

1. KARL MANNHEIM

Concepção parcial e total da ideologia

Aqui, delinearemos os traços de fundo das teorias de Karl Mannheim (1893-1947), o pensador que, mais do que qualquer outro, contribuiu (com seu trabalho *Ideologia e utopia*, 1929) para a proposição dos problemas típicos da sociologia do conhecimento.



A sociologia do conhecimento ou sociologia do saber estuda os condicionamentos sociais do saber, “procurando analisar a relação entre conhecimento e existência”.

O fato de pertencer a determinada classe, como, por exemplo, a classe burguesa ou proletária, implica o que para as ideias morais, religiosas, políticas, econômicas, ou para o próprio modo de fazer ciência de quem a ela pertence? E como são condicionadas as produções mentais de quem pertence a uma Igreja, a uma camada social, a um partido ou a uma geração em função dessa participação? Na realidade, escreve Mannheim, “há aspectos do pensar que não podem ser adequadamente interpretados enquanto suas origens sociais permanecerem obscuras”.

A consciência do condicionamento social das categorias e das produções mentais não é coisa recente. Assim, apenas para citar alguns pensadores do passado, a teoria dos *ídola* de Bacon é exemplo da consciência do condicionamento social do pensamento.

Mas essa consciência também pode ser encontrada em Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Saint-Simon e, mais recentemente, em Nietzsche. Foi Maquiavel quem observou que se pensa de um modo *na praça* e de outro *no palácio*. E Marx, por seu turno, estabeleceu como um dos fulcros de seu pensamento a ideia de que “não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

Pois bem, a sociologia do conhecimento assume e modifica criticamente essa conhecida afirmação de

Marx, no sentido de que, sem negar que exista a influência da sociedade sobre o pensamento, a sociologia do conhecimento considera que essa influência não é determinação, e sim condicionamento.

Para Mannheim, o marxismo viu claramente que por trás de toda doutrina se encerra a consciência de uma classe. Esse pensamento coletivo, que procede de acordo com determinados interesses e situações sociais, Marx o chamou de ideologia.

Em Marx, a ideologia é um pensamento subvertido (não são as ideias que dão sentido a realidade, mas sim a realidade social que determina as ideias morais, religiosas, filosóficas etc.) e distorcido (o burguês, por exemplo, propõe suas ideias como universalmente válidas, embora elas sejam somente a defesa de interesses particulares), que tende a justificar e manter uma situação de fato.

É a partir da concepção marxista de ideologia que Mannheim começa a tecer a rede de seus conceitos. Antes de mais nada, ele distingue entre **concepção particular da ideologia** e **concepção total**. Escreve Mannheim que, “na primeira, incluímos todos aqueles casos em que a ‘falsidade’ deve-se a um elemento que, intencional ou não, consciente ou inconsciente, permanece em nível psicológico e não supera o plano da simples mentira”.

Nessa concepção particular de ideologia, nos referimos sempre a afirmações específicas que podem ser vistas como deformações e falsificações, sem que por isso fique comprometida a integridade da estrutura mental do sujeito.

Mas a sociologia do conhecimento problematiza precisamente essa estrutura mental em sua totalidade, tal como ela aparece nas diversas correntes de pensamento e nos vários grupos histórico-sociais. Em outros termos, a sociologia do saber não critica as simples afirmações que camuflam situações particulares; ao contrário, ela muito mais “as examina em plano estrutural ou noológico, que não se apresenta de modo algum igual em todos os homens, mas é tal que a mesma realidade assume diversas formas e aspectos no curso do desenvolvimento social.



A concepção particular da ideologia mantém suas análises “em nível puramente psicológico”, enquanto a concepção total da ideologia refere-se à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-social, como uma classe. A concepção total chama em causa toda a cosmovisão da oposição (inclusive todo o seu instrumento conceitual), compreendendo tais conceitos como produto da vida coletiva de que participa. Desmascaramos a ideologia parcial quando, por exemplo, dizemos ao adversário que essa sua ideia é somente uma defesa do seu posto de trabalho ou deste ou daquele privilégio social, e estou descobrindo uma ideologia total quando constato correspondência entre uma situação social e determinada perspectiva ou consciência coletiva.

O marxismo é “ideológico”? A distinção entre ideologia e utopia

Marx utilizou unilateralmente a descoberta do condicionamento social do pensamento. Ele procurou invalidar a concepção burguesa do mundo não porque ela seja um “engano político deliberado”, e sim porque determinada por uma situação social precisa. A cosmovisão burguesa é filha direta de uma situação histórica e social. Mas, se o condicionamento social vale para o pensamento burguês, pergunta-se Mannheim, não valerá também para o pensamento marxista?



Escreve Mannheim: “Pode-se mostrar facilmente que aqueles que pensam em termos socialistas e comunistas só identificam o elemento ideológico nas ideias de seus adversários, ao passo que consideram suas próprias ideias como inteiramente livres da deformação ideológica. Como sociólogos, não temos nenhuma razão para deixar de aplicar ao

marxismo o que ele próprio descobriu, e para não identificar, caso por caso, seu caráter ideológico”. E precisamente quando alguém “tem a coragem de submeter não só o ponto de vista do adversário, mas qualquer ponto de vista, inclusive o seu próprio, a análise ideológica, então se passa da *crítica da ideologia* à *sociologia do conhecimento* propriamente dita. Sociologia do conhecimento que realiza também outra distinção: a distinção entre *ideologia* e *utopia*.”

Por **ideologia**, diz Mannheim, entendem-se “as convicções e ideias dos grupos dominantes, os fatores inconscientes de certos grupos que ocultam o estado real da sociedade para si e para outros, exercendo, portanto, sobre ele função conservadora”.

Já o conceito de **utopia** mostra uma segunda e inteiramente oposta descoberta: “Existem grupos subordinados tão fortemente empenhados na transformação de determinada condição social, que só conseguem perceber na realidade os elementos que eles tendem a negar. Seu pensamento é incapaz de um diagnóstico correto da sociedade presente”.

O pensamento de tais grupos nunca constitui uma visão objetiva da situação, podendo ser usado somente como diretriz para a ação. É pensamento que dá as costas a tudo o que poderia ameaçar sua convicção profunda ou paralisar seu desejo de revolução.

Portanto, enquanto a *ideologia* é o pensamento conservador que se ergue em defesa dos interesses adquiridos, a *utopia* é o pensamento voltado a destruir a ordem existente. Assim, para Mannheim, a utopia é um *projeto realizável*; trata-se de uma “verdade prematura”.

De tais utopias, também elas obviamente condicionadas socialmente, Mannheim analisa quatro formas:

- 1) o quiliasmo orgiástico dos anabatistas;
- 2) o ideal liberal-humanitário que guiou o movimento da Revolução Francesa;
- 3) o ideal conservador;
- 4) a utopia socialista-comunista.

A ideologia é o pensamento da classe “superior”, que detém o poder e procura não perdê-lo; a utopia é o pensamento da classe “inferior”, que visa libertar-se das opressões e tomar o poder.

O “relacionamento” evita o “relativismo”

Se o pensamento é socialmente condicionado, então também a sociologia do conhecimento deve ser socialmente condicionada. E Mannheim está pronto a reconhecer esse condicionamento. Podemos identificar, com relativa precisão, as condições que impelem as pessoas a refletir mais sobre o pensamento do que sobre as coisas do mundo e mostrar que, nesse caso, não se faz tanta questão de uma verdade absoluta, e sim muito mais do fato, em si mesmo alarmante, da mesma realidade que se apresenta diversamente para diferentes observadores.

Mannheim vê na base da gênese da sociologia do conhecimento “a intensificação da mobilidade social”. Trata-se de uma mobilidade vertical e horizontal: a **horizontal** é “o movimento de uma posição a outra ou de um lugar a outro, sem que ocorra mudança no estado social”; a **vertical**, ao contrário, consiste em “rápido movimento entre as diversas camadas, no sentido de ascensão ou de declínio social”.

Um e outro tipo de mobilidade contribuem para tornar as pessoas incertas em relação a sua concepção do mundo e a destruir a ilusão, dominante nas sociedades estáticas, de que “tudo pode mudar, mas o pensamento permanece eternamente o mesmo”. Aí, portanto, está a raiz social da sociologia do conhecimento: **a dissolução das sociedades estáveis**.

Chegando-se a esse ponto, resta enfrentar o principal problema da sociologia do conhecimento. Com efeito, se todo pensamento é socialmente condicionado, e se toda concepção do mundo é relativa à condição social de seu portador, então onde está a verdade? Não há mais nenhum critério para distinguir concepções verdadeiras de concepções falsas? O pressuposto fundamental da sociologia do conhecimento (ou seja, o condicionamento social do pensamento) não leva necessariamente ao *relativismo*? São problemas que não podem ser evitados. E Mannheim os enfrenta e tenta resolvê-los com sua teoria da *intelligentsia* e, vinculada a ela, a teoria do *relacionismo*.

O pensamento é socialmente condicionado, diz Mannheim, mas, consciente dos condicionamentos do seu pensamento e dos condicionamentos das outras concepções do mundo, o intelectual, precisamente com base nesta sua consciência, conseguiria se desvincular do condicionamento social.

Em suma, na sua opinião, a *intelligentsia* seria um grupo relativamente independente daqueles interesses sociais que interferem nas concepções de mundo dos outros grupos, limitando-as. Em suma, conscientes dos laços entre as diversas cosmovisões e a existência social, os intelectuais estariam em condições de chegar a “uma síntese das várias perspectivas” e, portanto, a uma visão mais objetiva da realidade. Daí a teoria do *relacionismo*.

Escreve Mannheim: “A sociologia do conhecimento submete consciente e sistematicamente todo fenômeno intelectual, sem exceção, à pergunta: em relação a que estrutura social tais fenômenos nascem e são válidos? A referência das ideias individuais a toda a estrutura histórico-social não deveria ser confundida com um relativismo filosófico, que nega a validade de todo modelo e a existência de uma ordem no mundo. Assim como o fato de que toda medida no espaço depende da natureza da luz não significa que nossas medidas sejam arbitrárias, e sim que elas são válidas em relação à luz, da mesma forma é o relacionismo que se aplica às nossas discussões, e não o

relativismo e a arbitrariedade a ele implícita. O relacionismo não significa que faltem critérios de verdade na discussão. Segundo ele, entretanto, é próprio da natureza de certas afirmações o não poderem ser formuladas em absoluto, mas somente nos termos da perspectiva posta por determinada situação”.

Ora, considerando precisamente o exemplo escolhido por Mannheim, podemos logo ver que há uma diferença abissal entre a *relatividade* dos conhecimentos fornecidos pelas ciências naturais e o *relativismo* das várias perspectivas em que, habitualmente, se faz caminhar a sociologia do conhecimento. Todo conhecimento científico é relativo a época em que é proposto e provado: depende do saber anterior, dos instrumentos disponíveis na época etc. Entretanto, quando respeitadas as condições do método científico, as teorias científicas são *universais* e *válidas para todos*, ainda que desmentidas em período posterior.

O trabalho de Mannheim levantou toda uma série de problemas, sobre os quais trabalharia posteriormente a sociologia empírica, tanto européia como norte-americana.

QUESTÕES

1. (ENEM 2015) Só num sentido muito restrito, o indivíduo cria com seus próprios recursos o modo de falar e de pensar que lhe são atribuídos. Fala o idioma de seu grupo; pensa à maneira de seu grupo. Encontra a sua disposição apenas determinadas palavras e significados. Estas não só determinam, em grau considerável, as vias de acesso mental ao mundo circundante, mas também mostram, ao mesmo tempo, sob que ângulo e em que contexto de atividade os objetos foram até agora perceptíveis ao grupo ou ao indivíduo.

MANNHEIM, K. Ideologia e utopia. Porto Alegre: Globo, 1950 (adaptado).

Ilustrando uma proposição básica da sociologia do conhecimento, o argumento de Karl Mannheim defende que o (a)

- A) conhecimento sobre a realidade é condicionado socialmente.
- B) submissão ao grupo manipula o conhecimento do mundo.
- C) divergência é um privilégio de indivíduos excepcionais.
- D) educação formal determina o conhecimento do idioma.
- E) domínio das línguas universaliza o conhecimento.

3. PRAGMATISMO

O pragmatismo é a forma que o empirismo assumiu nos Estados Unidos

O pragmatismo nasceu nos Estados Unidos nas últimas décadas do século passado, e sua força de expressão, tanto na América quanto na Europa, chegou a seu ponto máximo nos primeiros quinze anos do século XX. Do ponto de vista sociológico, o pragmatismo representa a filosofia de uma nação voltada com confiança para o futuro, enquanto do ponto de vista da história das ideias ele se configura como a contribuição mais significativa dos Estados Unidos à filosofia ocidental. O pragmatismo é a forma que o empirismo tradicional assumiu nos Estados Unidos.



Com efeito, enquanto o empirismo tradicional, de Bacon a Locke, de Berkeley a Hume, considerava válido o conhecimento baseado na experiência e a ela redutível - concebendo a experiência como a acumulação e organização progressiva de dados sensíveis passados ou presentes -, para o pragmatismo a experiência é abertura para o futuro, é previsão, é norma de ação.

Os representantes mais prestigiosos do movimento pragmatista nos Estados Unidos foram: Charles Peirce, William James e John Dewey.

3.1 CHARLES S. PEIRCE E OS PROCEDIMENTOS PARA FIXAR AS CRENÇAS

Se o pragmatismo de William James teve mais sucesso na época, no entanto o pragmatismo de Charles S. Peirce (1839-1914) exerceu e ainda em nossos dias exerce influência decididamente mais importante sobre as pesquisas metodológicas e semiológicas.

Para Peirce, o conhecimento é pesquisa. E a pesquisa se inicia com a dúvida. E a irritação da dúvida que causa a luta para se obter o estado de *crença*, que é um estado de calma e satisfação. E nós procuramos obter crenças, já que são esses hábitos que determinam as nossas ações.

Pois bem, por quais caminhos ou procedimentos se passa da dúvida à crença?



No ensaio de 1877 *A fixação da crença* Peirce sustenta que os métodos para fixar a crença são substancialmente redutíveis a quatro:

- 1) o método da tenacidade;
- 2) o método da autoridade;
- 3) o método do *a priori*;
- 4) por fim, o método científico.

1) O *método da tenacidade* é o comportamento do avestruz, que esconde a cabeça na areia quando se aproxima o perigo; é o caminho de quem está seguro somente na aparência, ao passo que, em seu interior, está espantosamente inseguro. E tal insegurança emerge quando ele se defronta com outras crenças, reputadas igualmente boas por outros. O impulso social, escreve Peirce, é contra esse método.

2) O *método da autoridade* é o de quem, com a ignorância, o terror e a inquisição, quer alcançar a concordância de quem não pensa igual ou não pensa em harmonia com o grupo ao qual pertence.

Este é um método que tem incomensurável superioridade mental e moral sobre o método da tenacidade, e seu sucesso tem sido grande e de fato sempre apresentou os mais majestosos resultados; este é o método das fés organizadas. Mas nenhuma de tais fés organizadas permaneceu eterna; na opinião de Peirce, a crítica as corroeu e a história as redimensionou e, de qualquer forma, as particularizou.

3) O *método do "a priori"* é o de quem considera que suas próprias proposições fundamentais estão de acordo com a razão. Entretanto, observa Peirce, a razão de um filósofo não é a razão de outro filósofo, como o demonstra a história das ideias metafísicas. O método *a priori* leva ao insucesso, porque faz da pesquisa algo semelhante ao desenvolvimento do gosto, visto ser método que não difere de modo essencial do método da autoridade.

4) Assim, por um ou outro motivo, os três métodos precedentes (da tenacidade, da autoridade e do *a priori*) não se sustentam.

Se quisermos estabelecer validamente as nossas crenças, segundo Peirce, o método correto é o *método científico*.

Dedução, indução e abdução

Ora, na ciência, temos três diferentes modos fundamentais de raciocínio:

- a) a dedução;
- b) a indução; e aquela que Peirce chama de
- c) abdução.

a) A **dedução** é o raciocínio que não pode levar de premissas verdadeiras a conclusões falsas.

b) A **indução** é argumentação que, a partir do conhecimento de que certos membros de uma classe, escolhidos ao acaso, possuem certas propriedades, conclui que todos os membros da mesma classe igualmente as terão. A indução, diz Peirce, move-se na linha de fatos homogêneos; classifica e não explica.

c) O salto da linha dos fatos para a das suas razões, ao contrário, temos com o tipo de raciocínio que Peirce chama de **abdução**, cujo esquema é o seguinte:

1. Observa-se **C**, um fato surpreendente.
2. Mas, se **A** fosse verdadeiro, então **C** seria natural.

3. Portanto, há razões para suspeitar que **A** seja verdadeiro.

Esse tipo de argumentação nos diz que, para encontrar a explicação de um fato problemático, devemos inventar uma hipótese ou conjectura, da qual se deduzam consequências, que, por seu turno, possam ser verificadas indutivamente, isto é, experimentalmente.

