciados de compreensão visem melhores alternativas. Este é um esclarecimento necessário em relação às críticas que lhe foram feitas pós instituição do Estado Islâmico no Irã. Em “Inutile de se soulever?”, já com a Revolução consolidada, ele dirá:

[...] não estou de acordo com aqueles que diriam: “Inútil levantar-se [*inutile de vous soulever*], será sempre a mesma coisa. Não se faz a lei àqueles que arriscam suas vidas defronte um poder. Tem-se ou não razão de se revoltar? Deixemos a questão em aberto. [...] Um delinquente coloca em balanço sua vida contra castigos abusivos; um louco não aguenta mais estar preso e destituído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o segundo, não assegura ao terceiro o futuro prometido. [...] Basta que eles existam e que tenham contra si tudo o que insiste em lhes calar para que haja um sentido em escutá-los e em procurar saber o que eles querem dizer. [...] Todos os desencantos da história não mudarão nada: é porque tais vozes existem que o tempo dos homens não possui a forma da evolução, mas aquela da “história”, justamente.⁶³⁵

A *acontecimentalização* será dada pelas *proposições* desta metodologia, cujo solo é, finalmente, a *imanência histórica*. A subjetivação não está previamente dada, ela depende dos levantes, das lutas, dos processos: “A manifestação de sistema deduz-se e recompõe-se a partir de processos históricos ainda sem sujeito, mas nunca se torna independente destes processos. O sistema é imanente aos processos e intrínseco ao(s) sujeito(s).”⁶³⁶. A tarefa do sistema vai ser a de operar uma “formalização descritiva da recursividade da ruptura epistêmica e acontecimental, tornada cognoscível pelas e por meio das suas consequências”

⁶³⁴ MADARASZ, Norman. “Apresentação”. Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II). *Veritas: Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre: v. 59, n. 2, maio-ago. 2014. pp. 217-408. p. 226.

⁶³⁵ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 793.

⁶³⁶ MADARASZ, Norman. “Apresentação”. Op. Cit. p. 227.

⁶³⁷, em que, frisemos, esta cognoscibilidade é condicionada à própria formalização, sendo ela condição de possibilidade na abordagem de configurações históricas ainda não manifestas. O acontecimento no Irã não podia ser visto nas ruas de Teerã, era preciso *criá-lo*, e isto é fazer uma *história do presente*: daí nossa afirmação, na introdução deste trabalho, que, enquanto outros tipos de história pensam o presente em termos de *presença* dada, a história acontecimentalizada deve pensar em termos de *aparecer*. O significado de *presente* colar-se-á ao de *acontecimento*, porque o significado do gesto de interpelar a atualidade será *equivalente* ao da acontecimentalização: “Responder à questão: quem somos nós? e o que é que se passa? Estas duas questões são muito diferentes das questões tradicionais: o que é a alma? o que é a eternidade? Filosofia do presente, filosofia do acontecimento, filosofia do que se passa [...]” ⁶³⁸.

Deste modo, enxergamos a postura do jornalista filosófico na atitude que Madarasz qualifica como a de “[...] ser realista ontologicamente frente às particularidades que ainda não existem, e talvez nunca existirão, mas pelas quais a transformação fora da estagnação torna-se necessária” ⁶³⁹; ou, como afirma Foucault, o intelectual deveria adotar uma moral “anti-estratégica”: “ser respeitoso quando uma singularidade se levanta, intransigente quando o poder viola o universal. Escolha simples, tarefa difícil: pois é preciso ao mesmo tempo ver um pouco abaixo da história o que a rompe e a agita e vigiar um pouco atrás da política o que deve limitá-la incondicionalmente.” ⁶⁴⁰. Essa filosofia da resistência quer demonstrar que, além de ser obviamente necessário, é possível mudar a situação em que se vive. Para a transformação, tudo precisa mudar, a começar pelos nossos padrões de análise. A *proposta* de outras inteligibilidades possíveis é o que permite ver o *assujeitamento* proveniente de um poder tornar-se, sem artificial juízo de valor a-histórico, *subjetivação* em direção a uma ética *outra*.

⁶³⁷ Ibid. p. 226.

⁶³⁸ FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (1978). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 573-574.

⁶³⁹ MADARASZ, Norman. “Apresentação”. Op. Cit. p. 226.

