

Foucault heterotópico e pós-moderno / *Heterotopic and postmodern Foucault*

*Filipe Ceppas**

RESUMO

Esse texto aproxima a filosofia de Foucault à questão do Pós-moderno, partindo de algumas críticas que Habermas dirige a esse autor em *O discurso filosófico da modernidade*. Procuramos mostrar como a filosofia de Foucault escapa às acusações mais grosseiras de Habermas, entendendo, contudo, que ela pode sim ser considerada “pós-moderna”, mas somente na medida em que levamos em conta seu caráter heterotópico e emancipador.

Palavras-chave: Foucault; Habermas; Pós-moderno; heterotopia; emancipação.

ABSTRACT

This text approaches Foucault's philosophy to the question of the Postmodern, based on Habermas' critique in The Philosophical Discourse of Modernity. We try to show how Foucault's philosophy escapes Habermas' most blatant accusations, understanding, however, that it can indeed be considered "postmodern", but only to the extent that we take into account its heterotopic and emancipating character.

Keywords: Foucault; Habermas; Postmodern; heterotopia; emancipation

* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: filcepps@gmail.com.

Introdução

A motivação desse texto é menos a de defender Foucault das críticas que o rotulam como um autor pós-moderno do que a de investigar as implicações que alguns problemas associados ao pós-moderno podem ter para pensar a dimensão política da filosofia foucaultiana. Essa motivação é tanto de ordem teórica como de ordem prática: trata-se da necessidade de compreender algumas teses de Foucault no âmbito de um trabalho de formação de professores/as que se projeta numa perspectiva emancipatória, nessa nossa época pós-moderna — e, portanto, trata-se também de enfrentar (ou, antes, de desconstruir) certas caracterizações estapafúrdias do trabalho de Foucault que o dissociam radicalmente de qualquer perspectiva emancipatória, sobretudo quando o identificam com um certo pós-modernismo caricato.¹ Tal identificação — e vou me referir aqui basicamente àquela avançada por Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade* — carrega, em geral, uma má compreensão tanto do trabalho de Foucault quanto do pós-moderno.

Para começar, vale adiantar que entendo o pós-moderno como implicando, simultaneamente, a radicalização de dimensões ou dinâmicas intrínsecas às condições de vida na modernidade (ou, de modo mais geral, sob o capitalismo) a partir do final do século XIX (por, exemplo, a volatilidade do capital e a dessublimação da cultura), e um certo esvaziamento de um sentido de *progresso* presente nos movimentos políticos, artísticos e culturais, colocando em questão seu potencial transformador, de superação dos males do capitalismo. Com relação a isso, destaca-se a deriva utópica das vanguardas artísticas. Uma deriva inconformista e libertadora, mas ainda assim deriva de um progresso, vislumbre de um certo *ethos* centrado na arte, cuja potência revolucionária ou contestatória permanece em disputa. Penso, aqui, no Baudelaire que aparece no texto “O que são as luzes”, de 1984, e em entrevistas dessa época.

¹ A motivação surge do trabalho com alguns textos de Foucault em sala de aula, no contexto de formação de professores/as para a Educação Básica, em especial o texto “O que são as luzes”. Mas a relação das ideias de Foucault com o ensino de filosofia não será aqui explorada. Procurei desenvolver alguns ensaios iniciais nesse sentido em CEPPAS 2019.

1. Arte e modernidade

A partir de Baudelaire, Foucault descreve a modernidade como uma atitude, um *ethos*, composto de quatro elementos. O primeiro é a heroificação do transitório, do presente. O segundo é a ironia contida nessa heroificação:

...aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência é aquele que, na hora em que o mundo inteiro vai dormir, se põe ao trabalho, e o transfigura. Transfiguração que não é anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade... (FOUCAULT, 2005a, p.343).

Para essa atitude da modernidade,

o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar (...). A modernidade baudelaيرية é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita o real e o viola. (FOUCAULT, 2005a, p. 343-344).