Esse é o modo pelo qual a abdução mostra-se intimamente relacionada com a dedução e a indução. Por outro lado, a abdução mostra que as crenças científicas são sempre falíveis, já que as provas experimentais sempre poderão desmentir as consequências de nossas conjecturas: “Para a mente científica, a hipótese deve ser o tempo todo provada”.

Como tornar clara as nossas ideias: a regra pragmática

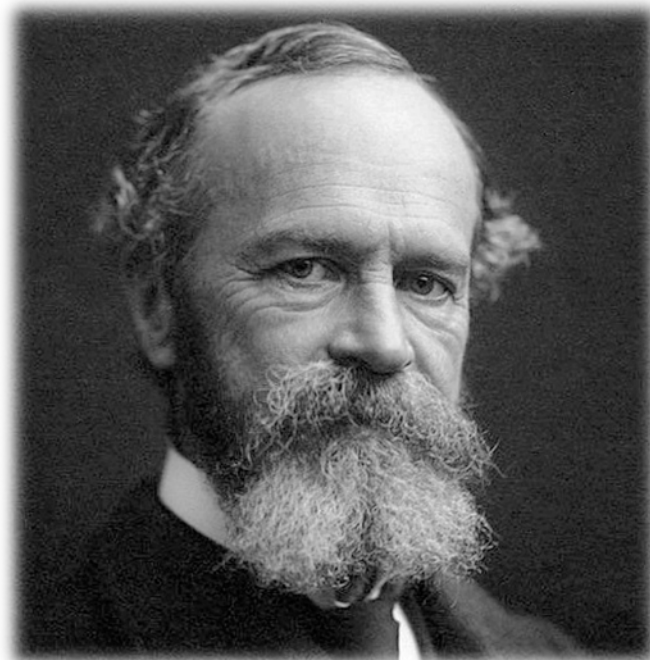
O método válido para fixar as crenças, portanto, é o método científico, que consiste em formular hipóteses e submetê-las à verificação, com base em suas consequências. Por outro lado, a regra válida para a teoria do significado, isto é, a regra adequada para estabelecer o significado de um conceito, é a regra pragmática, segundo a qual um conceito se reduz a seus efeitos experimentais concebíveis; estes efeitos experimentais se reduzem, por sua vez, a ações possíveis (ou seja, a ações efetiváveis no momento em que se apresentar a ocasião); e a ação se refere exclusivamente a aquilo que atinge os sentidos.

Do que foi dito torna-se evidente que o pragmatismo de Peirce não reduz de modo algum a verdade à utilidade, mas se estrutura muito mais como uma lógica da pesquisa ou uma norma metodológica que vê a verdade como por fazer, no sentido de considerar verdadeiras as ideias cujos efeitos concebíveis são comprovados pelo sucesso prático, sucesso jamais definitivo e absoluto. A verdade, escreve Peirce, jaz no futuro.

3.2 O EMPIRISMO RADICAL DE WILLIAM JAMES

O pragmatismo é apenas um método

Apesar de James (1842-1910) ser laureado em medicina e ter ensinado fisiologia e anatomia em Harvard, foi ele quem lançou o pragmatismo como filosofia em 1898. O pragmatismo de fato foi recebido e conhecido pelo público mais amplo nas concepções propostas por James. Foi sob a sua liderança que o



pragmatismo se tornou conhecido no mundo. Com ele temos a versão moral e religiosa do pragmatismo.

Afirma James: “O pragmatismo é apenas método” que se configura, em primeiro lugar, como uma atitude de pesquisa, como “a disposição de afastar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das ‘categorias’, das pretensas necessidades e, ao contrário, voltar os olhos para as coisas últimas, os resultados, as consequências, os fatos”.

O pragmatismo é método para alcançar a clareza das ideias que temos dos objetos. E esse método nos impõe “considerar quais efeitos práticos concebíveis essa ideia pode implicar, quais sensações podemos esperar e quais reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos, tanto imediata como remota, é então toda a concepção que temos do objeto, enquanto ela tiver significado positivo”.

A verdade de uma ideia se reduz a sua capacidade de “operar”

A este ponto, parece que as ideias de James sobre o pragmatismo (expostas no ensaio *Pragmatismo*, de 1907) não diferem das de Peirce. No entanto, as coisas não são bem assim: para James, as ideias (que são

parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras a medida que nos ajudam a obter relações satisfatórias com as outras partes de nossa experiência, e a resumilas por meio de esquemas conceituais.

Uma ideia é verdadeira quando nos permite andar adiante e leva-nos de uma parte a outra de nossa experiência, ligando as coisas de modo satisfatório, operando com segurança, simplificando, economizando esforços.

Esta, diz ainda James, “é a concepção ‘instrumental’ da verdade, ensinada com tanto sucesso em Chicago, a concepção tão brilhantemente difundida em Oxford: a veracidade de nossas ideias significa sua capacidade de ‘operar’”. Desse modo, a veracidade das ideias era identificada com sua capacidade de operar, com sua utilidade, tendo em vista a melhoria ou a tornar menos precária a condição vital do indivíduo.

Além disso, para James “a verdade de uma ideia não está em sua estagnante propriedade”.

Há um processo de verificação que torna verdadeira uma ideia. “Uma ideia torna-se verdadeira, é tornada verdadeira pelos acontecimentos. Sua veracidade é de fato acontecimento, processo: mais exatamente, o processo de seu verificar-se, sua verificação. As ideias verdadeiras, segundo James, “são as que podemos assimilar, ratificar, confirmar e verificar. E falsas são aquelas em relação as quais não podemos fazer o mesmo”.

As ideias ou teorias verdadeiras, para James, são aproximações melhores do que as ideias anteriores, resolvendo os problemas de modo mais satisfatório. E “a posse da verdade, longe de ser fim, é apenas meio para outras satisfações vitais”.

Os princípios da psicologia e os instrumentos da adaptação

Em 1890, James publicou os dois volumes que constituem os *Princípios de psicologia*.

James considera que uma fórmula que prestou amplos serviços à psicologia foi a fórmula spenceriana, segundo a qual “a essência da vida mental e a essência da vida corporal são idênticas, ou seja, ‘a adaptação das relações internas as externas’”. Essa fórmula pode ser considerada a encarnação da generalidade – comenta James - mas, “como considera o fato de que as mentes vivem em ambientes que agem sobre elas e sobre as quais elas por seu turno reagem, já que, em suma, ela põe a mente no concreto de suas relações, tal fórmula é imensamente mais fértil do que a velha ‘psicologia racional’, que considerava a alma como coisa separada e autossuficiente, e pretendia estudar somente sua natureza e prioridade”.

Na realidade, James faz da mente um instrumento dinâmico e funcional para a adaptação ambiental. A vida psíquica caracteriza-se por finalismo

que se expressa como energia seletiva já no ato elementar da sensação.

Por isso tudo, a velha noção de alma já não servia para James. Mas ele também criticava os associacionistas, que reduziavam a vida psíquica a combinação das sensações elementares, e criticava os materialistas, com sua pretensão de identificar os fenômenos psíquicos com os movimentos da matéria cerebral.

A consciência se apresenta para James como corrente contínua: ele fala de uma corrente de pensamento. E a única unidade que se pode detectar na corrente de pensamento é aquela pela qual o pensamento difere em cada momento do momento anterior, apropriando-o juntamente com tudo o que este último chama de seu. A “experiência pura” aparece para ele como “o imenso fluxo vital que fornece o material para a nossa reflexão ulterior”. Para James, a relação sujeito-objeto é derivada.

Conceber a mente como instrumento de adaptação ao ambiente foi a ideia que levou James a ampliação do objeto de estudo da psicologia: esse objeto não diria mais respeito somente aos fenômenos perceptivos e intelectivos, e sim também aos condicionamentos sociais ou fenômenos como os concernentes ao hipnotismo, a dissociação ou ao subconsciente. James apenas realizou análises refinadas e críticas agudas sobre esses temas, mas também renunciou muitas doutrinas que depois seriam desenvolvidas pelo comportamentalismo, pela psicologia da Gestalt e pela psicanálise.

A questão moral: como escolher entre ideias contrastantes

Presente em diversos escritos de James, a questão ética é enfrentada explicitamente em dois escritos fundamentais para sua concepção pragmática: *O filósofo moral e a vida moral* (1891), e *A vontade de crer* (1897). Neste último ensaio, James levanta questões como a dos valores, que não podem ser decididas recorrendo às experiências sensíveis. As questões morais, antes de tudo, não são tais que sua solução possa esperar prova sensível. Com efeito, uma questão moral não é uma questão do que existe, mas daquilo que é bom ou seria bom que existisse.

A ciência pode nos dizer o que existe ou não existe. Mas, para as questões mais urgentes, devemos consultar as “razões do coração”. Há decisões que todo homem não pode deixar de tomar, dizem respeito ao sentido último da vida, ao problema da liberdade humana ou de sua falta, da dependência ou não no mundo em relação a uma inteligência ordenadora e regente, da unidade monística ou não do mundo todas questões teoricamente insolúveis, que só se podem enfrentar mediante escolha pragmática.

Voltemos, porém, aos valores. Os fatos físicos existem ou não existem e, enquanto tais, não são bons nem maus. O ser melhor não é relação física. A realidade é que o bem e o mal só existem em referência ao fato de que satisfazem ou não às exigências dos indivíduos. Refletindo variedade enorme de necessidades e impulsos diversos, essas exigências geram um universo de valores frequentemente em contraste.

Então, como unificar e hierarquizar tais ideais, variados e muitas vezes contrastantes?

A resposta de James a essa pergunta crucial é que se devem preferir os ideais que, se realizados, impliquem a destruição do menor número de outros ideais e o universo mais rico de possibilidades. Naturalmente, tal universo não é dado de fato, não é absolutamente garantido, e se propõe como simples norma que caracteriza a vontade moral enquanto tal.

A variedade da experiência religiosa e o universo pluralista

Outra grande obra de William James é *A variedade da experiência religiosa* (1902), onde o autor propõe antes de mais nada uma rica fenomenologia da experiência religiosa.

James é contrário aos positivistas, que ligavam a religião a fenômenos degenerativos. O empirista radical James não quer que a identificação das riquezas das experiências humanas seja bloqueada por um juízo de valor qualquer. A vida religiosa é inconfundível; ela põe os homens em contato com uma ordem invisível e muda sua existência.

Segundo James, o estado místico é o momento mais intenso da vida religiosa e age como se ampliasse o campo perceptivo, abrindo-nos possibilidades desconhecidas ao controle racional. E a atitude mística não pode se tornar garantia de uma determinada teologia. Aliás, para James, a experiência mística deve ser defendida pela filosofia.

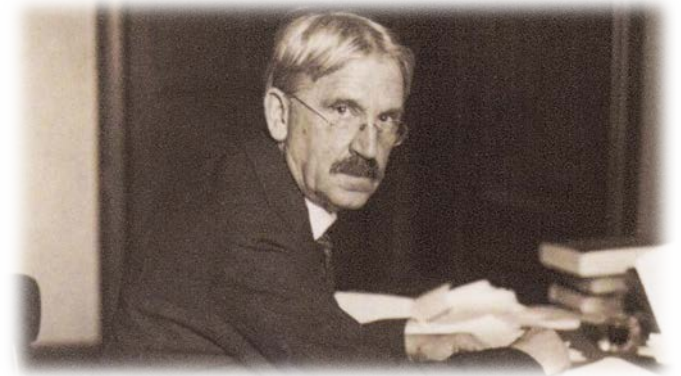
Aqui podemos ver como James passa da descrição à avaliação da experiência mística, considerada como acesso privilegiado, inacessível pelos meios comuns, ao Deus que potencializa nossas ações e que é “a alma e a razão interior do universo”, de um universo pluralista, onde Deus (que não é o mal nem o responsável pelo mal) é concebido como pessoa espiritual que nos transcende e nos convoca a colaborar com ele.

Um universo pluralista (1909) é uma das últimas obras de James, onde ele tenta libertar a experiência religiosa da angústia do pecado - angústia arraigada na tradição puritana da Nova Inglaterra - e onde, precisamente, Deus é concebido como ser finito. Para James, Deus não é o todo, ele é um Deus-companheiro.

3.3 O INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY

A experiência não se reduz à consciência nem ao conhecimento

A filosofia de John Dewey (1859-1952), que foi o mais significativo filósofo americano do século XX, foi definida como “naturalismo”. É uma filosofia que se move no leito do pragmatismo e se situa no quadro da tradição empirista.



Entretanto, Dewey optou por chamar sua filosofia de instrumentalismo, que, em primeiro lugar, se diferencia do empirismo clássico quanto ao conceito fundamental de experiência. A experiência dos empiristas clássicos é simplificada, ordenada e purificada de todos os elementos de desordem e erro, reduzida a estados de consciência claros e distintos.

Dewey, em *Experiência e natureza* (1925), sustenta que “a experiência não é consciência, e sim história”; ou seja, ela não se reduz a um estado de consciência claro e distinto. A experiência não se reduz tampouco ao conhecimento, ainda que o próprio conhecimento seja parte da experiência, seja uma experiência. Ela, de fato, inclui os sonhos, a loucura, a doença, a morte, a guerra, a confusão, a ambiguidade, a mentira e o horror; inclui os sistemas transcendentais, e também os sistemas empíricos; inclui tanto a magia e a superstição como a ciência. Inclui tanto a inclinação que impede de aprender da experiência como a habilidade que tira partido de seus mais fracos acenos.

Dewey propõe substancialmente a ideia de experiência capaz de dar a mesma atenção que se tem para aquilo que é “nobre, honroso e verdadeiro” também para o que, na vida humana, existe de “desfavorável, precário, incerto, irracional e odioso”. Afirma ele: “Considerando o papel que a antecipação e a memória da morte desempenharam na vida humana, da religião às companhias de seguro, o que se pode dizer de uma teoria que define a experiência de tal modo a ponto de fazer seguir-se logicamente que a morte nunca seja matéria de experiência?”

Há mais, já que a não identificação entre experiência e conhecimento permite a Dewey realizar a tentativa de solução do problema gnosiológico: com

efeito, “há duas dimensões das coisas experimentadas; uma é a de tê-las outra é a de conhecê-las para tê-las de modo mais significativo e seguro”.

Na realidade, não é fácil conhecer as coisas que temos ou somos, sejam elas o sonho, o sarampo, a virtude, uma pena, o vermelho. O problema do conhecimento é o problema de como encontrar o que é necessário encontrar em torno dessas coisas para garantir, retificar ou evitar o fato de tê-las ou o de sê-las.

Desse modo, para Dewey, enquanto o ceticismo pode verificar-se (a fim de nos tornar curiosos e indagadores) em qualquer momento em relação a qualquer crença ou conclusão intelectual, no entanto ele é impossível acerca das coisas que nós temos e somos. Um homem pode duvidar se está com sarampo, porque o sarampo é termo intelectual, classificação, mas não pode duvidar do que tem empiricamente - não, como se diz, porque está imediatamente certo dele, mas porque não é matéria de conhecimento, não é de modo algum questão intelectual, não é caso de verdade ou falsidade, de certeza ou de dúvida, mas somente de existência.

Precariedade e risco da existência

A experiência é história, história voltada para o futuro, prenhe de futuro. E a filosofia, diferentemente da antropologia cultural, tem a função do desmembramento analítico e da reconstrução sintética da experiência. Os fenômenos da cultura, apresentados pelo antropólogo, constituem o material para o trabalho do filósofo.

Pois bem, uma característica da existência que os fenômenos culturais põem em relevo é o seu caráter precário e arriscado.

Diz Dewey: “O homem vive em mundo aleatório; para dizê-lo cruamente, sua existência implica o acaso. O mundo é o palco do risco: é incerto, instável, terrivelmente instável”. Claro, seria fácil e confortante insistir na boa sorte e nas alegrias inesperadas.

A comédia é tão genuína quanto a tragédia. Mas, observa Dewey, é sabido que “a comédia atinge uma nota mais superficial que a tragédia. E o homem teme porque vive em um mundo temível, em um mundo que dá medo. O próprio mundo é precário e perigoso: “Não foi o temor em relação aos deuses que criou os deuses”.