⁶⁴⁰ FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?” (1979). *Dits et écrits*, vol. 2. p. 794.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Penso que não exista valor exemplar em um período que não é o nosso”⁶⁴¹. A história não é, pois, mestra da vida. A formulação ciceriana da *historia magistra vitae*, e suas reverberações historiográficas, tão debatidas entre os historiadores, talvez tenha sido, finalmente, um importante horizonte para a colocação das questões que nos acompanharam ao longo deste trabalho. Indagações relativas a esta clássica formulação reapareciam em nosso cenário sempre que a tentativa era de retomar o direcionamento de nosso estudo e voltar à pergunta importante, permanente, e que deveria ser respondida de forma progressivamente mais simples, para que pudéssemos desenvolver esclarecimentos viáveis: dado o trabalho filosófico de Foucault, por que a história? Esta pergunta pelos porquês da atividade historiadora, sabemos, pairam sobre grande parte dos estudos históricos, e sua colocação até poderia assumir um caráter deveras ingênuo não fosse nossa problemática justamente dizer respeito à tentativa de explicitação de uma metodologia específica para o fazer historiográfico, a partir de uma determinada categoria, através da análise da obra de um autor em particular. Foucault fora em nossa trajetória, como mencionamos, objeto e grade de leitura. Esta especificidade nos levava, em seguida, necessariamente, a um posicionamento crítico quanto ao nosso próprio gesto.

Se afirmamos diversas vezes a concepção do presente como introdução de *diferença*, é porque tentamos visualizar, em nosso percurso, qual o papel da história para Foucault: ela desvidencializa o presente. A pesquisa histórica, quando feita de uma determinada maneira, tem então a capacidade de fazer ver uma série de configurações identificáveis na atualidade que não são nem necessárias, nem óbvias, nem fixas, nem únicas, e, com tudo isso, o principal: não são imutáveis. Esta “determinada maneira” de fazer história, fora, para nós, a *acontecimentalização*. O que tentamos foi, assim, agrupar sob este nome uma série de procedimentos que são característicos do trabalho foucaultiano; entendendo que nossa própria atitude de partir do *acontecimento* como categoria que reuniria esses procedimentos seria algo interno e externo a Foucault. Esta abordagem simultânea de objeto e de grade de leitura faria então com que pudéssemos propor uma leitura não só geral de seu trabalho como um trabalho de acontecementalizar, mas também uma leitura específica e pontual nossa pelo enfoque, ao final do estudo, no levante iraniano.

⁶⁴¹ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1208.

A história não fornece valores exemplares, não é cíclica, e não ensina como o *presente*, espelhado nela, deve se comportar. “Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego”⁶⁴². Tentamos delinear, em nosso percurso, um fazer da história que está completamente direcionado para o presente. Desta maneira, estabelecendo um contato com a introdução de nosso trabalho, vemos agora que podemos distinguir mais claramente, por exemplo, as descrições que François Hartog fez de um presente tirano, do outro, do presente possível de Foucault. Como comentamos em nossas primeiras páginas, o historiador concebe um presente presentista que ameaça a história e coloca o futuro em crise. Apesar de nossa abordagem aqui não se aprofundar em um projeto bastante complexo como o seu, percebemos, no entanto, e é isto que gostaríamos de reter, o gesto bastante similar da *preocupação* com o presente que os dois autores compartilham, e que deve poder nos informar quanto aos rumos da pesquisa histórica: “Por ora, convém que, mais do que nunca, o historiador se faça constantemente vigia (*guetteur*) do presente, do seu presente”⁶⁴³, escreve Hartog em *Croire en l’histoire*, de 2013. Ao final do livro, afirma novamente este imperativo:

Se existe uma vida para a história depois do conceito moderno de história, ela passa tanto pela capacidade de nossas sociedades de articular de maneira nova as categorias do passado, do presente, e do futuro, sem que venha a se instaurar o monopólio ou a tirania de nenhuma dentre elas, quanto pela vontade de compreender nosso presente. As duas abordagens estão intimamente ligadas. Esta vida, presa à “lembraça” (*souvenir*) e aberta sobre a “esperança” [...] está ainda amplamente por ser inventada.⁶⁴⁴

Se, em um exercício, utilizássemos a visada de Hartog para direcioná-la para nosso próprio projeto, poderíamos talvez pensar a acontecimentalização como justamente *uma outra maneira de articular as categorias do tempo* – ou mesmo uma outra forma de “entrelaçar” durações históricas, para utilizar a expressão de Jacques Revel⁶⁴⁵ –, concluindo então que esta outra “vida” a que Hartog alude talvez pudesse também ser inventada, colocada em cena, através das proposições criativas dessa acontecimentalização.