O terceiro elemento é o ascetismo, “um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo”. “Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura...” e, continua Foucault, “o homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo.” (FOUCAULT, 2005a, p. 344). Por fim, o quarto elemento explicita a centralidade da arte como instância fundamental desses embates:

Essa heroificação irônica do presente, esse jogo de liberdade com o real para sua transfiguração, essa elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que possam ocorrer na própria sociedade ou no corpo político. Eles só podem produzir-se em um lugar outro que Baudelaire chama de arte (FOUCAULT, 2005a, p. 344).

2. Kant, as luzes e a ontologia histórica do presente

Nesse texto, Foucault está se posicionando explicitamente em relação ao pós-moderno:

Sei que se fala frequentemente da modernidade como uma época ou, em todo caso, como um conjunto de traços característicos de uma época, ela é situada em um calendário, no qual seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante “pós-modernidade”. (...) ...mais do que querer distinguir o ‘período moderno’ das épocas “pré” ou “pós-

modernas”, creio que seria melhor procurar entender como a atitude de modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de “contramodernidade” (FOUCAULT, 2005a, p. 341).

Numa entrevista de 1983, com G. Raulet, alguns dos elementos-chaves do texto de 1984 já estão presentes, sugerindo que “O que são as luzes” tenha sido uma espécie de resposta a críticas ao seu trabalho, advindas do debate em torno da pós-modernidade, em especial a partir da perspectiva habermasiana.² De início, Foucault reage ao tema com ironia: “O que se chama pós-modernidade? Não estou atualizado.” Ou, ainda: “...nunca entendi muito bem qual era o sentido que se dava na França à palavra modernidade; em Baudelaire, sim; mas a seguir, me parece que o sentido se perdeu um pouco.” (FOUCAULT, 2005b, p. 322) Raulet insiste no diagnóstico habermasiano, que identifica pós-modernidade com “a derrocada da razão, seu estilhaçamento, (...) que considera que a razão é no fundo uma forma de vontade de saber dentre outras...”. A resposta de Foucault é esclarecedora:

Esse não pode ser meu problema, na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade; coloco à parte o problema da arte, que é complicado. Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. (...) Observo múltiplas transformações, mas não vejo por que chamar essa transformação de uma derrocada da razão; outras formas de racionalidade se criam sem cessar... (FOUCAULT, 2005b, p. 324).

Em “O que são as luzes”, Foucault procura situar seu trabalho em continuidade com o iluminismo kantiano e com a modernidade de Baudelaire. O texto é composto de três partes. Uma primeira parte é dedicada à questão sobre o que é o iluminismo para Kant; uma segunda trabalha o *ethos* da modernidade segundo Baudelaire; e, na terceira e última parte, Foucault apresenta alguns pontos principais de suas próprias pesquisas enquanto “crítica permanente de nosso ser histórico”.

Vale notar o campo de forças *sui generis* que Foucault produz, ao colocar lado a lado Kant e Baudelaire como dois máximos representantes de uma atitude de modernidade enquanto crítica permanente de nosso ser histórico. Na terceira parte do texto, Foucault

² O discurso filosófico da modernidade foi publicado em 1985, mas várias de suas ideias já tinham sido publicadas, em versões iniciais, desde 1980, quando Habermas recebeu o prêmio Adorno e apresentou o texto “Modernidade: um projeto inacabado?” (HABERMAS 1983).

apresenta suas próprias pesquisas como estando em uma certa continuidade diferida com a filosofia kantiana (cuja definição de *Aufklärung* seria a de uma “reflexão sobre ‘a atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular”), mas ele não faz o mesmo com relação à caracterização baudelairiana da atitude moderna. Foucault deixa ao leitor a tarefa de mensurar a importância dessa caracterização baudelairiana como essencial para a compreensão de suas próprias pesquisas (da mesma forma que, no trecho acima citado da entrevista de 1983, ao falar das instâncias da racionalidade, Foucault faz esse acréscimo enigmático: “coloco à parte o problema da arte, que é complicado”). Claro, algumas dessas relações estão no texto e são evidentes em sua generalidade, como “o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade” ou o acetismo como “modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo”. Mas essa generalidade é um pouco decepcionante: é como se a especificidade da modernidade segundo Baudelaire sumisse do texto. Antes de ensaiar um comentário sobre essa decepção, é preciso destacar ao menos alguns aspectos que aparecem, explicitamente, como uma resposta às críticas rasteiras de Habermas, segundo as quais uma filosofia como a de Foucault daria adeus “à razão” e ao compromisso da filosofia com uma perspectiva emancipatória.

