

Michel Foucault no contexto da pós-modernidade: prólogo para uma teoria literária

Maria A. A. de Macedo

Departamento de Letras Estrangeiras/UFS

As teorias da pós-modernidade convergem seus estudos na problemática do sujeito metafísico, tendo consequência na reviravolta deste sujeito em sua soberania no discurso, sobrevivendo o seu desaparecimento e apontando para um estudo que se coadune com um certo grau de despersonalização do texto, que será de certa forma o que os estudos intertextuais irão se propor. Localizando a problemática do sujeito no discurso em Michel Foucault, é o meu objetivo pontuar algumas de suas teorias que observam mais diretamente o destronamento deste sujeito e posteriormente elencar alguns teóricos que assinalam a importância do pensador francês na formação das teorias da pós-modernidade filosófica.

1. Olhares sobre a modernidade

A maior parte das discussões sobre o termo “pós-modernidade”, ocorridas na segunda metade do século XX, esteve sob o signo do dissenso, principalmente aquelas concernentes a sua periodização e ao prefixo “pós” que ele carrega; apontam o seu conteúdo relacional, afirmando sua estreita correspondência com a modernidade. Nessa postura, a pós-modernidade é entrevista como um prolongamento ou uma intensificação da própria modernidade. Como postura “moderna” de alguns teóricos, pode ser citada aquela de Sérgio Paulo Rouanet que, em *As razões do Iluminismo*, sob a égide da ideia de “ruptura” (ideia recorrente da modernidade), e por ela circunscrito, afirma ter havido mais uma consciência de ruptura que não corresponde a uma real ruptura entre a modernidade e uma pretendida e suposta “pós-modernidade” (2000, p. 257 e 269).

Na tentativa de uma periodização de uma pós-modernidade, observamos, de maneira geral, que pensadores como Jürgen Habermas (1988 e 1990) apreendem o projeto do Iluminismo naquilo que ele tem de

positivo – a busca do conhecimento objetivando a emancipação dos homens – e pretendem o prolongamento da modernidade, porém sublinhando a necessidade de uma revisão crítica. Pelo fato de enfatizarem o que há de positivo nesse projeto, eles posicionam-se contrariamente a uma mudança ou ruptura capaz de instalar a pós-modernidade.

Outros teóricos que destacam, no projeto do Iluminismo, o conhecimento como mero instrumento para o domínio dos homens, geralmente são favoráveis a uma crítica mais aguda do legado iluminista e demandam a instalação da pós-modernidade para este fim, como o faz Gianni Vattimo (1987).

Alguns, como Jean-François Lyotard, procuram contornar os perigos das parciais inerentes à crítica, na tentativa de apagar as marcas de sua posição pró ou contra uma pós-modernidade. Lyotard, em 1988, realiza esse intento ao escrever “Reécrire la modernité”, procurando um distanciamento de sua posição crítica mantida em *A condição pós-moderna*, escrita em 1979. Sua posição inicial apresentava a tentativa de distinguir um novo contexto cultural, como seria a pós-modernidade.

Mais recentemente, Antoine Compagnon, em *Os antimodernos* (2011), analisa a modernidade na literatura já contendo em si, desde o seu surgimento, o seu avesso, uma crítica contra a modernidade, sua face antimoderna, e que oscilava, como a pós-modernidade, entre a defesa de uma pré-modernidade e sua intensificação em uma ultramodernidade (2011, p. 11). Seriam os heróis desiludidos da modernidade, céticos quanto à modernidade social, guardando semelhanças, sob este ponto de vista, com o que se denomina pós-modernidade e aparentando “ser mais contemporâneos e próximos de nós porque eram desiludidos” (2011, p. 14). Compagnon sublinha, assim, o que os pós-modernos têm em comum com os anti-modernos, afirmando em seguida que a sua curiosidade, de pesquisador, por esses desiludidos cresceu “com a suspeita pós-moderna em relação ao moderno”. Em outras palavras, a pós-modernidade, segundo o pensador, pode ser compreendida como uma crítica desiludida para com a modernidade, herdeira do Iluminismo. Ao se esgotar sua face positiva, resta o seu lado negativo, que é a desilusão para com ela.

Em resumo, seja a pós-modernidade uma desilusão já nascida com a modernidade, sobretudo a social, marcada pela ausência do otimismo desta – o progresso –, seja ela perspectivada sob o crivo da ruptura ou não com o projeto da modernidade, o que podemos apontar como consenso na discussão é sua crítica comum ao legado iluminista, tanto para sobrepujar as formas negativas de existência na modernidade, como para contrapor-se a elas, na defesa da continuidade do que há de positivo nessa herança. O que existe de dissenso nas discussões a seu respeito encontra-se diretamente relacionado com as posturas sobre o projeto iluminista e seu legado. No acento deste, que recai ora na emancipação, ora na dominação dos homens, revela-se a posição dos críticos da pós-modernidade no tocante, respectivamente, à defesa do prolongamento da modernidade ou então a uma atitude que vai desde sua crítica até sua rejeição. Adiantamos o que o concebemos como um conjunto de teorias que conserva um ponto central em sua crítica, que é a crítica (ou desconstrução) tanto à razão metafísica quanto à noção moderna do sujeito metafísico, tal como foi concebido no acontecimento que foi o Iluminismo. Essas teorias apontam Friedrich Nietzsche como seu anunciador e Michel Foucault ora dela fazendo parte, ora sendo sua derivação, ora sendo a ela contrário. Sobre o pensador alemão, há a concordância sobre ele ser o anunciador das teorias da pós-modernidade, o mesmo não acontece ao se pensar em Foucault. O objetivo aqui é expor tanto o que nele se aproxima da pós-modernidade como mostrar, *grosso modo*, a sua localização no estudo de alguns dos teóricos expoentes dessa crítica à modernidade, da segunda metade do século passado.