O homem vive neste mundo: a natureza não existe sem homem nem o homem existe sem a natureza. O homem está imerso na natureza. E, no entanto, ele é uma natureza capaz de, e destinada a, mudar a própria natureza e dar-lhe significado.

É precisamente para se garantir contra a instabilidade e a precariedade da existência o homem, primeiro, recorreu a forças mágicas e construiu mitos que, depois de terem caído, logo procurou substituir

por outras ideias tranquilizadoras, como a imutabilidade do ser, o processo universal, a racionalidade inerente ao universo, o universo regido por leis necessárias e universais.

“De Heráclito a Bergson, há muitas filosofias ou metafísicas do universo. Somos gratos a essas filosofias, que mantiveram vivo aquilo que as filosofias clássicas e ortodoxas deixaram de lado. Mas as filosofias do fluxo normal também indicam a intensidade com que se deseja o que é seguro e estável. Elas deificaram a mudança, tornando-a universal, regular e segura. Considerai o modo completamente laudatório com o qual Hegel, Bergson e os filósofos evolucionistas do devir consideraram a mudança. Para Hegel, o devir é processo racional que define uma lógica, mesmo nova e estranha, e um absoluto, também este novo e estranho, Deus. Para Spencer, a evolução é somente um processo transitório para obter o equilíbrio estável e universal de ajustamento harmonioso. Para Bergson, a mudança é a operação criadora de Deus ou é o próprio Deus”.

Para Dewey, essas filosofias são filosofias do medo, hiper-simplificadoras e des-responsabilizadoras. Elas transformam um elemento da realidade na realidade em seu todo, confinando assim na aparência (no secundário, errôneo, ilusório etc.) tudo o que não se revela compatível com seu respectivo esquema de imutabilidade, ordem, racionalidade, necessidade ou perfeição do ser ou da realidade.

Além disso, são des-responsabilizadoras, já que presumem garantir metafisicamente a ordem, o progresso ou a racionalidade, que, ao contrário, constituem a tarefa fundamental da condução inteligente da vida humana.

Em suma, para Dewey, é preciso ter a coragem de denunciar a falência filosófica de metafísicas consoladoras e ilusórias, que iludem precisamente a respeito da permanência estável de bens e valores, posse exclusiva de uma camada privilegiada. São metafísicas que aparentemente repelem a irracionalidade, a desordem, o mal, o erro, coisas que não são aparências, e sim realidades que precisamos dominar e controlar, embora com a consciência de que a existência permanece, sempre e de qualquer modo, precária e cheia de riscos.

A teoria da pesquisa

A luta para enfrentar o mundo e a existência tão difíceis exige comportamentos e operações humanas inteligentes e responsáveis. É aí que se inserem o *instrumentalismo* e a *teoria da pesquisa*.

Segundo a maior parte dos sistemas filosóficos tradicionais, a verdade é estática e definitiva, absoluta e eterna. Dewey, porém, não pensa assim. Dado seu interesse pela biologia, ele vê o pensamento como

processo de evolução; segundo ele, o conhecimento é processo chamado *pesquisa*, que, no fundo, consiste em uma forma de adaptação ao ambiente. O conhecimento é prática que tem êxito. Êxito no sentido de que resolve os problemas postos pelo ambiente (entendendo este no sentido mais amplo).

Em sua grande obra *Lógica: teoria da investigação* (1938) Dewey sustenta que a função do pensamento reflexivo é a de transformar uma situação na qual se tem experiências caracterizadas por obscuridade, dúvida, conflito, em suma, experiências perturbadas, em uma situação que seja clara, coerente, ordenada e harmoniosa.

Em poucas palavras, a investigação parte dos problemas, isto é, de situações que implicam incerteza, perturbação, dúvida e obscuridade. E Dewey se declarava desconcertado diante do fato de que pessoas sistematicamente empenhadas nas investigações sobre questões e problemas (como certamente são os filósofos) sejam tão pouco curiosas acerca da existência e da natureza dos problemas.

Situações desse tipo, isto é, de dúvida e obscuridade, tomam-se problemáticas quando se tornam objeto de pesquisa, no sentido de que seja possível avançar alguma tentativa de solução, ainda que vaga, já que caso contrário se teria o caos, e de que seja possível intelectualizar essa vaga sugestão, formulando o problema dentro de uma ideia que consista em antecipação ou previsões do que pode acontecer.

A ideia proposta desenvolve-se em seus significados pelo raciocínio, que identifica as consequências da ideia, pondo-a em relação com o sistema das outras ideias e esclarecendo-a assim em seus aspectos mais diversos. A solução do problema, inserida e antecipada na ideia que depois foi desenvolvida pelo raciocínio, dirige e articula o experimento. E será precisamente o experimento que dirá se a solução proposta deve ser aceita ou rejeitada ou, ainda, corrigida, a fim de dar conta dos fatos problemáticos.

A propósito dos fatos, diferentemente do antigo empirismo, Dewey observa que eles não são puros dados, pois não existem dados em si. Nada constitui um dado senão em relação com uma ideia ou com um plano operativo que possa ser formulado em termos simbólicos, desde os da linguagem comum até os mais precisos e específicos da matemática, da física ou da química.

Em suma, Dewey é da opinião de que tanto as ideias como os fatos são de natureza operacional. As ideias são operacionais porque não são mais que propostas e planos de operação e intervenção sobre as condições existentes; e os fatos são operacionais no sentido de que são resultados de operações de organização e de escolha.

Senso comum e pesquisa científica: as ideias como instrumentos

A inteligência, portanto, é constitutivamente operativa. A razão não é meramente contemplativa: é força ativa chamada a transformar o mundo em conformidade com objetivos humanos.

A contemplação, sem dúvida, é ela própria uma experiência, mas, para Dewey, ela constitui a parte final, na qual o homem desfruta do espetáculo de seus processos. O processo cognoscitivo não é contemplação, e sim participação nas vicissitudes de um mundo que deve ser mudado e reorganizado sem descanso.

Dewey comenta que o método experimental é novo como recurso científico ou como meio sistematizado de criar o conhecimento e de garantir que seja conhecimento; entretanto, “como expediente prático, ele é tão antigo quanto a própria vida”. E é precisamente por essa razão que Dewey insiste na continuidade entre conhecimento comum e conhecimento científico.

No escrito *A unidade da ciência como problema social* (1938), ele diz que a ciência, em sentido especializado, é a elaboração de operações cotidianas, ainda que essa elaboração assuma frequentemente caráter muito técnico. E, ainda na *Lógica*, Dewey reafirma o fato de que “a ciência tem seu ponto de partida necessário nos objetos qualitativos, nos processos e nos instrumentos do senso comum, que é o mundo do uso, da fruição e dos sofrimentos concretos”.

Depois, porém, pouco a pouco, através de processos mais ou menos tortuosos e inicialmente desprovidos de uma linha diretriz, formam-se e são transmitidos determinados procedimentos e instrumentos técnicos.

Vão sendo reunidas informações sobre as coisas, sobre suas propriedades e seus comportamentos, independentemente de cada aplicação imediata particular. Vamo-nos afastando sempre mais das situações originárias de uso e fruição imediatos.

Não se ganha muito mantendo o próprio pensamento ligado ao tronco do uso com uma corrente muito curta, sentencia Dewey. O importante é que, como quer que seja, o pensamento, isto é, as ideias, estejam ligadas à **prática**, porque as ideias – tanto lógicas como científicas – estão sempre em função de problemas reais, ainda que abstratos, e porque é sempre a prática que decide do valor de uma ideia.

E as ideias são exatamente **instrumentos** em nossa investigação. São instrumentos para resolver os problemas e para enfrentar um mundo ameaçador e uma existência precária. E, por serem instrumentos, há muito pouco sentido em pregar a veracidade ou a falsidade deles. As ideias são instrumentos que podem

ser eficazes, relevantes ou não, danosos ou econômicos, mas não verdadeiros ou falsos. E o juízo final que se dá em todo processo de pesquisa nada mais é do que uma “afirmação garantida”.

Eis, portanto, o significado genuíno do *instrumentalismo* de Dewey: a verdade não é mais adequação do pensamento ao ser, mas se identifica muito mais com “o poder comprovado de guia” de uma ideia e, em última análise, com “o corpo sempre crescente das afirmações garantidas”, devendo-se ter em vista que essa garantia não é absoluta nem eterna, já que os resultados da pesquisa científica, bem como de toda operação humana, são continuamente corrigíveis e aperfeiçoáveis em relação às novas e cambiantes situações em que o homem virá a se encontrar em sua história.

A teoria dos valores

Se as ideias comprovam seu valor na luta com os problemas reais, e se cada indivíduo tem o direito-dever de dar sua contribuição à elaboração de ideias capazes de guiar positivamente a ação humana, então está claro que as ideias morais, os dogmas políticos ou os preconceitos do costume também não se revestem de autoridade especial. Também eles devem ser submetidos à verificação de suas consequências na prática e devem ser responsabilmente aceitos, rejeitados ou mudados com base na análise de seus efeitos.

Dewey é relativista, não considera possível fundamentar valores absolutos. Os valores são históricos e a tarefa do filósofo é a de examinar as “condições generativas” (isto é, as instituições e os costumes ligados a estes valores) e de avaliar sua funcionalidade na perspectiva de uma renovação, em relação às necessidades que pouco a pouco irrompem da vida associada dos homens.

Existem **valores de fato**, isto é, bens imediatamente desejados, e **valores de direito**, isto é, bens razoavelmente desejáveis.

É precisamente função da filosofia e da ética promover a contínua revisão crítica, voltada para a conservação e o enriquecimento dos *valores de direito*. E está claro que, na perspectiva de Dewey, sequer estes últimos podem ter a pretensão de dignidade meta-histórica, já que todo sistema ético é relativo ao meio em que se formou e se tornou funcional.

A ética de Dewey é histórica e social: como na teoria da pesquisa, nela também desponta aquele sentido de interdependência e de unidade inter-relativa dos fenômenos, que se explicitará no conceito de interação entre indivíduo e meio físico e social. Assim, os valores também são fatos tipicamente humanos: são planos de ação, tentativas de resolver problemas que brotam da vida associada dos homens. E constitui

objetivo da filosofia educar os homens a refletir sobre os valores humanos mais elevados, da mesma forma como eles aprenderam a refletir sobre aquelas questões que se inserem no âmbito da técnica.

Há, sem dúvida, o problema da determinação dos fins. Escreveu Dewey: “A ciência é indiferente ao fato de suas descobertas serem utilizadas para curar as doenças ou difundi-las, para acrescer os meios para a promoção da vida ou para fabricar material bélico a fim de aniquilá-la”. Por vezes, Dewey parece indicar como fim último da vida dos homens um reino de Deus visto como justiça, amor e verdade. Entretanto, é preciso insistir em um ponto de capital importância no pensamento de Dewey: trata-se da não possibilidade de distinguir entre meios e fins.

Para Dewey todo fim é também meio e todo meio para atingir um fim é desfrutado ou percebido também como fim. A atividade que produz meios e a atividade que inventa e consoma os fins estão intimamente ligadas uma a outra. O fim alcançado é meio para outros fins. E a avaliação dos meios é fundamental para todo fim real e genuíno, que não queira ser vã fantasia, ainda que nobre e sugestiva. E as coisas que parecem fins são, com efeito, unicamente previsões ou antecipações do que pode ser levado a existência em determinadas condições. Por isso, em *Teoria da avaliação* (1939), Dewey escreve que não existe problema de avaliação fora da relação entre meios e fins, o que vale não somente na ética, mas também na arte, onde a criação dos valores estéticos (a arte é natureza transformada e não existe distinção entre belas-artes e artes úteis) requer a utilização de meios adequados.

A teoria da democracia

Dewey é um relativista pelo fato de que, em sua opinião, não existem métodos racionais para a determinação dos fins últimos. Por isso ele é decididamente contrário aos filósofos utópicos que, projetando suas visões ideais, não se preocuparam em dedicar uma investigação acurada aos meios necessários para sua realização, e sequer em avaliar atentamente sua desejabilidade moral efetiva.

A utopia gera normalmente o ceticismo ou o fanatismo. O que é necessário, segundo Dewey, é propor metas concretas e descer dos fins remotos para os mais próximos, realizáveis em condições históricas efetivas. Portanto, ele projeta o operar contínuo tendo em vista maior consciência e maior liberdade, no sentido de que a liberdade conquistada hoje cria situações graças às quais haveria mais liberdade amanhã, e no sentido de que minha liberdade faz crescer a dos outros.

Conseqüentemente, Dewey é avesso à sociedade totalitária e convicto defensor da sociedade democrática. Para ele, a pressuposição de um fim absoluto dificulta a discussão, ao passo que a democracia representa discussão inteiramente livre. É método que permite discutir toda finalidade, é debate sem fim, é colaboração, é participação em finalidades conjuntas.

A democracia é aquele modo de vida em que todas as pessoas maduras participam da formação dos valores que regem a vida dos homens associados, modo de vida que é necessário tanto do ponto de vista do bem social como da ética do desenvolvimento pleno dos seres humanos como indivíduos.

Em *Liberalismo e ação social* (1935), Dewey afirma que o problema da democracia se torna o problema daquela forma de organização social que se estende a todo campo e a todo caminho da vida, pelo qual as forças individuais não deveriam ser simplesmente libertadas de constrições mecânicas externas, mas deveriam ser alimentadas, sustentadas e dirigidas.

Com base nisso tudo, pode-se compreender a aversão de Dewey pela sociedade planejada. O que ele almeja e defende é a sociedade que se planeja constantemente a partir de seu interior, atenta, portanto, ao controle social mais amplo e articulado dos resultados. A diferença existente entre a **sociedade planejada**, e a **sociedade que se planeja constantemente** é definida por Dewey nos termos seguintes: “A primeira requer desígnios finais impostos de cima e que, portanto, se baseiam na força, física e psicológica, para fazer com que nos conformemos a eles. A segunda significa libertar a inteligência mediante a forma mais vasta de intercâmbio cooperativo”.

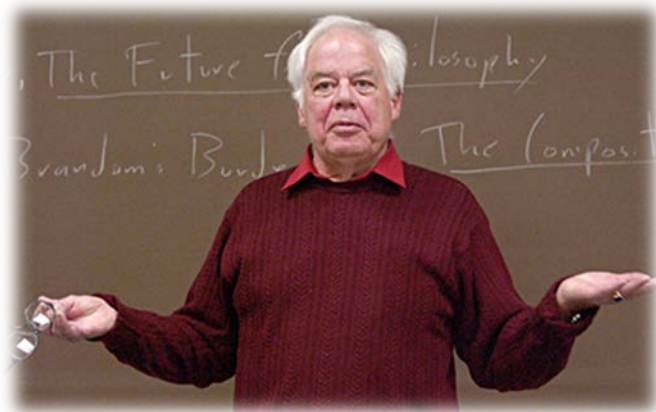
Ligada à teoria da investigação, a teoria dos valores e a teoria da democracia de Dewey encontra-se sua teoria da educação, entendida como reconstrução e reorganização contínua da experiência, visando a aumentar a consciência dos vínculos entre as atividades presentes, passadas e futuras, nossas e alheias, e aumentar a capacidade dos indivíduos para dirigir o curso da experiência futura.

4. NEOPRAGMATISMO - RICHARD RORTY

Richard Rorty nasceu em New York em 1931. Estudou na Universidade de Chicago e na de Yale. “Dewey - disse ele - foi sem dúvida a figura mais influente durante toda a minha juventude; chamavam-no de filósofo da democracia, do New Deal, dos intelectuais socialistas americanos: para quem quer que tenha frequentado uma universidade americana antes dos anos cinquenta, era impossível não percebê-lo”.

E ainda: “Minha formação foi principalmente histórica. O encontro com a filosofia analítica ocorreu em Princeton, quando eu já ensinava, e foi um

momento verdadeiramente intenso. Quando as ótimas obras de Wittgenstein mal estavam para serem assimiladas”.



Foi justamente a leitura do “segundo” Wittgenstein que persuadiu Rorty a tomar distância do pensamento analítico dominante nos Estados Unidos. Este pensamento - dirá Rorty - profissionalizou a filosofia, reduziu-a a uma disciplina acadêmica que se resolve na pesquisa obsessiva dos fundamentos do conhecimento objetivo, tirou da filosofia toda dimensão histórica, arrancou-a dos problemas da vida.