Para justificar nossa hipótese da operatividade do acontecimento para a escrita da história, percorremos diversos conceitos de Foucault atentando para as épocas e temáticas diferentes de seu trabalho sem nos restringir, quando nos parecia necessário, à subscrição de grandes rupturas, e tal precisamente por enxergarmos, em todo seu projeto, a filosofia do acontecimento levando à acontecimentalização da história. Neste intento abordamos

⁶⁴² FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique” (1983). *Dits et écrits*, vol. 2. Op Cit. p. 1210.

⁶⁴³ HARTOG, François. *Croire en l’histoire*. Paris: Flammarion, 2013. p. 105.

⁶⁴⁴ Ibid. p. 299.

⁶⁴⁵ REVEL, Jacques. “Retornar ao acontecimento: um itinerário historiográfico”. Op.Cit. p. 87.

inicialmente o contexto estruturalista e da história da ciência não para projetar em Foucault uma explicação linear sobre a origem de seu lugar de fala, mas para explicitar a especificidade de seu trabalho, visando um entendimento mais amplo do seu projeto. Primeiramente, do projeto da arqueologia em seu momento discursivo, quando então o conceito de *épistémè* deveria tornar a *estrutura* fluída, ao complexificá-la através de seu caráter acontecimental. Em seguida, fora o momento de demonstrar a *descontinuidade* arqueológica balizando a *ruptura epistemológica* de Bachelard e de Canguilhem, bem como faria a noção de *ideologia científica* ao permitir a visualização do campo do discursivo e do não-discursivo. Na sequência, seguimos pela análise de conceitos pontuais, como o de *rarefação histórica, arquivo, enunciado, a priori histórico, positivities, práticas, discurso*; para depois tratarmos, em nosso capítulo final, ainda sobre outras noções, como a de *poder pastoral* e de *condução* agrupadas em torno da *governamentalidade* e da *subjetivação*.

Foi, de fato, por enxergar em sua desnaturalização do presente o principal mote de sua atenção histórica que assinalamos, ao longo de todo o trabalho, e entrecruzada com todos os conceitos, sua relação com a análise estrutural e com a criação de sistema: é porque essa desevidencialização é uma atitude crítica não descritiva nem interpretativa do passado, mas *propositiva do e para o presente*. Assim, a filiação estruturalista aqui tem de ser lida não como uma vontade nossa de manter o pensamento vinculado sempre às “grandes escolas”, mas como a maneira que nos pareceu mais adequada para compreender como poderia ter sido motivada a criação de uma rede teórica complexa que, mais do que se retificar com o tempo, nas várias “fases” da obra, se reelaborou para se complementar. Tentamos, ao reter do estruturalismo seu cunho ético, ver igualmente como este tipo de metodologia pode abrir para o novo, numa configuração em que a história não é o último reduto do universal, nem nos fornece as garantias de origem e identidade, não nos fornece a inteligibilidade toda, mas é, exatamente por isso, um meio para incitar o que não somos ainda – ou seja, estimular *outras* práticas de subjetivação. A história acontecimentalizada é igualmente uma maneira de propor, permanentemente, futuros. Daí as relações diferentes, alternativas, da multiplicidade irreduzível do acontecimento com o tempo, que trabalhamos através do contato entre Foucault e Deleuze. Tendo atentado para esse movimento de *sistema* no trabalho de Foucault, foi então necessário nos posicionarmos em nossa fala: queríamos que nosso escrito não fosse também apenas descritivo ou interpretativo daquele discurso existente, mas *propositivo* de outra leitura da obra do filósofo, a partir do rearranjo de suas noções; e propositivo também, quiçá, de outra forma de escrever a história na afirmação constante da acontecimentalização

como um método singular, específico, verificado ao tentarmos o desmonte teórico de seu diagnóstico do Irã *via* acontecimento.

