

Libertar a História

Margareth Rago

Este texto nasce de uma indignação, do sentimento de que se comete uma enorme injustiça a Foucault, sobretudo entre os historiadores. Acredito, mesmo que sua figura elegante, careca, sem barba, limpa, tão contrastante com os cabelos revoltos e as barbas negras do revolucionário estilo "Che Guevara", dificilmente poderia ser percebida em toda sua diferença e radicalidade. Afinal, Foucault nunca foi óbvio e transparente, apesar de atentar para as superfícies e para o imediato que escapa ao olhar. Mal lido, mal escutado, mal compreendido, o filósofo foi soterrado por interpretações e críticas que invalidam seu aporte. Mais ainda, vários de seus conceitos e problematizações são incorporados à sua revelia nos estudos históricos, sem que se lhe reconheçam os créditos.

Estranho essa reação, porque se trata de "rachar a História", na expressão de Deleuze (1992, p. 105): uma profunda contribuição à construção/desconstrução do conhecimento histórico, à abertura de novas possibilidades e saídas para a própria disciplina, que tem vivido vários impasses num mundo que se torna cada vez mais complexo e sofisticado, que exige novos modos de olhar e pensar. Porque, como sabemos, hoje se questiona muito a utilidade da História, nossa difícil relação com o passado e os mitos dignificantes que valorizavam nossa profissão, ao menos aos nossos próprios olhos. Digo aos nossos próprios olhos porque, em termos sociais, é apenas nas últimas décadas que se vê delinear uma nova imagem do/a historiador/a, já não tão apartada da sociedade como a figura cinzenta e ascética do pesquisador refugiado no passado e protegido do presente pelos documentos amarelados disponíveis nos arquivos.

Falando desses impasses, o medievalista alemão Hans Ulrich Gumbrecht, em seu livro 1926: *Vivendo no limite do Tempo*, de 1999, [início pg. 256] que ele denomina como "um ensaio sobre a simultaneidade histórica", questiona: "O que podemos fazer com o nosso conhecimento sobre o passado quando abandonamos a esperança de 'aprender com a História', independente de meios e custos?" (GUMBRECHT, 1999). Para ele, não está tanto em jogo as formas de imaginar e representar a História quanto a questão de saber o que imaginamos que o passado seja.

Outro historiador, o norte-americano David Harlan, com um certo tom perplexo e nostálgico, constata: "Os historiadores contemporâneos escrevem história não para aprofundar nossa dívida com o passado, mas para libertar-nos dele".¹ Já o inglês Keith Jenkins radicaliza em seu estudo *Why History? Ethics and Postmodernity*, afirmando que "não precisamos de uma história para nos 'situar' no tempo presente, ou para pensar no futuro ou (...) para articular identidades e programas para uma política reflexiva e emancipatória 'sem fundações'".² Para ele, os pensadores mais importantes da atualidade, de Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze a Julia Kristeva, Judith Butler e Richard Rorty, escrevem um livro após o outro sobre nossa condição presente e sobre as possibilidades emancipatórias ("onde estamos? Onde poderemos ir no futuro?") sem serem historiadores. Aliás, a maioria deles não trabalha com uma consciência histórica. Desacreditando do tempo, Jenkins propõe a utilização dos ricos imaginários que já temos à disposição e que nos oferecem recursos intelectuais para formas emancipatórias e libertárias de pensamento.

Em Foucault, encontra-se uma defesa declarada da História, ao longo de sua obra, uma tentativa de oferecer-lhe saídas, uma proposta de autonomização, visando libertá-la de um

¹ Harlan, p. XV; veja-se, ainda, o instigante artigo desse autor em Rago e Gimenes (2000).

² Jenkins, 1999, p. 202; veja-se, ainda, desse autor, seu único livro em português: Jenkins (2001).

determinado conceito de História que implica procedimentos envelhecidos e cristalizadores, presos às idéias de continuidade, necessidade e [início pg. 257] totalidade e à figura do sujeito fundador. Na direção do que afirma Derrida:

no mesmo lugar, no mesmo limite, aí onde termina a história, aí onde um certo conceito determinado de história termina, precisamente aí é que a historicidade da história começa, aí enfim ela tem a oportunidade de anunciar-se - de prometer-se. Aí onde termina, o homem, um certo conceito determinado de homem, aí a humanidade pura do homem, de *outro* homem e do homem como *outro* começa e tem, enfim, a oportunidade de anunciar-se - de prometer-se (DERRIDA, 1994, p. 104; JENKINS, 1999, p. 206).