Auxiliado também pelas críticas internas ao movimento analítico, Rorty se convenceu do esgotamento intrínseco da filosofia analítica (ou pós-filosófica, no sentido de estar distante da filosofia tradicional) des-disciplinarizada e de andamento discursivo, à qual não cabe mais o papel de mãe ou de rainha da ciência, sempre em busca de um vocabulário definitivo e imortal sobre a base do qual sintetizar ou descartar os resultados de outras esferas de atividade.

A filosofia pós-analítica, de preferência, se democratiza na forma de uma “crítica da cultura” que a vê transformada em uma disciplina entre as outras, fundada sobre critérios histórica e socialmente contextuais, e preposta ao estudo comparado das vantagens e das desvantagens das diversas visões do mundo.

A filosofia e o espelho da natureza (1979) foi o livro que no plano internacional tornou Rorty conhecido como fundador do neopragmatismo. Em 1980 aparece *Consequências do pragmatismo*. De 1989 é *Contingência, ironia e solidariedade*, livro que se ocupa de questões éticas e filosóficas.

Segundo Rorty, os ensaios coletados nesse livro representam tentativas de delinear as consequências de uma teoria pragmatista da verdade. E ainda: “Os pragmatistas pensam que a tradição platônica tenha esgotado a própria função. Os pragmatistas sustentam que a maior aspiração da filosofia é a de não praticar a filosofia. Não consideram que pensar na verdade sirva para dizer algo de verdadeiro, nem que pensar no bem sirva para agir do melhor dos modos, nem que pensar na racionalidade sirva para ser racionais”.

Dois mitos da tradição filosófica

O volume *A filosofia e o espelho da natureza* consiste na tentativa de desengonçar a pretensão fundante da filosofia tradicional.

Escreve Rorty, “Em geral os filósofos consideram sua disciplina como uma discussão de problemas perenes, eternos. Alguns destes referem-se a diferença entre seres humanos e os outros seres, e se concentram nas questões que se referem a relação entre mente e corpo. Outros problemas se referem à legitimação das pretensões de conhecimento e concentram-se nas questões que se referem aos ‘fundamentos’ do conhecimento. Descobrir tais fundamentos significa descobrir algo sobre a mente e vice-versa”.

Problemas eternos resolvidos por teorias perenes: eis a pretensão de fundo da filosofia tradicional, a qual se configura como filosofia fundacional em relação a toda a cultura. E esta sua pretensão se apoia sobre o fato de que ela compreenderia os fundamentos do conhecimento e encontraria tais fundamentos por meio do estudo da mente, dos “processos mentais”. Eis, portanto, que a tarefa central da filosofia tradicional está na construção de uma teoria geral da *representação acurada* tanto do mundo externo, como do modo com que a mente constrói essas representações.

Tudo isso, afirma Rorty, nos mostra que existe “uma imagem que mantém prisioneira a filosofia tradicional”: é a imagem da **mente como um grande espelho**, que contém representações diversas – algumas acuradas, outras não - e pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos”.

Rorty comenta que se não houvesse a ideia da mente como espelho, não haveria sequer a ideia do **conhecimento como representação acurada**; sem a ideia de conhecimento como representação acurada não teriam sentido os grandes esforços de Descartes e de Kant dirigidos a obter representações mais acuradas por meio do exame, da reparação e do polimento do espelho. E, postos fora dessa estratégia, não teriam tido sentido sequer as recentes teses segundo as quais a filosofia consistiria de “análise conceitual”, ou de “análise fenomenológica”, ou de “explicação dos significados”, ou de exame da “lógica de nossa linguagem”, ou então da “estrutura da atividade constitutiva da consciência”.

A filosofia fundacional

De acordo com Rorty, devemos ao século XVII, e em particular a Locke, a noção de uma “teoria do conhecimento” baseada sobre a compreensão dos “processos mentais”. Devemos ao mesmo período, e em particular a Descartes, a noção de “mente” como entidade separada em que se atuam os “processos”.

Devemos ao século XVIII, e em particular a Kant, a noção da filosofia como tribunal da razão pura, que confirma ou rejeita a pretensão da cultura restante. A filosofia, praticada como disciplina fundacional que garante a certeza dos fundamentos do conhecimento, foi consolidada pelos neokantianos. E no século XX, ainda segundo nosso filósofo, ela foi reproposta por filósofos como Russell e Husserl que se propuseram a mantê-la “rigorosa” e “científica”.

No seu entendimento, o gênero de filosofia que descende de Russell, justamente como a fenomenologia clássica de Husserl, é simplesmente uma tentativa posterior de manter a filosofia na posição em que Kant a desejava pôr, ou seja, a de juiz das outras áreas da cultura, sobre a base de seu conhecimento especial dos “fundamentos” dessas áreas.

As coisas, ao seu ver, não param aqui, uma vez que também a filosofia analítica é uma variante posterior da filosofia kantiana, uma variante caracterizada principalmente por considerar a representação como linguística muito mais que mental e, portanto, a filosofia da linguagem como a disciplina que exhibe os “fundamentos do conhecimento”, em vez da “crítica transcendental” ou da psicologia.

Na base, portanto, do pensamento fundacional tradicional há uma ideia de *mente*, concebida como grande espelho que contém representações; voltando-nos para nossa interioridade (Descartes) ou trazendo à superfície os *a priori* da experiência (Kant), a **filosofia** – examinando e polindo novamente o grande espelho – estaria depois em grau de chegar à posse dos **fundamentos do conhecimento**.

A união destas três ideias de *mente* como espelho da natureza, de *conhecimento* como representação acurada e de *filosofia* como busca e posse dos fundamentos do conhecimento “profissionalizou” a filosofia, tornando-a uma disciplina acadêmica restrita substancialmente à epistemologia, isto é, à teoria do conhecimento, e a propôs como uma fuga da história, uma vez que ela quer ser pesquisa e posse de fundamentos válidos para todo desenvolvimento histórico possível.

O abandono da filosofia do fundamento

Pois bem, é sobre este pano de fundo que Rorty olha para a obra daqueles que ele considera os três filósofos mais importantes do século XX, ou seja, a obra de Dewey, de Wittgenstein e de Heidegger. Estes três filósofos tentaram, em um primeiro momento, a construção de uma filosofia fundacional, propondo a formulação de “um critério último para o pensamento”.

Cada um dos três, todavia, no desenvolvimento do próprio pensamento percebeu quão ilusória era sua primeira tentativa. E foi assim, então, que cada um dos três, na obra sucessiva, libertou-se da concepção kantiana da filosofia como fundamento, e consumou

seu próprio tempo a pôr em alerta contra essas tentações às quais eles próprios haviam cedido. Assim, sua obra sucessiva é terapêutica, mais que construtiva; mais edificante do que sistemática, dirigida a fazer o leitor refletir sobre motivos que tem para filosofar, muito mais do que para lhe fornecer um novo programa filosófico.

Wittgenstein, Heidegger e Dewey deixam de lado, ao ver de Rorty, a noção de *mente* produzida justamente por Descartes, Locke e Kant, e entendida como um objeto de estudo especial, colocado no espaço interno, que contém os elementos ou os processos que tornam possível o conhecimento.

Wittgenstein, Heidegger e Dewey, todos os três, concordam sobre o fato de que deve ser abandonada a noção do conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais, e compreensível por meio de uma teoria geral da representação. Todos os três abandonam as noções de “fundamentos do conhecimento” e da filosofia como de algo que gira ao redor da tentativa cartesiana de responder ao cético epistemológico.

Filósofos sistemáticos e edificantes

A imagem neokantiana da filosofia como profissão - imagem que se encontra implícita na imagem da mente ou da linguagem que espelham a natureza – não se sustenta mais. A filosofia fundacional acabou; como acabou, em suma, a filosofia entendida como disciplina que julga as pretensões da ciência e da religião, da matemática e da poesia, da razão e do sentimento, atribuindo a cada uma o lugar apropriado.

É preciso, portanto, tomar outros caminhos; e, para sair da “normalidade” da tradição, é preciso ser “revolucionário” (no sentido de Kuhn). E, todavia, entre os filósofos revolucionários, Rorty distingue dois tipos: os que fundam novas escolas dentro das quais pode ser praticada a filosofia normal e profissionalizada (um exemplo de tais filósofos são Husserl, e, antes dele, Descartes e Kant); e aqueles que rejeitam a ideia de que seu vocabulário possa um dia ser institucionalizado, ou que seus escritos possam ser considerados comensuráveis com a tradição (exemplos desses filósofos são o “último” Wittgenstein e o “último” Heidegger; e Nietzsche).

É a esse último tipo de filósofos que vai a aprovação de Rorty, filósofos que ele chama de *edificantes* para distingui-los dos *sistemáticos*. A seu ver, os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentações. Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos. Eles sabem que suas obras perdem sua própria função essencial, quando é superado o período em relação ao qual definiram sua própria reação. Eles são intencionalmente periféricos.

Os filósofos sistemáticos pretendem construir um saber, uma ciência para a eternidade; os filósofos edificantes destroem em benefício de sua própria geração. Os filósofos sistemáticos constroem certezas, como para exorcizar a incerteza do futuro; os filósofos edificantes estão à espera e investigam algo de novo, prontos para se abrir à maravilha de que haja algo de novo sob o sol, algo que não seja uma acurada representação daquilo que já havia, algo que (ao menos no momento) não pode ser explicado e pode apenas ser descrito.

A filosofia edificante

A filosofia edificante, portanto, deixa de lado a tradição da filosofia sistemática, construtiva, normal, fundacional. Mas o que devemos entender mais propriamente com tal filosofia edificante?

Pois bem, trata-se de um projeto de educação ou formação - ou melhor, de edificação de nós mesmos ou de outros – dirigido à descoberta de modos de falar novos, melhores, mais interessantes e mais frutuosos. Isso no sentido de que a tentativa de edificar (nós mesmos ou os outros) pode consistir na atividade hermenêutica de realizar ligações entre nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou algum período histórico, ou então entre nossa disciplina e outra disciplina que pareça perseguir objetivos incomensuráveis com um vocabulário incomensurável. Mas também pode consistir na atividade poética de descobrir esses novos objetivos, novas palavras, novas disciplinas.

A filosofia edificante torna própria, assim, a hermenêutica de Gadamer, na qual não há contraste - afirma Rorty - entre o desejo de edificação e o desejo de verdade; e na qual, todavia, salienta-se o fato de que a pesquisa da verdade é um dos muitos modos com que podemos ser edificados.

E os objetivos da filosofia edificante são mais a continuação de uma conversação do que a descoberta da verdade, de uma verdade objetiva como “resultado normal do discurso normal”. “A filosofia edificante não é apenas anormal, mas também reativa, tendo sentido apenas enquanto é um protesto contra a tentativa de truncar a conversação”.

Manter aberta a conversação da humanidade

As tentativas de truncar a conversação não faltam. Com efeito, truncam a conversação todas as filosofias sistemáticas, que não fazem mais que **hipostatizar** alguma descrição privilegiada em que se presume ter captado de uma vez por todas a verdade, a realidade, o bem, visto que se estaria em posse da razão. Por sua vez, os filósofos edificantes são do parecer que presunções desse tipo equivaleriam ao congelamento da

cultura, o que significaria a desumanização dos seres humanos.

Segundo Rorty, que para os filósofos edificantes a própria ideia de atingir “a totalidade da verdade” é absurda, porque a noção platônica de verdade enquanto tal é absurda.

Concluindo as considerações precedentes, Rorty sintetiza: “Pensar que manter aberta a discussão constitua uma tarefa suficiente para a filosofia, que a sabedoria consista na habilidade de sustentar uma conversão, significa considerar os seres humanos como criadores de novos discursos mais do que seres a serem acuradamente descritos. Terminou, portanto, a filosofia fundacional; mas não terminou a filosofia: ela continua como filosofia edificante, como “uma voz na conversação da humanidade”.

Com ela nós continuamos a conversação iniciada por Platão, mesmo sem discutir os assuntos que Platão considerava que se devessem discutir. A filosofia edificante, é a maneira específica de intervir na discussão sobre todo tipo de problema, condicionada e caracterizada por uma tradição de textos e pelo adestramento peculiar de quem a pratica, mas não mais pela ilusão de possuir um domínio próprio dela, um método, e uma tarefa privilegiada em relação à de outras “vozes”.

“Historicistas” para uma autonomia individual, “historicistas” para uma sociedade mais justa

Contingência, ironia e solidariedade é um livro que é o fruto maduro de reflexões ético-políticas que Rorty estava elaborando há algum tempo. A partir de Hegel – afirma Rorty – diversos pensadores historicistas negaram a existência de uma “natureza humana” ou de um “estrato mais profundo do eu” sobre o atual fundar as virtudes pessoais e os ideais sociais. Estes pensadores sustentaram que tudo é socialização e, portanto, circunstância histórica, que não existe uma essência do homem “abaixo” da socialização e antes da história. Autores como estes não se colocam mais a pergunta sobre “o que significa ser homens?”; mas a substituem por perguntas como: “o que significa pertencer a uma rica sociedade democrática do século XX?”, ou então: “O membro de uma tal sociedade pode fazer algo a mais do que recitar uma parte de um roteiro já escrito?”.

Pois bem, comenta Rorty, tal *reviravolta historicista*, gradual mas decididamente, nos libertou da teologia e da metafísica, e com isso da tentação de buscar trégua para o tempo e para o acaso; ela, por outro lado, nos permitiu substituir, “como viés do pensamento e do progresso social”, a liberdade à verdade.

A reviravolta historicista existiu; todavia, ainda continua a antiga tensão entre os historicistas (por exemplo, Heidegger e Foucault), nos quais domina o

desejo de autocriação e de autonomia individual, e os historicistas (por exemplo, Dewey e Habermas), para os quais dominante é o desejo de uma comunidade humana mais justa e mais livre.

De sua parte, Rorty quer fazer justiça tanto a um como ao outro grupo de pensadores historicistas. E o seu é “um convite a não querer escolher entre eles mas a dar-lhes, ao contrário, igual peso, a fim de usá-los depois para finalidades diversas”. Continua Rorty: “Os autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis enquanto modelos, exemplos de perfeições individuais, de vida autônoma que se criou por si. Os autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são mais que modelos, são concidadãos. Seu empenho é social, é a tentativa de tornar nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis”.

A solidariedade do “liberalismo” irônico

E inútil, ao ver de Rorty, ir em busca de uma teoria que unifique o público e o privado. O caminho que ele propõe é o seguinte: contentarmo-nos em “considerar igualmente válidas, embora destinadas a ser incomensuráveis, as exigências de autocriação e de solidariedade humana”.

E de tal proposta emerge a figura daquilo que Rorty chama de “irônico liberal”. Quem é o liberal? Os liberais, para Rorty, “são aqueles que pensam que a crueldade é o nosso pior delito”. E o irônico? “Uso o termo ‘irônico’ – responde Rorty – para designar um indivíduo que olha abertamente a contingência de suas crenças e de seus desejos mais fundamentais, alguém que é historicista e nominalista o suficiente para ter abandonado a ideia de que tais crenças e desejos remetam a algo que foge ao tempo e ao acaso”. Segundo ele, a ironia “significa algo de muito próximo ao antifundacionalismo”.

No fundo, afirma Rorty, “os irônicos liberais são pessoas que têm, entre estes seus desejos infundáveis, a esperança de que o sofrimento possa diminuir, e que possa ter fim a humilhação sofrida por alguns seres humanos por causa de outros seres humanos”.

Essa *utopia liberal* renuncia às teorias filosóficas de largo porte – como as que se referem às leis da história, o declínio do Ocidente e o fim do niilismo. Na sociedade utópica proposta por Rorty, “a solidariedade não é descoberta com a reflexão; ela é criada”. É criada com a imaginação, “tornando mais sensíveis ao sofrimento e humilhação particulares, sofridos por outras pessoas desconhecidas”.

Levar à esfera do “nós” pessoas que antes eram do “eles”

É uma sensibilidade acrescida que nos faz reconhecer um indivíduo como “dos nossos” mais que vê-lo como “dos deles”.

Mas esta sensibilidade não cresce por causa de uma teoria universal que descreve uma essência humana presente em todos os homens; e ninguém se identifica com a comunidade de todos os seres racionais. Tal sensibilidade cresce por obra não da teoria, “mas de outros gêneros literários como a etnografia, a reportagem jornalística, a história em quadrinhos, o teatro-verdade e sobretudo o romance”. Dickens, Olive Schreiner ou Richard Wright nos fazem conhecer de modo detalhado formas de sofrimento passadas por pessoas que antes ignorávamos. Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov nos mostram a crueldade da qual nós mesmos somos capazes, e nos obrigam, portanto, a redescrevermo-nos.

