

O ESTATUTO DO INTELLECTUAL ESPECÍFICO EM MICHEL FOUCAULT



Rodrigo Diaz de Vivar y Soler

Universidade Federal de Santa Catarina – SC – Brasil



Resumo

Este texto recolhe em alguns escritos de Foucault elementos para uma problematização do estatuto do intelectual específico a partir da correlação entre a prática política e a conduta ética voltadas não para os grandes projetos revolucionários, mas sim para a transversalidade das lutas. Transversalidade esta que, para Foucault, desdobra-se na maior tarefa da filosofia política na contemporaneidade, qual seja, o confronto contra as políticas de identidade.

Palavras-chave: Estatuto. Intelectual Específico. Michel Foucault.

Introdução

É contra o cânone literário que Foucault desenvolverá parte de seus estudos genealógicos a partir da década de 70. Emerge nesse contexto, uma proposta que recai sobre uma contextualização singular em torno do estatuto do intelectual a partir da segunda metade do século XX.

Toda a teorização exasperada da escritura que se assistiu no decênio 60, sem dúvida na passava de canto do cisne: o escritor nela se debatia pela manutenção de seu privilégio político. Mas o fato de que tenha se tratado justamente de uma “teoria”, que ele tenha precisado de cauções científicas, apoiadas na lingüística, na semiologia, na psicanálise, que esta teoria tenha sido suas referências em Saussure ou Chomsky, etc., que tenha produzido obras literárias tão medíocres, tudo isto prova que a atividade do escritor não era mais o lugar da ação (FOUCAULT, 1979a, p.10).

Essa problematização aponta para as ruínas da figura do intelectual escritor. No entanto, poderíamos nos perguntar: por que a figura do intelectual escritor é um problema? A resposta encontra-se no fato de que a função intelectual como porta-voz e

diretor de consciência das pessoas está em vias de desaparecimento. Cada vez mais estratégias universais como a revolução por meio da condução das massas, tornaram-se desgastadas e o engajamento passou a ser tão questionado quanto às diretrizes conservadoras. Esse estágio degenerativo acarreta uma consequência direta: se antes o ativismo político consistia em lutar contra as injustiças e contra o abuso de poder por parte do Estado e do capitalismo, agora a questão passa a ser a de problematizar as especificidades das lutas cotidianas que exigem o conhecimento e a perícia de um determinado intelectual voltado para a especificidade, ou seja, para uma prática setorizada e intensificadora de lutas transversais.

A redefinição do estatuto do intelectual passa necessariamente pela maneira como são elaboradas novas estratégias de enfrentamento aos jogos de poder, as práticas de saber e aos processos de subjetivação. Neste sentido, a atividade intelectual só pode ser compreendida a partir de uma problematização que desestabiliza a normatividade mostrando como a verdade faz parte de um apertado jogo de forças, bem como desconstrói as articulações do poder por meio da resistência direta.

Em *Os Intelectuais e o Poder*, Foucault (1979b) aponta que historicamente todas as ações políticas de um intelectual exerceram-se de duas maneiras: primeiro pela posição crítica ocupada por este personagem dentro da sociedade. De acordo com essa perspectiva, o intelectual é uma figura que, ou estava comprometida com os interesses burgueses assumindo assim posições quase sempre conservadoras, ou então tratava-se de alguém que possuía um papel subversivo em relação ao capitalismo. Por outro lado, existe o tipo de intelectual que age por meio da sua prática discursiva revelando verdades que até então passavam despercebidas por todos assumindo assim, o caráter de diretor de consciência. O intelectual específico não está, de modo algum, associado a nenhuma dessas categorias, justamente porque a proveniência desta figura está relacionada a um acontecimento preciso no Século XX: a segunda Guerra Mundial. Na ocasião, Oppenheimer articulou a relação entre o universal e a especificidade, questionando o saber científico referente à física atômica. Esse foi o instante no qual a criticidade do intelectual foi censurada não em função do seu discurso universal, mas sim pelo saber o qual ele detinha e que representava perigo. Esta atitude indica a necessidade de enfrentamento presente no intelectual específico, não pelo fato dele ser o portador das verdades, mas sim por ser um estrategista da vida e da morte.

De qualquer forma, a biologia e a física foram, de maneira privilegiada, as zonas de formação deste novo personagem, o intelectual específico. A extensão das estruturas técnico-científicas na ordem da economia e da estratégia lhe deram sua real importância. A figura em que se concentram as funções e os prestígios deste novo intelectual não é mais a do “escritor genial”, mas a do “cientista absoluto”; não mais aquele que empunha sozinho os valores de todos, que se opõe ao soberano ou aos governantes injustos e faz ouvir seu grito até na imortalidade; é aquele que detém, com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida. Não mais cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte. Vivemos atualmente o desaparecimento do “grande escritor” (FOUCAULT, 1979a, p. 11).

Ao proclamar que a função do intelectual específico seria a de um estrategista da vida e da morte e não mais a de um grande escritor, Foucault (1979b) provoca um corte em relação aos modelos tradicionais de intelectuais concebidos no limiar do Século XX. Conseqüentemente, os intelectuais deveriam abandonar todas as atribuições as quais eles estavam tradicionalmente atrelados, para localizarem o seu pensamento nas margens, nas lutas provenientes de necessidades específicas. Esse deslocamento está associado a dois acontecimentos precisos. Em primeiro lugar, o desgaste do pensamento marxista-leninista no circuito acadêmico. Em segundo lugar, a emergência de novas estratégias políticas a partir do final da década de 60 adotadas por grupos sociais que procuravam problematizar o estatuto das identidades e dos jogos de normalização a que estavam historicamente submetidos.