Voltemos a Foucault. Diz ele:

Os filósofos têm uma espécie de mito da História. (...) A História para filósofos é uma espécie de grande vasta continuidade em que se emaranham a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. (...) Na verdade, faz algum tempo que gente importante como Marc Bloch, ou Lucien Febvre, os historiadores ingleses, etc., puseram fim a esse mito da História. Eles praticam a história de outro modo, tanto que o mito filosófico da História, esse mito filosófico que me acusam de ter matado, pois bem, fico encantado se o matei. É exatamente o que eu queria matar: não a história em geral. Não se mata a história, mas a História para filósofos, ah, essa sim eu quero matar (ERIBON, 1990, p. 168).

Em defesa da História

Algumas décadas atrás, exatamente quando a História Social, de inspiração marxista, ganhava espaço na academia, questionando o *establishment* ao posicionar-se contra um certo positivismo na produção do conhecimento histórico, Foucault, na contramão, publicava *A Arqueologia do Saber*, livro de 1969, partindo em defesa da História. Denunciava os atentados aos seus direitos, quando se ignoram os acidentes, os acasos, os desníveis, em nome de uma homogeneização totalizadora quando se é incapaz de pensar as descontinuidades. Dispunha-se a libertar a História: [início pg. 258]

Denunciaremos, então, a *história assassinada*, cada vez que em uma análise histórica - e sobretudo se se trata do pensamento, das idéias ou dos conhecimentos - utilizarmos de maneira demasiado manifesta, as categorias da descontinuidade e da diferença, as noções de limiar, ruptura e transformação, a descrição das séries e dos limites. Denunciaremos um atentado contra *os direitos imprescritíveis da história* e contra o fundamento de toda historicidade possível (FOUCAULT, 1986, p. 16, grifos meus).

Afinal, diz ele, o que se lamenta não é o desaparecimento da História, mas

a supressão desta *forma de história* que era secreta mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito C..) o que se lamenta perder é esse uso ideológico da história através do qual se procura restituir ao homem aquilo que, há mais de um século, não cessa de lhe escapar. Havia-se acumulado todos os tesouros de outrora na velha cidadela desta história, acreditava-se-a sólida, havia-se sacralizado-a, (...) mas esta velha fortaleza, os historiadores a desertaram há algum tempo... (ibidem)

Muitos anos depois, ficam evidentes tanto suas antigas advertências contra um olhar que perde as multiplicidades, que encerra sinteticamente em imagens e conceitos prontos, eliminando a historicidade própria dos fenômenos, quanto o convite para uma reflexão sobre nossas práticas de historiadores, sobre as ilusões envolvidas nesse jogo de contar o passado, como se fosse um contato direto com os mortos, acreditando-se revelar o que "de fato" aconteceu. Mais do que isso, leio um Foucault que nos adverte contra a ingenuidade de falar de fantasmas, de contar histórias de personagens imaginados, de estar fazendo uma "genealogia dos fantasmas",

acreditando falar dos indivíduos “de carne e osso”.³ [início pg. 259]

Dentre as imensas questões que Foucault coloca aos historiadores, sem dúvida, uma das mais inquietantes e avassaladoras refere-se ao estatuto do “real”, cuja posse asseguraria ao pesquisador um poder incomensurável. Saber o que “realmente ocorreu no passado” definiria, afinal, o objetivo maior da pesquisa histórica, a certeza de que se poderia pisar em solo firme, a legitimação da História como ciência, luta pela qual grande parte do século XIX se bateu. Além do mais, a posse do método “correto” conferiria, também, um poder especial àquele que o utilizasse de maneira competente. Para Foucault, contudo, interessa menos a negação do “real” propriamente dito que um questionamento acerca de nossas arraigadas representações sobre ele. Com que representações e imagens do “real” trabalhamos, sobretudo quando cada um, ou cada grupo, defende o “seu real” como sendo um universal, o “verdadeiro real”?