Aqui está - insiste Rorty - a razão pela qual o romance, o filme e o programa televisivo substituíram, de modo gradual, mas decidido, o sermão e o tratado como veículos principais da mudança das convicções morais e do progresso.

O liberal irônico exerce sua ironia sobre teorias a respeito da essência humana mas está atento a minimizar sempre mais a importância das diferenças tradicionais (de raça, de religião, de usos etc.) em relação “à semelhança na dor e na humilhação”. O liberal irônico inclui sempre mais na esfera do “nós” pessoas diferentes de nós que antes eram dos “eles”. Nós - diz Rorty - devemos começar de onde estamos. E eis seu comentário a uma posição que à primeira vista pareceria moralmente muito estreita: “Aquilo que redime este etnocentrismo é o fato de que é o etnocentrismo de um ‘nós’ (‘nós liberais’), cuja finalidade é a de expandir-se, de criar um ethos ainda maior e diversificado. É o ‘nós’ daqueles que foram educados a estar em alerta contra o etnocentrismo”.

QUESTÕES

1. (UNICENTRO 2011) A experiência filosófica varia entre uma postura idealista mais metafísica, ou totalmente metafísica, e outra mais materialista ou totalmente materialista. Dentre essas doutrinas ou correntes filosóficas, aquela que se desenvolveu como uma teoria embasada no concreto, no real, e que consiste em buscar um conhecimento com base na experiência prática, em qualquer realidade, é

A) o Existencialismo.
B) a Fenomenologia.
C) o Pragmatismo.
D) o Idealismo.
E) o Realismo.

2. (UEM 2012) “O pragmatismo opõe-se ao intelectualismo e a todas as formas de pensamento da totalidade, buscando dar atenção aos fatos observáveis

e às suas consequências. É um método de esclarecimento das diferenças significativas entre ideias, que se assenta na antecipação das consequências futuras que essas ideias possam ter.”

(ARANHA, M. L.; MARTINS, M. H. P. *Temas de filosofia*. 3ª. ed. rev. São Paulo: Moderna, 2005, p. 118)

Com base no excerto citado e nos seus conhecimentos sobre o pragmatismo, assinale o que for **correto**.

- 01) Segundo o pragmatismo, o concretamente experienciável é indispensável para julgar a pertinência das ideias.
- 02) O pragmatismo requer o conhecimento de verdades inatas.
- 04) Princípios da teoria evolucionista, que considera a continuidade de um ser vivo ligada à capacidade de adaptação ao mundo, estão em conformidade com o pragmatismo.
- 08) Ao criticar o intelectualismo, o pragmatismo pretende liberar a metafísica de conceitos vagos e dar lugar a uma filosofia purificada, científica e realista.
- 16) Segundo o pragmatismo, o significado de uma ideia não é dado por si mesmo, mas em seu valor de uso e nas suas consequências.

3. (UNIOESTE 2016) “É espantoso de ver-se quantas e quantas disputas filosóficas dão em nada no momento em que a submetemos ao simples teste de traçar uma consequência concreta. Não pode haver nenhuma diferença em alguma parte que não faça uma diferença em outra parte – nenhuma diferença em matéria de verdade abstrata que não se expresse em uma diferença em fato concreto e em conduta consequente derivada desse fato e imposta sobre alguém, alguma coisa, em alguma parte e em algum tempo. Toda a função da filosofia deve ser a de achar que diferença definitiva fará para mim e você, em instantes definidos de nossa vida, se essa fórmula do mundo ou aquela outra seja a verdadeira.”

William James

O autor desse trecho pretendeu apresentar um método para terminar discussões metafísicas que, de outro modo, seriam intermináveis. Ele se refere a tal método como

- A) o método positivista, pois importa-lhe salientar aquilo que é passível de tratamento científico.
- B) o método pragmático, pois importa-lhe salientar o efeito prático de nossas concepções.
- C) o método absolutista, pois importa-lhe salientar a diferença absoluta entre concepções.
- D) o método racionalista, pois importa-lhe salientar os modos razoáveis de discutir.
- E) o método empirista, pois importa-lhe salientar a base empírica de nossas concepções.

MICHEL FOUCAULT



Foucault (1926-1984) veio de família tradicional de médicos, mas acabou se graduando em história, filosofia e psicologia. Foi considerado um filósofo contemporâneo dos mais polêmicos, pois possuía um olhar crítico de si mesmo.

Devido às suas tentativas de suicídio, aproximou-se da psicologia e psiquiatria e produziu diversas obras sobre esse tema. Os seus estudos e pensamento envolvem, principalmente, o biopoder e a sociedade disciplinar. Para tanto, o filósofo percorreu três técnicas independentes, mas sucessivas e incorporadas umas pelas outras: do discurso, do poder e da subjetivação.

Acreditava ser possível a luta contra padrões de pensamentos e comportamentos, mas impossível se livrar das relações de poder. Trata principalmente do tema poder, que para ele não está localizado em uma instituição, e nem tampouco como algo que se cede, por contratos jurídicos ou políticos. O poder em Foucault reprime, mas também produz efeitos de saber e verdade. Trata-se (...) de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações (...) captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam. Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.

Ele acreditava que os acontecimentos deveriam ser considerados em seu tempo, história e espaço e sua obra pode ser dividida em três fases metodológicas: arqueológica, genealógica e ética. Para cada uma dessas fases elaborou perguntas fundamentais: que posso saber (ser-saber); que posso fazer (ser-poder - ação de uns com os outros); e quem eu sou (ser-consigo - ação de cada um consigo próprio)?

Nesse sentido, o trabalho de Foucault pode ser dividido em três fases metodológicas: arqueologia, genealogia e ética.

A **fase arqueológica** se refere ao procedimento vertical de investigar os discursos descontínuos, a fim de entender como e em seguida por quê. Nessa fase, o todo não deve ser considerado modelo prévio, necessário, principalmente, para encontrar os discursos e partes esquecidas ou ínfimas.

Essa fase tem um enfoque explicitamente histórico com a preocupação de descrever a construção dos discursos das chamadas “ciências humanas”.

Nas análises dele, os discursos são tomados em sua positividade, como “fatos”, e trata-se de buscar não sua origem ou seu sentido secreto, mas as **condições de sua emergência**, as regras que presidem seu

surgimento, seu funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento, em determinada época, assim como as novas regras que presidem a formação de novos discursos em outras épocas.

Fazem parte dessa fase da “constituição dos saberes” as seguintes obras:

- 1 – *A história da loucura* (1961);
- 2 – *O nascimento da clínica* (1963);
- 3 – *As palavras e as coisas* (1966);
- 4 – *A arqueologia do saber* (1969).

Autor do *Nascimento da clínica* (1963) e de *A História da loucura na época clássica* (1961), Foucault não quis escrever uma história da psiquiatria entendida como história das teorias relativas ao tratamento prático dos doentes mentais, mas como uma reconstrução do modo pouco racional, na verdade, com que os homens “normais” e “racionais” da Europa Ocidental deram expressão a seu medo da não-razão, estabelecendo de modo repressivo o que é mentalmente “normal” e, ao contrário, o que é mentalmente “patológico”.

É com *As palavras e as coisas* (1966) que Foucault exemplifica, de modo já considerado clássico, a abordagem estruturalista do estudo da história. Ele rejeita também o mito do progresso: a continuidade na qual o homem ocidental pretende representar seu glorioso desenvolvimento é continuidade que não existe. A história não tem sentido, a história não tem fins últimos.

A história é, antes, descontínua. E, no que se refere a história da cultura, ela é informada ou governada por típicas *estruturas epistêmicas* (ou *epistemas*), que agem no nível inconsciente. Cada época é regida por uma episteme diferente, ele analisa estas mudanças.

Mas o que é, mais precisamente, uma estrutura epistêmica? Diz Foucault: “Quando falo de ‘epistemas’, entendo todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência. Penso, por exemplo, no fato de que, a certo ponto, a matemática foi utilizada para pesquisas no campo da física; de que a linguística, ou melhor, a semiologia, a ciência dos sinais, foi utilizada pela biologia (para as mensagens genéticas); de que a teoria da evolução pôde ser utilizada ou servir de modelo para os historiadores, os psicólogos e os sociólogos do século XIX. Todos estes são fenômenos de relações entre as ciências ou entre os vários ‘discursos’ nos vários setores científicos que constituem o que eu chamo ‘epistema’ de uma época”.

E Foucault chamou a ciência que estuda tais discursos e tais *epistemas* de **arqueologia do saber**. Essa ciência “arqueológica” mostra exatamente que não há nenhum progresso na história, e que não existe a continuidade de que se orgulha todo historicismo. O que a arqueologia do saber mostra é uma sucessão descontínua de *epistemas*, com a afirmação e a decadência de *epistemas* em uma história sem sentido.

A descrição que ele faz dos “fatos discursivos” se limita a enunciados já formulados que compõe as

formações discursivas e quer estabelecer o jogo de regras (episteme de uma época, seu *a priori* histórico, o solo onde são constituídas as formações discursivas historicamente realizadas e que compõem as diferentes configurações no espaço do saber) que definem as condições de possibilidade, das transformações, do desaparecimento de tais discursos, numa época dada e numa dada sociedade, jogo viável num curso histórico marcado por diferenças e descontinuidades.

Em *As palavras e as coisas* Foucault distingue, na história do saber ocidental, **três estruturas epistêmicas** que se sucedem sem nenhuma continuidade.

A primeira é a que se conservou até a Renascença; a segunda é a que se impôs nos séculos XVII e XVIII; a terceira se afirmou no século XIX. Mas o que tipifica essas diversas *estruturas epistêmicas*, que, por seu turno, qualificariam três diversas épocas culturais?

Na primeira estrutura, “as palavras tinham a mesma realidade do que significavam”; o que as coisas são pode-se ler nos sinais do livro da natureza.

Na segunda estrutura, o discurso rompe os laços que o uniam às coisas. Os sinais diretamente perceptíveis, quando não são ídolos enganadores, se configuram somente como pequenos auxílios para que o sujeito que conhece possa chegar a uma representação da realidade.

Na terceira estrutura, o saber assume novo aspecto: ele não se detém nem se reduz à representação do visível, mas busca nova dimensão do real, ou seja, a da estrutura oculta.

São essas, portanto, as **estruturas epistêmicas** que, de modo inconsciente, estruturaram as **práticas discursivas** (só aparentemente livres) dos homens em três diversas e descontínuas épocas da história do saber no Ocidente.

Na **fase da genealogia**, ele busca as homogeneidades básicas que estão no fundo de determinada episteme. Como colocado pelo próprio Foucault: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”. Nesse sentido, é procurar as particularidades que formam o conhecimento, as percepções e o saber.

Nessa fase de investigação dos “mecanismos de poder” temos as obras:

1 – *Vigiar e punir* (1975);

2 – *História da sexualidade* vol. 1, intitulado *A vontade de saber* (1976).

Aqui ele procura evidenciar as articulações entre saber e poder, mediados, por assim dizer, pelo que podemos chamar de modos de produção da verdade.

Em nossa sociedade a produção da verdade é regulamentada por regras que autorizam a eleição dos discursos reconhecidos como científicos, que qualificam os objetos dignos de saber, os sujeitos aptos

a produzi-los, as instituições apropriadas, e cujos efeitos de poder, particularmente no caso das ciências humanas, são sobretudo disciplinar e normatizar.

Para ele, verdade é o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder. Este, por sua vez, é exercício, prática, que só existe em sua concretude, multifacetado e cotidiano.

Nesse momento de sua produção intelectual passa a fazer o cruzamento da análise dos discursos com a trama das instituições e práticas sociais, abandonando a noção de episteme pela noção mais complexa de “dispositivo estratégico”. Apesar da episteme ser um elemento prioritário do dispositivo, este envolve articulações entre elementos heterogêneos, discursivos e extradiscursivos (práticas jurídicas, projetos arquitetônicos, instituições sociais diversas).

Nosso filósofo então progride da arqueologia (método para análise da discursividade local onde tem-se uma análise descritiva vinculando uma denúncia) para a genealogia. Agora tem-se uma tática que, a partir da discursividade local (arqueologia) assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade, construindo uma política de resistência e de luta.

Nesse sentido, para entender as relações de poder é necessário, também, que se entenda como é elaborada a noção de verdade em nossa sociedade, pois é a partir daí que todo o sistema funciona. Caracterizando a economia política da verdade em nossa sociedade, podemos afirmar que a verdade é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem. É objeto de uma grande difusão que tem a missão de espalhá-la.

Segundo Foucault, “o importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele, graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”.

Em suma, podemos dizer que a verdade está diretamente ligada ao sistema de poder, sustentando-o. Este sistema a elabora e reproduz de acordo com suas necessidades.

Até o final do século XVIII, a medicina era uma sabedoria particular do médico que auxiliava o doente no combate à epidemia. Com a necessidade de mudanças estruturais e arquitetônicas, o hospital começou a utilizar a tecnologia política da disciplina. Para isso modificou se espaço interno e externo

fazendo do médico seu organizador e utilizando o registro permanentemente. Assim, o hospital passa a ser não apenas um local de cura, mas também de registro, acúmulo e formação de saber. A verdade que era produzida passa a ser procurada através de técnicas.

Quando nos referimos à prisão, vemos também que ela exerce um papel fundamental nessa relação de produzir verdades, por ser um mecanismo de manutenção do poder. Não é capaz de extinguir a delinquência, mas, antes, difunde a mesma para justificar a ação policial sobre a população.

Assim como no final do século XVIII mudou-se de estratégia: do punir passou-se a vigiar. É mais eficiente. Até porque se imaginava que o homem faz o mal somente quando não está sendo visto. Com a estratégia do olhar vigiador esse problema estaria resolvido pois, “sem necessitar de armas, violências físicas, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório”.

Enquanto na arqueologia do saber ele procurou olhar para as transformações dos saberes, ou seja, como o saber foi sendo trabalhando a partir das ciências humanas; na genealogia do poder ele dá um passo a mais na profundidade da análise, ou seja, ele busca analisar não mais as transformações dos saberes, mas a origem dos saberes, o surgimento dos saberes.

Assim, Foucault explicita que antes de olharmos para os saberes existentes, é preciso olhar e descobrir que eles têm uma raiz, uma origem, uma criação. Ou seja, todas as sociedades, todas as culturas, todas as classes, nenhuma é livre das relações de poder, porque em todas elas existem as relações de saber. E se precisamos de uma personificação dessas relações de poder, elas estão personificadas nos indivíduos.

Ele propõe, então, com a genealogia, uma concepção não jurídica do poder, ou seja, não podemos olhar para o poder apenas do ponto de vista da lei, da repressão, da negatividade. Seria até um erro, caracterizar o poder como negativo, repressivo, ou que castiga, que impõe limites.

Veja o que ele diz em *Vigiar e Punir*: “temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ‘ele exclui’, ele ‘reprime’ ele ‘recalca’, ele ‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”.

Portanto, para Foucault, as relações de poder não são negativas justamente porque elas geram saberes novos, elas produzem, elas deslocam, mexem, provocam. Todos os indivíduos participam dessas relações. Nessa genealogia, todos produzem saber a partir das relações de poder.

A **fase ética** em Foucault se refere à subjetivação, ou melhor, à constituição dos sujeitos e, dessa forma, o autor acreditava entender o conhecimento e suas relações pela multiplicidade e por diversas dimensões.

Aqui ele pretende responder a um problema específico, qual seja, por que se deu o nascimento de uma moral, uma moral enquanto reflexão sobre a sexualidade, sobre o desejo, o prazer. Por que fizemos da sexualidade uma experiência moral?

Essa pergunta fez ele mudar o rumo de suas pesquisas, fazendo-o recuar um pouco mais no tempo indo até a antiguidade clássica. O foco muda do sujeito objeto para o sujeito ético, indivíduo que se constitui a si mesmo, tomando então a relação a si e aos outros enquanto “sujeito do desejo”, como espaço de referência.

Outra questão central é o sexo. As instituições apressaram-se em proibi-lo, não somente no discurso, mas também nas instituições e na prática. A aversão a masturbação infantil surgiu no momento em que se precisava de uma nova educação, pois se estava instalando a industrialização e uma das maneiras de disciplinar as crianças foi pela “repressão” sexual.

Nesse sentido, podemos constatar que, para se responder a uma urgência histórica, se constrói o dispositivo da sexualidade: uma rede que estabelece na relação de discursos, instituições, organizações, controladas através da confissão: o dirigido vai buscar no confessor uma verdade – a do pecado cometido. A verdade exige um discurso próprio. Assim, para se conseguir obter o saber válido para o sistema que o mantém, é preciso apossar-se do discurso que confere esse saber.