...a tarefa da filosofia como uma análise crítica de nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento. Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Esta reflexão indica um posicionamento estratégico para o exercício da atividade política direcionada contra as formas de dominação exercidas não somente pelos critérios dos modos de produção ou pela ideologia, mas principalmente pela *quebra* e destruição dos jogos de identidade. O desafio posto aos intelectuais, portanto, é romper

com perspectivas obsoletas presentes na atividade política. Ela indica também as finitudes postas aos intelectuais marcando o desaparecimento da imagem de sujeito engajado em nome do nominalismo histórico referendado pela veia intempestiva das relações de força e pela desconstrução nietzschiana.

Relações de força, que por sua vez, dizem respeito à formulação de estratégias combativas que ocorrem na transversalidade. Rajchman (1987) nomeia essas estratégias como condutas *pós-revolucionárias*, uma vez que, o que está em jogo é a recusa a toda forma de doutrinação revolucionário em nome de novas táticas. Cumpre ressaltar que essa atitude *pós-revolucionária* não deve ser confundida com uma espécie de desmobilização política, ou ainda como uma refração em relação a possibilidade de elaboração sobre a sociedade em geral, mas sim como a condição de rompimento e desdobramento de ações ao nível muito mais pulverizado no jogo entre atividade e reatividade, nos pequenos confrontos, nas infames políticas de (des) subjetivação e nos mecanismos de agenciamentos. Equivale dizer, portanto, que enquanto o discurso revolucionário centraliza seus esforços na tentativa de promover uma transformação global da sociedade, no exercício de uma política *pós-revolucionária*, a crítica assume um papel de apontamento e investigação das lutas setorializadas que ocorrem na dispersão de todo e qualquer acontecimento.

O fato é que essa característica da prática política contra a microfísica do poder indica um redirecionamento no que corresponde à relação entre teoria e prática, pois segundo Deleuze (1979b), contemporaneamente, tal relação exerce-se não pela dicotomia entre esses dois pólos, mas pela fragmentação exigida nesse tempo. Em outras palavras, o que se quer afirmar é que se outrora, a prática era entendida como a aplicação de uma determinada teoria ou ainda derivava de uma possível inspiração, hoje ambas possuem uma correlação. Neste sentido, nem a teoria é fonte primária de inspiração e nem a prática é a única possibilidade de transformação do mundo. O espaço é mais apertado e existem enfrentamentos nesses meandros que justificam o necessário revezamento dos discursos. Teoria e prática são, por excelência, abalos que exigem a transposição e o deslocamento passando-se de um ponto a outro ininterruptamente.

Talvez o exemplo mais significativo dessa articulação tenha sido a experiência do G.I.P.¹ Entre o final de 1971 e o início de 1972, houve, segundo relata Artières

¹Em português: Grupo de Informação Sobre as Prisões.

(2004), uma onda de motins que eclodiram pelas prisões francesas. Foucault não via nesses acontecimentos uma espécie de prelúdio revolucionário; como se esta ou aquela revolta significasse o início de um levante que rapidamente contaminaria toda a sociedade. Ao invés disso, viu neste acontecimento a emergência de um processo de sublevação no qual estavam presentes novas formas de subjetividade que passaram a proliferar nos atos contra a repressão do sistema carcerário. Na realidade, todas essas rebeliões não foram surpresa para ele, uma vez que acompanhara a situação crítica das penitenciárias desde o mês de fevereiro de 1971. Os testemunhos dos apenados e também de alguns funcionários confirmavam a existência de uma série de irregularidades, bem como a execução de práticas repressivas cometidas no interior das penitenciárias e acobertadas pelas autoridades judiciárias. Ao ser publicado, o *Cahiers de revendications sortis des révoltes*, tornou-se um instrumento de luta, não no sentido de fomentar a revolução, mas pelo fato de tratar-se de um documento cujas exigências permitiram, quebrar as barreiras do silêncio. Os presos em nenhum momento pediram o fim do sistema penitenciário ou questionavam a legitimidade e o controle do Estado sobre os seus corpos. O que estava em jogo era precariedade das relações de poder manifestadas em rituais de humilhação e práticas de tortura que eram acobertadas pelos muros da prisão.

O diagnóstico realizado por Foucault (2003a) foi totalmente diferente dos demais intelectuais franceses. Ele não viu nesse episódio o embrião de um processo revolucionário, mas o aparecimento de novas vozes prestes a eclodir. É o que se pode ler-se constatar uma parte do manifesto do G.I.P. assinado por J.-M. Domenach, Foucault e P. Vidal-Naquet

Não cabe a nós sugerir uma reforma. Queremos apenas fazer conhecer a realidade. E fazer conhecê-la imediatamente, quase a cada dia, pois o tempo urge. Trata-se de alertar a opinião e de mantê-la em alerta. Buscaremos usar todos os meios de informação: cotidianos, semanários, mensais. Apelamos, portanto, a todas as tribunas possíveis (FOUCAULT, 2003b, p. 02).

