

## ARTIGOS TRADUÇÃO

## Deleuze e Foucault, filósofos do contra e do anti

SARDINHA, Diogo. Deleuze et Foucault, philosophes du *contre et de l'anti*. In: BOURSEILLER, Ch.; PENOT-LACASSAGNE, O. (Eds.). *Contre-cultures!* Paris: CNRS Éditions, 2013. p. 157-171.

Daniela Lima Barros

<https://orcid.org/0000-0001-5207-6531> - E-mail: daniela\_lima@id.uff.br

(Tradutora)

As referências a seguir, a Deleuze e a Foucault, se justificam pelo teor e pela forma especificamente contracultural de seus trabalhos, notadamente durante os anos 1970, quando um e outro se engajam em combates teóricos e práticos. Como relatam biografias e testemunhos da época, a dissensão entre eles, ocorrida na segunda metade daquela década, é frequentemente ligada a problemas políticos em sentido amplo, e entre estes aqueles ligados aos debates sobre a violência de extrema esquerda na Europa, marcada pela história da *Fração do Exército Vermelho (RAF)* na Alemanha Ocidental (face às quais Deleuze e Foucault tomaram posições contrastantes), mas também pela história das Brigadas Vermelhas na Itália e da Ação Direta na França. Além disso, a escolha foucaultiana pela revolução iraniana e a predileção deleuziana pela causa palestina sintetizam igualmente diferenças de atitude prática, às quais poderíamos acrescentar suas reações divergentes aos "nouveaux philosophes", os quais Deleuze fustiga<sup>1</sup>, mas os quais Foucault acolhe calorosamente, principalmente por ocasião do livro de André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*<sup>2</sup>.

Em suas expressões (é este o ponto de partida de minha análise), as linhas teóricas que sustentam essas tomadas de posição adquirem frequentemente tonalidades contraculturais, o

<sup>1</sup> Ver: DELEUZE, Gilles. À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. *Minuit*, supplément au n. 24, mai. 1977. Acessível no site da revista *Multitudes*.

<sup>2</sup> Ver: FOUCAULT, Michel. A grande cólera dos fatos (1977). In: *Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos*, Vol. VIII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Jacques Rancière, ele mesmo próximo de Foucault à época (com quem pretendia preparar sua tese de doutorado, que se tornará mais tarde *La nuit des prolétaires*), se afastou deste último após o elogio feito ao livro de Glucksmann no *Le Nouvel Observateur*. Agradeço a Yves Duroux por algumas dessas informações.

que reconhecemos facilmente na maneira como um e outro se servem de certos prefixos, por exemplo o “anti”, em *O Anti-Édipo*, livro assinado em conjunto por Deleuze e Guattari em 1971, e as anti-ciências de que fala Foucault em seu curso de 1975 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*. Ainda mais, esse curso se interessa com o que seu autor chama de contra-histórias, ao mesmo tempo em que faz apologia da insurreição dos saberes. Pouco tempo depois, Foucault cunha o termo “contraconduta”, para designar outra maneira de se conduzir ou de ser conduzido, maneira que tenta escapar à imposição, vinda de fora, de comportamentos regulares. Esses aspectos são centrais no trabalho de ambos os filósofos; sua importância e o papel que desempenham estão ligados ao que me parece ser sua posição de fundo, que para além de suas divergências lhes é comum, posição a um só tempo filosófica e política, e que poderíamos resumir dizendo que *no centro de tudo está o combate*. Partindo desta ideia, exporei duas “frontes” de suas lutas. Primeiramente, partindo da experiência da luta armada, tratarei de mostrar em que e como Deleuze e Foucault se afastam um do outro, incluindo o momento no qual este último parece elogiar o trabalho do primeiro (com Guattari), quando escreve, no prefácio à tradução norte-americana de *O Anti-Édipo*, frases célebres sobre o fascismo “em nossas cabeças”. De fato, sob a aparência do elogio e da conivência, Foucault lhes dirige uma crítica impiedosa, prova que entre as contraculturas a proximidade perceptível à primeira vista esconde por vezes desacordos de fundo.