As obras que compõe essa fase de “constituição do sujeito ético” são os outros dois volumes da *História da sexualidade*, escritos em 1984:

- 1 – *Uso dos prazeres* (Volume II);
- 2 – *O cuidado de si* (Volume III).

Relações de poder

Todas as pessoas estão envolvidas por relações de poder e não podem ser consideradas independente delas ou alheias a elas.

Nas palavras de Foucault, “é preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os

indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles”.

Dessa maneira, não existindo “o” poder, mas sim “relações de” poder, ele não está situado em um lugar específico, mas está distribuído e agindo em toda a sociedade, em todos os lugares e em todas as pessoas. Através de seus mecanismos, o poder atua como uma força coagindo, disciplinando e controlando os indivíduos.

Para Foucault, de acordo com as necessidades e com as realidades de cada local, são produzidas novas relações de poder. A mecânica do poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos (o seu corpo), e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder.

Este processo de renovação e adaptação das relações atinge certo grau de eficiência e o poder parece adquirir uma importante dose de autonomia, quase como se fosse independente dos indivíduos. Através das ideologias e da burocracia, mas não só por elas, o poder se exerce, envolvendo-se nos indivíduos.

Diz Foucault: “O poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação; (...) o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”. Ele até parece invisível, mas é transmitido e reproduzido e perpetuado através dos indivíduos.

Assim, o poder existe e age de modo sofisticado e sutil. O poder disciplinar adentra os corpos no intuito de tanto multiplicar suas forças, para que possam produzir riquezas, quanto diminuir sua capacidade de resistência política.

Para fazer essa análise do poder, Foucault centra sua atenção no que chamou de poder disciplinar, além dos dispositivos da loucura e da sexualidade. Segundo ele, a finalidade das práticas de adestramento era disciplina e reclusão, tendo em vista a docilidade dos corpos. Para chegar a essas conclusões que adentram o interior das relações humanas, em vez de analisar a história de origem única e causal, ele realiza uma genealogia, ou seja, um olhar sobre as multiplicidades e as lutas.

Para Foucault, “houve uma ideologia da educação, uma ideologia do poder monárquico, uma ideologia da democracia parlamentar, etc.; mas não creio que aquilo que se forma na base sejam ideologias: é muito menos e muito mais do que isso. São instrumentos reais de formação e de acumulação do

saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação. Tudo isso significa que o poder, para exercer-se nesses mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber”.

Desse modo, estamos todos envolvidos nessa rede que recebe, gera e distribui o poder. Somos seres relacionáveis, sociáveis, e isso nos envolve nas relações de poder. Foucault nos aproxima dessa temática e, mais que isso, ele nos envolve nessa teia, nessa rede chamada poder.

O biopoder foi um termo-conceito criado pelo próprio Foucault para mostrar a prática dos Estados modernos. Segundo ele, os Estados modernos regulam os sujeitos (cidadãos) através de numerosas técnicas que possibilitavam o controle dos corpos e da população em geral.

No que se refere ao poder, direito e verdade, sob a análise de Foucault, existe um triângulo em que cada item mencionado (poder, direito e verdade) se encontra nos seus vértices.

Nesse triângulo, o filósofo vem demonstrar o poder como direito, pelas formas que a sociedade se coloca e se movimenta, ou seja, se há o rei, há também os súditos, se há leis que operam, há também os que a determinam e os que devem obediência.

O poder como verdade vem se instituir, ora pelos discursos a que lhe é obrigada a produzir, ora pelos movimentos dos quais se tornam vitimados pela própria organização que a acomete e, por vezes, sem a devida consciência e reflexão, “para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la”. Nessa perspectiva, pode-se entender por poder uma ação sobre ações.

Estado e sociedade

As relações de poder, direito e verdade, entre o Estado, mercado e sociedade civil são tão complexas, tácitas, intrínsecas e interdependentes que, por vezes, encontram-se discursos de verdades e direitos desenhados pelo interesse individual, o que pode ser chamado de relação de força, e tais forças estão distribuídas difusamente por todo tecido social.

Para Foucault existem diversas ações que perfazem o poder, o direito e a verdade, ações essas que são transportadas para aquelas que permeiam a tríplice Estado/mercado/sociedade civil. Assim, pode-se concluir que a harmonia das relações de poder-direito, poder-verdade, estado, mercado e sociedade civil é essencial para que as políticas e ações sejam fundamentadas nos princípios éticos.

Diante dos papéis possíveis que a sociedade pode apresentar, Foucault nos apresenta duas tecnologias de poder, divididas em duas séries: a série corpo — organismo/disciplina/instituições, que são os mecanismos disciplinares; a série população — processos biológicos (que são os mecanismos regulamentares)/Estado.

Segundo ele, “uma técnica que é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população”.

De acordo com Foucault a modernidade trouxe duas novidades fortemente interligadas: poder disciplinar, no âmbito dos indivíduos; e sociedade estatal, no âmbito do coletivo.

O poder disciplinar surgiu em substituição ao poder pastoral (no campo religioso), poder esse exercido verticalmente por um pastor que depende do seu rebanho e vice-versa. No poder pastoral, o pastor deve conhecer individualmente cada membro do seu rebanho, se sacrificar por eles e salvá-los, estabelecendo desse modo uma relação vertical, sacrificial e salvacionista, individualizante e detalhista.

No campo político, a sociedade estatal veio em substituição ao poder de soberania, vem da lógica pastoral, embora não possa ser salvacionista, nem piedoso e nem mesmo individualizante. Assim, o poder de soberania tem um déficit em relação ao poder pastoral. Daí surge o poder disciplinar para preencher essa lacuna, com efeitos individualizantes, vigilante, a fim de preencher os espaços vazios do campo político.

Em muitos momentos ocorreu a “a invasão do poder pastoral no plano político do corpo social”. Ou seja, o caráter individualizante do poder pastoral deveria ser abarcado pela sociedade estatal e essa contradição pode ser bem identificada no estado de bem-estar social.

A partir disso, podemos observar as transformações do Estado e suas formas de produção e/ou regulação. O estado de bem-estar social surgiu da movimentação histórica em que houve urgência de o Estado providor necessidades básicas para a sociedade, visto que o liberalismo não deu conta de suprir tais necessidades. A economia capitalista entra na década de 1970 em profunda crise histórica, parecendo haver um consenso entre as correntes conservadoras e progressistas em relação ao seu caráter: trata-se de uma crise de Estado.

Essa passagem de Estado tutelar, assistencial (Estado produtor) a Estado de livre iniciativa (Estado regulador) coaduna com a questão levantada por Foucault, em relação à arte de governar: “como introduzir a economia — isto é, a maneira de gerir

corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família — ao nível da gestão de um Estado”.

Governar um Estado significará, portanto, estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto à do pai de família.

Adiante, ele vem colocar a população não só como força do soberano, mas como sujeito das necessidades e aspirações, consciente daquilo que se quer, e inconsciente em relação ao que se quer que ela faça. “O interesse individual — como consciência de cada indivíduo constituinte da população — e o interesse geral — como interesse da população (...)”. Dessa forma, governar e programar políticas públicas perpassa pelas necessidades e aspirações da sociedade, identificadas não só pelo aspecto quantitativo de demanda mas, principalmente, pelo aspecto qualitativo para garantir a sua sustentabilidade.

Governabilidade

Na *Microfísica do poder* (1979), Foucault coloca a governabilidade como objeto de estudo em relação às formas de governar. Ele põe as questões do problema da população e a questão de governo, em que faz deferência à relação de segurança, população e governo, sendo este o objeto principal.

Ele decorre pelo principado, em particular a obra de Maquiavel, *O príncipe*, no sentido do modo de se comportar, de exercer o poder, de ser aceito pelos súditos. Dessa forma, traz à tona a temática acerca do governo dos estados pelos príncipes que seria: “(...) como se governar, como ser governado, como ser o melhor governante possível etc.”.

Maquiavel, em princípio, como coloca Foucault, foi reverenciado por seus contemporâneos, para depois ser abominado e sofrer uma enorme literatura contrária à sua obra, daí o termo pejorativo e negativo de “maquiavélico”. É preciso levar em consideração que *O príncipe*, de Maquiavel, foi um postulado do comportamento do príncipe e dos que o cercavam, no sentido de reproduzir o comportamento e não escrever um tratado, um manual “maquiavélico”.

Como bem colocado por Foucault, *O príncipe* deve ser analisado não pela função de censura, mas pela positividade dos conceitos e estratégias. No primeiro momento, Foucault coloca a relação de singularidade, exterioridade e transcendência do príncipe em relação ao principado, ou seja, o príncipe “recebe seu principado por herança, por aquisição, por conquista, mas não faz parte dele, lhe é exterior; os laços que o unem ao principado são de violência, de tradição, estabelecidos por tratado com a cumplicidade ou aliança de outros príncipes”.

Para ele, a constituição de governabilidade implica analisar as formas de racionalidade, de procedimentos técnicos, de formas de instrumentalização, “o essencial é, portanto, este conjunto de coisas e homens; o território e a propriedade são apenas variáveis”. Quando se refere ao conjunto de coisas e homens, se refere à essência do ser perante as suas necessidades, interações e bem-estar; as propriedades, riquezas, recursos são as variáveis pertinentes de cada território e que dão suporte ao suprimento das necessidades do ser e o bem-estar da população.

Estas coisas, de que o governo deve se encarregar, são os homens, os recursos, os meios de subsistência, o território e suas fronteiras, com suas qualidades, clima, seca, fertilidade etc.; os homens em suas relações com outras coisas que são os costumes, os hábitos, as formas de agir e pensar etc.

Passada a época do principado, com as características de multiplicidade iniciada no século XVI, que introduziu a ideia de Estado, tal como se tem hoje, Foucault coloca como principais movimentos de constituição desse Estado: o movimento de concentração estatal; dispersão e dissidência religiosa.

Foucault reflete sobre governabilidade a partir das três formas de governo:

- 1 - o governo de si (a moral);
- 2 - o governo da família e da casa (economia);
- 3 - o governo do Estado (a política).

Esmiuçando essas três formas de governo, Foucault quer responder à questão postulada por Rousseau: como introduzir a questão da economia ao nível geral do Estado, ou seja, o controle atento de um pai a riquezas, recursos, comportamentos individuais e coletivos, para que a convivência seja assegurada e legitimada de forma conveniente e em prol do bem comum.

Foucault aborda a questão da continuidade da arte de governar: ascendente e descendente. Na continuidade ascendente, ele afirma que “aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber se governar, governar a sua família, seus bens, seu patrimônio”. A continuidade descendente é no sentido de que “quando o Estado é bem governado, os pais de família sabem governar suas famílias, seus bens, seu patrimônio e por sua vez os indivíduos se comportam como devem”.

As duas linhas de continuidade fecham o cerco para a arte de bem governar, ou melhor, uma sociedade em que “todos” conseguem se governar e governar outrem; torna-se uma sociedade livre dos preceitos negativos imbricados nos interesses individuais colocados à frente dos coletivos, na sobreposição do espaço privado ao espaço público.

Essas linhas de continuidade de Foucault vêm chamar atenção para a linha central entre o governo de si (a moral) e o governo de Estado (a política), e o

governo da família (a economia), que permitirá que o equilíbrio desse triângulo, moral — economia — política, possa ser encaminhado ao bem da sociedade.

A sociedade da vigilância e punição

Para Foucault, estamos de uma forma ou de outra, todos envolvidos numa teia de relações que dá vida e “movimento” ao poder. Ele propõe também uma reflexão sobre a forma como os espaços se organizam para formar isso que chamamos de sociedade. Sobre essa organização do espaço, que chamamos de sociedade, Foucault diz: “[...] é uma máquina que circunscreve todo mundo, tanto aqueles que exercem o poder, quanto aqueles sobre os quais o poder se exerce. Isso me parece ser a característica das sociedades que se instauraram no século XIX”.

Mas Foucault vai além. Ele separa dois fatores que para ele funcionam como “dispositivos” para o exercício do poder: a vigilância e a punição. Dispositivos são meios, formas, veios, caminhos, pelos quais o poder se exerce na sociedade. Dispositivos são mecanismos usados de forma discreta para dar força aos meios que, em suma, objetivam determinado fim.

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.

O primeiro dispositivo usado pela sociedade, segundo Foucault, é a vigilância. Para haver vigilância, há custos econômicos e políticos. Econômicos porque precisam de investimentos com materiais e pessoas que possam agir como vigilantes. Custos políticos porque se a violência existir, por causa da vigilância, podem ocorrer revoltas. Isso é um custo político porque “desgasta” a imagem daqueles que estruturam essas forças e mantém tais mecanismos.

Foucault também descreve o forte poder vigilante existente nas prisões, nas clínicas de recuperação, nos hospitais, enfim, nas formas de construção e estruturação dos locais onde se trata o ser humano. No entanto, para uma maior precisão sobre a eficácia da vigilância, cria-se a filosofia do controle pelo olhar.

Nasce a figura do inspetor. Este, de um lugar privilegiado, pode olhar e, desse modo, controlar a todos. O olhar torna-se uma boa forma de vigilância: “O olhar vai exigir muito pouca despesa. Sem necessidade de armas, violência física, coações materiais. Apenas um olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá essa vigilância sobre e contra si mesmo. Fórmula maravilhosa: um poder contínuo e de custo afinal de contas irrisório”.

Se um dos dispositivos é a vigilância, o outro é a punição. Em *Vigiar e Punir*, ele faz um estudo quase científico sobre a evolução histórica da legislação penal e os métodos coercitivos e punitivos, adotados pelo poder público nas formas de repressão. Métodos que vão desde a violência física até instituições correcionais.

Segundo Foucault, a aplicação da pena torna-se um procedimento burocrático, permitindo que a punição seja oficializada pelo Estado mas, ao mesmo tempo, que justiça ou o sistema do estado tome uma certa distância da prática da punição. Essa distância justifica os atos de punição. Tais atos são apresentados como necessários para corrigir, reeducar, curar aqueles que são infratores da lei e da ordem. É a institucionalização do direito de castigar, punir.

Ele analisa outros sistemas de punição, mas centra sua análise na prisão. Para ele o sistema carcerário torna natural e legítimo o exercício da punição, acaba com os exageros do castigo, porém, dá legalidade aos mecanismos disciplinares. Quando a punição se torna “legal” ela pode ser infligida pelo poder sem que isso seja visto como excesso. O poder de punir torna-se discreto.

Na sua análise, “era assim que funcionava o poder monárquico. A justiça só prendia uma proporção irrisória de criminosos; ela se utilizava do fato para dizer: é preciso que a punição seja espetacular para que os outros tenham medo”.

Dessa forma, os dispositivos de vigilância e punição são inseridos na sociedade de forma discreta, arquitetada para significar necessidade. Chega um certo ponto da construção da sociedade, que a existência desses dispositivos é vista como necessária, indispensável e legítima pelos próprios cidadãos. É a partir destes dispositivos que Foucault vai desenvolver sua análise do poder disciplinar, que já não é apresentado de forma centralizado e sim, de forma dinâmico, atuando em todos os níveis da sociedade.

O olhar que controla

No capítulo XIV da *Microfísica do Poder*, intitulado “O olho do poder”, Foucault procura trabalhar sobre a considerável mudança que acontece na sociedade a partir do século XVIII.

Seus estudos estiveram relacionados às instituições, quartéis, fábricas, prisões, hospitais psiquiátricos e escolas, em que o autor perpassa pela sociedade disciplinar. A política que conduz tais instituições, Foucault afirma ser a “continuação da guerra por outros meios”. “A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço”. Entretanto, a organização espacial, horários, escala hierárquica, tudo leva a essas instituições a prescrição de comportamentos humanos estabelecidos e homogêneos, assim como descreve Foucault.

Ao estudar as instituições, Foucault já havia passado pela fase arqueológica que se constitui da análise do discurso e do saber. Nessa nova etapa (das instituições), o autor buscou melhor entender as instituições e, por conseguinte, os sujeitos (fase ética).

Analisando a arquitetura desenvolvida naquela época, Foucault observa principalmente como eram construídos os hospitais: com uma preocupação voltada para o modo de separação dos doentes, isolamento em departamentos separados para evitar o contágio, classificação dos problemas de saúde através do diagnóstico e, principalmente, desenvolvendo uma maneira de vigiar o paciente e observá-lo. De preferência mantendo o indivíduo longe da sociedade sadia, para “evitar os contatos, os contágios, as aproximações e os amontoamentos”. Os médicos tornam-se, dessa forma, os “especialistas do espaço”.