Talvez devesse usar os verbos no passado, tanto essa questão já foi discutida e está, a meu ver, superada. Seja como for, vale lembrar que, em sua intervenção no debate com o historiador Jacques Léonard, em 1980, publicado como *La poussiere et le nuage*, ele defende melhor suas posições:

É preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser reconstituída. Não existe “o” real que nós reencontraríamos se falássemos de tudo ou de certas coisas mais “reais” do que outras, e que nos faltaria em proveito de abstrações inseqüentes, se nos limitássemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Deveríamos talvez interrogar o princípio, freqüentemente implicitamente aceito, de que a única realidade à qual a história deveria pretender, é a própria sociedade.⁴ Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para atingi-lo, etc., tudo isso é o real, mesmo se não pretende ser a própria “realidade”, nem “a” sociedade inteira. E a gênese desta realidade, desde que se faça intervir os elementos [início pg. 260] pertinentes, é perfeitamente legítima. (...) Isto é o que o historiador construído pelo sr. Léonard [que Foucault denomina “o cavaleiro da exatidão”] não entende (escuta), no sentido estrito do termo. Para ele, não há senão uma realidade que é, ao mesmo tempo, “a” realidade e “a” sociedade (FOUCAULT, 1994c, p. 15).

Certamente, para os historiadores mais engajados com as questões sociais, o marxismo havia questionado a relação empírica com o passado ao trazer inúmeros conceitos capazes de mediar a relação estabelecida com os documentos, problematizar os textos, articular os acontecimentos e construir uma explicação histórica, estabelecendo determinações econômicas, sociais, políticas e ideológicas. Nos anos de 1960 e mesmo 1970, ao menos no Brasil, dificilmente alguém duvidaria de que o conhecimento deveria resultar de uma complexa operação de “síntese das múltiplas determinações”, acreditando-se convictamente na tarefa totalizadora que o marxismo ensinava, capaz de apreender objetivamente, mesmo que a partir das determinações classistas, a “realidade concreta”. Se as dimensões “ideológicas” da produção do conhecimento histórico passavam a ser seriamente criticadas, afirmava-se, ainda com mais força, a capacidade do conhecimento objetivo e necessário, isto é, científico, do mundo.⁵

Ainda estávamos longe de poder pensar nas representações do passado que então se criavam, nas metáforas biológicas que organizavam o discurso histórico e nem mesmo um outro conceito de discurso era conhecido. A teoria do reflexo dominava soberana e a materialidade do discurso era transferida para suas determinações socioeconômicas, estabelecidas fora dele mesmo. Embora determinado socialmente, o discurso era neutralizado em si mesmo e relegado a um campo totalmente esvaziado de relações de poder. Estas, por sua vez, limitavam-se à esfera

³ Ainda não havia lido Derrida (1994), onde encontrei: “a crítica do fantasma ou dos espíritos seria, portanto, a crítica de uma representação subjetiva e de uma abstração, do que se passa na cabeça...” (idem, p. 228).

⁴ Sobre este tema, veja-se Joyce (1997).

⁵ Veja-se, a respeito, Poster (1997).

jurídico-institucional e ao aparato do Estado.

As limitações dessa forma de História foram questionadas e as críticas e proposições foucaultianas se esclareceram progressivamente. **[início pg. 261]** A autonomização da História formulada pelo filósofo traduz-se, então, como um libertar-se de determinadas representações do passado, de procedimentos que levam a determinados efeitos, relações de poder, enfim, de construções autoritárias do passado - sobretudo das que se supõem as únicas verdadeiras - e que, para além dos sujeitos excluídos, suprimem o contato direto com as experiências da liberdade, inventadas e usufruídas por nossos antepassados. Como diz ele, em *Nietzsche, a Genealogia e a História*: "trata-se de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo" (FOUCAULT, 1979, p. 33).

É interessante observar, nesse sentido, que Foucault busca a tradição, busca lições na tradição histórica, a exemplo do que se observa em *O Uso dos Prazeres*; porém, de outro modo, a partir de uma nova relação estabelecida com o passado: de um lado, encontra, no mesmo espaço discursivo, desde sempre privilegiado - a civilização greco-romana, neste caso -, histórias que lhe permitem construir novas problematizações para o presente; ao mesmo tempo, não espera que reeditemos os gregos, mas que conheçamos modos diferentes de existência, outras práticas de relação consigo e com o outro, outras racionalidades em nosso próprio passado, no interior de nossa própria tradição cultural. Lembrando Deleuze:

Embora Foucault remonte aos gregos, o que lhe interessa em *O uso dos Prazeres*, bem como em seus outros livros, é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença. Nós nos damos um corpo, mas qual é a diferença com o corpo grego, a carne cristã? A subjetivação é a produção dos modos de existência ou estilos de vida (DELEUZE, 1992, p. 142, grifos meus).