Em um segundo momento, será questão de distinguir dois prefixos contraculturais (“anti” e “contra”) de um terceiro prefixo, o “ante” [*avant*] das vanguardas [*avant-gardes*]. Pode-se talvez sugerir que as contraculturas representam, para os anos 1960 e 1970, até certo ponto, o que as vanguardas significaram para os anos 1920 e 1930, tanto no plano artístico (pensemos no surrealismo) quanto no plano político (lembremo-nos dos movimentos revolucionários), em cujo caso elas condensariam dois modos de existência da contestação que são opostos, uma vez que em comparação com as contraculturas as vanguardas apareceriam menos como irrupções contestatórias do que como movimentos com nova ambição dominadora.

Por fim, esses dois momentos da análise culminarão no problema da relação entre as contraculturas e a cultura. Haveria uma relação de contradição ou, antes, de simples oposição? As contraculturas têm lugar no interior da cultura ou fora dela? Será em torno dessas questões que encerraremos nossa investigação.

## O fascismo em nossas cabeças: a crítica, sutil mas feroz, de Foucault a Deleuze e Guattari

Retomei, em um artigo que combina história das ideias e reflexão filosófica<sup>3</sup>, a história de certos movimentos contestatórios dos anos 1970 na Europa (embora saibamos que eles tiveram seus homólogos em outras regiões do mundo, por exemplo, o Japão) que assumiram a forma (e aqui deixo aberta a escolha do nome pelo qual se queira designá-los) de luta armada revolucionária ou do terrorismo de extrema-esquerda. Permito-me remeter a esse texto, sem torná-lo o cerne da proposta deste artigo, retomando-o apenas como ponto de partida. A ambição principal de minha reflexão, então, era retornar à experiência da luta armada, a fim de sublinhar o quanto o problema da subjetividade estava em jogo. Partindo de uma referência feita por um integrante da RAF, Gudrun Ensslin, em suas cartas da prisão, à filosofia de Lukács, e em seguida

<sup>3</sup> SARDINHA, Diogo. Réinvention et mort de la subjectivité: de la “question du terrorisme” à la mésentente entre Deleuze et Foucault, *Labyrinthe*, v. 28, n. 1, p. 91-102, 2008.

destacando outra referência a Lukács feita por Deleuze em seu livro sobre Foucault, eu encontrava uma relação entre autores que, num primeiro momento, se encontram em polos opostos, como Lukács e Foucault, o que me permitia articulá-los segundo o que Deleuze chama, no mesmo livro, de ligação da “*emergência de novas formas de luta à produção de uma nova subjetividade*”<sup>4</sup>. Apoando-me nessa rede de autores e de ideias, pude mostrar que as divergências entre Deleuze e Foucault, longe de se reduzirem a uma simples questão de temperamento, tocam profundamente posições bem marcadas sobre o estatuto e o papel da violência na sociedade, notadamente relativas à legitimidade de seu emprego. Deleuze e Guattari mostram-se mais indulgentes com relação ao “bando de Baader” em particular, e com relação ao terrorismo de extrema-esquerda em geral, do que Foucault. Como prova, os primeiros assinam conjuntamente um artigo para o *Le Monde* em 2 de novembro de 1977, no qual se lê:

A questão da violência, e mesmo do terrorismo, não cessou de agitar o movimento revolucionário e operário desde o século passado sob formas muito diversas, como resposta à violência imperialista. As mesmas questões se colocam hoje com relação aos povos do terceiro-mundo, que Baader e seu grupo reivindicam, considerando a Alemanha como um agente essencial de sua opressão<sup>5</sup>.

Mais ou menos na mesma época, Foucault se recusa a assinar uma petição circulada por Guattari que, opondo-se à extradição do advogado da Fração do Exército Vermelho, Klaus Croissant (o qual havia se refugiado na França em julho de 1977 e que Foucault também apoiara), qualificava, contudo, a Alemanha como fascista<sup>6</sup>.