2. Michel Foucault: o sujeito no cruzamento dos discursos

Nietzsche, no final do século XIX, em *Genealogia da moral*, dá o primeiro passo rumo à desconstrução da noção moderna de sujeito metafísico, no seu questionamento sobre o conhecimento, mais precisamente o que neste está em jogo, ou seja, o seu investigador e sua linguagem. O homem, antes de tudo, é

revelado na linguagem, nela acoberta-se, a ela se submete e dela faz seu instrumento de poder; enfim, com Nietzsche, a linguagem, nesse movimento revelador do homem como sujeito e objeto, ganha o estatuto de instrumento privilegiado de investigação da história do pensamento. Foucault prossegue analiticamente o estudo de Nietzsche, observando, em *As palavras e as coisas*, a entrada da linguagem no campo do conhecimento, no fim do século XIX (1999, p. 420), pois “tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos” (1999, p. 412).

De maneira geral, o tema moderno do sujeito transcendental, fundador de sua própria linguagem, é desconstruído na maior parte dos seus textos. Segundo Foucault o sujeito não é tomado como pura instância fundadora da racionalidade ou então considerado em sua função empírica de síntese. Ele analisa esse sujeito como um *a priori* com o qual a filosofia lida, aí incluída a totalidade das ciências humanas, para desconstruí-lo, e em seguida, apontar para a dispersão do sujeito nos discursos. Em sua obra *A arqueologia do saber*, Foucault renuncia a ver no discurso

um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo (2002, p. 61-2).

Importante na sua implicação para os estudos literários é sua repercussão na teoria sobre a intertextualidade produzida quase que simultaneamente à análise desconstrutiva de Foucault. Com o intuito de responder à pergunta de Nietzsche sobre “quem fala?” nos textos do conhecimento, Foucault levanta primeiramente a questão de quem seria o titular da linguagem, ou:

Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem seria seu titular? [...] Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? (2002, p. 57).

A sua segunda questão levantada diz respeito aos *lugares* institucionais de onde se obtém o discurso. A terceira questão diz respeito às posições do sujeito que “se definem igualmente pela situação que lhes é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” (2002, p. 59). Na análise desse sujeito constituído pela sua parcialidade, pelos seus lugares institucionais e pelas suas posições frente ao saber, é possível ver a desconstrução da noção moderna do sujeito constituído metafisicamente.

Foucault, em sua fase genealógica, vai observar duas modalidades na constituição do sujeito. Uma delas é a constituição do homem moderno como objeto, um corpo dócil e útil, que se faz mediante práticas de disciplina, de uma sociedade disciplinar, como ele designa a sociedade capitalista, moderna. O outro modo é aquele que compreende o indivíduo moderno como sujeito, preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria.

Entendemos essa segunda forma de constituição sendo uma espécie de interiorização da sociedade disciplinar, que produz sujeitos concebidos como indivíduos únicos e presos a uma subjetividade que acreditam deles próprios. Ao contrário da propagada ideia de massificação do indivíduo na sociedade contemporânea, na qual desaparecem as diferenças individuais, o poder disciplinar suscita individualidades, subjetividades. Esse poder disciplinar instiga o discurso sobre o sexo, a confissão; não são estes, para Foucault, nada mais do que estratégias de individualização, subjetivação, cujo resultado é tanto o conhecimento como também o controle sobre (e dos) homens.

Esses dois modos são mecanismos e estratégias modernas de constituição do sujeito, empregados na representação do homem moderno. Eles produzem a subjetividade do homem, oferecendo-lhe a ilusão de singularidade e de sua transcendência. Para Foucault, o sujeito não é o fundamento do conhecimento e

tampouco a manifestação da liberdade e fonte de toda a verdade. É, antes, produto, efeito e veículo de poder.¹

No livro *O que é um autor?* (1992), vemos inserido o artigo deste pensador, intitulado “O que é um autor”. Nesse estudo, ele prossegue sua análise sobre a constituição do sujeito e sua linguagem, indo relacioná-la à análise do autor, “criador” de obras literárias. Ele diz ter observado, em muitas obras e na crítica destas, a defesa do apagamento do autor em função do discurso, mencionando não defender esse fato, mas apenas constatá-lo nos discursos de muitos teóricos contemporâneos e esclarecendo ter analisado não a morte do homem, mas o tema sobre ela, que não é dele, e que “não cessou de ser repetido desde o final do século XIX”. Assim como tratou de ver “de que maneira e segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem”, objetivou igualmente a mesma perspectiva para o conceito de autor: “Fiz a mesma coisa para a noção de autor” (1992, p. 81). Foucault sublinha haver temática semelhante – desaparecimento do sujeito – nos discursos concernentes ao autor, onde este “deve apagar-se ou ser apagado em proveito das formas próprias aos discursos” (1992, p. 80). Constatada esta temática, ele visa elucidar a presença do autor em termos de sua função no interior do texto.