Ou, como diz o próprio Foucault, criticando o mito do passado de ouro" ao qual deveríamos retomar: **[início pg. 262]**

fiz a história da loucura ou o estudo da prisão deste jeito, pois sabia que fazia uma análise histórica que tornava possível *uma crítica do presente*, e que não permitiria dizer: "Voltemos àquela época maravilhosa do século XVIII, em que os loucos (...)". (...) Não. Eu penso que a história nos preserva desta espécie de ideologia do retorno (FOUCAULT, 1994c, p. 280).

Assim, longe da idéia da continuidade e da "ideologia do retorno", que seria muito simples, o filósofo está longe de procurar saídas fora de nós mesmos, isto é, no Oriente, nos indígenas, no lado de lá. Não porque desvalorize outras formas de experiência e de cultura, mas porque entende que a chave está dentro de nós mesmos, de nosso mundo, de nossa sociedade, daquilo que definimos e aceitamos como nossos códigos morais, em nossa interioridade. É uma questão do olhar, de olhar em volta e para dentro, pois somente um olhar que perceba a diferença, que não se projete continuamente no objeto mirado, é capaz de referir-se ao outro. Não é por acaso que seus últimos trabalhos problematizem a constituição de nossa subjetividade e discutam formas alternativas, outras de subjetivação, que operem diferentemente, porém, a partir dos mesmos pressupostos.

Vale perceber como Foucault nos reata a uma outra tradição, que é a mesma, no entanto, reencontrando e evidenciando os pontos invisíveis, "a relação essencial" que temos desconhecido em nosso passado ocidental, apesar da enorme quantidade de estudos e pesquisas produzidos: o nascimento da prisão no final do século XVIII, os dispositivos do poder desde a era vitoriana, os modos de subjetivação e as estéticas da existência na Antiguidade greco-romana. É ele quem diz de seu espanto ao perceber que os historiadores sempre olharam o final do século XVIII, na França, como o momento da "invenção da liberdade" e escreveram,

Libertar a História

4

explicaram, interpretaram a Revolução Francesa sem, contudo, destacarem o nascimento da prisão.

Estranhamente, esta atitude também foi incorporada pelos que defendiam a dialética, o famoso “método histórico-dialético”, e que buscavam realizar uma crítica radical da sociedade burguesa. Aqui, vale perguntar: como foi possível que muitos intelectuais de [início pg. 263] esquerda vissem, em Foucault, um autor que compactuasse com essa sociedade, quando, na verdade, ele nos instrumentalizava com um arsenal conceitual muito mais contundente para pensar a Modernidade e o mundo contemporâneo?

Como ele mesmo diz, sua relação com a História é estabelecida a partir de um problema que se coloca no presente e, para a resolução, necessita-se voltar ao passado; mas, também, aqui, é de uma nova relação com o passado que se trata, um passado não mais visto como origem embrionária, como germe a partir do qual tudo evolui, mas, nietzschianamente falando, como “origem baixa”, lugar do acontecimento, da emergência em sua singularidade, a partir da disputa de forças em conflito.

Daí, a possibilidade de uma “ontologia histórica de nossa atualidade”, uma reflexão sobre nossas práticas, maneiras e concepções a partir de um olhar diferencial. Refletindo sobre a função do intelectual, em *Structuralisme et poststructuralisme*, de 1983, Foucault afirma que

a história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. Aquilo que a razão experimenta como sendo sua necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessária, podem ser historicizadas e mostradas as redes de contingência que as fizeram emergir (...) (idem, p. 449).

Problematizando nossa atualidade, Foucault propõe a realização de um diagnóstico que não se limite a mostrar o que somos, mas que aponte para aquilo em que estamos nos tornando. Essa “história do presente” é capaz de distinguir as tênues linhas que separam o passado do presente e o presente da atualidade. Portanto, ela deve abrir o pensamento ao mostrar como aquilo que é poderia ser diferente. Em suas palavras, “a descrição deve sempre ser feita segundo esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, [início pg. 264] de transformação possível” (ibidem). A atividade de historização é, nesse sentido, eminentemente política e libertadora.

A experiência em Foucault: o pensamento como ação

Das muitas dificuldades que o pensamento de Foucault coloca aos historiadores, gostaria de avançar a discussão para além das questões referentes à crítica das noções de continuidade, totalidade e necessidade histórica, já bem exploradas em textos como *A Arqueologia do Saber* e *Nietzsche, a Genealogia e a História*.