Em uma entrevista concedida nesse mesmo período a Jacques Rancière para a revista *Les Révoltes logiques*, na qual Foucault adota um ponto de vista mais abstrato sobre o tema do fascismo, ele confere a suas reservas com relação a certos usos então em voga desse termo uma explicação conceitual e metodológica:

O que incomoda, na afirmação do desejo das massas pelo fascismo, é que a afirmação cobre a falta de uma análise histórica precisa. Vejo nisso, sobretudo, o efeito de uma complexidade geral na recusa de decifrar o que foi realmente o fascismo (recusa que se traduz, seja pela generalização: o fascismo está em toda parte e sobretudo em nossas cabeças, seja pela esquematização marxista). A não-análise do fascismo é um dos fatos políticos importantes destes últimos trinta anos. O que permite fazer dele um significante flutuante, cuja função é essencialmente de denúncia: os procedimentos de todo poder são suspeitos de serem fascistas, tal como as massas são suspeitas de o serem em seus desejos. Sob a afirmação do desejo das massas para o fascismo jaz um problema histórico que ainda não encontramos os meios de resolver<sup>7</sup>.

Sem dúvida estamos autorizados a ler nessas palavras uma crítica a Deleuze e Guattari, entre outros, em pelo menos dois níveis. Em primeiro lugar, vistos à luz da experiência de Foucault, que durante toda a sua vida renunciou à filosofia abstrata em prol de análises históricas concretas e de tipo novo (como testemunham os títulos e subtítulos de seus livros *História da loucura*, *Nascimento da clínica*, *Nascimento da prisão* e *História da sexualidade*), os

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 123, n. 45.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O pior meio de fazer a Europa. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016. p. 154-157.

<sup>6</sup> Ver SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008; MACEY, David. *Michel Foucault*. Paris: Gallimard, 1994. p. 403.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. Poder e estratégias (1977). In: *Estratégia, Poder-Saber. Ditos e escritos*, Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 245-246.

autores de *O Anti-Édipo* ainda permanecem excessivamente filósofos, e exageram talvez em sua veneração do conceito. Como escrevem em 1991, em *O que é a filosofia?*, esta “deve nos dizer qual é a natureza criativa do conceito, e quais são concomitantes: a pura imanência, o plano de imanência e os personagens conceituais”<sup>8</sup>. Certamente essa criação de conceitos não cultiva senão raramente a investigação histórica e negligencia o universo dos arquivos. Em oposição, é exatamente pelo viés de uma nova pesquisa histórica e material que Foucault toma distância dos “significantes flutuantes” e da filosofia, compreendida tradicionalmente como busca do não-empírico.

Mas, em segundo lugar, vemos como essa escolha (tanto quanto a consciência que a acompanha, de um afastamento irreversível da abordagem deleuze-guattariana) repercute no que escreve Foucault sobre *O Anti-Édipo*, em 1977. Neste ano é publicada a tradução norte-americana da obra, a qual ele prefacia. Sob a aparência de elegia entusiástica, que à primeira vista denotaria sua conivência com os autores, as palavras de Foucault soam mais como uma crítica sutil:

Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de *O Anti-Édipo* a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tácito): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora<sup>9</sup>.

A primeira suspeita de que algo nesse texto não é coerente está nessa crítica do poder como dominador e explorador. De fato, lembramo-nos de uma observação dirigida a Foucault quando de uma entrevista de 1984: “O senhor está muito distante de Sartre, que nos dizia: ‘O poder é o mal’”. No comentário que serve de resposta, ele confirma: “Sim, e frequentemente me atribuíram essa ideia, que está muito distante daquilo que penso. O poder não é o mal. O poder são jogos estratégicos. Sabe-se muito bem que o poder não é o mal!”<sup>10</sup>. Contudo, quando aproximamos as duas passagens sobre o fascismo (aquela da entrevista a Rancière e aquela do prefácio norte-americano de *O Anti-Édipo*), torna-se ainda mais claro que Foucault não apenas não se engaja no mesmo movimento que Deleuze e Guattari (em todo caso, não nesse movimento tal como ele [Foucault] o reconstitui; resta saber se sua reconstituição é fiel), mas ainda lhes dirige uma crítica mordaz, acusando-os realmente de trilhar a via das generalizações e da ambiguidade, de significantes imprecisos, sem dispor dos meios que suas ambições requerem: fazer uma verdadeira crítica dessa situação presente que eles chamam de “capitalismo”.