Em *A ordem do discurso*, ele esclarece que, do seu ponto de vista, o autor não é mais compreendido como “indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (2001, p. 26). Ele observa, entretanto, não negar a existência do indivíduo que escreve e inventa, afirmando que esse “que se põe a escrever um texto, no horizonte do qual paira uma obra possível, retoma por sua conta a função do autor” (2001, p. 28-9).

Foucault especializa o indivíduo, na sua função de autor, sendo esta denominação, a de “autor”, “apenas uma das especificações possíveis da função do sujeito” (2001, p. 70). Ele prossegue afirmando que “trata-se de retirar ao sujeito (ou seu substituto) [o autor] o papel de fundamento originário e de o realizar como uma função variável e complexa do discurso” (2001, p. 70). Tanto para o sujeito como para o autor são necessários, a fim de entender o que eles produzem, a apreensão dos seus pontos de inserção, os seus modos de funcionamento e as suas dependências. Foucault distingue dois tipos de discursos, onde aponta uma espécie de desnivelamento. Um deles corresponde aos discursos que “se dizem” no cotidiano e que passam com o próprio ato que os pronunciou. O outro, importante em sua implicação nos estudos da intertextualidade, está

na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de “literários”; em certa medida textos científicos (2001, p. 22).

O que o pensador francês comenta sobre os “novos atos de fala”, que tomam ou transformam, ou falam dos discursos, tem implicações nas teorias sobre a intertextualidade. A mudança do estatuto do sujeito e

1. Nas suas últimas obras, ele transpõe a ideia de um sujeito que seria uma produção do saber e do poder ao qual este saber está submetido, para a ideia de um sujeito moral, que se realiza por meio de uma ética pessoal, ou seja, uma forma de constituição dada no domínio das relações consigo mesmo. É uma fase de Foucault em que ele aponta discursos creditados verdadeiros, como aqueles da Antiguidade (exceto aqueles de Platão). Mas ele observa que “é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direto de origem; não se trata tampouco de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Ainda estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos” (1997, p. 130) Com isto, o que é possível notar é que, mesmo nas últimas obras, Foucault prossegue negando a ideia moderna do sujeito metafísico. Há sua mudança no tocante à defesa de discursos verdadeiros – os dos antigos – para os quais a verdade é apreendida externamente, podendo o homem aplicá-la ética e esteticamente.

suas posições nos discursos acreditamos sejam centrais para se pensar a intertextualidade. O estudo de Foucault, que transpõe a ideia de criador para a ideia de autor, guarda implicações no campo das teorias da intertextualidade, já que ambos são coincidentes na ideia de não haver um criador original do discurso, encontrando-se este vulnerável às transformações nos “novos atos de fala”. Ele nega um sujeito absoluto e sintetizador – da modernidade – e defende um sujeito contextualizado. Esse sujeito produz uma verdade, por meio dos discursos do conhecimento científico e das ciências humanas.

São as posições do sujeito, o porquê de ele ser o titular do discurso, o lugar que ocupa em relação ao domínio que ele estuda, o espaço institucional de onde ele produz o conhecimento, o que importa averiguar para a legitimação da verdade do seu discurso. Com isso, acrescenta ao dito, no discurso, o não-dito (e este último pertence, decididamente, para Foucault, ao discurso). Por meio da análise do sujeito contextualizado, é possível uma legitimação em que o dito e o não-dito completem-se na formação da verdade. Sobre a contextualização do discurso, Foucault comenta:

Talvez seja tempo de estudar os discursos não somente pelo seu valor expressivo ou pelas suas transformações formais, mas nas modalidades da sua existência: os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos variam com cada cultura e modificam no interior de cada uma; a maneira como se articulam sobre relações sociais decifra-se de forma mais directa, parece-me, no jogo da função autor e nas suas modificações do que nos temas ou nos conceitos que empregam (1992, p. 68-9).

As questões que assinalamos na obra de Foucault, ou seja, a negação do sujeito fundante de seu próprio discurso e a defesa de um sujeito contextualizado na história e constituído no discurso, podem ser transpostas no campo artístico, e por fim visualizadas na estrutura da obra literária. No chamado pós-modernismo, está ausente o criador/fundador com sua originalidade, ponto inicial (a origem) onde tudo começa, ou seja, um fundador a-histórico, dando lugar a autor que nada mais é que um sujeito para si mesmo, localizado em meio a vários discursos anteriores, nos quais ele se dispersa e nos quais ele fará distinção de sua voz – contextualizada mediante outras vozes. Sobre a ausência de um sujeito sintetizador, uma consciência à qual o discurso estaria irremediavelmente subordinado, Foucault afirma que sabe

o que pode haver de árido no fato de tratar os discursos não a partir da doce, muda e íntima consciência que aí se exprime, mas de um obscuro conjunto de regras anônimas. O que há de desagradável em fazer aparecer os limites e as necessidades de uma prática no lugar em que tínhamos o hábito de ver desenrolarem-se, em pura transparência, os jogos do gênio e da liberdade. [...] Considerando-se o que cada um quer colocar, pensa colocar de “si mesmo” em seu próprio discurso, quando tenta falar, o que há de insuportável em recortar, analisar, combinar, recompor todos os textos que agora voltam ao silêncio [...] (2002, p. 238).