Foucault resume vários aspectos do *ethos da modernidade*, enquanto crítica permanente de nosso ser histórico, negativa e positivamente, aspectos que ele relaciona às suas próprias pesquisas. Vou destacar três desses aspectos, um negativo e dois positivos, que têm direta relação com as críticas de Habermas. Essa relação está muito claramente presente na seguinte passagem:

Esse *ethos* implica inicialmente que se recuse aquilo que eu chamaria tranquilamente de “chantagem” em relação à *Aufklärung*. Isso quer dizer precisamente que é necessário recusar tudo o que poderia se apresentar sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou vocês aceitam a *Aufklärung*, e permanecem na tradição de seu racionalismo (o que é considerado por alguns como positivo e, por outros, ao contrário, como uma censura); ou vocês criticam a *Aufklärung*, e tentam escapar desses princípios de racionalidade (o que pode ser mais uma vez tomado como positivo ou como negativo). E não escaparemos dessa chantagem introduzindo nuances “dialéticas”, buscando determinar o que poderia haver de bom ou de mau na *Aufklärung*. É preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung* (FOUCAULT, 2005a, p. 345).

Trata-se portanto, aqui, de negar toda simplificação com relação àquilo que se chama comumente de “racionalidade”, como se esse termo pudesse recobrir parâmetros mais ou

menos semelhantes, contínuos ou constantes, de pensamento, de desenvolvimentos científicos, técnicos, jurídicos, etc; como se ele pudesse descrever algo como um conjunto coeso de formas de pensamento e de ação “especificamente ocidentais”; ou, ainda, como se a racionalidade pudesse ser reduzida seja a uma entidade malévola, responsável por tudo de ruim na condição da vida contemporânea, seja a uma tábua de salvação, dialeticamente considerada a partir de um sempre renovado projeto com visada emancipatória.

Um dos aspectos positivos dessa ontologia histórica de nós mesmos é algo assim como o sentido crítico geral que atravessa, em grande medida, toda a obra de Foucault:

Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática na forma da ultrapassagem possível. O que, logo se vê, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que tem valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos (FOUCAULT, 2005a, p. 347).

E Foucault arremata: trata-se de “fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade”.

O terceiro aspecto que é preciso destacar, com o objetivo de melhor localizar a perspectiva foucaultiana em meio às críticas ao pós-moderno, é a dimensão ético-política da aposta genealógica. Foucault formula a questão:

...sem dúvida, seria totalmente legítimo fazer a seguinte objeção: limitando-se a esse tipo de pesquisas e de provas sempre parciais e locais, não há o risco de nos deixarmos determinar por estruturas mais gerais, sobre as quais tendemos a não ter nem consciência nem domínio? (FOUCAULT, 2005a, p. 349).

A essa objeção, Foucault contrapõe dimensões interligadas de sua pesquisa, tais como generalidade, sistematização, homogeneidade e aposta. Trata-se de encontrar nas análises, nas pesquisas em torno dos eixos do saber, do poder e da liberdade, o que faz com que sejamos o que somos com base em “escolhas”, ou derivas contingentes, para além de quaisquer mecanismos que eventualmente nos ultrapassem, nos assujeitem ou nos oprimam. Não se trata de negar a importância desses mecanismos (o Estado, o capital, a burocracia,

etc); trata-se, tal como formulado por Foucault, nesse texto, de manter as energias concentradas numa aposta, fundamental para qualquer luta que se institua contra os assujeitamentos e opressões emanados daqueles mecanismos, qual seja: “como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?”.

Essa aposta é fundamentalmente política, portanto. E, embora Foucault por vezes a caracterize como sendo de uma ordem radicalmente distinta daquela aposta associada às lutas revolucionárias, o inimigo é também, por vezes, caracterizado como comum, identificado sobretudo com o Estado ou, mais precisamente, com poderes que funcionam sobretudo *através* das grandes máquinas disciplinares, das quais o Estado é a maior instância e o maior garantidor (Como ele diz em 1978, no Japão: “Se o pastorado perdeu, em sua forma estritamente religiosa, o essencial de seus poderes, ele encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação”) (FOUCAULT, 2004a, p. 55).

