



Michel Foucault e a filiação da contemporaneidade

Michel Foucault and the contemporary affiliation

Alfredo Oscar Salun¹

Resumo: Este artigo faz uma síntese das discussões realizadas por Renato Janine Ribeiro, Manuel Fafián, Luiz Moreno e Gérard Lebrun sobre a visão de Michel Foucault em relação ao nascimento da contemporaneidade, destacando as origens do pensamento desse filósofo nos trabalhos de Schopenhauer e Nietzsche, abordando ainda as temáticas da sexualidade e do poder.

Palavras-chave: Sexualidade; Poder; Contemporaneidade; Irracionalismo.

Abstract: This article summarizes the discussions held by Renato Janine Ribeiro, Manuel Fafián, Luis Moreno and Gérard Lebrun on the vision of Michel Foucault in relation to the birth of contemporary times, highlighting the origins of thought in the works of this philosopher Schopenhauer and Nietzsche, also addressing the themes of sexuality and power.

Keywords: Sexuality; Power; contemporary; Irrationalism.

A filosofia, na passagem do século XVIII para o XIX, foi pródiga em embates intelectuais baseados em diferentes concepções de mundo, notadamente a controvérsia entre o racionalismo kantiano e o irracionalismo como fundamento do mundo. Interessa especialmente, neste artigo, a filiação da contemporaneidade nesse período profícuo, de acordo com Michel Foucault, nos trabalhos de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud e Francisco Goya.

Desde meados do século XVII, o pensamento iluminista vinha dominando o cenário intelectual ocidental e servindo de base para inúmeros movimentos revolucionários que mudaram a face do mundo. Porém, aos poucos, seria solapado por outras correntes filosóficas que traziam novas perspectivas, como o romantismo, o idealismo, o positivismo e o marxismo.

Neste processo, devemos ressaltar os trabalhos de Immanuel Kant e a

¹ Doutor em História Social pela USP, professor da UniABC, pesquisador do NEHO/USP e GERP/UniABC. Autor dos livros *Zé Carioca vai à guerra*, pela Editora Pulsar e *Revolucionários e Tiranos: Temas de História Contemporânea*, pela Editora Todas as Musas.

criação da filosofia transcendental. O racionalismo kantiano havia proclamado a primazia da razão e buscou a estrutura lógica e racional do mundo, o qual considerava dotado de um princípio de razão suficiente que garantiria sua coerência. Nesse aspecto, o homem, segundo Kant, podia conhecer o mundo porque ambos se assentavam sobre a mesma racionalidade (realidade).

Os debates sobre as aporias de Kant foram intensos e marcaram profundamente o cenário intelectual ocidental na época. O racionalismo kantiano pode ser entendido como o último estágio do racionalismo iluminista que sofreu os ataques do idealismo alemão pós kantiano e do romantismo, cujos pensadores, mesmo enveredando por um caminho crítico aos preceitos deste mestre, foram inegavelmente influenciados por ele. Nesse contexto, interessam-nos particularmente os trabalhos desenvolvidos por Arthur Schopenhauer, possuidor de um nítido caráter pessimista e que apesar de ser considerado um discípulo de Kant, assumiu posições muito particulares.

Em sua obra sobre o pensamento de Kierkegaard e Schopenhauer, Manuel Fafián (1985) observou que, para Schopenhauer, a razão não era o fundamento do mundo, já que a considerava apenas como um elemento derivado. Afirmava ainda que o fundamento último do real era problemático, incerto, espontâneo e irracional. Ele seria anterior a toda razão e nos guiaria por ela, sendo regido por sua própria natureza que é a vida, atividade, energia e pulsão inconsciente.

Schopenhauer concluiu que se a sua filosofia pretendesse ser lógica, não faria mais que reproduzir, com uma espécie de concordância natural, a percepção sensível do mundo, sucessivamente considerado por diversos aspectos. E fiel a essa percepção sensível, a razão iria encontrar o mundo assentado sobre o impulso cego da vontade e não sobre uma ordem lógica e racionalmente determinada.