Visamos então, finalmente, através dos diversos conceitos analisados, dar conta de três movimentos principais: a explicitação do método interno à obra, arqueologia e genealogia; a explicitação do método “externo”, o nosso, de nomear tantos gestos ao reuni-los no *acontecimento*, quando então indicamos a análise estrutural; e, finalmente, o desmembramento teórico da Insurreição Iraniana de forma a vê-la como acontecimento, em um momento de *verificação* das “capacidades” da categoria que nos fora eixo. Este último movimento dizia respeito à formação de configurações históricas novas, posto que advindas de novas grades teóricas, criadas pelo filósofo, como o *poder pastoral* e sua rede de elementos. Entendemos, assim, também a dissolução dos objetos como devendo ser visualizada internamente à própria teoria, e não apenas em relação aos temas de que trata: conceitos que não são reflexos ou decalques, mas *recursos*. A questão, logo, não nos fora o grau de operatividade dependente de um padrão pronto, ou de uma adequação – a uma história já dada em um passado já lá – destas novas grades; mas o quanto elas podem, em nossos estudos históricos atuais, promover justamente a construção de outras grades, outras inteligibilidades, outros *sistemas* para as histórias que contamos, que fazemos.

Calcadas na imanência de cada processo histórico, e na conjuntura de cada regime de práticas de que nos ocuparemos, serão as novas configurações – aquelas, que ainda criaremos, – que poderão povoar nossos futuros modelos de política, de governo, de vida. Se conseguimos aqui demonstrar que a história precisa ser acontecimentalizada não por ser esta uma forma de história mais verdadeira, ou mais correspondente à realidade, mas porque é um meio de multiplicar as possibilidades virtuais das tantas realidades (ou, melhor, das tantas *configurações*) e dos tantos sujeitos que ainda não “são”, creio que teremos cumprido nosso escopo e nos posicionado, em nosso presente e em nossa disciplina, por um *uso* engajado da história e por uma concepção de *condução* (e mesmo, de *teoria*) que não vise se fundamentar em “limitações necessárias”, mas se expandir em “ultrapassagens possíveis”⁶⁴⁶.

⁶⁴⁶ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984). *Dits et écrits*, vol. 2. Op. Cit. p. 1393.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Foucault:

Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1972.

Naissance de la clinique. Paris: PUF (coll. Quadrige), 1963.

Les Mots et les choses. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1966.

L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969.

Surveiller et punir: naissance de la prison. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1975.

Histoire de la sexualité I: La Volonté de savoir. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1976.

Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1984.

Histoire de la sexualité III: Le Souci de soi. Paris: Gallimard (coll. Tel), 1984.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle. Paris: Gallimard (coll. Folio), 1994. (original: 1973).

Herculine Barbin dite Alexina B, (ed. Michel Foucault). Paris: Gallimard (coll. Les vies parallèles), 1978.

Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille. Paris: Gallimard; Julliard, 1982. (org. com Arlette Farge).

“Sur l'archéologie du savoir”. France Culture Áudio. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrFCQYYGMH0> Acesso em 15/06/2015.

“Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*”, Paris: *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e année, n°2, abril-junho 1990, n. 2, p. 35-63.

Cursos no Collège de France:

L'Ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971.

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972). “Hautes études”, Paris: Éditions de l’EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.

Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975, ed. Valerio MARCHETTI et Antonella SALOMONI, Paris : Gallimard-Le Seuil (col. Hautes Études), 1999.

Il faut défendre la société . Cours au Collège de France. 1976, ed., Alessandro FONTANA e Mauro BERTANI, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes études), 1997.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, ed., Michel SENELLART. Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2004.

Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980., ed.: EWALD, François; FONTANA, Alessandro; SENELLARD, Michel. Paris: Seuil-Gallimard, 2012.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, ed. Frédéric GROS. Paris: Gallimard-Le Seuil, (coll. Hautes Études), 2001.

Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, ed., por Frédéric GROS, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2008.

Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984, ed. Frédéric GROS, Paris: Gallimard-Le Seuil (coll. Hautes Études), 2009.

Organização póstuma

Dits et écrits, vol. 1, 1954-1975, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

Dits et écrits, vol. 2, 1976-1988, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.

Les hétérotopies. Le corps utopique. Paris: Éditions Lignes, 2009.

“Le Corps utopique” está disponível em:

<http://culturevisuelle.org/blog/5437> Acesso em 15/04/2015.

Conversa no Departamento de História University of Berkeley: O áudio da conversa se encontra transcrito em:

<http://variazionifoucaultiane.blogspot.com.au/2011/12/foucault-replies.html>

Acesso em: 15/04/2014.