É então sem inocência nem cumplicidade que Foucault se desculpa de antemão perante eles, escrevendo:

Eu diria que *O Anti-Édipo* (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo [...]. Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que se tinham alojado nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, espreitam os traços mais íntimos do fascismo no corpo<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010. Quarta capa.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 1, p. 198, 1993.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). In: *Ética, sexualidade e política. Ditos e escritos*, v. V, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 284.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. p. 198.

Se eles leram de perto esse texto, é possível que Deleuze e Guattari tenham captado a alfinetada que Foucault lhes dirigia, e que eles não o tenham inteiramente perdoado. Pois uma vez admitido esse duplo jogo do elogio e da culpabilização, essas frases sobre a ética revelam uma carga de ironia real. Conhecemos as resistências de Foucault às teorias cristãs da carne. Ele sabe, é verdade, que não podemos reduzir a moral cristã a uma unidade e, como ele nota em *O uso dos prazeres*, “dever-se-ia, sem dúvida, dizer ‘as morais cristãs’”<sup>12</sup>. De todo modo, para ele, o modelo ético cristão permanece marcado por uma vida ascético-monástica na qual a relação a si mesmo visa, em última instância, à renúncia de si, como ele declara em seu curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito*<sup>13</sup>. Esse modelo estabelece um movimento pelo qual o sujeito desce às profundezas de sua alma a fim de ali detectar as tentações e os pecados, podendo apenas em seguida elevar-se rumo a Deus. Trata-se, então, de um modelo que não visa jamais o si por si, mas o mantém sob a dependência da renúncia. Colocando em paralelo Deleuze, Guattari e os moralistas cristãos, Foucault os situa todos no plano da renúncia e mesmo da vigília – de seu pensamento, de seus desejos e de sua imaginação. Todas essas observações de Foucault culminam em uma comparação que serve mais para marcar uma afinidade que para acentuar uma diferença: “Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales [autor de uma *Introdução à vida devota*, em 1604], poderíamos dizer que *O Anti-Édipo* é uma *introdução à vida não fascista*”<sup>14</sup>. Enfim, eis Deleuze e Guattari em boa companhia, aquela de um homem piedoso – e mesmo um santo da Igreja! – do qual Foucault os aproxima pela referência a um uso da palavra “fascismo”, uso no qual ele não encontra, como compreendemos bem lendo sua entrevista com Rancière, senão inconvenientes. Então, o mínimo que podemos dizer é que Foucault não mente ao afirmar que homenageia o eclesiástico, ao mesmo tempo em que, sem dúvida, ele honra Deleuze e Guattari. A não ser que, é claro, conhecendo suas resistências aos moralistas cristãos, ele não deseje homenagear nenhum deles.

Essa prolongação de meu trabalho precedente me permite hoje acrescentar algumas precisões a respeito do afastamento entre Deleuze e Foucault, ocorrido a partir de 1977. Duas razões tornaram-se doravante mais claras: da parte de Deleuze e Guattari, uma certa aceitação da violência armada exercida por grupos de extrema-esquerda e recolocada no contexto da tradição operária e revolucionária, o que em Foucault suscita sobretudo desconfiança; e, em seguida, o que parece para este último um uso excessivamente flexível e muito abstrato dos conceitos, associado a uma negligência com respeito à história, que o impede de seguir a mesma ponte que Deleuze e Guattari. Trata-se, então, de dois modos de exercer o trabalho intelectual em confronto, duas maneiras de se situar como pensador perante o saber e também a cidade. Do ponto de vista epistemológico, às filosofias que se obstinam a pensar sem fazer recurso aos arquivos dos eventos efetivos, Foucault prefere as arqueologias e as genealogias, próximas, segundo ele, da “grande cólera dos fatos” à qual, segundo ele, dão voz os “nouveaux philosophes”. Enfim, em uma perspectiva mais diretamente política, se ele é certamente um pensador do “rugido da batalha”, ele não assume com a mesma radicalidade que Deleuze e Guattari a necessidade eventual, sentida por alguns, de se lançar em uma confrontação corpo-a-corpo com outrem, na qual a vida e a morte estão em jogo.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 29.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 381-ss.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista*. p. 198.