Se, como sabemos, os tipos de poder que interessam a Foucault, os alvos que merecem sua preocupação, os “jogos estratégicos entre liberdades” e as “tecnologias governamentais”, não se confundem com os tipos de poder mais comumente associados ao Estado (o poder como estrutura política, ideológica, jurídica ou repressiva), isto é, aquilo que ele chama, em alguns momentos, de os “estados de dominação”, é sempre *também* em função desses estados de dominação que a atenção para com os “jogos estratégicos entre liberdades” e as “tecnologias governamentais” mostra-se crucial: “A análise dessas técnicas [governamentais] é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação [estatais].” (2004b, p. 285).

3. A crítica de Habermas

Tudo isso parece suficiente para, de uma só tacada, descartar grande parte de alguns equívocos estarrecedores presentes naquilo que Habermas escreve sobre Foucault, em *O Discurso filosófico da modernidade*. Vejamos apenas dois exemplos de torções às quais Habermas submete as ideias de Foucault, descaracterizando-as grosseiramente. O primeiro é em relação ao poder:

O genealogista explica [o] ir-e-vir [das formações discursivas] com o auxílio de inúmeros eventos e de uma única hipótese: *a única coisa que perdura é o poder, que se apresenta sob máscaras sempre novas na mudança dos processos anônimos*

de sujeição. (...) O que até então a capacidade sintética da consciência transcendental devia realizar para o universo único e geral dos objetos da experiência possível, essa síntese decompõe-se agora na vontade sem sujeito de um poder atuante nos vai-e-vem contingentes e desordenados das formações discursivas (HABERMAS, 2000, p. 355-356, grifos nossos).

Vale propor três precisões a essas ideias. Primeiro, a “capacidade sintética da consciência transcendental” se fixa, antes, no que Foucault chama de análises das estruturas formais universais, não em qualquer mítica vontade sem sujeito de um poder. Segundo, as formações discursivas são sem dúvida contingentes, mas não são assim tão desordenadas. E, sobretudo, em terceiro lugar, o poder em Foucault não se confunde com “uma coisa única que perdura”, nem “as máscaras com as quais o poder eventualmente se apresenta”, tal como o poder pastoral, são “sempre novas”.

Essa compreensão redutora do conceito de poder em Foucault leva Habermas a concluir que “[a] específica vontade de saber e de verdade, constitutiva da forma moderna do saber em geral e das ciências humanas em particular” seria reinterpretada por Foucault “como uma vontade de poder *per se*”. Nesse *leitmotiv* de Habermas se entrelaça uma série extremamente complexa de análises das mais variadas questões foucaultianas (e algumas dessas análises são, vale notar, muito detalhadas, eruditas, e — Foucault provavelmente diria, ironicamente — até “muito corretas”). Não faz sentido fazer um resumo e uma crítica dessas análises aqui, sendo suficiente, para o nosso propósito, apenas destacar mais uma caracterização imprecisa (para não dizer “absurda”) da filosofia foucaultiana:

...na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência *presentista*, *relativista* e *cripto-normativa* que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um *objetivismo irremediável*, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento de uma extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um *subjetivismo irremediável* (HABERMAS, 2000, p. 386-387).

Aqui, semelhante à redução a qual submete o conceito de poder na passagem precedente, Habermas confunde, de modo redutor, aquilo que Edgardo Castro chama de “o ceticismo [foucaultiano] sistemático com relação a todos os universais antropológicos” (CASTRO, 2004, p. 332) com um fantasioso *projeto* de “extinção do sujeito”, ignorando, de forma que soa desonesta, as inúmeras e explícitas precisões que o próprio Foucault faz acerca

do problema do sujeito, em sua filosofia, em seus textos e entrevistas. Certamente poder-se-ia defender, como Balibar (2015), que Foucault privilegia a individualização como formas de assujeitamento e neutralização do sujeito, mas essa é uma questão radicalmente distinta da ideia de um suposto “projeto de extinção ou liquidação do sujeito” — e esse problema, da neutralização do sujeito, diga-se de passagem, antes aproximaria Foucault e a Escola de Frankfurt, como o próprio Habermas aponta.