Para maior controle sobre a organização da transcrição dos áudios, quando de conversas proferidas na Universidade de Berkeley:

<http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3126/3297>

Taccuino Persiano. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998.

Bibliografia complementar

AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.

ALTHUSSER, Louis. “Apresentação de Louis Althusser”. In: MACHEREY, Pierre. “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências”. In: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *D’après Foucault, Gestes, luttés, programmes*. Paris: Les Prairies ordinaires (coll. Essais), 2007.

BACHELARD, Gaston. *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

_____. *La formation de l’esprit scientifique*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN. Collection: Bibliothèque des textes philosophiques., 1967.

_____. *Le materialisme rationnel*. Paris: Les Presses universitaires de France, 3e édition. Collection: Nouvelle encyclopédie philosophique., 1972.

_____. *L’engagement rationaliste*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1972.

_____. *A Epistemologia*. Org: Dominique Lecourt. Trad. Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2006.

BARTHES, Roland. “L’activité structuraliste”. In : *Les lettres nouvelles*. Paris: 1963.

Disponível em:

http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=34&Itemid=1.

Acesso em: 29/08/2015.

BENSA, Alain; FASSIN, Eric. “Les sciences sociales face à l’événement”, *Terrain*, n° 38, 2002. pp. 5-20. URL: <http://terrain.revues.org/3902>

BRAUSTEIN, Jean-François, “Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie”. In: *Les philosophes et la science*, sous la dir. de Pierre WAGNER, Paris, Gallimard (coll. Folio), 2002.

BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet.; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.

CANDIOTTO, César. “Ética e política em Michel Foucault”. *Trans/Form/Ação*, UNESP, Marília, v. 33, p. 157-175, 2010.

_____. “A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação”. *O Que nos Faz Pensar*, PUCRJ, v. 31, p. 113-130, 2012.

_____. “Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault”. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 223-264, jul./dez. 2013.

_____. “A emergência do homem de desejo: sobre o curso 'Subjectivité et vérité' de Michel Foucault”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, p. 344-365, 2015.

CANGUILHEM, Georges. *La formation du concept de reflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, PUF (coll., Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1955.

_____, “Mort de l’homme ou épuisement du cogito ?”, *Critique*, n° 242, juillet 1967, p. 599-618.

_____. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

_____. “Objet de l’histoire des sciences”, *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, 7e éd., Paris, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 1994, p.9-23.

_____. DELAPORTE, François (org). *A Vital Rationalist. Selected writings from Georges Canguilhem*. Tradução de Arthur Goldhammer. Nova Iorque: Zone Books, 1994.

_____. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.

_____. *Ideology and Rationality in the History of Life Sciences*. Trad: Arthur Goldhammer. Massachusetts: MIT Press, 1988.

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. "Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): 105-116, 2005.

_____. *Enredos de Clio: pensar e escrever a história com Paul Veyne*. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. "Foucault e a noção de acontecimento". *Tempo Social*. São Paulo, v.7, n.1/2, p.53-66, out. 1995.

CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: spiritual corporality and political spirituality*. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2002.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

_____. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

CAVAGNIS, Julien. "Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique". In: *Cahiers philosophiques*, 2012/3 n° 130.

_____. "Corbin, Hadot, Foucault. Mise en dialogue de 'Qu'est-ce que la philosophie islamique?' de Christian Jambet". *Cahiers philosophiques*, 2012/1 n° 128, p. 111-125. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2012-1-page-111.htm>

DE CERTEAU, Michel. "Le rire de Michel Foucault", *Le Débat*, 1986/4 n° 41, p. 140-152. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-debat-1986-4-page-140.htm>

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

_____. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

_____. "À quoi reconnaît-on le structuralisme ?". In: CHÂTELET, François (éd.), *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*. Paris: Hachette, 1973. Disponível em: http://www.structuralisme.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=1, s/p. Acesso em: 29/08/2015.