Para ele, “toda uma problemática se desenvolve então: a de uma arquitetura que não é mais feita simplesmente para ser vista (fausto dos palácios), ou para vigiar o espaço exterior (geometria das fortalezas), mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado – para tornar visíveis os que nela se encontram”.

Um outro lugar onde a arquitetura exerce bastante influencia é na forma como são construídas as prisões: celas, torres de observações, aberturas estratégicas, iluminação especial. Tudo para permitir um olhar que controle tudo e todos. Vigiar é preciso.

As construções eram então da seguinte forma: “Na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra dando para o exterior permite que a luz atravesse a cela de um lado para o outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancaria um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito da contraluz, podem-se perceber, da torre, recortando-se na luminosidade, as silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma inverte-se o princípio da masmorra; a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegeia”.

Surge daí o conceito “olho do poder”, que estabelece uma nova forma de controle. Controle este que está calcado no olhar, na vigilância e não mais na força, como ocorreu até o século XVIII.

Com a restauração do sistema penal, a pena de morte só aparece nos casos extremos. A prisão passa a ser admitida como a forma de punição ideal, transformando-se no local que irá corrigir reformar, reeducar e civilizar o indivíduo. O fator punitivo está na usurpação da liberdade (que passa a ser vigiada) e na correção disciplinar do detento para que este mude a

sua forma de agir, tornando-se normal e produtivo. A prisão, então faz com que todos produzam: seja por meio de incentivo, ou por meio de castigo.

Com toda essa mudança estrutural, nasce o que Foucault chama de PANOPTISMO. É uma figura arquitetural que tem a visibilidade como uma armadilha. Para garantir a ordem na prisão, se constrói celas de onde não se pode ver, mas ser visto. Isso garante a ordem. O panóptico tem como efeito mais importante induzir o detento a estar consciente de que se está sendo observado. Dessa forma, o poder é automático e desindividualizado. É uma maquinaria facilmente assumida e controlada por qualquer indivíduo.

O panoptismo é, portanto, um dispositivo invertido do espetáculo, shows, circo, poucos assistem ao que acontece com a multidão. Segundo Foucault: “o panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder”.

Ele explica que os “discursos de verdade” da sociedade, por meio de sua linguagem, comportamento e valores, são relações constituídas de poder e, portanto, aprisionam os sujeitos. Para ele, “cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade, isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros..., os meios pelo qual cada um deles é sancionado, as técnicas e procedimentos valorizados na aquisição da verdade; o status daqueles que estão encarregados de dizer o que conta como verdadeiro”.

Para tanto, Foucault vê na linguagem uma forma já constituída na sociedade, e por esse motivo, os discursos já circulam por muito tempo: “(..) analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar um conjunto de regras, próprias da prática discursiva”.

De acordo com Foucault, as técnicas e práticas que induzem ao comportamento da internalização de movimentos sem questionamentos são chamadas de tecnologias do eu. As tecnologias de poder como produtoras da subjetividade, a análise arqueológica e a análise genealógica são alguns dos aspectos que podem ser utilizados para analisar a construção histórica de uma visão mecanicista e reducionista da sociedade.

O panoptismo é um laboratório de poder. Cada vez que se aplica vai aperfeiçoando o exercício de poder porque reduz o número dos que exercem e multiplica-se o número daqueles sobre os quais é exercido. Assim, a forma do panóptico é uma maneira de perpetuar o poder porque todos estão sujeitos à verificação que este estabelece uma vez que qualquer pessoa pode assumir a torre central e exercer a vigilância. O poder torna-se, então, perpétuo, porque o panóptico o amplia; não pelo próprio poder, mas para fortificar as forças sociais, “aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar.”

Com esse poderoso olhar, que tudo pode ver e vigiar (o do panóptico) temos uma diferente maneira de analisar as relações sociais: não uma relação de soberania, como sugeriam os autores modernos Hobbes e Rousseau, mas numa relação de disciplina ou que usa de mecanismos disciplinares que tornam o poder rápido, eficaz, eficiente e sutil. A formação da sociedade disciplinar vem da necessidade de ordenação das multiplicidades humanas. Consequentemente de uma explosão demográfica no século XVIII, a sociedade necessita de um ordenamento.

A disciplina aplicada ao corpo

Com a necessidade de um ordenamento da sociedade, teve-se uma preocupação especial em se impor uma disciplina ao corpo. Este se deve adequar espacial e funcionalmente. E vemos que esta adequação se dá num âmbito geral porque ela está implantada em todos os seguimentos da sociedade e do indivíduo: na escola, no quartel, nos hospitais. Sua característica principal é a observância do detalhe.

Para Foucault, “não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitudes, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. (...). Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’.”

Todas as atividades desenvolvidas pelos indivíduos devem ser rítmicas e estabelecidas em um determinado tempo. O corpo deve assumir uma determinada postura que seja adequada para mais eficiência. O soldado é o exemplo de como o corpo é alvo do poder disciplinar. O corpo torna-se dócil, pois pode ser manipulado, submetido, aperfeiçoado. Assim, quando se impõe a disciplina ao corpo se está tentando impor a toda a sociedade porque ele não se torna apenas obediente, mas também, útil.

Nasce uma “mecânica do poder”, onde os corpos tornam-se dóceis e manipuláveis da maneira que se quer. No entanto, esse é um processo que não se dá de repente. Vem das escolas primárias dos colégios, dos hospitais, e da organização militar, uma vez que nestes ambientes se busca valorizar os detalhes, as minúcias. O homem moderno nasce neste esmiuçamento, que nada mais é que uma tática usada para o controle e utilização dos homens.

Foucault, quando fez a análise das instituições sobre a ideia do panoptismo, trouxe as escolas, quartéis e hospitais como modelos do aparelhamento disciplinar, como já visto.

Nesse sentido, ele perpassa em primeiro lugar pela distribuição dos corpos no espaço, “o espaço escolar se desdobra; a classe torna-se homogênea, ela agora só se compõe de elementos individuais que vêm se colocar uns ao lado dos outros sob o olhar do mestre (...)”. Em segundo lugar, pelo controle das atividades, seja na rigidez do cumprimento de horários; seja na penetração do tempo nos corpos, a fim de prevalecerem os efeitos de poder; seja pela eficiência, rapidez e utilidade dadas pelos corpos disciplinados; seja na articulação corpo-objeto, no que se refere à manipulação do corpo ao objeto e na engrenagem de um e outro; seja, por fim, pela utilização exaustiva, que importa extrair do tempo sempre mais tempos disponíveis e dessa forma tornar cada instante mais forças úteis.

A ordenação por fileiras, a colocação de cada aluno em suas tarefas e provas, o alinhamento de classes por idade, a classificação de conteúdos, as questões classificadas e tratadas por ordem de dificuldade potencializam resultados, comportamentos e valores de mais valia.

Segundo ele, “a minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão, em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito”.

As análises de Foucault das instituições não são uma crítica pura, mas trazem reflexões aos sistemas instituídos no interior delas, à medida que ocorre sua progressão histórica. A ordem disciplinar, como vista, perfaz uma forma de instituir ordem e alçar eficiência e utilidade econômica.

Segundo ele, “o corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’.”

É importante destacar que para Foucault corpos dóceis são corpos maleáveis e moldáveis, o que significa que, por um lado, a disciplina se submete ao corpo num ganho de força pela sua utilidade; e, por outro lado, perde força pela sua sujeição à obediência política. Nas suas palavras, “(...) se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada”.

Esse modelo de reclusão e disciplina usado nos quartéis, nos conventos etc., contribui para o nascimento das fábricas que seguem as mesmas regras, os mesmos parâmetros de ação dirigida ao indivíduo de

modo a evitar roubos, vadiagem, enfim, para vigiar o comportamento de cada um. As relações de poder são sutilmente estabelecidas em meio a estes ambientes.

Nas fábricas do fim do século XVIII surge o “quadriculamento individualizante”, onde as pessoas são distribuídas em postos, pois, assim, a força de trabalho pode ser analisada em unidades individuais de acordo com a função que o indivíduo exerce.

Nesse sentido, nos diversos modos de se aplicar esse poder controlador do olhar panóptico, há o surgimento das celas, dos lugares designados para cada um, das fileiras nos colégios, etc. para propiciar isso, a arquitetura tem lugar muito importante no modo de construir os edifícios, na maneira de dividir as salas, na disposição dos móveis, na maneira como se posicionam os corredores, janelas e jardins.

Surge desses detalhes o que Foucault chama de relações “microfísicas” do poder, apresentadas de maneira celular, discreta e arquetonicamente planejada.

Para que a população em geral se familiarize com essa sociedade, com a preocupação em manter uma disciplina do corpo e com a preocupação de ser útil a cada momento e cada vez mais, é preciso que haja uma “domesticação” dessa população. Isso se dá através dos moldes dos meios militares e conventos, que apresentam e vivem com horários determinados e rigorosamente cumpridos; com formulas de boa convivência, de eficiência e produção constante. Dá-se aqui o uso exaustivo do tempo visando garantir a qualidade e o controle. Busca-se o tempo útil para evitar a vadiagem, os desocupados e os conflitos. No exército chega-se a fazer com que até mesmos os passos sejam dados ao mesmo tempo, numa sincronia invejável. O corpo é ajustado ao tempo e, uma vez disciplinado, gerará gestos eficientes.

A disciplina é um controle do tempo. Isto é, estabelece uma sujeição do corpo ao tempo, com o objetivo de produzir o máximo de rapidez e o máximo de eficácia. Neste sentido, não é o resultado que interessa, mas seu desenvolvimento. E esse controle minucioso das operações do corpo, ela o realiza através da elaboração temporal do ato, da correlação de um gesto com o corpo que o produz e, finalmente, pela articulação do corpo com o objeto a ser manipulado.

Dessa forma, podemos verificar uma mudança de uma visão de massa para uma visão mais individualizante das pessoas; por conta deste deslocamento é exigida uma maior eficiência em consequência da disciplina que lhe é imposta. O homem passa a ser como que a engrenagem de uma máquina funcional. É proibido, ou indesejável, falhar. Cada um deve estar interligado ao outro. Desenvolve-se a ideia de que se cada um desenvolver bem seu papel e “funcionar” de maneira correta, todo o conjunto alcançará ótimos resultados.

Para se chegar a esse resultado positivo é necessário que se tenha um importante e eficiente sistema de comando. Não se exige da pessoa que entenda o funcionamento do todo, mas que seja eficiente no seu espaço. Por exemplo, o responsável pelo sino do colégio, o olhar constante do inspetor que vigia e guarda os corredores, o responsável pela fila que conseqüentemente deve ser formada. “O aluno deverá aprender o código dos sinais e atender automaticamente a cada um deles”.

Tudo isso existe na tentativa de manter a ordem. Essas micro-maneyras de reproduzir o poder é que dá sustentação a toda essa engrenagem que por aí se sustenta.

Essa disciplina vai criar uma individualidade, e é na fase ética, que trata da subjetivação e constituição do sujeito, que Foucault faz uma análise (a partir dessa fase genealógica aqui percorrida) de como é formado esse mecanismo de produção das individualidades que a disciplina produz a partir do controle de corpos, que a seu ver é constituída de quatro espécies:

- 1) celular — pelo jogo de repartição espacial;
- 2) orgânica — pela codificação das atividades;
- 3) genética — pela acumulação do tempo;
- 4) combinatória — pela composição de forças.

Para ele, “O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam.”

O fim último do poder disciplinar é ADESTRAR. A disciplina fabrica indivíduos através de um poder que circula discretamente, de forma modesta, desconfiada, mas permanente.

Em *Vigiar e punir*, Foucault vem retratar, além da ordem disciplinar, os dispositivos que a fazem ganhar força.

São simples os instrumentos que o fazem acontecer: o olhar hierárquico instituído através da ordenação espacial é analisada no panoptismo (se traduz no ver sem ser visto que se apresenta por um lado de maneira discreta porque é silencioso e anônimo e, por outro lado de forma bastante indiscreta, porque está inserido em todas as partes, alerta, controlando), a sanção normalizadora (se referem à imposição de ordem, escala hierárquica, dispositivos de comando, corrigindo os desvios, as negligências, a tagarelice e, enfim, todos os atos que fogem à normalidade, produzindo comportamentos aceitáveis e eficientes) e o exame (onde cada indivíduo é diagnosticado a partir do que faz e pensa e da maneira como age).

Cada um é colocado numa ficha, num cadastro, que o define como sendo dessa ou daquela forma, desse ou daquele comportamento, com essas ou aquelas capacidades, com essas ou aquelas fraquezas).

Esse exame está presente nos hospitais (através do médico), nos colégios (com os mestres), nos

quartéis (com o corpo militar), nas igrejas (através do padre que atende a confissão).

Segundo Foucault, “o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. (...). É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade”.

Ele coloca o exame no centro dos processos que constituem o indivíduo “como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber”. Portanto, o caminho para a individualização acaba por ser regido pelo percurso disciplinar e pelos exames que qualificam e classificam os sujeitos.

Os rituais nos quais os indivíduos estão sujeitos corporificam e fabricam a individualidade celular, orgânica, genética e combinatória, entre o aparelho institucional e entre as sanções normalizadoras em que estão inseridos.

Considerações finais

O modo como Foucault trata a questão do poder é inédito. Ao invés do modelo jurídico-político, Foucault mergulha no detalhado esquema apresentado pela sociedade disciplinar. Faz um recorte histórico e procura analisar o como desse poder que está subjacente às práticas que os homens desenvolvem em sua vivência social.

Foucault pergunta pelas relações de poder, pelas ramificações, pelas táticas que buscam observar os detalhes, as minúcias, o comportamento, o modo de ser de cada um para que possa domesticá-lo, encaixá-lo num espaço quadriculado a partir das verdades vividas e reproduzidas naquele momento histórico.

Não que para Foucault não tenha importância estar atento ao poder estatal, instituído, representado pelo Estado. Muito pelo contrário. Diz ele que, se o problema do poder estivesse centrado nessa visão hierarquizada seria fácil acabar com o poder. O que acontece é que ele se sustenta não por subjugar, submeter, constranger, obrigar, sempre de cima para baixo, mas justamente porque essas ramificações existentes na base, dão força de sustentação para que o Estado se mantenha.

Se nos perguntarmos sobre como acontece isso, Foucault nos vai mostrar que é da forma mais simples possível: nas normas e regulamentos de um colégio; do sábio sobre o ignorante; do general que exige harmonia, sincronia e cadência nos gestos dos soldados; do padre que, através da confissão, analisa e julga o comportamento do fiel em relação a Deus; do guarda de trânsito que, atrás da farda e do apito se faz respeitado frente a uma grande quantidade de

motoristas; enfim, onde há relacionamento humano, há essa relação de poder.

A partir dessa visão de que se deve vigiar cada indivíduo, registrar cada doente numa ficha de relatório, separar os doentes dos sadios, manter a ordem nas repartições públicas (escolas, por exemplo), manter vigiada a prática da delinquência, punir os infratores, respeitar os saberes das ciências, etc. subjaz toda uma tentativa de manter o poder maior uma vez que as instâncias vão se completando num leque cada vez maior de relações até chegar no Estado que, com todos os micro poderes funcionando, se mantém.

Segundo Foucault, “temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “máscara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade”.

Porque o indivíduo é adestrado, corrigido, não mais como força e martírio e morte, mas para que ele seja útil, produtivo, ágil. Isso porque o aumento da população coloca a família não mais como centro, mas como segmento interno desta que se tornará o alvo do governo que quer “olhar a sorte da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc.”.

Nesse caso, o poder disciplinar não pode ser deixado de lado porque através dele se pode gerir a população em profundidade, em detalhe. Estudar o poder em sua face externa, onde ele se implanta e produz efeitos reais. Não é perguntando o porquê do poder, o que ele procura e qual é a sua estratégia, mas como estão constituídos aqueles que estão sujeitos a esse poder. Não é querer formular o problema da “alma central” do poder (como faz Hobbes, no Leviatã), mas estudar os corpos sujeitos do poder. Essa nova tecnologia de poder não tem sua origem com um indivíduo ou um determinado Estado ou Monarquia. Ele foi requerido em determinadas condições locais, a partir de urgências particulares. Analisar os mecanismos desse poder significa, em suma, ver as posições e os modos de ação de cada um.

Em face de toda essa análise feita do poder, Foucault diz que cabe apenas resistir a ele, pois sempre haverá poder já que ele se exerce produzindo verdade acerca do sujeito, fazendo aparecer indivíduo.