## Três prefixos: “anti”, “contra” e “ante”

Vimos que em seu livro sobre Foucault, Deleuze valoriza as formas de luta associadas à produção de subjetividade. Essas formas de luta, entendemos bem, são tanto práticas quanto teóricas, e ambos os autores nelas tomam parte. Do lado de Deleuze, um indício está no subtítulo que ele e Guattari tomam para o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia: O Anti-Édipo*. Assim como em outras ocorrências célebres (como o *Anti-Dühring* de Engels), o prefixo que adotam indica sua intenção de se opor a algo que, de outro modo, arriscaria, talvez demasiado facilmente, ser ratificada, a saber: o edifício teórico e os dispositivos práticos da psicanálise. Aqui, o antagonismo na teoria visa abrir o espaço de uma nova subjetividade, libertada do quadro edipiano (familiar e triangular) polarizado pelo pai, pela mãe e pelo filho.

Com a atenção acordada aos prefixos e aos combates dos quais eles são marcadores, chegamos diretamente ao tema da contracultura, uma vez que no fundo ela também é uma questão de prefixo, desse “contra” que vem se opor à “cultura”, tomando com relação a ela uma posição de desafio, tentando inverter ou simplesmente fugir dela. Ora, à época em que ocorre a ruptura com Deleuze, Foucault está profundamente ocupado com problemas sob muitos aspectos similares, como revela seu curso de 1977-1978, *Segurança, território e população*, durante o qual ele forja o vocábulo “contracondutas”. Esse percurso não é novo, e podemos mesmo afirmar que ele está presente desde o início de seu “momento biopolítico”, período que vai de 1975-1976 com o curso *Em defesa da sociedade*, até 1978-1979, com outro curso *O nascimento da biopolítica*. O tratamento da biopolítica, com efeito, (o qual sabemos que Foucault abandonará inteiramente na sequência, o que justamente nos autoriza a pensar em termos de um momento de sua produção<sup>15</sup>) se abre por meio de referências diretas às “anti-ciências” e às “contra-histórias”, no curso *Em defesa da sociedade*. É igualmente esse curso, como já foi dito, que veicula a ideia de uma “insurreição dos saberes”. Mas a prova de que pensar-*contra* é uma de suas estratégias intelectuais duradouras já se encontra na metade da década precedente, em 1966, em *As palavras e as coisas*, onde Foucault confere um papel capital às contra-ciências, bem como às heterotopias (para relembrar outra palavra prefixada que marcou sua obra). Simultaneamente, sabe-se que a preferência que ele confere aos prefixos “contra”, “anti” e “hétero” caminha de mãos dadas com sua resistência manifesta, ou ainda sua oposição formal a certos outros, principalmente o “u” da utopia e o “ante” [avant] da vanguarda [*avant-garde*].

Deixarei aqui de lado as heterotopias de 1966<sup>16</sup> para me concentrar no momento biopolítico. Em seu interior, a primeira ocorrência que importa relembrar aparece bem no início de *Em defesa da sociedade*, onde vemos frases que tiveram muito cedo grande repercussão, uma vez que elas foram primeiramente publicadas em italiano, na coletânea *Microfísica del Potere*<sup>17</sup>, e depois por toda parte no mundo, à medida em que esse livro foi traduzido. Foucault escreve na primeira sessão do curso:

As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados

<sup>15</sup> Sobre o abandono foucaultiano da noção e da palavra “biopolítica”, ver: SARDINHA, Diogo. La découverte de la liberté, *Labyrinthe*, n. 22, 2005, p. 197-239, dossier “La biopolitique (d') après Michel Foucault”.

<sup>16</sup> Ver: SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011. p. 169-173.

<sup>17</sup> Organizado por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Turin: Einaudi, 1977.

à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa<sup>18</sup>.

