

MICHEL FOUCAULT E A HISTÓRIA DOS INTELLECTUAIS: UM DIÁLOGO (IM)POSSÍVEL?

Michel Foucault and Intellectuals' History: An (Im)Possible Dialogue?

Tiago Viotto da Silva⁶⁴
viotto.ts@gmail.com

Resumo: Tendo em vista o advento recente de uma série de pesquisas dedicadas a escrever uma história dos intelectuais, meu objetivo neste artigo é contribuir para o debate acerca de alguns pressupostos teóricos deste campo. Para tanto, parto de algumas reflexões desenvolvidas pelo filósofo e historiador francês Michel Foucault. Para desenvolver o argumento, dividi a exposição em três partes: em primeiro lugar, busco caracterizar o modelo de intelectual ensejado nas reflexões do filósofo existencialista Jean Paul Sartre, modelo que Foucault procura refutar; em seguida, a partir da conjunção de alguns textos dispersos de Foucault, procuro (re)construir o seu argumento sobre esse tema; por fim, exponho algumas considerações teóricas que, acredito, podem contribuir para o debate com os historiadores dos intelectuais.

Palavras-chave: Michel Foucault. Teoria da História. História dos Intelectuais.

Abstract: In view of the recently advent of a research series dedicated to writing an intellectual's history, my goal in this article is to contribute to the debate about some theoretical assumptions at this area. For this, I am supported by some thoughts developed by the French philosopher and historian Michel Foucault. To develop the argument, I divided the explanation into three parts: first of all, I seek to characterize the model of intellectual presented by the philosopher Jean Paul Sartre in his thinking, a model that Foucault refuses; at second, based on the conjunction of few straggling texts of Foucault, I pretend (re)build his argument about the them; lastly, I expound some theoretical considerations that, I believe, may contribute to the discussion with the historian of intellectuals.

Keywords: Michel Foucault. Theory of History. Intellectual history.

Introdução

A história política tem passado por uma intensa renovação. Outrora acusada de fazer prevalecer fortes conteúdos ideológicos⁶⁵, essa modalidade de escrita da história pode, principalmente a partir de 1970, afirmar a sua revitalização nos debates

⁶⁴ Universidade Estadual Paulista (UNESP) - FCL Assis. Rua Alípio Corrêa Neto - Nº 501 - Apto: 202. Cep: 19806-330 - ASSIS - SP - Brasil. Bolsista processo n. 2011/15900-1 (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP). Artigo enviado em 31/07/2013 e aceito em 04/10/2013.

⁶⁵ Crítica capitaneada, principalmente, no início do século XX nos pressupostos teórico-metodológicos defendidos pelos historiadores ligados à revista *Annales*. Para maiores considerações, ver Rémond (2003) e Ferreira (1992).

historiográficos. Nesse sentido, a coletânea de ensaios intitulada *Por uma história política* (2003), organizada pelo historiador francês René Remond, pode ser destacada como um importante indicador das revisões e renovações realizadas nesse campo de pesquisa. Como uma figura de proa nesse movimento de renovação, Rémond procura, na reflexão que enseja esse conjunto de textos, indicar as várias transformações que propiciaram que fenômenos de ordem política voltassem a ocupar o labor intelectual dos historiadores. A multiplicidade de razões que permitiram essa recente ascensão de uma “nova” história política é subsumida, assim, em dois eixos principais: a série de fatores exógenos que permitiram que as reflexões em torno do político novamente viessem à tona na ordem do dia; bem como uma inflexão crítica ocorrida no seio da própria disciplina, que procurou repensar as suas diretrizes, objetos e problemas⁶⁶. A despeito das críticas que a aproximavam de certa “história tradicional”, a história política pode, desse modo, se reposicionar em direção aos recentes debates teóricos e historiográficos da disciplina (RÉMOND, 2003).

Além de todas as renovações ocorridas no campo, que permitiram o seu renascimento no debate historiográfico, essa “nova” história política permitiu o advento de novas áreas de estudo, até então pouco exploradas. Esse parece ser o caso da história dos intelectuais. Diferentemente de outras frentes, que permaneceram em um ponto cego durante o período de descrédito do campo político, a história dos intelectuais abre-se como um caminho novo a ser construído e percorrido. Isso porque ela nunca se constituiu como um campo autônomo de estudo estando quase sempre submetida aos estudos do político pelas vias das biografias e, por conseguinte, abarcando as críticas dirigidas a tal gênero. Se para a história política é possível falar em um renascimento, a história dos intelectuais, por seu turno, adquire seu *status* de cientificidade graças a sua “jovem dignidade” (SIRINELLI, 2003, p. 238).