É justamente esse “obscuro conjunto de regras anônimas” que no âmbito do pós-modernismo poderíamos assinalar sob o nome de intertextualidade. É nesse âmbito que podemos visualizar a desestruturação de obras anteriores e a reconstrução de uma nova obra, no confronto do texto e do contexto antigo (anterior) e do novo. Foucault recoloca em questão o problema da autoria e da originalidade – outra maneira de denunciar a ilusão do sujeito absoluto, metafísico, da modernidade. Ele observa, em *A ordem do discurso*, que uma obra pode “dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (2001a, p. 25).

No domínio da arte, aqui especificamente, no domínio literário, a obra creditada fundadora, original, de universalidade incontestada, dará lugar, na pós-modernidade, ao texto concebido como lugar de cruzamentos com outros textos. A concepção da obra com seu criador, como original, universal, das quais outras obras não serão mais que apenas cópias, na submissão que gera o conceito de “influência” – tendo seu fundamento explicativo na obra “original” – será negada na pós-modernidade. Esta concebe a obra como diálogo e interação de vários textos, pertencentes ao domínio literário como também ao não-literário,

constantemente associada aos contextos diferentes em que ela é reatualizada, para aporeticamente repetir o que antes “não havia mais sido dito”. É a concepção da obra como recontextualização de textos, em seu diálogo muitas vezes conflitivo – já que um aspecto relevante da pós-modernidade é a revisão, com vistas à denúncia, de discursos totalitários disfarçados de universais – tarefa que se propõe a intertextualidade do pós-modernismo.

Assim, o pós-modernismo está associado a questões suscitadas pela pós-modernidade em sua recusa dos discursos universais transformados em universalizantes, dados uma vez por todas, no seu extremo, discursos totalizadores. A literatura, assim como a filosofia, dispende de recursos próprios, que não os conceituais, desconstrói a noção de razão metafísica, denunciando as razões dos discursos passados, ao sacudir textos outros já endurecidos, presos em suas verdades, fazendo surgir novas razões a partir de suas inserções em contextos espaciais e temporais diferentes. Resta ao autor não mais fundar, dar origem, ser o sujeito fundante do seu próprio discurso, mas ser um sujeito localizado historicamente, geograficamente e que insere, ao já dito dos textos, o não-dito de seu contexto, mostrando como a razão é construída provisoriamente e contextualmente. Dizemos “provisória”, pois esta verdade será indefinidamente, a depender dos autores, reatualizada em contextos específicos, esvaziando-se assim o fundamento metafísico sempre constante, eterno e impermeável à História.

3. Michel Foucault entre os olhares sobre a modernidade

Existe uma controvérsia quanto à denominação de Foucault estar ou não no âmbito da pós-modernidade ou, ao contrário, ser um legítimo representante da modernidade, na linha direta do Iluminismo. Primeiramente, iremos nos ater a críticos que reconhecem esse pensador francês inserido em uma linhagem direta da modernidade.

Um desses críticos é Rouanet, estudioso de Foucault, que, em *As razões do Iluminismo*, percorre suas obras, perspectivando-as no intento de indagar sua inserção tanto na modernidade quanto na chamada pós-modernidade, para aferir em seguida o pensamento de Foucault na tradição do espírito iluminista, muito embora reconheça aí certos elementos comuns às teorias da pós-modernidade, tais como a desconstrução do conceito de razão iluminista (e nesta os saberes e seus discursos) e aos “ideais humanitários do Iluminismo, vendo neles meras tecnologias de controle” (Rouanet, 2000, p. 194). A partir desse desmascaramento da razão e da descrença nos ideais humanitários do Iluminismo, poderíamos considerar Foucault inserido nas teorias sobre a pós-modernidade. Mas não é esta a posição tomada por Rouanet. Ele recorre, em sua defesa de um Foucault na tradição da modernidade, do Iluminismo, a uma aula do pensador francês em que este comentará o artigo “Réponse à la question: qu’est-ce que les Lumières?”, de Kant – filósofo alvo da teoria pós-modernidade. Nesta aula ocorrida no Collège de France, no ano de 1983, Foucault faz uma reflexão sobre o *acontecimento*, no âmbito da história, e da história das ideias, que foi o *Aufklärung* (Iluminismo). O pensador assinala a relevância do artigo de Kant apontando o fato de este ter suscitado, pela primeira vez, a questão da atualidade. Encontramos o artigo de Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières”, em *Dits et écrits* (1994), onde ele sustenta um Kant contemporâneo seu, no momento em que este faz a indagação sobre o presente,

a questão da atualidade [...] “O que é precisamente este presente ao qual pertencço?” [...] Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, me parece, essa nova interrogação sobre a modernidade (1994).

Neste trecho ele sublinha a importância do *Aufklärung* e de Kant, pois colocam em relevo a questão do reconhecimento de uma situação histórica. Relembramos que Kant, embora inaugure o pensamento sobre a atualidade, segue defendendo uma razão metafísica a qual todo o conhecimento deva estar fundamen-

tado. Contra este Kant, Foucault faz duras críticas, porém reconhecendo sua contribuição na noção de atualidade onde a situação histórica é levada em conta. Foucault ressalta, ainda, no mesmo artigo, que:

como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração das formas da racionalidade e da técnica, na autonomia e autoridade do saber, o Iluminismo não é simplesmente um episódio na história das ideias, é uma questão filosófica, inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos à sua piedade os que desejam guardar viva e intata a herança do Iluminismo. Essa piedade é certamente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que precisamos preservar: é a própria questão desse acontecimento e do seu sentido (e a questão da historicidade do pensamento universal) que precisamos manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado (1994).