A estratégia utilizada nesse manifesto é bem precisa. Trata-se de fazer as vozes silenciadas pelo poder sublevarem-se, de modo que, ocorra uma luta política na sua diacronicidade direcionando o seu olhar para aquilo que emerge no cotidiano. Este movimento intensificado pela experiência do G.I.P. potencializou a criação de um

contra-discurso no sentido que foi produzida às margens e que ia à contramão do fluxo dos enunciados. Quer dizer, não era objetivo daqueles que faziam parte do grupo, instrumentalizar os prisioneiros com os seus conhecimentos sobre teoria da penalidade, ou mesmo criar uma espécie de conscientização coletiva da sua situação. Na realidade a questão foi a de pensar a prisão como um problema eminentemente moderno e as suas manifestações de poder que foram objetos de intensa problematização.

Outro exemplo significativo dessa relação, diz respeito ao caso Jaubert. Em 21 de Junho de 1971, Foucault, Deleuze e Claude Mauriac constroem um manifesto explicitando as contrargUMENTAÇÕES em torno da prisão arbitrária de Alain Jaubert. Com o título de *Artigo 15* (FOUCAULT, 2010a) – referência direta ao décimo quinto artigo presente na declaração dos direitos do Homem – esse texto não é somente um documento contra a repressão policial, mas uma peça cuja denominação assume os contornos de uma contra-instrução justificada por quatro motivos: primeiramente, ela trata de explicitar a selvageria e a violência dos policiais contra um jornalista que encontrava-se em plena atividade profissional. Em segundo lugar, o motivo de tal agressão: Jaubert foi espancado simplesmente por ser um jornalista, o que indica a presença do que Foucault (2010a) chama de *racismo profissional*. Terceiro motivo: a cumplicidade dos magistrados em relação à atitude fascista dos policiais. E, finalmente, o quarto motivo: o fato de este caso não ser uma agressão isolada, mas uma manifestação de poder que se estende por toda a sociedade.

Mas não nos precipitemos! A reivindicação do Artigo 15 da declaração dos direitos do Homem por parte desse conjunto de intelectuais não significa o reflexo de um exercício referendado por um ideário iluminista em pleno Século XX, mas sim um questionamento ao próprio Estado, pois instituições como a polícia e o judiciário devem prestar contas em relação aos atos de repressão cometidos contra as pessoas. O desdobramento dessa intervenção efetiva-se na constituição de uma comissão de informação responsável por apurar o caso Jaubert (FOUCAULT, 2010b). Contudo, o trabalho dessa comissão não foi semelhante ao de um inquérito policial. Foucault, Deleuze, Claude Mauriac e Denis Langlais não estavam interessados em ocupar o lugar da justiça. A tarefa consistiu simplesmente em denunciar os atos de violência cometidos pela polícia, bem como a conivência do sistema judiciário com todas as formas de agressões. E tudo isso, com que finalidade? A resposta aparece em tom de provocação,

pois o objetivo desse conjunto de denúncias foi o de ampliar a crise apontando a deformação das instituições de controle. Isto é, tal documento tratou de mostrar toda a fragilidade e precarização dos aparatos policiais e judiciários. Em outras palavras, a questão não consistia em buscar um aperfeiçoamento dos aparatos estatais, mas provocar sua desestabilização. Neste sentido, a ilustração do caso Jaubert significa a efervescência e manifestação mais precária do poder, não somente pelo ato em si, mas, sobretudo porque evoca nos relatórios e inquéritos oficiais um jogo de faz-de-conta e uma intensa inversão que transforma a vítima em réu em nome do perfeito funcionamento das instituições. Sendo assim, os documentos e as provas – todas forjadas – fazem de casos como esse, instrumentos que refletem a face mais brutal das relações de poder.

Segundo Rajchman (1987), todas essas atividades podem ser caracterizadas pela estratégia de Foucault em problematizar o que se conhece por ética do intelectual entendendo sua manifestação a partir da destruição das evidências e adquirindo sua legitimidade na disseminação dos acontecimentos. Mas tal legitimidade, no que se constitui? Certamente ela não está associada à proposta dogmática de intervenção presente no intelectual engajado.

A legitimidade ética defendida por Foucault é radicalmente oposta a esse modelo. Embora, possamos encontrar diversas intervenções de Foucault junto aos movimentos minoritários, não devemos confundir tais intervenções com a ortodoxia marxista, uma vez que Foucault não estava interessado em participar das revoltas vislumbrando uma remota possibilidade de concretização do regime socialista, mas estava interessado em localizar as estratégias concretas de confronto perante as manifestações do poder.

Uma leitura dessa atitude ética pode ser constatada na entrevista intitulada *Por Uma Crônica da Memória Operária* (FOUCAULT, 2010c). Nesta conversa realizada entre Foucault e militantes operários existe o indicativo de uma experiência da classe operária prestes a eclodir, mas não por meio da representatividade de um sindicato ou de um partido político, e sim pela condição de possibilidade real da construção de novas lutas. Lutas essas que reconhecem sua legitimidade na intensificação de estratégias combativas implicadas na imediata captura dos saberes e das práticas provenientes da

intervenção política localizada na periferia de grupos que lutam por seus direitos sem recorrer a nenhuma instância maior.