Valeria discutir, mesmo que brevemente, sua *noção de experiência*, já que, frequentemente, os historiadores negam que o filósofo trabalhe com um conceito deste tipo, entendendo, a partir de uma referência marxista que, se não há sujeitos na história de Foucault, mas apenas efeitos discursivos, não há como “resgatar” ou “recuperar” a experiência social e, menos ainda, a individual. Esperam que, quando Foucault fale, por exemplo, da história da sexualidade, apareçam as pessoas se relacionando sexualmente, de preferência, evoluindo e humanizando-se ao longo dos tempos. Reclamam que os loucos desfilem nas páginas de *História da Loucura*, já plenamente constituídos e resistentes, antes mesmo do nascimento dos saberes que codificam seus comportamentos e gestos e das instituições que os seqüestram. Esperam, aliás, que estas lhes sejam posteriores, como os efeitos ideológicos a partir da ação das classes sociais. Insistem para que os presos apareçam na luta pela liberdade, em *Vigiar e Punir*, independentes das

práticas e das instituições que os constituem como prisioneiros e como delinquentes, considerando-os como identidades plastificadas anteriores e exteriores às relações sociais e aos códigos culturais de sua época. Reivindicam, enfim, a figura do sujeito universal contra a qual Foucault se bate, assim como o tipo de história de que ela necessita para legitimar-se.

Portanto, também se fecham para perceber um outro ponto bastante delicado e complexo, ou seja, a representação de espaço com que operam: espaço vazio, onde o sujeito se alocaria anterior e fora da História, nos bastidores. Nesse sentido, Foucault observa, ao falar dos “espaços de fora” (*espaces du dehors*) - como as utopias [início pg. 265] e heterotopias -, que nós não vivemos no interior de um espaço vazio, no qual poderíamos situar os indivíduos, como se pensa comumente ao se falar do sujeito universal. Ao contrário, vivemos no interior de um espaço cheio de relações “que definem lugares irreduzíveis uns aos outros e que não podem ser absolutamente superpostos” (idem, p. 755).

Para ele, então, a questão é bem outra e, se não prestamos atenção às suas frases, seguramente escorregaremos. “Loucura” e “sexualidade”, por exemplo, são noções históricas, densas em sua materialidade, carregadas de tempo, definidoras de espaços, que nascem em algum momento e que têm efeitos práticos não negligenciáveis sobre as pessoas, tanto quanto as instituições, a exemplo da prisão. Designam uma gama de práticas, de sujeitos, de atitudes e comportamentos específicos, reunidos e agrupados artificialmente a partir de um determinado lugar. Por isso, precisam ser historicizadas, desconstruídas, desnaturalizadas, num gesto eminentemente político. Referindo-se a *Vigiar e Punir*, afirma, no debate com os historiadores franceses:

Considero excelente que se faça a sociologia histórica da delinquência, que se procure reconstituir o que era a vida cotidiana dos presos ou suas revoltas. Mas como se trata de fazer a história de uma prática racional ou antes, da racionalidade de uma prática, é preciso proceder a uma análise dos elementos que atuaram realmente em sua gênese e em sua execução (idem, p. 15).

Em outro texto, complementa:

Não pretendi fazer a história da instituição prisão, mas da “prática do aprisionamento”. Querendo mostrar a origem, ou mais exatamente, querendo mostrar como esta maneira de fazer, muito antiga certamente, pode ser aceita em um momento como peça principal no sistema penal. A ponto de aparecer totalmente como uma peça natural, evidente, indispensável (FOUCAULT, 1994c, p. 22).

Não se trata, assim, daquilo que se supõe que o termo - por exemplo, sexualidade - representa, desses comportamentos imaginados que a palavra designaria, segundo nossa própria imaginação, [início pg. 266] ela mesma datada historicamente, e dos quais a palavra seria apenas um reflexo essencial, um efeito. Ao contrário, remete a essa mesma relação, ao próprio universo de questões que se delineiam quando falamos de sexualidade: jogos de poder, relações diferenciadas com o sexo em diferentes épocas: vontade de saber, forma de domar o sexo e conter o desejo em oposição a *aphrodisia* - ao uso dos prazeres e aos cuidados de si.