Foucault concebe o Iluminismo não como herança a ser preservada, com seus conteúdos já anacrônicos – por exemplo, a noção de progresso e a consequente emancipação, que ele diz ser ilusórias. Essa posição não difere daquela que observamos com os teóricos da pós-modernidade, dirigindo-se ambas ao “acontecimento” que foi o Iluminismo, determinante para a maneira de pensar de nossos dias, porém em uma posição crítica em relação aos conceitos de razão e sujeito soberano. Sobre esses conceitos, tanto os teóricos da pós-modernidade como Foucault mantêm uma crítica comum, no entanto, eles se distinguem no momento em que o pensador francês reclama no pensamento de Kant a introdução da História, da atualidade, fazendo uma aproximação do seu pensamento com aquele da pós-modernidade – aproximação esta impensável para os teóricos desse movimento. O pensador francês, ainda nesse artigo, comenta que “a questão da *Aufklärung*, ou ainda, da razão como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje” (1994). Foucault alude à inserção da história no conceito de razão efetuada por Kant e que permaneceu silenciada no pensamento desenvolvido a partir do Iluminismo – silêncio este quebrado por Nietzsche.

A introdução da história ocupa posição de destaque nas teorias da pós-modernidade, encontrando aí, a nosso ver, sua primeira expressão no pensamento de Friedrich Nietzsche, e posteriormente na teoria de Michel Foucault.

Quanto ao estudioso Rouanet, ele afirma ser o Kant do ensaio “Réponse à la question: qu’est-ce que les Lumières?” um Kant que objetiva libertar os homens de todas as tutelas, aquele ao qual Foucault alinha seu pensamento. Convém lembrar que, embora o pensador francês reconheça a contribuição do filósofo iluminista no seu intento de “libertar os homens de todas as tutelas”, ele reitera inúmeras vezes, ao longo de sua obra, as novas tutelas às quais o homem está submetido. Ele não se posiciona com o otimismo exagerado dos iluministas, ele esclarece, em um espírito analítico, as novas tutelas e desse ponto de vista, ao observar um Kant que pensa a atualidade, alargando-a na situação histórica, Foucault o aproxima de um pensamento iluminista mais largo. Outra questão que cabe notar é que, para Rouanet, toda a crítica contra o Iluminismo (modernidade) está associada a irracionalismos. Entretanto, ele afirmará, em *As razões do Iluminismo*, que toda crítica por si mesma sempre fará emprego da razão:

Em meu *plaidoyer* a favor de um Foucault iluminista, dei mais ênfase à circunstância de que seu pensamento era crítico que à demonstração de que essa crítica era racional. Minha justificação é que para mim crítica e razão são correlativas, e achei que não precisava repisar o óbvio (2000, p. 202).

Dessa maneira, esperaríamos que Rouanet considerasse toda crítica, por esta ser correlata à razão, intrinsecamente racional. No entanto, ele, ao referir-se às críticas de teóricos que reclamam uma pós-modernidade e que têm em Nietzsche seu precursor, afirma haver neles o predomínio da “crítica irracional”. Sobre Nietzsche, ele declara que sua crítica “da razão se fazia efetivamente numa perspectiva irracionalista [...]” (2000, p. 263). Quanto a sua posição em relação à pós-modernidade, ela encontra-se imbuída da noção de modernidade em sua correspondência total com a noção de atualidade:

Dizer que somos pós-modernos dá um pouco a impressão de que deixamos de ser contemporâneos de nós mesmos. Seja como for, temos de aceitar filosoficamente o fato de que na opinião de grande número de pessoas, *nem todas lunáticas*, entramos na era da pós-modernidade (2000, p. 229 – itálico nosso).

Consideramos plausível conceber a obra de Foucault em sua aproximação com as teorias da pós-modernidade, embora a postura do estudioso brasileiro seja contrária a essa inserção. Ele opõe o que denomina “crítica irracional” da pós-modernidade à crítica considerada racional do Iluminismo, cujo herdeiro localiza no pensamento de Foucault.

Já Habermas (1988) assinala um Foucault na pós-modernidade, na corrente dos “jovens conservadores”. No entanto, em obra posterior, *O discurso filosófico da modernidade* (1990), ele aponta em Foucault posições contraditórias, decorrentes dos seus últimos escritos, onde já não mais é levado em conta o sujeito determinado por práticas de sujeição exercidas pelo poder, mas sim a constituição de um sujeito nas práticas de si mesmo, de um sujeito autoconsciente. Porém, estas últimas não são pensadas possíveis na época atual, mas na idealização de uma idade de ouro, que seria a da Antiguidade. Essa idealização, para Foucault, estava ressurgindo ou sendo reconstituída nos dias atuais.

Enquanto Habermas aceita a contradição de um Foucault em uma linhagem iluminista, ao mesmo tempo em que o tem como um severo crítico do Iluminismo, o estudioso brasileiro defende a ideia de que a crítica em si mesma e Iluminismo são indissociáveis, e que o otimismo de Foucault nos seus últimos escritos, sobre a constituição do sujeito por práticas de si, já confirma sua linhagem iluminista. Acreditamos que muito embora Foucault siga as trilhas do Iluminismo em sua atitude crítica, e embora em seus últimos escritos ele revele o otimismo do Iluminismo, nos seus estudos perpassa a crítica à razão iluminista, podendo, dessa forma, estar inserido nos debates da pós-modernidade.