Uma pergunta realizada por José Duarte, militante ligado aos metalúrgicos da Renault, registra essa característica. Vejamos: “Como o senhor, intelectual, amigo dos operários, interpreta as últimas lutas em que os sindicatos foram ultrapassados?” (FOUCAULT, 2010c, p. 80) Na realidade, esse questionamento indica, num primeiro momento, uma aproximação de Foucault em relação às manifestações e protestos contra a exploração do trabalhador. Indica também o posicionamento de um intelectual *amigo* dos operários, responsável não por representar essa classe sendo a sua voz, mas por possibilitar a aplicação de uma regra fundamental no conjunto do estatuto do intelectual específico: *fazer ver aquilo que vemos* (ARTIÈRES, 2004). Isto é, enxergar a proliferação de novas lutas contra as regras do poder. Esse posicionamento de Foucault refere-se a uma recusa direta em relação a um dos maiores problemas éticos da contemporaneidade: o quão desprezível é alguém falar pelos outros.

Conforme aponta Foucault (2010d), é preciso desconstruir dois preconceitos básicos existentes nas instâncias da prática política. O primeiro diz respeito a uma crença difundida na sociedade ocidental de que o único saber realmente legítimo é o dos intelectuais, pois somente eles estariam aptos a examinar minuciosamente a realidade e emitir opiniões por conta do seu conhecimento. Já o segundo consiste em afirmar que as camadas populares são incapazes de compreender a dinâmica da realidade devido a seu conhecimento superficial das coisas. Ocorre que, o saber de um intelectual é sempre fragmentário. O que existe são os atos provocativos por meio dos quais, os operários, os loucos, os prisioneiros, os negros e os homossexuais passam a revoltar-se contra as situações de opressão não de um sistema, mas sim de uma sociedade normalizadora que sempre rechaça a diferença. Essas insurreições não são um produto de uma mobilização originada pelas reflexões de um intelectual, nem o resultado de um processo de conscientização coletiva, mas o indicativo de uma resistência direta e objetiva contra os dispositivos.

Foucault dizia que o intelectual deixou de ser universal para tornar-se específico, ou seja, não fala mais em nome de valores universais, mas em nome de sua própria competência e situação (para Foucault essa mudança se deu no momento em que os físicos voltaram-se contra a bomba atômica). Que os médicos não tenham o direito de falar em nome dos doentes, e que tenham também o dever de falar, como médicos, sobre problemas políticos, jurídicos, industriais, ecológicos; vai nesta linha a necessidade de se criarem

grupos no espírito de 68, unindo, por exemplo, médicos, doentes, enfermeiros. São grupos multivocais. O Grupo de Informação sobre Prisões organizado por Foucault e Defert foi um desses grupos: é o que Guattari chamava de “transversalidade”, por oposição aos grupos hierarquizados onde qualquer um fala em nome dos outros. Para a Aids, Defert constituiu um grupo desse tipo, ao mesmo tempo acolhimento, informação e luta. O que significa então falar em seu próprio nome e não pelos outros? Evidentemente não se trata de cada um ter sua hora da verdade, nem escrever suas Memórias ou fazer sua psicanálise: não é falar na primeira pessoa do singular. É nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate (DELEUZE, 1992, p. 110–111).

Esta fala ilustra a emergência do intelectual específico como aquele que não preocupa-se em ocupar um lugar de destaque nessas mobilizações, mas que coloca em evidência uma maneira singular de agir na contemporaneidade deslocando a prática política das instâncias tradicionais em nome das atividades pontuais inseridas nos campos da multiplicidade.

Outro aspecto interessante e que está intimamente relacionado ao estatuto do intelectual específico é o papel da insurreição de grupos minoritários. É interessante ressaltar que essa insurreição não se restringe a uma constatação histórica das lutas entre as classes. Pelo contrário, a insurreição deve ser pensada como acontecimento proveniente das manifestações diretas contra os focos do poder. Neste sentido, ela seria a atitude-limite quando se rompem as amarras e recusa-se a participar desta ou daquela forma de poder colocando a própria vida em risco. Enquanto a revolução tornou-se a esperança dos intelectuais engajados, os artefatos presentes nas estratégias de insurreição de grupos marginalizados inferem a possibilidade da concretização de um estilo de vida que provoca a desestabilização do *establishment*, pois ela está presente sempre em situações extremas funcionando como gesto de recusa, um eco que eclode sempre que o poder mostra sua face.

Se admitirmos que o intelectual específico nos dias de hoje é mais que uma caricatura, na medida em que age não a partir da universalidade, mas nas singularidades dos acontecimentos, podemos situar o seu estatuto não pelo engajamento, mas por uma estratégia política voltada para a transversalidade das lutas. E esta característica é fundamental para situá-lo no contexto de uma perspectiva crítica às ressonâncias da desconstrução nietzschiana colocando em evidência novas formas. Neste sentido, entender o estatuto do intelectual específico de acordo com a perspectiva da

desconstrução nietzschiana significa promover uma quebra em relação à própria trajetória da crítica política. Significa ainda situar este estatuto para além do marxismo ortodoxo e de outras correntes de pensamento e de atividade política.

O estatuto do intelectual específico leva em conta a radicalidade da experiência. Recolhemos na trajetória de Foucault elementos dessa radicalidade. Nunca é demais lembrarmos as palavras ditas por ele ao jornalista Roger Pol-Droit:

Eu me interessava muito pelo trabalho que os historiadores fazem, mas quero fazer outro. (...) O que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe. Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que se possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é inicialmente um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir? Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear. Envia-se informes de reconhecimento, aloca-se vigias, mandam-se fazer relatórios. Defini-se, em seguida, a tática que será empregada (FOUCAULT, 2006, p. 69).