Essas frases suscitam diversas observações. Primeiramente, o quadro teórico no interior do qual Foucault as pronuncia, ainda que diga respeito a blocos de saber, não é ele mesmo essencialmente epistemológico, mas político. Isso contrasta profundamente com *As palavras e as coisas*, livro que se movia estritamente em um plano de saber, cujo modo de ser fundamental não era em nada sensível aos eventos de poder. Lembramos, com efeito, das linhas célebres sobre “a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX”, representadas no texto de *As palavras e as coisas* por Ricardo e Marx, respectivamente, sobre os quais Foucault dizia que “[s]eus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d’água”<sup>19</sup>. Em outros termos, a disposição do saber tomada em sua autarquia se apresenta como uma condição de possibilidade epistemológica completamente rebelde a uma determinação política exterior, sendo mesmo indiferente às revoluções. Posteriormente, nove anos transcorridos sobre a “arqueologia das ciências humanas”, não é mais essa camada de saberes com seus conteúdos, métodos e conceitos próprios que é levada em conta, mas os efeitos de poder que exercem as ciências, na medida em que elas são socialmente determinadas.

Em segundo lugar, as genealogias foucaultianas se apresentam como anti-ciências ligadas a uma insurreição dos saberes. Elas participam, então, de uma sublevação mais geral, que atravessa diversas disciplinas e, no interior destas, libera “saberes sujeitados”<sup>20</sup>, que são saberes de duas ordens: de uma parte, eles designam “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”. Desse ponto de vista, trata-se de chamar a atenção para conteúdos históricos que permitem “fazer, tanto do hospício quanto da prisão, a crítica efetiva. E pura e simplesmente – Foucault prossegue não sem certa veemência – porque apenas os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos confrontos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar”. De outra parte, ele explica, esses saberes sujeitados são aqueles “das pessoas” – do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico, do delinquente – “saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados”. A insurreição devolve a fala às pessoas, uma fala que conta para o saber insurgido.

Além disso, Foucault afirma que as anti-ciências, particularmente suas próprias genealogias, não se insurgem “realmente contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos” epistemológicos. Ora, é certo (como testemunha o impacto que seu trabalho teve sobre domínios os mais diversos das ciências humanas) que elas acabam, a termo, por transformar algo da ciência, na qual elas introduzem novos objetos de estudo, induzem alterações de método, devolvem às práticas e aos conceitos uma espessura histórica e um tom agonístico que eles ainda não tinham, ou bem que haviam perdido, e despertam nos cientistas uma outra sensibilidade aos objetos e problemas. Isso semeia uma dúvida: temos certeza de estarmos à altura dessa nova realidade, tornada insurreccional, e depois transformada pela insurreição, servindo-nos para esse fim das mesmas palavras de outrora, entre elas “o saber” e “a ciência”? De fato, arriscamos cair na armadilha de uma linguagem adquirida, que não permite apreender essas metamorfoses *em sua justa medida*, e que talvez até nos conduza a esquecê-las. Poderíamos perguntar:

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 14.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 360.

<sup>20</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 11-12.

se há verdadeiramente saberes que mascaram a clivagem dos afrontamentos e das lutas, não seria conveniente abandonar “o saber”, a fim de retomar o que permaneceu encoberto? De um lado, Foucault responde pela negativa, uma vez que ele não defende de forma alguma a ignorância ou o não-saber. De outro lado, é verdade que as genealogias anti-científicas não permanecem inteiramente dentro do saber, pois primeiramente, como ele diz, “elas não são [...] retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata”<sup>21</sup>; em seguida, elas lançam uma insurreição que, como escrevemos acima, não é tanto epistemológica, mas política. A tal ponto que deveríamos nos interrogar: seria verdadeiramente útil – e correto – falar *do* saber, como se ele fosse um, como se ele fosse sólido? Veremos que o problema se coloca com agudeza similar com a cultura, uma vez que levamos em conta as contraculturas.

Até aqui, concentramos nossa atenção sobre os prefixos valorizados. Voltemo-nos, agora, a um daqueles que Foucault deprecia, mas que tem seu lugar no discurso de tipo oposicional: o “ante” [*avant*], em “vanguarda” [*avant-garde*]. Decerto, não é seguro dizer que Foucault desqualifique explicitamente toda vanguarda em geral, como é o caso da vanguarda artística, e é verdade que no curso *Em defesa da sociedade* ele critica sobretudo as vanguardas políticas. Ainda assim, mesmo as vanguardas artísticas saem algo arranhadas de seus textos. Não deixa de ser verdade que ele reconhece um valor literário e até ontológico (na medida em que se trata de fazer o ser vir ao discurso) muito mais importante em Antonin Artaud que nos surrealistas, com os quais ele rompeu ruidosamente e que se concebiam como uma vanguarda a um só tempo estética e política. De todo modo, a vanguarda que Foucault tem em mente no início de seu momento biopolítico é aquela que reivindica o marxismo, em suas múltiplas variantes. Com relação a ela, Foucault é impiedoso, como indica a passagem a seguir:

[...] essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas<sup>22</sup>.