4. Foucault: pós-estruturalista/pós-moderno

A polêmica não está somente instalada no fato de Foucault estar ou não incluído na pós-modernidade. Sua inserção no “pós-estruturalismo” também é foco de debates não-consensuais, assim como o é a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo. Rouanet define o pós-estruturalismo como uma teoria crítica da modernidade, baseada em Heidegger e Nietzsche, mas distante das teorias pós-modernas pelo fato de elas se efetuarem em uma perspectiva racionalista, como no Iluminismo, no âmbito da modernidade, e também por elas terem como alvo não toda a razão, mas apenas aquela denunciada instrumento de domínio (cf. 2000, p. 263).

François Dosse (1994) aponta certa filiação estruturalista de Foucault. Dosse afirma que em *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* há um investimento “contra uma teoria do sujeito” (1994, p. 272). Dosse relaciona-as com a primeira hora do estruturalismo, sustentando ser a questão do sujeito – um sujeito descentrado, disperso no discurso e não mais seu detentor exclusivo – o que está fundamentalmente em jogo nessas duas obras como também nesse primeiro estruturalismo.

Em Foucault, prevalece a preocupação com a autonomia do discurso, porém, reportando-nos a Dosse, ele mantém-se em uma “posição de tensão constante na medida em que recusa tanto o fechamento do discurso sobre si mesmo quanto sua elucidação por elementos exteriores à linguagem” (1994, p. 274). A abordagem de Foucault pressupõe uma sensível autonomia da esfera discursiva. François Dosse assinala outra aproximação de Foucault com os estruturalistas, na predominância que este concede ao discurso. Convém lembrar que esse ponto em comum prevalece no decorrer de toda a obra de Foucault. Entretanto, Dosse lembra que esse pensador distingue-se dos estruturalistas pelo fato de ele não estudar o discurso “a partir de uma técnica linguística, mas como filósofo” (1994, p. 275). Se recordarmos a pergunta de Nietzsche, “quem fala?”, o sujeito do discurso, a que Foucault deu continuidade, encontramos, mais que

um estruturalista, um filósofo-historiador. É justamente esse papel que desempenha Foucault na história do pensamento. Quanto ao “quem fala?” de Foucault, Dosse observa que:

Trata-se de assinalar estatutos, localizações, posições ocupadas por aquele que tem um discurso cuja significação é referível a um determinado ponto do espaço. Foucault formula precisamente a questão do lugar do locutor: “Quem fala? Quem, no conjunto de todos os indivíduos falantes, dispõe de bases para manter essa espécie de linguagem? Quem é o seu titular?” (1994, p. 276-7).

A pergunta “quem fala?” remete às práticas não-discursivas, mas integradas no próprio discurso, mergulhadas na filosofia e na história, fato que o distingue e o afasta dos estruturalistas. É interessante notar a própria opinião sustentada por Foucault sobre a sua inserção no estruturalismo. Ele observa em *Microfísica do poder*:

Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento. Eu não vejo quem possa ser mais antiestruturalista do que eu (2001b, p. 5).

Foucault afasta-se do estruturalismo, mas guardando ainda a preocupação com o discurso, na medida em que o “acontecimento”, o exterior ao discurso, está integrado na estrutura deste. Aparta-se de um estruturalismo mais dogmático, vindo a opor-se às “análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes” e a defender o “recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de forças” (2001b, p. 5). Ressalta o pensador:

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido (2001b, p. 5).

Foucault distancia-se de uma análise de teor estruturalista, indo em direção a um estudo que privilegia tanto a constituição do sujeito na trama histórica como o discurso em sua produção de verdade, efetivada pelo poder. Embora o livro de Dosse tenha como assunto a história do estruturalismo, esse estudioso levanta a questão de um Foucault anti-iluminista, ao aludir ao comentário deste sobre um discurso que corria em paralelo ao discurso libertário do Iluminismo, e cuja natureza era disciplinar, controladora. Sobre a coexistência destes dois discursos, o libertário e o controlador, comentada por Foucault, Dosse observa que o

discurso libertador do Iluminismo oculta o terror que enrosca sob o humanismo, o poder no interior da ciência. Foucault permanece, pois, na perspectiva de uma crítica acerba da modernidade ocidental, do reino da razão a que opõe o carnaval da história (1994, p. 283).

Esse estudioso refere-se, nesse trecho, às obras de Foucault que estudam os discursos da medicina e o penal, revelando neles a rigorosa pregação de vigilância e de disciplina. Por meio desses procedimentos, a punição de antes irá se abrandar, “humanizando-se”, porém o controle e a falta de liberdade aumentam na mesma proporção em que pululam os discursos iluministas libertários.² Sob este ponto de vista, tam-

2. Foucault constantemente faz referência à invenção do “panopticon” de Bentham e ao seu discurso de defesa de sua utilização: “cada um, de acordo com seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto” (2001, p. 220-1). Fazendo um paralelo entre Rousseau e Bentham, Foucault observa: “eu diria que Bentham é o complemento de Rousseau. Na verdade, qual é o sonho rousseau-

bém podemos contextualizar Foucault na corrente teórica de crítica ao Iluminismo, com seus ideais de liberdade e soberania do sujeito e sua razão. O sujeito que ele analisa é constituído contraditoriamente por meio do controle, da falta de liberdade – uma derivação negativa do universalismo, do conhecimento mais do que *para* todos, mas acima de tudo, do conhecimento *de* todos.