Trata-se, portanto, de uma história das relações estabelecidas na cultura ocidental e, neste caso, da maneira pela qual nós nos relacionamos com os objetos que criamos, de como pensamos, definimos, argumentamos, racionalizamos, explicamos nossas práticas e agimos no interior de uma dada racionalidade. Está em questão a historicização da experiência em sua singularidade, das *experiências singulares referidas a sujeitos específicos* (VEYNE, 1976). Para ele, nosso problema, hoje, consiste em fazer a crítica da razão e de seus efeitos históricos, o que não significa defender um irracionalismo, como quer Habermas e muitos outros (FOUCAULT, 1994c, p. 279). Assim, no caso da *História da Loucura*, Foucault não busca a história de um grupo de homens considerados estranhos, de seus comportamentos e reações diferentes, mas trabalha com uma história de nós mesmos, das práticas da razão que constroem o outro como louco numa determinada época, e não em outra. Pergunta-se: por que, em dado momento, foi

preciso construir essa categoria - a loucura -, a que tipo de práticas e pessoas foi aplicada e por que precisamos dela e de tudo que a envolve: as instituições, as formas de penalização e exclusão, a noção de cura e integração ao nosso universo? A história da loucura é portanto a história de um nome - daí John Rajchman chamar sua história de "nominalista" (RA]CHMAN, 1987, p. 46) -, de uma das grandes criações da razão: só ela poderia ter inventado esse monstro interno que, afinal, é o avesso do próprio homem, seu lado mais sombrio, como a razão consegue imaginar.

Na verdade, Foucault procura ampliar a perspectiva ou o olhar dos historiadores, questionando uma maneira normativa, disciplinar e um tanto quanto ingênua de considerar o passado e de praticar a História. Poder-se-ia dizer que aponta para uma psicanálise dos discursos históricos. Nesse sentido, vale ler suas críticas **[início pg. 267]** na entrevista concedida à historiadora Arlette Farge, publicada em 1984, onde questiona a partilha estabelecida entre pensamento e ação e, sobretudo, a prática corrente de se considerar que uns pensam (em geral, os mais abastados) e outros (os mais pobres), não. Para ele, esta prática estaria informando os procedimentos inclusive da história social, já que quando esta se volta para o estudo das classes populares, concentra sua atenção nas práticas e comportamentos, desprezando as formas do pensamento.

Do final do século XIX aos anos 60, parece que a sociedade foi o principal objeto da história. Tudo aquilo que não pudesse ser considerado análise de uma sociedade não era história. É digno de nota que os Annales jamais tenham falado dos historiadores franceses da ciências, como Bachelard e Canguilhem, ao menos antes dos anos setenta. Não era história, pois não era história social. Fazer a história do recrutamento da população pelos médicos era história, mas as transformações do conceito de normal, não (FOUCAULT, 1994c, p. 655)

apesar do efeito considerável que as mudanças do conceito tiveram sobre as práticas médicas e, logo, sobre a saúde das populações.

Suas próprias explicações em textos que avaliam o que pretendeu fazer em termos da história da loucura, da prisão e da sexualidade, são esclarecedoras das concepções que o informam:

Em *Vigiar e Punir*, não quis fazer a história da instituição prisão, o que teria exigido um outro tipo de documento, um outro tipo de análise. Ao contrário, perguntei-me como o pensamento da punição teve, no fim do século XVIII e começo do XIX, uma certa história. O que eu procurei fazer foi a história das relações que o pensamento entretém com a verdade; a história do pensamento enquanto pensamento da verdade. Todos os que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas.⁶ **[início pg. 268]**

Portanto, é ele mesmo quem explica que não faz uma história dos costumes e dos comportamentos, mas do pensamento, isto é, das racionalidades:

não simplesmente história das idéias ou das representações, mas também a tentativa de responder a esta questão: como é que um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto relação com a verdade, pode ter uma história? (...) *Não faço uma história dos costumes, dos comportamentos, uma história social da prática sexual, mas uma história da maneira como o prazer, os desejos, os comportamentos sexuais foram problematizados, refletidos e pensados na Antiguidade em relação com uma certa arte de viver.* É evidente que esta arte de viver não foi implementada senão por um pequeno grupo de pessoas. (...) Mas creio que o fato de que estas coisas sobre a sexualidade tenham sido ditas, que constituíram uma tradição que se encontra transposta, metamorfoseada, profundamente

⁶ Idem, p. 668-669; em *Table ronde du 20 mai 1978*, afirma: "Eu tinha um segundo motivo para estudar a prisão: retomar o tema da *genealogia da moral*, mas seguindo o fio das transformações do que se poderia chamar as 'tecnologias morais'. Para melhor compreender quem é punido e por que se pune, colocar a questão: como punimos? Nisso não fazia outra coisa do que seguir o caminho emprestado a propósito da loucura (...)" (idem, p. 21).

remanejada no cristianismo constitui *um fato histórico*. O pensamento também tem uma história: o pensamento é *um fato histórico*, mesmo se ele tem muitas outras dimensões (idem, p. 669).