Como se vê, a insurreição dos saberes compreendida geneologicamente precisa excluir essas vanguardas, na medida em que elas aspiram a uma posição superior no exercício do poder (ainda que seja do poder de revolta, quer esse poder seja político, moral ou simplesmente artístico) sob o pretexto de manter um discurso científico. É o que ele afirma pouco depois, particularmente em relação aos marxistas:

Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizer ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar no momento em que vocês dizem: eu, que faço esse discurso, tenho um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?<sup>23</sup>

Concluimos, então, que os prefixos “anti” e “contra” estão para Foucault mais próximos da insurreição do que o prefixo “ante” [*avant*], sinal antes de uma tentativa de fundação de uma nova supremacia.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 13-14.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 13.

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 15.

No mesmo elá, dois anos mais tarde, em *Segurança, território e população*, ele cunha o vocábulo “contracondutas” a fim de designar certas “resistências, recusas, revoltas”<sup>24</sup>. Esse novo termo tem, segundo ele, a vantagem de “possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’. Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”<sup>25</sup>; termo que, adicionalmente, torna possível “analisar os componentes da maneira pela qual alguém age efetivamente no campo geral da política e no campo geral das relações de poder”. Essas poucas frases nos situam no cerne do problema da luta, ao qual elas todavia dão uma formulação inesperada: uma vez esvaziadas as *vanguardas*, Foucault passa ao largo da *resistência*, termo ao qual seu livro de 1975, *A vontade de saber*, tinha conferido um lugar central. Doravante, a tensão capital não separa mais a resistência do poder, mas as contracondutas das condutas. Aquelas “têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos”<sup>26</sup>. É verdade que elas não representam uma libertação de toda conduta exterior, e manifestam uma preferência por (ou uma busca de) uma condução de outro tipo. Contudo, Foucault acrescenta: “São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir”<sup>27</sup>. O tema da subjetivação, entendida como constituição de si por si, remonta aqui à superfície (como Deleuze nota com razão), essas palavras indicando que um certo modo da contraconduta é suscetível de libertar o sujeito das influências ou dos limites do quadro definido pelas tecnologias de poder. Foucault dá um exemplo principal dessa libertação possível, aquele do ascetismo: “as duas estruturas, a da obediência e a do ascetismo, são profundamente diferentes [...]. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior”<sup>28</sup>. O ascetismo “é um exercício de si sobre si”, “espécie de corpo-a-corpo que o indivíduo trava consigo mesmo” e que torna “a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro [...] se não impossível, ao menos não necessário”<sup>29</sup>. O ascetismo é uma contraconduta rumo à libertação possível de todo exterior.

## As contraculturas contra A cultura

Decerto, os anos 1970, sobre os quais nos concentrarmos aqui, não foram os mais propícios às correntes ascéticas, mas não é sobre esse ponto que o pensamento filosófico europeu espessa mais intimamente os movimentos contraculturais; é antes em torno do enfrentamento, e de uma insurreição que não é nem desencadeada por uma vanguarda nem aspira ao estatuto de vanguarda. Levar a sério a tese segundo a qual *no centro de tudo está o combate* nos leva a perceber que os pensamentos e os discursos contraculturais não estão todos unidos em torno das mesmas posições contra o que seria “a cultura”, mas que eles se situam em posições de desafio uns relativamente aos outros. Compreendemos isso nas divergências entre Deleuze e Foucault, tanto no nível de suas escolhas de linguagem (como ilustra o seu da palavra “fasismo”), quanto de suas escolhas de método (o trabalho do conceito no primeiro contra a pes-

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 263.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 266.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 257.

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 257.