_____; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998, 184p.

_____. "Foucault, historien du présent". *Magazine littéraire*, n° 257, p. 51-52, set. de 1988.

_____. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010
- _____; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed.34 [1992], 2010.
- Di VITTORIO, Pierangelo. “Che cos’è il radicalismo?” In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*, Mimesis, La rose de personne, 2005.
- DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento" en la práctica histórica. In: *A Parte Rei 69. Maio 2010*. UMNdP, 2010. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- DO CARMO, Miguel Ângelo Oliveira. “O estoicismo de Michel Foucault: uma análise a partir do conceito de acontecimento” *Trilhas Filosóficas*. Ano I, número 2, jul.-dez. 2008
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Trad. Constancia Morel.
- _____. *História do estruturalismo, vol. 1: o campo do signo, 1956-1966*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. Trad. Álvaro Cabral.
- _____. *História do estruturalismo, vol. 2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- _____. *Gilles Deleuze e Felix Guattari: biografia cruzada*. Editora Artmed, 2007. Trad. Fátima Murad.
- DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l’autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Trad: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro.
- DUARTE, André de Macedo. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUMONT, Jean-Paul; DUMONT, Paul-Ursin. (Org). *Le cercle amoureux d’Henry Legrand*. Paris: Gallimard (col. Les vies parallèles), 1979.
- ÉRIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (coll. Champs), 1991.

FARGE, Arlette. “Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux”, *Terrain*, n° 38, 2002 . pp. 69-78. Disponível em: <http://terrain.revues.org/1929>

FARHI NETO, Leon. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Tese de doutorado, UFSC. Orientação: Alessandro Pinzani - Florianópolis, SC, 2012. 424 p.

_____. “1978: Foucault e a Revolução Iraniana”. *PERI*, vol. 02. n° 01/2010. pp. 23-40.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. “Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar)”. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 139-149, outubro de 1995.

FONTAINE Mathieu. “Résistance(s), révolte(s) et révolution(s) chez Michel Foucault”. In: *Sciences Humaines Combinées* [en ligne], Numero 9 - Résistance(s), révolte(s) et révolution(s), 14 mars 2012. Disponível em: <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=891>

GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?), 1998.

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

_____. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

_____. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Ed. EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Org. GROS, Frédéric. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

GUOLO, Renzo. “La spiritualità politica”. In: FOUCAULT, M. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998.

GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. (Org.). *The Cambridge companion to Foucault*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005.

HADDADOU, Lilla. *Mouvements de résistance et réinvention de la politique*. (Tese de doutorado – Paris XVIII), Orientação: Alain Brossat. 2007.

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

_____. *Croire en l'histoire*, Paris: Flammarion, 2013.

_____. "Croire en l'histoire". Entrevista concedida para o canal *France Culture*. (2013) Disponível em <http://www.franceculture.fr/player/reecouter?play=4575621> Acesso em 3/09/2014.

JAMBET, Christian. "The constitution of the subject and spiritual practice". In: *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1993. Trad: Timothy J. Armstrong. Original em francês: *Michel Foucault philosophe*. Org: François Ewald. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

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

LÉONARD, Jacques. "El historiador y el filosofo. A propósito de Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión" in PERROT, Michelle. *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982. Tradução Joaquín Jordá.

LECOURT, Dominique. *Para uma crítica da epistemologia*. Trad: Manuela Menezes. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

LE BLANC, Guillaume. *La pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.

_____. *L'Esprit des sciences humaines*. Paris: Vrin, 2005.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MACHEREY, Pierre. "A filosofia da ciência de Georges Canguilhem: epistemologia e História das Ciências". In: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MADARASZ, Norman. "Foucault e a revolução iraniana: o jornalismo de ideias diante da 'espiritualidade política'". *Verso e Reverso*, Unisinos, nº45. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/7254> Acesso em: 20/05/2014.

_____. "Apresentação". Dossiê: Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II). *Veritas: Revista Quadrimestral de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre: v. 59, n. 2, maio-ago. 2014.

MARZOCCA, Ottavio. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*, Mimesis, La rose de personne, 2005.

MEGILL, Alain. “The Reception of Foucault by Historians”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 1 (Jan. - Mar., 1987). University of Pennsylvania Press, pp. 117-141. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2709615>

MINC, Alain. “Le terrorisme de l’esprit”. *Le Monde*, 7 de novembro, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, 1976.

NICOLAZZI, Fernando. “As histórias de Michel Foucault”. Disponível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra12/foucault.html> Acesso em: 18/08/2015.

_____. "História entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica". In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, jul./dez. 2010. Editora UFPR.

NORA, Pierre. “Le retour de l’événement”, in Le Goff J. & P. Nora (ss la dir. de), *Faire de l’histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, Paris: Gallimard, 1974. pp. 210- 229.