Dadas essas sínteses grosseiras, por que então tomar o desvio pela crítica de Habermas? A resposta é dupla. Em primeiro lugar, para identificar uma fonte, por assim dizer, “autorizada”, aparentemente bem fundamentada (embora não muito, como se pode ver facilmente), onde se reconhece a tentativa de colar os estigmas de subjetivismo e relativismo na filosofia de Foucault e, em especial, a tese da dissociação dessa filosofia com qualquer perspectiva emancipatória. Mas também, em segundo lugar, porque Habermas nos ajuda, indiretamente, a repensar a enigmática generalidade com que Baudelaire aparece no texto “O que são as luzes”.

4. O pós-moderno e a heterotopia

Mais especificamente, a crítica habermasiana nos leva a reavaliar a importância da arte para melhor situar a dimensão emancipatória da filosofia de Foucault em meio ao cenário pós-moderno — ou, ainda, para reforçar uma leitura do pós-moderno como a intensificação de aspectos da modernidade que explodem com qualquer resquício de associação entre o sujeito na contemporaneidade e a noção de progresso. Habermas afirma:

O conceito de vontade de poder de Nietzsche e o conceito de soberania de Bataille assumem, de forma mais ou menos aberta, o conteúdo de experiência normativa da modernidade estética. Em contrapartida, Foucault tomou emprestado seu conceito de poder de uma tradição empirista, privando-o daquele potencial de experiência de um fascínio ao mesmo tempo assustador e encantador, do qual se nutriu a vanguarda estética de Baudelaire até os surrealistas (HABERMAS, 2000, p. 398).

Habermas minimiza a importância da experiência estética normativa, de origem baudelairiana, na obra do filósofo francês, embora este a assuma explicitamente em vários momentos, mas sobretudo no texto “O que são as luzes”.³ A absolutização da experiência

³ Lembremos que esse texto de Foucault aparece inicialmente numa coletânea em inglês, de 1984, não citada por Habermas. Uma primeira versão do texto foi apresentada no curso no *Collège de France*, de 1982-83, *Le*

estética normativa como princípio de superação das aporias da modernidade é criticada por Habermas, precisamente, como constituindo o vício fundante dos filósofos ditos “pós-modernos”. Mas o que isso poderia significar com relação a Foucault?

Minha hipótese é que essa insistência de Foucault em associar-se à tradição da estética modernista é pós-moderna em um sentido positivo. Isso significa, em primeiro lugar, menos uma *absolutização da arte* como o único espaço em que se poderia produzir a heroificação irônica do presente, o jogo de liberdade com o real e a elaboração ascética de si, mas antes a compreensão de que sem ela, arte, nada disso se processa (o que, talvez, possa ser associado à tese de Adorno de que a arte é o último refúgio contra o processo de reificação total do mundo administrado) — ou, dito de modo mais cauteloso, que a arte pode ser, muitas vezes e em sentidos diversos, tão ou mais importante para o exercício da liberdade do que a teoria (mas não mais no sentido de um desvelamento do ser mesmo da linguagem, uma tese que Foucault parece abandonar após *As palavras e as coisas*). E um indício disso seria a indissociabilidade do conceito de heterotopia, desenvolvido no texto “Outros espaços”, de 1967 (cf. FOUCAULT, 2006), e o Atlas borgiano do impossível, que põe em igual dignidade as imagens visuais de um mundo percorrido, como indica Didi-Huberman:

...um totem indígena, uma torre de pedra, a praça de São Marcos em Veneza, a ruína de um templo grego, um tigre vivo, um brioche para degustação, uma esquina qualquer de Buenos Aires, o deserto no Egito, uma inscrição japonesa, um punhal antigo com uma faca de cozinha — e imagens de sonhos que assombram as suas noites [de Borges], sonhos de mulheres e de guerras, sonhos de ‘mesas de ardósias’ e de enciclopédias que têm um fim, mas não um começo (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 260).