No *Prefácio à História da Sexualidade*, publicado em 1984, Foucault (1994c, p. 778) também esclarece seus propósitos, afirmando que não pretendia fazer uma história dos comportamentos sexuais, estudando suas formas sucessivas, seus diferentes modelos. Ao contrário, pretendeu tomar uma noção corriqueira - a sexualidade - e fazer a história dela mesma pensada enquanto experiência. Diz ele, quis

recuar em relação a ela, experimentar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático em que ela apareceu e ao qual ainda está associada. (...) Meu objetivo era analisá-la [a história da sexualidade] como *uma forma de experiência historicamente singular*. Levar em conta esta singularidade histórica não é superinterpretar o aparecimento recente do [início pg. 269] termo sexualidade, nem fazer crer que a palavra tenha trazido com ela o real ao que se refere. Era querer tratá-la como a correlação entre um domínio de saber, um tipo de normatividade, um modo de relação a si; era tentar decifrar como se formou nas sociedades ocidentais modernas, a partir e a propósito de determinados comportamentos, uma experiência complexa em que se liga um campo de conhecimento (com conceitos, teorias, disciplinas diversas), um conjunto de regras (que distinguem o permitido e o proibido, o natural e o monstruoso, o normal e o patológico, o decente e o que não é, etc.), um modo de relação do indivíduo consigo mesmo pelo qual ele pode se reconhecer como sujeito sexual no meio de outros (idem, p. 578).

A idéia era, portanto, pensar a historicidade destas formas da experiência. E, aí, ele explica o que entende por *experiência*:

a tarefa era dar visibilidade ao domínio em que a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas da experiência podem ocorrer: isto é, uma história do pensamento. Por "pensamento", entendo aquilo que instaura, nas diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso e que, conseqüentemente, constitui o ser humano como sujeito do conhecimento; aquilo que funda a aceitação ou a recusa da regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; aquilo que instaura a relação consigo mesmo e com os outros e constitui o ser humano como sujeito ético.

O "pensamento" assim entendido (...) pode e deve ser analisado [não apenas nas formulações teóricas, mas] em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico e como sujeito consciente de si e dos outros. Nesse sentido, *o pensamento é considerado como a forma mesma da ação*, como a ação naquilo que ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação ou a recusa da regra, a relação consigo e com os outros. O estudo *das formas de experiência* poderá então ser feito a partir de uma análise das práticas discursivas ou [início pg. 270] não, se se designa por aí os diferentes sistemas de ação enquanto são habitados pelo pensamento assim entendido (...) (idem, p. 579-580).

Em outro texto, de 1978, no qual discute com os historiadores, explica:

Para falar claramente: meu problema é saber como os homens se governam (a si e aos outros) através da produção da verdade (repito ainda, por produção de verdade: entendo não a produção de enunciados verdadeiros, mas o agenciamento de domínios em que a prática do verdadeiro e do falso possa ser ao mesmo tempo regulada e pertinente) (idem, p. 27).

Estas programações da conduta, estes regimes de jurisdição/verificação não são projetos de realidade que fracassam. São fragmentos de realidade que induzem estes efeitos de realidade tão específicos como os da partilha entre o verdadeiro e o falso na maneira como os homens se "dirigem", se "governam", se "conduzem" a si mesmos e aos outros. Captar estes efeitos em sua forma de acontecimentos históricos - com aquilo que implica para a questão da verdade (que é a questão mesma da filosofia) - é mais ou menos meu tema. Você vê que isso não tem nada a ver como o projeto de apreender uma "sociedade" no "todo" de sua "realidade viva" (idem, p. 29).