São justamente as táticas que permitem ao intelectual específico participar criticamente da realidade não com a finalidade de revelar verdades, mas sim instituir, um ato provocativo capaz de instrumentalizar a crítica e a problematização das práticas, pois conforme apontamos anteriormente, há muito tempo que o trabalho intelectual deixou de ser o de orientar as pessoas em relação ao que elas devem ou não fazer. Esse anseio por uma vontade política coletiva deve ser deixado de lado. Na realidade, ele precisa ser destruído em nome da atividade crítica. A tarefa consiste em problematizar as evidências fazendo, desse modo com que velhas práticas percam o seu lugar de erudição e passem a ser arquitetadas segundo novos critérios. Não obstante, é sempre importante lembrar que embora Foucault ressalte algumas questões em relação à atitude ética do intelectual, em nenhum momento ele pretende fazer do seu *status* ou da sua posição privilegiada, um exemplo a ser seguido por todos. A conduta ética à qual ele se refere diz respeito ao trabalho de si sobre si mesmo, e neste sentido cabe a cada indivíduo proceder sua *askesis* (FOUCAULT, 2004a). O intelectual deve seguir os rumos dessa postura levando em conta não somente o seu cômodo papel de formador de opinião, mas sim a de sujeito que cria e recria experiências conforme constrói seus argumentos e exercita suas práticas.

Desprender-se de si mesmo. Eis um dos maiores desafios postos ao estatuto do intelectual específico. Esse (des) caminho corresponde a uma ruptura aberta em direção a novos percursos inventando e re-inventando novas leituras da realidade. O desprendimento é, pois, uma atitude de recusa cuja maior finalidade não é modificar o pensamento dos outros, mas modificar-se a si mesmo. *Em Política e Ética: uma entrevista* (FOUCAULT, 2004b), encontramos outra condição imprescindível por meio da qual efetiva-se uma atitude do intelectual no mundo contemporâneo. A questão posta seria empreender-se uma construção do pensamento ligando tanto a atividade política quanto a reflexão a partir da constituição de um modo de vida específico. Esse modo de vida deve ser entendido como um *ethos*. Um *ethos* cuja ressonância encontra-se no modelo de vida adotado pelos filósofos antigos. Em Sócrates, a coragem de morrer por um ideal. Em Diógenes, a possibilidade de encarar a vida como um escândalo da verdade. Em Sêneca, a sabedoria do exercício filosófico, só para ilustrar alguns exemplos.

Entretanto, tal *ethos* não é um exclusivismo dos filósofos. Ele está ilustrado em outros personagens do Século XX que pagaram muitas vezes com a vida por conta das suas práticas. Físicos como Oppenheimer e poetas como René Char travaram um combate real contra o acossamento do poder. Combate este composto não só por frases de efeito, mas pela luta armada. Numa carta endereçada a Francis Curel, René Char (2007, p. 13) ilustra com precisão essa atividade

... Je veux n'oublier jamais que l'on m'a contraint à devenir – pour combien de temps? - un monstre de justice et d'intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage artique qui se désintéresse du sort de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l'enfer. Les rafles d'Israélites, les séances de scalp dans les commissariats, les raids terroristes des polices hitlériennes sur les villages ahuris, me soulèvent de terre, plaquent sur les gerçures de mon visage une gifle de fonte rouge. Quel hiver! Je patiente, quand je dors, dans un tombeau que des démons viennent fleurir de poignards et de bubons.

Palavras que apontam para um entrecruzamento da política com a ética. Dessa correlação entre estes elementos emerge uma prática de questionamento ao exercício do poder. Quando Foucault (2004c) sublinha que a atividade política do intelectual, e a luta contra as estratégias de poder, ele está necessariamente abrindo espaço para um novo estatuto desta figura.

Esse estatuto desdobra-se numa atividade cotidiana que é da ordem dessas relações de força, nas quais empreende-se um confronto não em torno da natureza do poder, nem muito menos sobre a necessidade de refrear-se tal substantivo, mas sim na intensificação das estratégias presentes nas lutas transversais oportunizando a visibilidade das resistências através do seguinte questionamento: o que são relações de poder? Essa pergunta deve ser tomada como um imperativo, na medida em que possibilita pensar as lutas existentes a partir do ponto de vista das manifestações presentes em acontecimentos específicos. A contemporaneidade é o exato momento da entrada em cena das múltiplas vozes sobre a loucura, sobre a prisão, sobre a doença, etc. Cada vez mais se sente a necessidade de se falar sobre o cotidiano e é sobre esse fenômeno que o olhar do intelectual deve estar atento.

Da mesma maneira, Foucault (2004c) fala em *lutas imediatas* para se referir à proposta da nova atividade política. Ele utiliza tal expressão com a finalidade de diferenciá-la da luta revolucionária presente no marxismo. O imediatismo das lutas consiste no fato de que não se enfrenta determinado inimigo procurando propagar uma ampla revolta contra o capital e contra o Estado. As lutas imediatas não estão interessadas em vislumbrar *o momento futuro*, mas intensificar a urgência dos acontecimentos que são da ordem do tempo presente, isto é, são histórias imediatas que se desenrolam entre um confronto e outro.