O’FARREL, Claire. *Michel Foucault: historian or philosopher? The debate in French and English*. Tese de doutorado em filosofia, Australian National University, 1986.

OLIVIER, Lawrence. “Michel Foucault: éthique et politique”. *Politique et Sociétés*, n° 29, 1996, p. 41-69. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/040017ar>

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

PALTRINIERI, Luca. "L'histoire de la philosophie saisie par son dehors". in: *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Org: BOUQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline. Paris: CNRS Éditions, 2013.

PANZA, Pierluigi. “Poteri e rivoluzione”. In: FOUCAULT, M. *Taccuino Persiano*. Org: GUOLO, Renzo; PANZA, Pierluigi. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1998.

PEREIRA, Lucas de Almeida; Júnior, Hélio Rebello Cardoso. “Foucault, história do presente e ontologia histórica: o que estamos fazendo de nós mesmos?”. In: Fernando Nicolazzi, Helena Mollo & Valdeci Araujo (org.). *Caderno de resumos & Anais do 4º. Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado*. Ouro Preto: EdUFOP, 2010.

_____. Entre Clio e Sophia: um mapeamento das relações entre história e filosofia através dos diálogos entre Michel Foucault e os historiadores dos Annales. 2013. Tese (Doutorado) – Departamento de História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013. Orientação: Hélio Rebello Cardoso Júnior.

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

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2009.

PORTOCARRERO, Vera. “A questão da parrhesia no pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum” Revista de Filosofia Aurora, v. 23, p. 81-98, 2011.

RAMOS, Igor Guedes. “Será Foucault um historiador? Reflexões sobre alguns momentos de controvérsia”. Marcelo de Mello Rangel; Mateus Henrique Faria Pereira; Valdeci Lopes de Araujo (orgs). *Caderno de resumos & Anais do 6º Seminário Brasileiro de História da Historiografia – O giro-linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas*. Ouro Preto: EdUFOP, 2012.

RAFFNSØE, Sverre. “Les implications de l’événement”. *Volumes 1-2010 de MPP Working Paper*. Copenhagen Business School. CBS, Copenhagen Business School. CBS. Institut for Ledelse, Politik og Filosofi. LPF. Department of Management, Politics and Philosophy. 2010.

REVEL, Jacques. “Retornar ao acontecimento: um itinerário historiográfico”. In: *Proposições. Ensaios de história e de historiografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. Trad. Claudia O’Connor dos Reis.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Elipses, 2002.

_____. *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Bordas (coll. Philosophie présente), 2005.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “Um Foucault desconhecido? Viagem ao Norte-Nordeste brasileiro em tempos (ainda) sombrios”. Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça, 11, 2012, Rio de Janeiro. *Anais do XI Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça*. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340353457_ARQUIVO_Um_Foucaultdesconhecido.pdf

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Trad : André Telles. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 2007.

ROY, O. “L’énigme du soulèvement: Foucault et l’Iran”. *Vacarme*, v.29, 2004. Disponível em: <http://www.vacarme.org/article1366.html> Acesso em: 03/04/2014.

SANTOS ALMEIDA, Tiago. “Aventuras e estratégias da razão: sobre a história epistemológica das ciências”, 2011. Dissertação de mestrado, História/USP. Orientação: Prof. Dra. Sara Albieri.

SCHRIFT, Adam. *Twentieth-Century French Philosophy: key themes and thinkers*. Oxford: Blackwell Publishers, 2006.

SCULLION, Rosemarie. “Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the ‘Spirit of Islam’”. *South Central Review*, Vol. 12, No. 2 (Summer, 1995), pp. 16-40. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3189968> Acesso em 01/04/2014.

SAKAMOTO, Takashi. *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*. Tese de doutorado – Université Michel de Montaigne/Bordeaux III, 2011. Orientação: Guillaume Le Blanc.

TEMPLE, Giovana. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. 2011. 167 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

VACCARO, Salvo. “Una tensione ingovernabile”. In: *Michel Foucault: L’islam e la rivoluzione iraniana*. Milão: Associazione Culturale Mimesis, 2005.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

_____. *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

_____. “A história conceitual”. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *L'inventaire des différences*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

_____. “Éloge de la curiosité : inventaire et intellection en histoire”. *Philosophie et histoire*, (Org) Christian DESCAMPS. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1987. pp. 15-36.

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