Heterotopia enquanto “uma espécie de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço onde vivemos” — e seria preciso explorar o que essa dimensão mítica tem a ver com o arcaico, que, a meu ver, Habermas corretamente identifica como um dos principais elementos de continuidade entre a modernidade e o pós-moderno, em Benjamin, Bataille, Derrida — tema, diga-se de passagem, que mal aparece nas extensas análises que ele dedica a Foucault. Não parece gratuito que Foucault ressalte, tanto contra as utopias como em

Gouvernement de soi et des autres, ao qual Habermas provavelmente não teve acesso e na qual, de todo modo, Baudelaire não aparece. *O discurso filosófico da modernidade* foi publicado em 1985 e Habermas cita outras referências onde Foucault avança aspectos desse debate sobre Kant e o *ethos de modernidade* enquanto crítica permanente de nosso ser histórico. Mas são versões onde a conexão com Baudelaire está ausente. Isso provavelmente explica porque Habermas ignora as referências de Foucault a Baudelaire.

contraste com as heterotopias ocidentais, as heterotopias de crise, típicas das sociedades ditas “primitivas”, heterotopias que ele define como “...lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise. Os adolescentes, as mulheres na época da menstruação, as mulheres de resguardo, os velhos etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 416).

5. Conclusão: Foucault heterotópico e pós-moderno

O que essa perspectiva heterotópica foucaultiana, aqui muito precariamente esboçada, pode significar no debate sobre o pós-moderno? Reformulando a objeção que Foucault dirige à sua própria perspectiva filosófico-política, em “O que são as luzes” (vale lembrar, Foucault se pergunta: “...limitando-se a esse tipo de pesquisas e de provas sempre parciais e locais, não há o risco de nos deixarmos determinar por estruturas mais gerais, sobre as quais tendemos a não ter nem consciência nem domínio?”), Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan se perguntam, em 2015:

O ‘foucadisme’, um novo quadro mais ou menos explícito das ciências sociais e históricas ‘globais’, não seria então uma forma de acompanhar, de modo certamente crítico, mas basicamente inofensivo, a globalização capitalista, as lógicas políticas neoliberais e, em última análise, o enfraquecimento do movimento operário e o desaparecimento do horizonte revolucionário? (LAVAL et al. 2015, p.9).

Muitos textos hoje produzidos em torno do pensamento de Foucault orbitam em torno dessa questão, certamente por ela ser uma das mais recorrentes objeções feitas a Foucault enquanto suposto representante de um pensamento pós-moderno (ou “liberal”), objeção cara em especial a colegas e estudantes mais claramente identificados com o marxismo. Assumir a proximidade do pensamento de Foucault com o que excede o modernismo estético como uma experiência política heterotópica, pós-moderna em sentido positivo, é acentuar o conflito com um certo marxismo que não se deixa hibridizar, cada vez mais impotente diante do enfraquecimento do movimento operário e do esvaecimento de horizontes revolucionários. Não por acaso, Balibar, na contracorrente desse marxismo ultrapassado, respondendo à questão feita por Laval, Paltrinieri e Taylan, lança mão do conceito de heterotopia, defendendo a existência de um “liberalismo foucaultiano (...) no sentido de uma

lógica de ação (e de ação em segundo grau, ação ‘reflexiva’) que maximiza os ‘espaços de liberdade’” (BALIBAR, 2015, p.102). Esse liberalismo, portanto, nada tem a ver com o liberalismo clássico ou com o neoliberalismo. Balibar o qualifica com esse termo carregado para enfatizar o que ele chama de o principal “ponto de adversidade” entre Foucault e Marx. Esse liberalismo foucaultiano seria “...a possibilidade heterotópica de uma contraconduta que não seria anormalidade, mesmo que às vezes possa com ela se parecer estranhamente, ou parodiar seus códigos”:

...um liberalismo bastante particular, portanto, pouco compatível com as instituições do “liberalismo realmente existente”, que são sempre de fato conformadoras, veridicações conformistas. Mas liberalismo mesmo assim, porque nos antípodas de todo “socialismo” e de todo “comunismo”, salvo talvez de um “comunismo nietzscheano”. (BALIBAR, 2015, p. 102).⁴

Ressaltando o papel da arte nessa heterotopia, vale lembrar das objeções de um prócere antivanguardista de nossa intelectualidade brasileira à arqueologia foucaultiana, em 1973, na PUC-Rio. Segundo ele, a arqueologia corria o risco de cair no suposto obscurantismo da heterotopia borgiano-mallarmaica. Destaco da resposta de Foucault somente o último trecho:

...a arqueologia, esta espécie de atividade histórico-política, não se traduz forçosamente por livros, nem por discursos, nem por artigos. (...) Parece que se trata ao mesmo tempo de uma atividade prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões (...), [e] através de ações políticas, de pintura, de música... (FOUCAULT, 1996, p. 158).