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 273-274.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 271.

quisa histórica no segundo). Esse breve exemplo basta para mostrar que é mais adequado falar de contraculturas no plural e renunciar a refletir em termos (demasiado vagos) de contracultura no singular, como se só houvesse uma, ou como se elas fossem redutíveis entre elas.

Adicionalmente, e talvez essa seja uma das lições da filosofia *contracultural*, é igualmente mais correto raciocinar em termos de culturas no plural, antes que de uma cultura abstrata e única. De fato, sendo contracultural, uma certa filosofia mostra que é adequado ser *contra a cultura*, ou seja: contra a ideia de que haveria algo como *a cultura*. Se *a cultura*, categoria geral e vazia, existisse efetivamente, se consequentemente fosse apropriado refletir em termos de *cultura*, de duas, uma: ou bem uma contracultura teria lugar no exterior da cultura e não teria com ela interação real, ou bem ela se realizaria no interior da cultura e não seria senão um movimento endógeno desta, um movimento cultural do qual não se veria por que mereceria seu prefixo “contra”. Na verdade, uma contracultura não tem lugar nem no interior nem no exterior da cultura. Não é que ela tenha lugar *na fronteira* da cultura com outra coisa, a um só tempo no interior e no exterior; mas, antes, *a cultura* não existe. Não há *a cultura* (poderíamos também dizer que não há “cultura em si”), espécie de espaço monopolizador que englobaria em seu seio toda manifestação, inclusive aquela que tentaria se opor a ela. Não existe *a cultura*, essência maleável, capaz de se adaptar aos eventos internos ou externos que a perturbam, permanecendo sempre (a despeito de suas transformações) “aquilo que ela é”.

Parece então que os termos nos quais o problema foi colocado de saída não são mais convenientes. Quando nos perguntamos *em que lugar* uma contracultura toma forma, havíamos suposto, de maneira imediata ou inconsciente, um lugar único de existência e de ocorrência de fenômenos contestatórios. Ora, a cultura ela mesma não é uma, e o essencial não é, portanto, conhecer o lugar onde se manifesta *a contracultura*, mas estudar as formas múltiplas e os combates que elas travam. É sem dúvida uma maneira mais adequada de levar a sério uma lição contracultural importante, aquela que nos convida a não mais deixar funcionar a linguagem como antes e a abandonar algumas palavras para encontrar novas, ou ainda melhor: dar conta de um real transformado.

## Referências

- DELEUZE, Gilles. À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. *Minuit*, supplément au n. 24, mai./1977.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O pior meio de fazer a Europa. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016. p. 154-157.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). In: *Ética, sexualidade e política. Ditos e escritos*, Vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A grande cólera dos fatos (1977). In: *Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos*, Vol. VIII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Potere*. Turin: Einaudi, 1977.
- FOUCAULT, Michel. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 1, p. 197-201, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Poder e estratégias (1977). In: *Estratégia, Poder-Saber. Ditos e escritos*, v. IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 245-246.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MACEY, David. *Michel Foucault*. Paris: Gallimard, 1994.
- SARDINHA, Diogo. La découverte de la liberté. *Labyrinthe*, n. 22, p. 197-239, 2005. Dossiê "La biopolitique (d')après Michel Foucault".
- SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- SARDINHA, Diogo. Réinvention et mort de la subjectivité: de la "question du terrorisme" à la mésentente entre Deleuze et Foucault. *Labyrinthe*, n. 28, 2008, p. 91-102.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Diogo Sardinha**

Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Membro permanente do Grupo Praxis-CFUL. Doutor em Filosofia pela Université Paris-Nanterre (2005), sob orientação de Étienne Balibar. Foi membro do Collège International de Philosophie (2010-2016), do qual também foi presidente (2013-2016). Foi pesquisador visitante na PUC-SP, no Centre de Recherches Marc Bloch (Berlim), na Freie Universität Berlin e na Columbia University, entre outras distinções.

#### **Sobre a tradutora**

##### **Daniela Lima Barros**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Universidade de Lisboa, em regime de co-tutela. Foi pesquisadora visitante (PDSE-CAPES) no CFUL, sob supervisão do professor Diogo Sardinha. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bacharela *summa cum laude* em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 22/06/2025

Received in: 06/22/2025

Aprovado em: 03/07/2025

Approved in: 07/03/2025