Continuando a análise sobre a localização de Foucault na pós-modernidade, lembramos Albrech Wellmer. No seu artigo “La dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, ele afirma ser o movimento da pós-modernidade uma “espécie de explosão da *epistème* moderna, explosão em que a razão e seu sujeito – como guardião da ‘unidade’ e do ‘todo’ – saltam feito pedaços” (1988, p. 105 – tradução minha). Wellmer expõe, de maneira um tanto arbitrária, ele próprio confessa, certas caracterizações da pós-modernidade tomadas de Ihab Hassan. Nessa caracterização ele se refere a Michel Foucault:

É um momento antinômico que assume um vasto processo de *unmaking* no espírito ocidental, o que Michel Foucault teria chamado uma *epistème* pós-moderna. Falo de *unmaking* apesar de que hoje são outros os termos *de rigor*, por exemplo: desconstrução, descentramento, desapareição, disseminação, descontinuidade, *diferença*, dispersão, etc. Tais termos expressam uma recusa ontológica do sujeito tradicional pleno, do *cogito* da filosofia ocidental (1988, p. 105).

Em primeiro lugar, lembramos que Foucault afasta-se até mesmo da denominação “modernidade”, o que nos leva a crer que a afirmação de Hassan (“o que Michel Foucault teria chamado de *epistème* pós-moderna”) figura-se tão-somente o caminho trilhado nas análises e distinções das *epistèmes* clássica e moderna, e a prefiguração de uma *epistème* pós-moderna. Foucault não emprega este termo, mas é possível atingi-lo, observando a sua própria teoria,³ pois o “*unmaking*” dessa é próprio do que poderíamos denominar “*epistème* pós-moderna”.

Situando ainda a teoria de Foucault na pós-modernidade, recorreremos a Alex Callinicos que, em seu artigo “Marxismo y postmodernidad”, comenta que “parece que a fonte do recurso intelectual contemporâneo da pós-moderna ‘incredulidade diante das metanarrativas’ é dada pelo pós-estruturalismo” (1988, p. 265). Callinicos recorre a Richard Rorty com o objetivo de apontar uma primeira forma do pós-estruturalismo, que seria o textualismo de Jacques Derrida e seus seguidores, distinguindo entre essa primeira forma, em que não existe nada fora do texto, e uma segunda forma do pós-estruturalismo cujo aspecto central está no estudo do “conhecimento do poder” (1988, p. 265), representada por Michel Foucault, com sua genealogia. Este pensador francês, salienta Callinicos, procura, dentro do texto, um discurso social e histórico – o discurso articulando o dito e o não dito. Entendemos que a incredulidade para com as metanarrativas, na primeira postura, leva os teóricos a privilegiar o que está dentro do texto. Na segunda postura, eles procuram inserir os discursos em relações sociais e históricas, com objetivo, acreditamos, de atenuar esta incredulidade. Callinicos não denomina Michel Foucault um teórico da pós-modernidade, mas afirma, não obstante, ser ele uma fonte para essa teoria.

ano presente em tantos revolucionários? O de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas obscuras [...] que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade [...]. Benthan é ao mesmo tempo isto e o contrário. Ele coloca o problema da visibilidade, mas pensando em uma visibilidade organizada inteiramente em torno de um olhar dominador e vigilante. Ele faz funcionar o projeto de uma visibilidade universal, que agiria em proveito de um poder rigoroso e meticuloso. Sendo assim, o grande tema rousseauiano – que de certa forma representa o lirismo da Revolução – articula-se à ideia técnica do exercício de um poder ‘omnividente’, que é a obsessão de Benthan; os dois se complementam e o todo funciona: o lirismo de Rousseau e a obsessão de Benthan” (2001b, p. 215).

3. Há um artigo de Shiguehiko Hasumi, “Foucault et le XIXe Siècle”, no *Magazine Littéraire* dedicado a Michel Foucault, em que ele sublinha o cuidado de Foucault de evitar o termo “moderno”, empregando-o com contenção. Esquivando-se desse termo, o pensador francês recorre à denominação “classicismo”. Em nossas leituras das obras de Foucault, não encontramos o termo “*epistémê* pós-moderna”. A sua teoria nos leva às questões próprias da pós-modernidade, sem que Foucault as tivesse assim denominado.

Hal Foster é outro pensador que também tem em suas preocupações o estudo da relação entre o pós-estruturalismo e a pós-modernidade. Em seu artigo, “Polémicas (post)modernas”, ele distingue duas posturas presentes na pós-modernidade e associadas à crítica ou à defesa da modernidade. Uma que ele denomina “neoconservadora”, derivada da modernidade, e outra oriunda da teoria pós-estruturalista – posturas semelhantes àquelas apontadas por Callinicos; ou seja, Foster classifica, a partir da questão da representação, uma “pós-modernidade conservadora”, que “objetiva a volta da representação, a volta ao sujeito (o artista/arquiteto como *auteur* por antonomásia)” (1988, p. 249) e outra denominada “pós-modernidade pós-estruturalista” cujo alvo crítico é a própria representação, sendo ela anti-humanista, no acento dado ao “texto” (1988, p. 258), caracterizando-a por assumir

“a morte do homem” não somente como criador original de artefatos únicos, como também como o sujeito, centro da representação e da história. Esta pós-modernidade oposta à neoconservadora é profundamente anti-humanista: mais que uma volta à representação, lança uma crítica na qual a representação se mostra mais como constitutiva da realidade que transparente a ela (1988, p. 249).