Admita-se, no mínimo, que muitas vezes a arte seja, em sentidos diversos, tão ou mais importante para o exercício da liberdade do que a teoria. Até porque ela, muitas vezes e em diversos sentidos, de fato o foi (por exemplo, e precisamente, no início dos anos 1970 no Brasil, na música, no cinema, na literatura, época de recrudescimento dos assassinatos e dos

⁴ Sobre esse “comunismo nietzscheano” e sua importância crítica nos anos 1970, ver a excelente recapitulação de sua trajetória feita, em 1980, por Foucault. Nela, encontramos o seguinte trecho, em diálogo com a análise de Balibar: “Sobre a cultura marxista (...) gostaria de observar um fato curioso. O interesse por Nietzsche e Bataille não era uma maneira de nos afastar do marxismo ou do comunismo. Era a única via de acesso ao que esperávamos do comunismo. A rejeição do mundo em que vivíamos não era, seguramente, satisfeita pela filosofia hegeliana. Estávamos à procura de outras vias para nos conduzir em direção a toda uma outra coisa que acreditávamos encarnada pelo comunismo. É porque, em 1950, sem bem conhecer Marx, recusando o hegelianismo e não me sentindo à vontade com o existencialismo, pude aderir ao Partido Comunista francês. Ser <‘comunista nietzschiano’> era, verdadeiramente, invivível e, se quisermos, ridículo. Eu o sabia bem.” (FOUCAULT, 2010, p.299).

horrores da tortura nos porões da ditadura), fazendo transitar heterotopicamente imagens de liberdade distantes de qualquer universal antropológico (e não é precisamente essa a razão de seu maior alcance?). Isso parece algo difícil de entrar numa cabeça “moderna”, presa a noções como “progresso” e “razão”, como a de Habermas, por mais sofisticada que seja sua tentativa de fundamentá-las. Se Foucault é pós-moderno porque constata a falência de uma tal fundamentação para o exercício da liberdade — ou, dito de modo mais ameno, porque constata sua menor relevância, sem querer com isso negar o(s) sentido(s) de um tal apego teórico, mas avaliando-o(s) em meio ao jogo heterotópico dos discursos, das práticas, dos saberes e poderes, então... que seja!

REFERÊNCIAS

BALIBAR, É. “L’anti-Marx de Michel Foucault”, In: LAVAL, C; PALTRINIERI, L; TAYLAN, F. (Eds) *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015, p. 84-102.

CASTRO, E. *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

CEPPAS, F. *Ensaio de filosofia nos trópicos. Questões de ensino e aprendizado*. Campinas: Ed. Unicamp, 2019.

DIDI-HUBERMAN, G. “Atlas de l’impossible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault”, In: ARTIÈRE et al. *Michel Foucault. Cahier L’Herne*. Paris: Éditions de L’Herne, 2011, p. 251-263.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro: Nau ed. 1996.

FOUCAULT, M. “Filosofia Analítica da Política”. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, p. 37-55.

FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (entrevista com H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Muller). In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos II. Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, p. 264-287.

FOUCAULT, M. “O que são as luzes?” In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a, p. 335-351.

FOUCAULT, M. “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (entrevista com G. Raulet). In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b, p. 307-334.

FOUCAULT, M. “Outros espaços”, In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III. Estética, literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 411-422.

FOUCAULT, M. “Conversa com Michel Foucault”, In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos VI. Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 289-347.

HABERMAS, J. A modernidade como projeto inacabado. *Arte em revista*, Ano 5, nº 7, 1983, 86-91.

HABERMAS, H. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LAVAL, C; PALTRINIERI, L; TAYLAN, F. (Eds) *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.