É preciso ainda pensar a instância a imediaticidade das lutas para além da morfologia revolucionária partindo na compreensão de que elas são diacrônicas e polissêmicas, ao passo que, a revolução é sempre global, unitária e capitaneada por alguma instituição. Entretanto, poder-se-ia perguntar: o imediatismo não é uma espécie de reformismo burocrático? A resposta para esse questionamento é negativa, pois segundo Foucault (2004c), existe uma diferença lapidar entre o reformismo e as lutas imediatistas. Enquanto o primeiro procura estabilizar os sistemas de poder, o imediatismo das lutas infere a desconstrução dos dispositivos tornando-os vulneráveis e denunciando toda sua precariedade.

Mas então que poder é esse ao qual todos devemos resistir? Essa é a pergunta a ser realizada no sentido de entendermos minimamente a maquinaria do poder indo além dos seus desdobramentos cuja excelência são a vigilância, o controle e a disciplina. Lutar contra o poder implica resistir perante as armadilhas dos dispositivos. Significa

também, não cair de joelhos perante os encantamentos e as estratégias de controle que intensificam novos modos de se viver. Deve-se fazer da luta um espaço de ruptura em relação a essas diretrizes. O que significa dizer, que essa prática não se confunde com a instância oficial da política, mas exerce-se por meio de uma problematização esboçada com base numa leitura dos fatos e acontecimentos que colocam em evidência as questões e não procuram instituir receituários de conduta ou de melhoramento da máquina.

Se fosse político, seria preciso encontrar sua localização no campo político. De fato, quis sobretudo questionar a política e fazer aparecer no campo da política, assim como no do questionamento histórico e filosófico, problemas que não podiam ser colocados. As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido. É certamente isso que as pessoas querem dizer quando me recriminam por não apresentar uma teoria de conjunto. Mas acredito justamente que as formas de totalização oferecidas pela política, são sempre, efetivamente, muito limitadas. Procuo, pelo contrário, fora de qualquer *totalização*, ao mesmo tempo *abstrata e restritiva*, *abrir* problemas tão *concretos e gerais* quanto possível – problemas que viram a política pelo avesso, atravessam as sociedades em diagonal, e são parte constituinte de nossa história e, ao mesmo tempo, constituídos por ela; assim como o problema das relações razão/loucura, a questão da doença, do crime, ou da sexualidade. E seria preciso tentar colocá-los como questões da atualidade e da história, como problemas morais, epistemológicos e políticos (FOUCAULT, 2004b, p. 220).

A tarefa do intelectual recai não sobre o conjunto das totalizações, mas sobre a abertura das problematizações. Mais do que encontrar a solução e uma alternativa para as coisas, é preciso questionar as práticas nas suas meticulosidades e nas estratégias de resistência. Não existe uma vontade primeira que nos conduz em direção a determinado objetivo, mas sim a presença de elementos que nos incitam a lutar contra os jogos de poder e contra os limites sob os quais as políticas de identidade são construídas. A tarefa do nosso tempo é questionar a política colocando um ponto de interrogação sobre o que determinado pensamento tem a dizer em torno dos problemas que o atravessam. Tal afirmação nos auxilia a entender o motivo pelo qual o pensamento está articulado com problemas que são do tempo presente.

Contudo, é necessário levantarmos aqui dois questionamentos: o primeiro referente ao fato de que se, a crítica em Foucault não se assemelha a uma metafísica do engajamento, que papel político ela ocupa? E o segundo, se não são os grandes projetos revolucionários que estão em jogo, o que há de provocativo e transformador nos textos

foucaultianos? A resposta mais plausível é aquela que confere ao estatuto da crítica as suas ferramentas imprescindíveis conhecidas por *rotas de fuga*. Essas rotas são indicativos presentes nos seus trabalhos das rupturas e deslocamentos que permitem a emergência tanto da transgressão, quanto da resistência e das práticas de liberdade. Falar dessas rotas implica explorar os seus possíveis usos em diferentes espaços de captura tanto do saber, quanto do poder e dos processos de subjetivação. Elas não indicam a necessidade do indivíduo resgatar o seu papel de agente na história. Ao invés disto, inferem modos de questionamento fazendo com que o sujeito recuse tanto esteticamente quanto éticamente tudo aquilo que o aprisiona, que o torna um animal de rebanho, um cão gregário.

Na crítica de Foucault, liberdade não é um ideal que devemos tornar prático. Ela *já* é prática; na verdade, é extremamente concreta. Reside em quem está disposto a fazer o quê em situações concretas de poder. Não está enraizada na autonomia ou na capacidade de determinar ações de acordo com regras que todos devemos racionalmente aceitar, mas antes, na relutância em obedecer, na recusa em aquiescer, em ajustarmo-nos às práticas através das quais compreendemos e nos regemos a nós próprios e uns aos outros. Essa intransigência em situações concretas de poder não é algo que possamos abstrair e instituir numa nova forma de vida. É específica e imprevisível, não universal e firmemente estabelecida. Foucault pensa que a liberdade não deve ser analisada como uma forma ideal de vida, tal como a dominação não deve ser analisada como o que impede a realização de tal vida. Assim, a sua crítica destina-se a aguçar a revolta, mas não a instituir uma nova sociedade (RAJCHMAN, 1987, p. 81).