A representação que era antes de tudo a própria transparência da realidade, nessa “pós-modernidade pós-estruturalista”, é denunciada mais em sua função constitutiva e produtora da realidade. O homem aí é absorvido pela representação; é a representação que produz e constitui o que pode se entender como sujeito. Na afirmação de Foster, de que essa pós-modernidade é “anti-humanista”, entendemos estar menos a ideia de negação do homem e mais a negação do sujeito soberano – do seu discurso e do seu saber – tal como concebido no Iluminismo. A partir da distinção de Foster entre as duas posturas existentes nas teorias da pós-modernidade, uma conservadora e a segunda, a pós-estruturalista,⁴ iremos localizar Foucault na teoria da pós-modernidade em sua postura pós-estruturalista.

Foster comenta que o “que a autocrítica é para a prática moderna, é a desconstrução para a prática pós-moderna” (1988, p. 258). Ambas as práticas têm uma orientação discursiva, fato que pode levar muitos dos estudiosos à defesa do pós-estruturalismo intimamente ligado ao modernismo.

De nossa parte, podemos levantar uma diferença entre as práticas moderna e pós-moderna, sublinhando que na primeira observamos um discurso voltado para si mesmo (autocrítico) e na segunda um discurso de desconstrução da modernidade. Para estabelecermos a diferenciação que expomos, nós a apresentamos do ponto de vista do conteúdo de cada discurso. No entanto, há a possibilidade de reconhecimento da semelhança, se pensarmos apenas na orientação discursiva de ambas, como o faz Andreas Huyssen. Ele afirma, no artigo “Cartografía del postmodernismo”, que:

Na realidade, tanto na França como nos EUA, o pós-estruturalismo está muito mais próximo do modernismo do que normalmente supõem os defensores do pós-modernismo. [...] Meu argumento consistirá que o pós-estruturalismo é principalmente um discurso de e sobre o modernismo (1988, p. 224-5).

Nesse artigo, Huyssen concebe a pós-modernidade na sua relação com a modernidade. Em consequência, o pós-estruturalismo também guardará, para o teórico, a relação com a modernidade. Ele não defende a ideia de um pós-estruturalismo como uma teoria no interior daquela da pós-modernidade, como é o caso

4. Foster observa serem as duas posturas da pós-modernidade decorrentes de visões diferentes da modernidade. A postura classificada de conservadora vê a modernidade de maneira catastrófica, enquanto a segunda, a pós-estruturalista, traz a modernidade em cena, para desconstruí-la, mais que para negá-la.

de Foster. Huyssen advoga, sim, o pós-estruturalismo – a teoria francesa⁵ – como uma *arqueologia da modernidade*, uma teoria do modernismo na etapa de sua extinção (1988, p. 226).⁶

Desse debate sobre a relação entre a pós-modernidade e o pós-estruturalismo, o que observamos é a repetição do dissentimento já acontecido com as teorias da pós-modernidade. De nossa parte, iremos localizar o pós-estruturalismo como uma vertente da pós-modernidade, como efetuado por Callinicos e Foster, sendo então plausível a localização das teorias de Foucault na pós-modernidade já datada, ao nosso ver, da segunda metade do século passado.

Referências bibliográficas

- CALLINICOS, A. Postmodernidad, post-estructuralismo, postmarxismo? In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 263-292.
- COMPAGNON, A. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DOSSE, F. *A história do estruturalismo: o conto dos cisnes, de 1967 a nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- FOSTER, H. Polémicas (post) modernas. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 249-262.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.
- _____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2001
- _____. *As palavras e as coisas*. Trad. Dalma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx Treatrum Philosophicum*. Trad. Jorge L. Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- _____. *O que é um autor?* Trad. António F. Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.
- _____. *Qu'est-ce que les Lumières. Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol IV. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Endereço eletrônico: <http://www.unb/fe/tef/filoesco/foucault/html>.
- _____. *Michel Foucault: Resumo dos cursos do Collège de France 1970-1982*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- FOSTER, H. Polémicas (post)modernas. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- HABERMAS, J. Modernidad versus postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 87-102.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana M. Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HASUMI, S. Foucault et le XIX^e siècle. In: *Magazine Littéraire: Foucault aujourd'hui*. Paris: Gallimard, n. 325, 1994.
- HUYSEN, A. Cartografia del postmodernismo. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 189-248.

5. Huyssen comenta que a recepção do pós-estruturalismo no “corpo politicamente mais débil da literatura francesa (Derrida e o Barthes mais recente) foi privilegiado nos departamentos de literatura americanos em detrimento dos projetos mais claramente politizados de Foucault e Baudrillard, Kristeva e Lyotard” (1988, p. 226).

6. Huyssen concebe a pós-modernidade, como podemos observar no seu comentário, como etapa última da modernidade.

- KANT, I. *Qu'est-ce que les Lumières?* Trad. Jean Mondot. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo C. Barbosa. São Paulo: José Olympio Editora, 2000.
- _____. *Jean-François Lyotard. Réécrire la Modernité*. In: *Les cahiers de philosophie*. Lille: Coédition CNDP, n. 5, 1988.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da moral*. Trad. Joaquim J. de Faria. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ROUANET, S. P.; MERQUIOR, J. G. Entrevista com Michel Foucault. In: *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- VATTIMO, G. *La Fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduit de l'italien par Charles Alunni. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- WELLMER, A. La dialéctica de la modernidad y postmodernidad. In: *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.