Libertar a História

Retirado de [Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzschianas](#)
Organizadores: Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi e Alfredo Veiga-Neto
DP&A Editora – Rio de Janeiro, 2002 – 1ª Edição

Ele parte, enfim, para definir os princípios que regeriam sua análise da experiência, considerada em relação às estruturas universais e à sua singularidade:

As formas da experiência podem trazer nelas mesmas estruturas universais. Podem bem não serem independentes das determinações concretas da existência social; entretanto, nem estas determinações nem estas estruturas podem dar lugar a experiências (isto é, a conhecimentos de um certo tipo, a regras de uma certa forma e a modos de consciência de si e dos outros) se não for pelo pensamento. Não há *experiência* que não seja uma maneira de pensar e que não possa ser analisada do ponto de vista de uma **[início pg. 271]** história do pensamento; é o que se poderia chamar *do princípio de irreducibilidade do pensamento* (idem, p. 580).

De acordo com um segundo princípio, este pensamento tem uma historicidade que lhe é própria,

já que a efetivação destas formas com tudo que tenham de universal é em si mesma histórica, o que não quer dizer que esta historicidade seja independente de todas as outras determinações históricas (de ordem econômica, social, política), mas que ela tem com estas relações complexas que deixam sempre sua especificidade às formas, transformações e acontecimentos do pensamento: é o que poderia ser chamado de *princípio de singularidade da história do pensamento: há acontecimentos do pensamento*. Esta tarefa implica um terceiro princípio: *princípio da história do pensamento como atividade crítica* - a crítica, entendida como análise das condições históricas segundo as quais se constituem as relações com a verdade, a regra e a si, faz aparecer singularidades transformáveis (ibidem).

Conversando com Arlette Farge, Foucault aponta:

Se é verdade que as representações foram muito freqüentemente interpretadas em termos de ideologia (primeiro erro); que o saber foi freqüentemente considerado como um conjunto de representações (segundo erro), o terceiro erro consiste em esquecer que as pessoas pensam e que seus comportamentos, suas atitudes e práticas são habitados por um pensamento (FOUCAULT, 1994c, p. 654).

Para este filósofo, assim como o poder deve ser analisado em termos de relações estratégicas complexas e móveis, e não como coisa que uns tem e outros não, o pensamento não pode ser considerado como se só alguns pensassem, como se de um lado existisse, por exemplo, o saber médico, devendo ser estudado como história do pensamento e, sob este, o comportamento dos doentes como etnologia histórica. "É preciso lembrar com Max Weber que a racionalidade não é somente o produto de uma sociedade, mas um fato constitutivo da história dos homens" (idem, p. 655). **[início pg. 272]**

Pequenas conclusões

As extensas citações de Foucault aqui presentes têm como objetivo maior aproximar os historiadores do filósofo, suscitando um interesse pelo seu discurso sobre a História. Do mesmo modo, procuro, nesse texto, destacar alguns pontos de uma reflexão que me parece das mais instigantes para uma análise das práticas dominantes na produção do conhecimento histórico e para sua necessária superação.

Foucault questiona as noções de tempo e espaço, de pensamento e ação, de prática e teoria, de sujeito e sociedade com a qual trabalhamos, alertando para a armadilha de nos acreditarmos de posse da "interpretação verdadeira" de um determinado acontecimento, ele mesmo construído historicamente a partir de conceitos específicos e datados. Se o marxismo criticou incisivamente a objetividade histórica postulada pelo positivismo, parece que também foi vítima de uma forte crença no domínio da "realidade concreta" ao pensar-se como a ciência mais sofisticada e única capaz de compreender verdadeiramente o mundo, elevando-se acima das ideologias.

É claro que não se trata de jogar fora as aquisições que o marxismo nos trouxe em termos de compreensão das sociedades e de suas histórias. Não há como pensar, desde então, em nosso mundo, sem se utilizar conceitos como classes sociais, relações de produção, infra-estrutura econômica, entre outros. É novamente o próprio Foucault quem afirmou, numa entrevista, que não se poderia mais falar em história sem o marxismo, assim como falar em cinema remeteria sempre a Hollywood.

A questão talvez seja a de percebermos que repertórios teóricos temos hoje à nossa disposição, de que arsenais conceituais críticos dispomos para enfrentarmos um mundo que também tornou-se muito mais sofisticado, opaco e complexo. Nesse contexto, precisamos saber como poderemos usar as metodologias existentes, desdobrá-las em outras tantas e como poderemos aproximar os resultados produzidos no interior de nossa área e interdisciplinarmente com os de outras áreas, de modo a enriquecermos nossa própria compreensão da atualidade e das tarefas que ainda são possíveis.