Esta fala aponta para a constatação de que não existe sociedade possível sem relações de poder. Logo, o problema não é dissolver essas relações através de projetos utópicos como a teoria da comunicação em Habermas – que enfatiza a necessidade da constituição de um consenso coletivo responsável por transparecer e destruir essas relações – mas sim indicar os novos contornos de uma existência ética que atenua os efeitos da sujeição.

Os argumentos de Rajchman (1987) indicam também que, em oposição aos processos de libertação, a crítica foucaultiana trabalha com o conceito de *prática de liberdade*. Tal conceito possui um sentido político direcionado para as relações históricas concretas. Sendo assim, as práticas de liberdade são instrumentos, não só contra a opressão do poder, mas também inferem a recusa imediata aos processos de subjetivação. As práticas de liberdade significam não um rompimento em relação às

amarras da opressão, e sim a criação de formas de vida que escapam ao esquadramento dos dispositivos.

Recusar as nomenclaturas, as comodidades e as identificações são questões postas no nosso tempo. Questões que remetem a construção de uma *ontologia histórica de nós mesmos*. Diante disto, não há como fazer menção a esta *ontologia histórica de nós mesmos* sem explorar detalhadamente o texto *Qu'est-ce que les Lumières* (FOUCAULT, 2008b)? Publicado em 1984. Nele, Foucault articula suas reflexões sobre o tempo presente a partir das considerações empreendidas por Kant (2005) e publicadas num jornal alemão cujo título era: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* A estrutura argumentativa de Kant indica a construção de uma perspectiva ética que serve para pensar a modernidade. Contudo, Foucault não está interessado em situar esse acontecimento como uma periodização histórica, mas sim encontrar nessa inquietante pergunta respondida por Kant no Século XVIII, os indicativos sobre uma atitude crítica do tempo presente. Sendo assim, podemos afirmar que Foucault interessa-se em trabalhar com esse texto porque é nele que Kant oferece uma reflexão sobre a atualidade do seu pensamento e conseqüentemente, indica a importância da atividade filosófica para a compreensão do tempo presente. Isso porque debruçar-se torno do questionamento: *was ist aufklärung?* Implica a leitura crítica acerca da atualidade, fazendo com que a própria política do intelectual seja interpelada.

Sapere aude – Coragem - ! É esta a palavra empregada por Kant para designar o desafio ao intelectual para romper com o seu processo de menoridade. Não obstante, conforme ele adverte

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennnes*), constituem, no entanto de bom grado menores durante toda sua vida. São também as causas que explicitam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente esta tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encararam, mostrar-lhe em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande,

pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro (KANT, 2005, p. 64).

Esta citação destaca que a passagem de um estado de menoridade para um de maioridade é um dos maiores desafios éticos posto pela *aufklärung*. Contudo, romper as amarras que atrelam o indivíduo a esse apequenamento além de difícil é perigoso, pois a autonomia exige o enfrentamento, e a intensificação da capacidade do sujeito em rebelar-se contra a sujeição. Igualmente, é uma postura que envolve a coragem desdobrada numa luta contra o processo de domesticação.

A *aufklärung*, segundo Temple (2009) é a época em que a liberdade torna-se um exercício. Sendo assim, a ruptura com o estado de menoridade só é possível quando experiencia-se a autonomia, portanto viver a *aufklärung* significa, acima de tudo, exercer uma atitude ética cuja finitude é a liberdade. Por conta disto, a maioridade ética só é possível no exato momento em que pensamos criticamente o nosso tempo. Entretanto, é preciso deixar claro que a leitura foucaultiana sobre Kant indica que não devemos enxergar nesse receituário ético uma onipotência da razão. Em oposição a esta tese, Kant acrescenta que, embora a razão deva ser livre em seu discurso público, ela deve ser submissa em seu uso privado. Não há nesse imperativo qualquer possibilidade de confundirmos essa atitude com aquilo que na filosofia política se conhece por liberdade de consciência. O que existe, na realidade é um confronto entre o uso privado da razão *versus* o uso público da razão. Ser submisso no uso da razão privada significa, para o sujeito cumprir com todos os seus deveres. Porém, jamais abrindo mão da sua capacidade argumentativa e de raciocínio. Em outras palavras, esse imperativo implica, obedecer, porém sem abrir mão da capacidade de raciocinar. Já o uso público da razão deve sempre favorecer o esclarecimento. É nesta segunda categoria que a atividade intelectual se faz presente, na medida em que ele deve atuar na direção e consolidação do uso público da razão no sentido de construir argumentações que permitam-lhe instituir uma prática voltada para a compreensão crítica do tempo presente. O uso público da razão compreende uma proposta para a figura do intelectual. Isso porque ela implica o exercício do pensamento sempre referendado por uma atitude que deve desarticular os modos de assujeitamento. O que caracteriza a atividade política do intelectual de acordo com Foucault é a compreensão de que a modernidade deve ser

pensada como uma atitude refletida numa maneira específica de pensar e agir por meio da problematização do tempo presente

Isso significa que se por um lado, Kant encontra-se na vanguarda do seu tempo inaugurando um novo modo de pensar referendado pela *aufklärung*, Foucault seria o ponto de ruptura em relação à emergência de uma ontologia histórica de nós mesmos que procura desembaraçar-se dos constrangimentos presentes na epistemologia e principalmente do sono antropológico na qual todo o pensamento ocidental está atrelado. Esse corte provocado por Foucault indica não mais os limites e possibilidades do conhecimento, mas sim a abertura de novos desdobramentos que desconstruem a idéia de um sujeito universal. Porém, ela perfaz também os caminhos de uma ruptura política em relação ao estatuto do intelectual no mundo contemporâneo, pois o desaparecimento do homem tal qual um rosto na orla do mar, é também, o anúncio nietzschiano do fim de uma época na qual as atividades humanistas ligadas a crítica e ao ativismo engajado são esfacelados em nome de ações cada vez mais específicas e delineadas pela transversalidade das lutas.