QUESTÕES

1. (UNICENTRO 2011) Michel Foucault afirmou que vivemos em uma sociedade na qual o poder exercido pode receber o nome de panoptismo, que consiste em uma forma de poder que

- A) se afirma sobre a investigação.
- B) repousa sobre o exame.
- C) prioriza a confissão.

D) preza pelo inquerito.

E) prioriza a violência.

2. (PUCPR 2010) Na sua obra *Vigiar e punir*, o filósofo francês Michel Foucault analisa as novas faces de exercício do poder disciplinar e afirma:

“Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (...) O momento histórico das disciplinas e o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente ao aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis".

(Vigiar e Punir, p. 118).

Segundo essa passagem, seria correto afirmar que:

I. O texto mostra como, a partir dos séculos XVII e XVIII o corpo foi descoberto como objeto e alvo de um novo poder e de novas formas de controle, pelas quais são superadas antigas formas de domínio e instaurado um novo modelo com o fim de tornar os corpos mais dóceis.

II. O fim dessas práticas é tornar o corpo obediente e disciplinado através de um rigoroso exercício de controle sobre gestos e comportamentos. É assim que o corpo vira um novo objeto de poder.

III. Segundo o autor, essa é a primeira vez na história que o corpo se tornara objeto de poder, já que essas práticas eram comuns tanto nos regimes escravocratas quanto nos monásticos.

IV. Esses novos mecanismos de controle têm, segundo o autor, uma única motivação: o domínio do corpo para exploração econômica.

- a) Apenas as assertivas I e III são verdadeiras.
- b) Apenas as assertivas I e II são verdadeiras.
- c) Apenas a assertiva IV é verdadeira.
- d) Todas as assertivas são verdadeiras.
- e) Apenas a assertiva I é verdadeira.

3. (PUCPR 2009) O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por

essa tecnologia específica de poder que se chama “disciplina”.

Fonte: Foucault, *Vigiar e punir*, p.161.

Assinale as alternativas corretas.

I. Foucault quer afirmar que os indivíduos, nesse modelo de sociedade, são constituídos como efeitos da atuação de estratégias de poder correlatas a técnicas de saber.

II. Para Foucault, o poder fundamentalmente reprime, recalca, censura, mascara, anulando os desejos individuais.

III. A disciplina produz realidade, produz rituais de verdade, produz indivíduos úteis e dóceis.

IV. Para Foucault, é o indivíduo que possui o poder. É ele quem dá sentido ao mundo.

V. A disciplina, como estratégia privilegiada de fabricação do indivíduo e produção de verdades, existe desde a época do cristianismo primitivo.

- a) II, IV e V
- b) I e III
- c) II e III
- d) I e II
- e) III, IV e V

4. (PUC-PR 2009) “O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame.”

Foucault, *Vigiar e punir*, p. 143.

I. Vigiar, muito mais que aplicar um olhar constante sobre o indivíduo, significa dispô-lo numa estrutura arquitetural e impessoal, na qual ele se sinta vigiado.

II. Punir é o único objetivo da disciplina.

III. Punir primeiramente tem a finalidade de uma ortopedia moral, de normalização, não somente de um comportamento, mas do conjunto da existência humana, seja obstaculizando a virtualidade de um comportamento perigoso mediante o uso de pequenas correções, seja incentivando condutas desejáveis a partir de recompensas e vantagens.

IV. O exame atua numa ampla rede de instituições psiquiátricas, pedagógicas e médicas, classificando as condutas em termos de normalidade e anormalidade.

V. Para Foucault, as ciências que tomaram o homem como objeto de saber, a partir do final do século XVIII, não têm nada a ver com a vigilância, a normalização e o exame disciplinares.

Assinale a(s) alternativa(s) correta(s):

- a) II e V
- b) II e IV
- c) I e II
- d) III, IV e V
- e) I, III e IV

5. (UEM 2015) “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e agora se pode dizer que a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Estas produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque estes mecanismos de poder tornam possíveis essas produções de verdade, as induzem; e elas próprias são efeitos do poder que nos ligam, nos conectam.”

(FOUCAULT, M. Poder e Saber In MARÇAL, J. Antologia de textos filosóficos. Curitiba: SEED, 2009, p. 237).

A partir do texto citado, assinale o que for correto.

- 01) O poder induz à produção da verdade na medida em que estabelece os meios para obtê-la.
- 02) Para o filósofo, o poder político é o único que pode produzir uma verdade científica.
- 04) Os mecanismos de poder determinam a produção da verdade.
- 08) Se a verdade é produzida pelas sociedades, então ela não é de fato verdade, já que foi elaborada para manipular e controlar politicamente.
- 16) O filósofo destaca a íntima relação que há entre conhecimento científico e as formas de poder.

6. (UNICENTRO 2011) Para o filósofo Michel Foucault, o século XIX inaugurou uma série de instituições que passaram a se alinhar ao exercício de poder, até então exclusivo do judiciário. Dentre elas, esse autor enumera a escola, o asilo, a polícia, o hospital. A função dessas instituições, segundo Foucault, consiste em

- A) aconselhar os soberanos.
- B) punir as infrações dos indivíduos.
- C) corrigir as virtualidades dos indivíduos.
- D) impedir as brutalidades jurídicas sobre os indivíduos.
- E) reprimir as ações humanas.

7. (CESGRANRIO 2010) “ O que está em questão é o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, susceptíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política ou enunciado científico.”

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*, cap. I – Tradução de Roberto Machado. RJ: Graal, 2007.

Segundo o francês Michel Foucault,

- a) o esforço moderno por conhecer a loucura promoveu a superação da cisão entre sujeito e objeto.
- b) o conflito moderno entre razão e experiência deve ser superado através do retorno genealógico ao discurso originário dos primeiros filósofos.

c) o sujeito não é fruto de uma construção histórica, mas sim a origem perene dos saberes determinados historicamente.

d) os saberes próprios de uma época são autônomos frente às relações de poder que nela se desdobram.

e) as relações de poder regulam a produção do saber.

8. (UEM 2012) “O pensamento de Foucault gira em torno dos temas do sujeito, verdade, saber e poder. É um pensamento que leva à crítica de nossa sociedade, à reflexão sobre a condição humana. [...] Não há verdades evidentes, todo saber foi produzido em algum lugar, com algum propósito. Por isso mesmo pode ser criticado, transformado, e, até mesmo destruído. Foucault considera que a filosofia pode mudar alguma coisa no espírito das pessoas. [...] Seu pensamento vem sempre engajado em uma tarefa política ao evidenciar novos objetos de análise, com os quais os filósofos nunca haviam se preocupado. Entre eles se destacam: o nascimento do hospital; as mudanças no espaço arquitetural que servem para punir, vigiar, separar; o uso da estatística para que governos controlem a população; a constituição de uma nova subjetividade pela psicologia e pela psicanálise; como e por que a sexualidade passa a ser alvo de preocupação médica e sanitária; como governar significa gerenciar a vida (biopoder) desde o nascimento até a morte, e tornar todos os indivíduos mais produtivos, sadios, governáveis.”

(ARAÚJO, I. L. Foucault: um pensador da nossa época, para a nossa época. In: *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 225.)

Segundo o texto, é **correto** afirmar:

01) A renovação filosófica ocorre no contexto de afirmação positivista das ciências e fundação da subjetividade a partir da fenomenologia.

02) A relação entre saber e poder diz respeito a uma prática política, não só epistemológica.

04) A sexualidade aparece como tema de análise filosófica em razão da repressão dos desejos individuais e coletivos.

08) A expressão “biopoder” significa a associação entre as potencialidades humanas e o divino.

16) O papel da filosofia é revelar verdades metafísicas, independentemente de serem contestadas ao longo da História.

9. (UEM 2014) “Valores e conceitos nascem de necessidades humanas. A filosofia deve se debruçar sobre a história dos acontecimentos, do concreto, do saber e de certa época que produz práticas com efeitos de poder. A intenção é sempre de compreender melhor o nosso presente e para tal de nada adiantam as análises da existência ou dos dados da consciência.”

(ARAÚJO, I. L. Foucault: um pensador da nossa época, para a nossa época. In: MARÇAL, J. (org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009, p. 222).

A respeito dessa afirmação sobre o pensamento de Michel Foucault, é correto afirmar que Foucault

01) critica as correntes fenomenológicas e existencialistas.

02) conserva o ensinamento dos mitos.

04) correlaciona conhecimento empírico e poder.

08) defende o pensamento metafísico.

16) corrobora o uso prático, não só teórico, da filosofia.

10. (UEM 2014) “Foucault chamou a atenção para a dificuldade de construir uma ‘ética do eu’ em nossos dias, marcados pelo consumismo exacerbado, pelo culto do corpo nas academias e pela exaltação das imagens como propaganda, que poderiam levar a um hedonismo muito diferente daquele de Epicuro, preocupado apenas com os prazeres materiais e imediatos. Mas, ao mesmo tempo, afirmou que essa seria uma tarefa urgente, pois a única possibilidade de construir uma autonomia nos dias de hoje, resistindo aos poderes políticos, estaria numa relação consigo mesmo. [...] Em outras palavras: não viver submetido às regras morais que são impostas de fora, mas assumir-se sujeito de suas próprias escolhas, criar e construir sua vida. [...] É conhecendo a si mesmo e cuidando de si mesmo que cada um pode construir sua vida na relação com os outros. Uma ética do cuidado de si não implica, portanto, isolamento ou egoísmo.”

(GALLO, S. *Filosofia: experiência do pensamento*. 1ª. ed. São Paulo: Scipione, 2013, p. 165).

Segundo a afirmação acima, assinale o que for correto:

01) As éticas de Foucault e de Epicuro são equivalentes, pois valorizam o prazer material e o prazer sensível.

02) O cuidado de si está caracterizado pelo surgimento das academias de ginástica e de centros de estética.

04) Em nome da autonomia do indivíduo, Foucault afirma a necessidade de resistência ao poder do Estado.

08) A ética de Foucault, ao privilegiar o cuidado de si, desvaloriza o aspecto social, coletivo.

16) A autonomia do indivíduo frente aos mecanismos de controle é uma responsabilidade pessoal e intransferível.

11. (UNIOESTE 2013) Em seu texto, *O Enfraquecimento da Sociedade Civil*, Michael Hardt salienta que na obra de Michel Foucault, a intermediação institucional que define a relação entre Sociedade Civil e Estado aparece em uma funcionalidade totalmente projetada para fins autoritários e antidemocráticos. Foucault se refere às múltiplas formas de organização e produção de forças sociais pelo Estado que impedem que forças pluralistas e interesses da sociedade civil se sobressaiam sobre o Estado. Tendo em vista essa intermediação entre Estado e Sociedade Civil, assinale

a alternativa que corresponda a concepção foucaultiana de Estado.

A) Na concepção de Foucault, o Estado é considerado a fonte central das relações de poder na sociedade, cujo controle exerce através da máquina burocrática.

B) Segundo Michel Foucault, o poder está limitado apenas ao âmbito do Estado, portanto, ele reconhece um distanciamento teórico entre Estado e Sociedade Civil.

C) Para Michel Foucault o Estado não detém o monopólio legítimo da força. Nesse sentido, podemos dizer que o monopólio da força não é a condição necessária para a existência do Estado.

D) Michel Foucault prefere usar o termo Governo em lugar de Estado para indicar a multiplicidade e a imanência pluralista das forças de estatização no interior do campo social. Para Foucault, a sociedade civil está fundada na disciplina e na normatização.

E) Segundo Foucault, na sociedade disciplinar, há apenas Estado, pois ele pode ser concretamente isolado e contrastado num plano separado da Sociedade Civil. O exercício do poder dá-se por intermédio de dispositivos de poder organizados na sociedade civil.

12. (UNICENTRO 2014) Observe a figura e leia o texto a seguir.



Prisão Panóptica

A figura representa uma prisão-modelo onde a torre central sempre é vista pelos detidos que estão nas habitações que a circulam, no entanto os detidos não sabem se estão sendo observados. No anel periférico, a pessoa sempre é vista sem jamais ver; na torre central, sempre se vê sem jamais ser visto.

(Adaptado de: CHÂTELET, F. et al. História das ideias políticas. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. p.376.)

Com base na figura, no texto e nos conhecimentos sobre poder em Michael Foucault, atribua V (verdadeiro) ou F (falso) às afirmativas a seguir.

() O exercício da vigilância e da penalidade tem por objetivo impor o poder da norma, e todos os saberes –

urbanismo, psiquiatria, criminologia, sexologia, sociologia – servem para legitimar e regulamentar o emprego dos poderes.

() O poder é algo que se possui, é um privilégio adquirido e conservado pela classe dominante que objetiva oprimir, fazer uso e tirar vantagens das classes dominadas.

() O poder está em todos os lugares uma vez que ele vem de toda parte; é uma estratégia, um exercício que faz uso das práticas disciplinares para adestrar os corpos e as palavras.

() O poder somente é duradouro se for legítimo. É suficiente que se discorra sobre as condições formais da legitimidade para poder ser aceito. Desse modo, a lei e a autoridade que a promulga são a fonte do poder; a prisão, nesse caso, é a negação do poder.

() Os fatos sociais são coercitivos por natureza, desse modo o poder é a aplicação da dimensão repressiva inerente a todas as sociedades.

Assinale a alternativa que contém, de cima para baixo, a sequência correta.

a) V, V, V, F, F.

b) V, V, F, V, F.

c) V, F, V, F, F.

d) F, V, F, V, V.

e) F, F, F, V, V.

13. (UNICENTRO 2015) Ora, o estudo desta microfísica (a dinâmica do poder) supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou uma conquista que se apodera de um domínio. Temos, em suma, que admitir que esse poder se exerce mais do que se possui, que não é “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzidos pela dos que são dominados.

(MAIA, A. C. Sobre a Análise do Poder de Foucault. In: Tempo Social. São Paulo: USP, 1995. p.87.)

Em relação a essa caracterização do poder por Foucault, atribua V (verdadeiro) ou F (falso) às afirmativas a seguir.

() O poder é algo natural ao ser humano que, por intermédio da sociedade, é cedido ao Estado.

() O poder é retirado das classes dominadas pelas classes dominantes.

GABARITO

() A dinâmica do poder é um processo que se assemelha a um jogo com uma grande diversidade de forças e regras atuantes.

() As relações de poder se manifestam de forma horizontal como uma rede interligada.

() A dominação acontece por uma espécie de reserva de poder.

Assinale a alternativa que contém, de cima para baixo, a sequência correta.

- a) V, F, V, F, F.
- b) V, F, F, F, V.
- c) F, V, V, F, V.
- d) F, V, F, V, V.
- e) F, F, V, V, F.

14. (UNIOESTE 2015) A rebelião ocorrida na penitência de Cascavel/PR em agosto de 2014 remete ao passado e à história da repressão, especificamente na passagem do período das punições à vigilância. O estudo mais representativo sobre a história das prisões é *Vigiar e Punir* de Michel Foucault. Sobre as prisões atuais, tendo como referência essa obra, é **CORRETO** afirmar.

- A) Na prisão, os delinquentes não são úteis nem econômica nem politicamente para o sistema.
- B) O objetivo das prisões é reeducar os delinquentes, ensinando-lhes uma profissão que possa ser exercida ao saírem da prisão.
- C) A prisão impede a reincidência e permite a correção do delinquente.
- D) A prisão, para Foucault, longe de transformar os criminosos em gente honesta, serve apenas para fabricar novos delinquentes.
- E) A função da prisão é retirar os criminosos de circulação e do convívio social, e nada mais.

15. (ENEM 2010) A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror: a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.

FOUCAULT, M. Aula de 14 de janeiro de 1976, in: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O filósofo Michel Foucault (séc. XX) inova ao pensar a política e a lei em relação ao poder e à organização social. Com base na reflexão de Foucault, a finalidade das leis na organização das sociedades modernas é

- A) combater ações violentas na guerra entre as nações.
- B) coagir e servir para refrear a agressividade humana.
- C) criar limites entre a guerra e a paz praticadas entre os indivíduos de uma mesma nação.
- D) estabelecer princípios éticos que regulamentam as ações bélicas entre países inimigos.
- E) organizar as relações de poder na sociedade e entre os Estados.

QUESTÕES MANNHEIM

1. a

QUESTÕES PRAGMATISMO

1. c

2. 1/4/8/16

3. b

QUESTÕES FOUCAULT

1. b

2. b

3. b

4. e

5. 1/4/16

6. c

7. e

8. 2/4

9. 1/4/16

10. 4/16

11. d

12. c

13. e

14. d

15. e