Na concepção kantiana, o mundo que conhecemos é o fenômeno, considerado a única realidade acessível ao conhecimento humano, sendo o núnimo o limite intrínseco desse conhecimento. Discordando desse postulado, Schopenhauer defendeu que o fenômeno é a aparência (ilusão) do mundo,

reunido por espaço e tempo. Dessa forma, o númeno (a verdadeira coisa em si) se ocultaria atrás de uma “pantalha fictícia” e se localizaria por uma apreensão direta (intuição), que a descobre como impulso vivo e pré-racional, chamado “vontade”, vontade esta entendida como a energia universal e única da qual todas as coisas são manifestações. A vontade universal é a energia, força irracional que condiciona um determinismo múltiplo na natureza - mundo vegetal, animal, mineral e humano.

Manuel Fafián (1985) explica que a visão pessimista de mundo na filosofia de Schopenhauer, implica que a vontade em seus diversos graus de objetivação aspira a manifestar-se como tendência incognoscível por si mesma. O mundo todo é vontade, é o âmbito da luta e da disputa, por isso a vida dos homens é uma luta constante pelo mais elementar: sua própria existência. Assim, quando Foucault percebe a história como um acúmulo de erros, tal visão pessimista ganha berço na negação feita por Schopenhauer à alguns dos conceitos kantianos, principalmente no que concebia que a história revelaria progresso, e que a razão é o instrumento de liberação do homem.

Schopenhauer destacou que a vida é testemunha de uma universal injustiça, pois cada homem prefere a sua vida à dos outros homens, o que propicia uma disputa onde se enfrentam e se devoram. Destarte, toda satisfação é momentânea, pois quando o indivíduo satisfaz suas aspirações imediatas sente o tédio, e a vida se transforma em carga. Igualmente, de desejo em desejo se faz a vida do homem e proporcionalmente ocorre mais dor: a de sentir a desgraça do tédio em cada realização. O mundo, como dor, não tem solução teórica. É quando o homem recorre à arte e à superstição para tentar superá-la, sendo, porém, inútil, e a única saída é a ascese.

Dentro desse contexto de dor, o homem deve afirmar sua vontade de viver através do suicídio (o suicida ama a vida, mas não as condições que ela oferece: ele gostaria de viver, se a vida fosse de outra maneira) ou através da procriação (metafísica do amor, que é a maneira positiva de afirmar a vontade de viver, é a busca da afirmação do corpo, mediante a vontade de reprodução e vontade de conservação). A vontade de reprodução perpassa pela sexualidade,

onde o homem se redime de sua condição dolorosa através do ato sexual e na perpetuação humana.

Essa concepção de acordo com Fafián (1985) foi importante na formação do pensamento de Foucault já que não via a emancipação numa maturidade universalista, na capacidade de escapar à desrazão. Para ele, a liberdade residiria em nossa capacidade de descobrir alternativas para aquelas formas particulares de discurso que nos definem por referência, entre outras coisas, a humanidade universal. Em vez de encontrar o esclarecimento na razão universal ou na sociedade, ele o encontrava na revelação da particularidade e da contingência do nosso conhecimento e de nossas práticas.

Freud também assumiu algumas posturas teóricas, em certa medida, influenciado pela filosofia pessimista de Schopenhauer. Podemos notar isso na sua explicação sobre os dons instintivos do ser humano, portanto não elimináveis, como a agressividade. O controle sobre esse sentimento não estaria ligado a um espírito pacifista ou racional, mas à função do processo de civilização e a inerente repressão sobre os instintos naturais. Em sua correspondência com o físico Albert Einstein, Freud salientou que o homem civilizado podia ceder aos instintos agressivos, duvidando da ideia do bom selvagem.

Diz-se que em regiões felizes da Terra, onde a natureza oferece em profusão tudo que o homem necessita, existem povos cuja vida transcorre mansamente, entre os quais a coerção e a agressão são desconhecidas. Não acredito muito: gostaria de saber mais a respeito dessas felizes criaturas... (FREUD apud NICOLA, 2005, p. 428)

Nietzsche e o método genealógico

Outro filósofo importante na construção da contemporaneidade de acordo com Michel Foucault foi o alemão Friedrich Nietzsche, no qual destacou a criação do método genealógico. Tal método não se resumia em reconstruir o momento e a situação originária dos acontecimentos. A genealogia nietzschiana queria descobrir uma atitude crítica porque buscava, em vez do valor original e a origem dos valores, opor tanto o caráter absoluto deles como o seu caráter relativo e

utilitário.