A leitura praticada por Foucault dirige suas conclusões para uma atualização da crítica na contemporaneidade. Se outrora tal conceito fora utilizado somente nos domínios da lógica formal e da epistemologia como critério de um ceticismo filosófico, agora deve ser pensado como uma atitude-limite contra toda forma de arbitrariedade possível. Segundo afirma Foucault (2008, p. 1393) :

CE qui, on le voit, entraîne pour conséquences que critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquêtê historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous contituer à nous reconnaître comme sujets de de que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendante, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique: elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.

A consequência brutal desta atitude-limite define-se pelo fato de que a crítica assume agora um tom profundamente histórico na medida em que percorre as práticas, os jogos, os discursos e modos de estetização da existência contra as quais é preciso se

rebelar. Desse entrecruzamento entre a arqueologia e a genealogia, emerge a ontologia histórica de nós mesmos ocupando um papel que está inserido numa atitude experimental da liberdade. Porém, ela não reivindica a liberdade como direito ou garantia, mas estabelece o exercício das rupturas, das transgressões, dos modos de resistência e das práticas de liberdade. Todas elas circulando sobre a perspectiva ética da relação do sujeito consigo mesmo, pois pensar o tempo presente é importante para que se construa uma leitura capaz de capturar os acontecimentos pelo que eles são. Não se trata de empreender uma leitura cuja finalidade é a transformação global das coisas, mas sim a constituição de um exercício de atenção para com o real de modo que a liberdade possa ser praticada no seu extremo. Neste sentido, o estatuto do intelectual específico está intimamente relacionado ao diagnóstico do tempo presente e não a formulação de promessas sobre um futuro que nunca se concretizará.

THE STATUTE OF THE SPECIFIC INTELLECTUAL IN MICHEL FOUCAULT

Abstract

This text collects in the writings of Foucault elements needed for an analysis of the specific status of the intellectual from the correlation between political practice and ethical conduct directed not to the great revolutionary projects, but for the transversality of the fights. Transversality for Foucault that this unfolds in the larger task of political philosophy in contemporary times, namely the clash against identity politics.

Keywords: Statute. Specific Intellectual. Michel Foucault.

LA CONDICIÓN DEL INTELLECTUAL ESPECÍFICO EN MICHEL FOUCAULT

Resumen

Este texto recoge en algunos escritos de Foucault elementos para una investigación sobre la condición del intelectual específico de la correlación entre la práctica política y la conducta ética dirigida no a los diseños revolucionarios, sino por las luchas transversales. Transversalidad esto que, para Foucault, se desarrolla en mayor tarea de la filosofía política contemporánea, a saber, el enfrentamiento contra las políticas de identidad.

Palabras Clave: Condición. Intelectual Específico. Michel Foucault.

Referências

- ARTIÈRES, P. Dizer a Atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 15-38.
- CHAR, R. *Recherche de la Base et du Sommet*. Paris: Gallimard, 2007.
- DELEUZE, G. Rachar as Coisas, Rachar as Palavras. In: DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 105-117.
- FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979^a, p. 01-14.
- _____. Deleuze, G.. Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979b, p. 69-78.
- _____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-250.
- _____. Inquirição Sobre as Prisões: quebremos a barreira do silêncio. In: Foucault, M. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a, p. 06-12.
- _____. Manifesto do G.I.P. In: FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b, p. 01-04.
- _____. O Cuidado Com a Verdade. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, p. 240-251.
- _____. Política e Ética: uma entrevista. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, p. 218-224.
- _____. A Filosofia Analítica da Política. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c, p. 37-55.
- _____. Eu Sou Um Pirotécnico. In: POL-DROIT, R. ; FOUCAULT, M. *Entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006, p. 67-100.
- _____. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto Gallimard, 2008, p. 1381-1396.

_____. O Artigo 15. In: FOUCAULT, M. *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 25-27.

_____. Relatórios da Comissão de Informação Sobre o Caso Jaubert. In: FOUCAULT, M. *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 27-31.

_____. Por Uma Crônica da Memória Operária. In: FOUCAULT, M. *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c, p. 80-81.

_____. O Intelectual Serve para Reunir as Idéias, Mas Seu Saber é Parcial em Relação ao Saber Operário. In: FOUCAULT, M. *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d, p. 87- 89.

KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-71.

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

TEMPLE, G. do C. *Aufklärung e a Crítica Kantiana no Pensamento de Foucault*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*. São Paulo, v. 14, n. 01/Sem., p. 225 – 246, 2009.

Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp14/temple.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2010.

Recebido em: 12-03-2011.

Aceito em: 10-11-2012.

Sobre o autor:

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler é bacharel em Psicologia pela UNESC, Mestre em Psicologia pela UFSC, Doutorando em Psicologia pela UFSC, Professor do Centro Universitário Catarinense – UNIVESC. E-mail: diazsoler@gmail.com