O ponto de partida de Nietzsche, segundo Luiz Moreno (1985), foram as palavras e as manifestações artísticas e culturais, além de sua proposta de que a linguagem é o ponto mediante o qual podemos descobrir a realidade e interpretar os símbolos. Nesse sentido, genealogia e gênese não deviam ser confundidos. Alertava ainda que não se tratava de buscar a origem das coisas como faziam os metafísicos, mas de fazer uma crítica da ideia de origem e, dessa forma, o procedimento genealógico cumpriria duas etapas.

Inicialmente, deveria interrogar sobre a proveniência dos valores atribuídos às coisas, buscando a força que lhes conferiu tais valores. Em seguida, deveria ser perguntado pelo próprio valor dessas proveniências, investigando o que quer que anime a força que se apoderou das coisas, ao atribuir-lhes valores. Tornava-se possível traçar uma dupla história dos valores, como o “Bem” e o “Mal”, temática retratada profundamente em sua obra “Por uma genealogia da moral”, editada em 1887.

De acordo com Nietzsche (1983), o fraco concebeu o nobre/forte primeiramente como mal e então, como antítese, alcança a concepção do bom, que atribui a si mesmo. Inversamente, o forte concebe espontaneamente o princípio bom a partir de si mesmo e só depois cria a ideia do ruim como criação secundária. Enquanto no fraco o mal é a criação primeira e o ato fundador de sua moral (a moral dos ressentidos), o forte só procede por afirmação e mais por autoafirmação; o fraco só pode afirmar-se negando o que considera ser seu oposto.

Essa transformação foi observada na educação do herói no mundo grego homérico, já que os aristocratas deviam cultivar determinados valores, como salientou em sua história do pensamento pedagógico, Franco Cambi (2007), no qual destacou o ideal do homem “bom e belo”, já que a cultura grega fazia uma relação imediata entre a virtude moral e a beleza física.

Dentre as qualidades do herói prezadas por essa sociedade estavam a coragem, a temperança, saber quando agir e falar, respeitar os anciões, prestar reverência aos deuses, assumir riscos e procurar uma “bela morte” no campo de

batalha. Eram essencialmente guerreiros, formavam o estrato superior social e gozavam os prazeres da vida.

Esses princípios foram amplamente absorvidos pela cultura romana. Contudo, sob a influência do cristianismo - em fins do Império e com o advento da Idade Média - ocorreu uma reorganização ideológica e dos parâmetros morais/educacionais que pode ser observada nos novos preceitos em que se valorizavam humildade, mansidão, pobreza e modéstia.

Ensinamentos cristãos, descritos como parábolas no Novo Testamento e sintetizados em frases como “é mais fácil um camelo passar pelo buraco da agulha do que um rico entrar no reino do céu” e “quando for agredido, ofereça a outra face”, tornaram-se os paradigmas para um comportamento “virtuoso”, em que se concebeu uma concepção de certo/errado, justo/injusto, bom/mal, diferente da que vigorava na civilização grego-romana. Ocorreu, para Nietzsche, uma inversão de valores: o aristocrata orgulhoso de sua situação cedeu lugar para o escravo humilde, cuidados com o corpo (vaidade) e os prazeres da carne tornaram-se pecados.

De acordo com Nietzsche, o levante dos escravos na moral começa quando o ressentido ou quando o ressentimento dos grupos inferiores - nos quais está vedada a reação propriamente dita (o ato) - vingam-se somente na forma permitida, numa vingança imaginária. A moral dos escravos volta-se para fora (ao invés de voltar-se para si mesmo); precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, pois seu fundamento é por reação.

Considerava como exemplos dessa moral dos escravos, a qual criticava:

...a ética socrática, a moral judaico-cristã, a moral kantiana, a ética da utopia socialista, a ética democrática, em suma, toda a moral que afirme que todos os humanos são iguais, seja por serem racionais (Sócrates e Kant), seja por serem irmãos (religião judaico-cristã), seja por possuírem os mesmos direitos (ética socialista e democrática). (CHAUI, 1996, p. 356).

O homem do ressentimento transformou sua impotência em bondade, baixeza temerosa em humildade, a covardia em paciência, o desejo de represá-la

em triunfo da justiça divina sobre os ímpios. Incapaz de enfrentar o que o cerca, o homem de ressentimento inventa, para seu consolo, o outro mundo (além).

Moreno (1985) afirma que ao refletir e descrever essa genealogia da moral, Nietzsche estava explicando as etapas das noções (certo e errado, bom e mal), e alegava que os significados deviam ser recuperados. Sua crítica a Sócrates/Platão e ao cristianismo está na concepção do mundo como algo triste, inautêntico e provisório em comparação com “o além”, sinônimo de felicidade. Para ele, essa divisão surgiu com o pensamento socrático “civilização”, que estabeleceu a distinção entre os dois mundos (aparente/verdadeiro, essencial/falso) e impôs uma razão tirânica para dominar os instintos contraditórios.

Na filosofia de Nietzsche encontramos o anti-humanismo, ponto em que denuncia a ideia de um Estado ter por objetivo cuidar do bem estar de seus cidadãos como uma manifestação de decadência, que serviria para privar o indivíduo de sua dignidade interior. Conforme Reale e Antiseri (2009), ele acreditava que o remédio para essa patologia requeria intervenções criativas e depositou suas esperanças nos filósofos. Esses “filósofos” seriam capazes de reverter a ordem e subverter os valores existentes, ensinando os homens que o futuro da humanidade dependia da mudança da vontade coletiva humana e da criação de novos valores.

Para Nietzsche, o homem, no sentido de humanidade, desde os primórdios até agora, era algo que precisava ser ultrapassado. Isso podia ser realizado porque a natureza humana havia mudado através dos séculos e poderia mudar no futuro se o homem viesse a adquirir uma segunda natureza a qual, quando assimilada internamente, operasse como a primeira natureza que ele possuía. A fim de operar tal desenvolvimento, o homem teria que absorver novos conhecimentos até que os mesmos se tornassem instintivos. Ele precisaria assimilar novos ideais e novos hábitos, inclusive uma nova percepção do tempo.

A partir destes aspectos, Moreno (1985), Marton (1988) e Fafian (1985) apontam que Michel Foucault filiou o nascimento da contemporaneidade, precisamente quando “ascende ao âmbito do saber, o outro da razão”. Por isso, o

pensar contemporâneo se inicia quando Francisco Goya e Van Gogh abriram lacuna à loucura, no espaço legítimo do saber. É quando Nietzsche e Sigmund Freud fizeram ouvir a voz da diferença, do louco, do oculto, chamando-a a ser a da consciência. Assim, a verdade do homem não se define nela em relação a uma razão senão por referência a um não dito irracional, indiscutível e impensado.

Nietzsche, como um dos precursores do contemporâneo, abordou aspectos que representavam uma inovação na filosofia em sua época utilizando as divindades gregas como simbologia, especificamente Apolo (harmonia) e Dionísio (desordem), divindades que se contrapõem, mas que também se complementam. Eles são apresentados respectivamente como emblemas da clareza e da exuberância, racionalidade e força vital, intelecto e instinto, sonho e embriaguez. O espírito dionisíaco aceita a vida em todas as suas formas, o acaso e o caos, subvertendo as regras sociais e a etiqueta. É o deus da loucura.

Genealogia das técnicas: sexualidade e poder.

A partir da questão do nascimento da contemporaneidade, os filósofos Gérard Lebrun e Renato Janine Ribeiro, adentraram em dois pontos sensíveis para Michel Foucault: a sexualidade e o poder.

Foucault (1980) destacou que, na história da sexualidade, se quisermos centrá-la nos mecanismos de repressão, devemos supor duas rupturas. A primeira no século XVII, quando do nascimento das grandes proibições e da valorização exclusiva da sexualidade adulta e matrimonial. Posteriormente, os mecanismos de repressão teriam começado a se afrouxar, já que havia surgido uma tecnologia do sexo inteiramente nova, que sem ser inteiramente independente da temática do pecado, escapava basicamente à instituição eclesiástica.

Foucault apontou que demógrafos e administradores começaram a estudar a população, a prostituição e a disseminação de doenças, “o sexo não para ser julgado, mas administrado”. Desde a aurora da era industrial, a civilização colonizou a nossa biologia através da pedagogia, medicina e economia. Portanto, tais ciências humanas capturaram o corpo confessado (corpo social e individual) como objeto de preocupação social e de manipulação governamental. Uma

aliança entre o poder e o saber.

Mas cada um dos três domínios privilegiados da nova tecnologia retomou os métodos já consagrados do cristianismo, como por exemplo, a condenação da onania. Foucault aponta que na passagem do século XVIII para o século seguinte, ocorreram transformações como a separação da “medicina do sexo” da “medicina do corpo”, ocasionando uma abertura com esse grande domínio médico psicológico das perversões, que viria tomar o lugar das velhas categorias morais sobre devassidão e extravagância.

Nessa época, a análise da hereditariedade colocou o sexo (relações sexuais, doenças venéreas, perversões, alianças matrimoniais) em posição de responsabilidade biológica com relação à espécie. Não somente o sexo poderia ser afetado por suas próprias doenças, mas se não fosse controlado, poderia transmitir todo tipo de infortúnio para gerações futuras.

Foucault em sua história da sexualidade relata a preocupação das famílias burguesas no século XIX para com seus entes que apresentassem qualquer “doença” que pudesse macular o nome da família. Assim, anciões que perdessem suas faculdades mentais ou qualquer indivíduo que apresentasse um comportamento diferente das normas eram considerados degenerados. Essas pessoas eram afastadas dos olhares estranhos e do convívio familiar, mantidas em quartos reservados e pajeados por empregados de confiança, já que a vergonha dessa “mancha” poderia afetar os futuros laços e alianças matrimoniais.

Estas inovações de acordo com Foucault se articulavam facilmente, pois a teoria da “degeneração” permitia-lhes explicar de que maneira uma hereditariedade carregada de doenças diversas (orgânicas, funcionais ou psíquicas) produzia uma perversão sexual ou induzia a um esgotamento da descendência, como raquitismo, esterilidade etc.

O conjunto perversão/hereditariedade/degeneração, constituiu o núcleo de uma nova tecnologia do sexo. Sua expansão foi ampla e profunda, pois as instâncias de controle social e de vigilância funcionaram durante muito tempo. Toda uma prática social deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos. Em relação a sua difusão no restante da sociedade, Foucault

não acreditava na hipótese de repressão sobre as classes pobres, visando poupar energia para canalizá-la para o trabalho produtivo. Para ele, o moderno controle da sexualidade na cultura burguesa não era uma arma contra as classes inferiores, mas uma auto-idealização da burguesia.

O discurso sobre o sexo surgiu basicamente como uma tecnologia do “eu” controlado pelo burguês que esculpia sua própria imagem. A burguesia formulou um código sexual para sua própria auto-afirmação e transformou o casal monogâmico e heterossexual no padrão de moralidade e no pilar da sociedade. Em sua crítica ao modelo repressivo, Foucault de acordo com Ribeiro (1988) refletiu sobre a sexualidade como objeto histórico e procurou expandir o campo da política sexual ao questionar alguns de seus modelos básicos, como Wilhelm Reich e Herbert Marcuse.

Em relação ao poder como objeto de análise para Foucault, definido por Lebrun (1985), não era visto como um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado ou um modo de sujeição que tenha à violência como forma de regra. Ele defendia que o poder não devia ser visto como uma instituição ou uma estrutura, ou tampouco uma potência que algumas pessoas fossem dotadas. Também não era algo que pudesse ser dividido ou perdido, mas era o nome atribuído a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada, ou seja, um conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (poder pedagógico, poder de policial, pátrio poder, poder do psicanalista etc.).

Para Foucault o poder está em toda parte não porque englobe tudo, mas porque provém de todos os lugares. E o poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades; encadeamento que se apóia em cada uma delas e em troca, procura fixá-las.

Bibliografia

- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Bauru: Editora Unesp, 2007.
CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

FAFIÁN, Manuel M. **Schopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y Pasion.** Madri: Editorial Cincel, 1985.

FERRY, Luc. & RENAULT, Alan. **Pensamento 68.** São Paulo: Editora Ensaio, 1985.

FIGUEIREDO, Vinícius de (Org.). **Filósofos na sala de aula (v.2).** São Paulo: Berlendis Editores, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade. A vontade do saber.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1980.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MARTON, Scarlett. **Foucault um leitor de Nietzsche.** In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). **Recordar Foucault.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1988.

MORENO, Luiz J. **El Pensamiento de Nietzsche.** Madri: Editorial Cincel, 1985.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de Filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Globo, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REALE, Geovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia. Do Romantismo ao Empirio-criticismo (v.5).** São Paulo: Editora Paulus, 2009.

RIBEIRO, Renato Janine. **O discurso diferente.** In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). **Recordar Foucault.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1988.