Com intenção de defender um estatuto próprio a este campo, Jean-François Sirinelli⁶⁷ em *Os Intelectuais* (2003), texto que compõe a mesma coletânea supracitada, procura destacar algumas das especificidades da história dos intelectuais. Para isso,

⁶⁶ A partir dos temas dos textos que compõe a coletânea organizada por Rémond é possível tem um breve panorama destas novas abordagens da história política. Cito alguns deles: As eleições; Os partidos; A associação em política; A opinião pública; Religião e Política; Política interna e política externa, entre outros. Para mais, ver Rémond (2003).

⁶⁷ Historiador cujos trabalhos representam a vertente da história intelectual francesa, Jean-François Sirinelli é, ainda, diretor do Centro de História do Instituto de Estudos Políticos de Paris (Sciences-Po) e presidente do Comitê Científico de História da Unesco.

constrói um breve caminho onde destaca, primeiramente, as principais interpelações que ameaçavam a legitimidade dessa área e, em seguida, as transformações que permitiram que a pesquisa sobre os intelectuais pudesse ser afinada aos pressupostos de cientificidade compartilhados pela disciplina histórica nos debates contemporâneos.

Sirinelli afirma que, de 1945 até meados da década de 1970, se dedicar a escrever uma história dos intelectuais poderia viabilizar a acusação de que o historiador caía nas armadilhas da ideologia, uma vez que o debate sobre as funções dos intelectuais para a sociedade se inseria no tempo curto do debate cívico onde, bem ou mal, o historiador estava inserido. “Ora, só a longa duração e a média permitiam abordagens férteis e aberturas conceituais: teriam esses intelectuais, em algum momento, influído no acontecimento? Qual a extensão de seu poder?” (SIRINELLI, 2003, p. 235). Tais perguntas, advindas principalmente de um período de forte prevalência da história serial braudeliana - com sua tripartição das temporalidades entre estrutura, conjuntura e o acontecimento - acabavam por relegar o tempo curto do acontecimento do ateliê dos historiadores, pois somente os longos e médios períodos poderiam dar sustentação à pretensão de objetividade do trabalho histórico.

Portanto, para que a pesquisa histórica em torno dos intelectuais encontrasse suas condições de emergência, algumas mudanças de cunho epistemológico foram necessárias. Além do já mencionado retorno da história política, é possível sublinhar, ainda, e ligada a ela, uma revalorização da história recente, isto é, de uma história do tempo presente. Como sublinha Sirinelli:

Clio está deontologicamente habilitada e metodologicamente equipada para medir o pulso da história do nosso tempo. Se uma história dinâmica é reconhecida pelas pistas que descortina, pelas perguntas que fez e pelas respostas que, aos poucos, consegue dar, é forçoso observar que essa história do fim do milênio forjou seus conceitos, verificou suas hipóteses e trouxe contribuições (SIRINELLI, 2003, pg. 238).

O renascimento da história política e um retorno do acontecimento dentro do horizonte de inteligibilidade do historiador podem ser indicados, portanto, como um dos múltiplos motivos que permitiram que a história dos intelectuais pudesse se estabelecer na França, principalmente a partir da década de 1980. Assim, estudar um grupo social estatisticamente limitado, cuja atuação se limitava ao curto período do acontecimento, longe de ser um procedimento impressionista, podia aspirar ao *realismo científico* a

partir da constituição de um *corpus* de textos e de uma abordagem prosopográfica dos itinerários. Além disso, mostrou-se possível estabelecer ciclos dentro da história do engajamento dos intelectuais, restituindo ao campo de pesquisa a espessura da média duração. Em sua autonomia, a história dos intelectuais emerge no entrecruzamento das histórias política, social e cultural⁶⁸ (SIRINELLI, 2003).

Ademais, escrever uma história recente dos intelectuais, enveredada nos limites do acontecimento, requer a necessidade de uma reflexão sobre as relações entre o historiador e seu objeto. As afirmações quanto a uma falta de neutralidade podem emergir novamente diante de determinadas escolhas realizadas, contudo, isso não significa que a história recente possa se perder em uma trama subjetiva ou em um álibi ideológico; trata-se, antes, de uma reflexão endógena, ou ainda, de um ponto de partida fundamental e necessário, uma vez que o historiador é também um intelectual. Desse modo, suas escolhas não devem ser obliteradas, mas assumidas e refletidas, pois implicam um modo de ação sobre seu presente, isto é, uma determinada forma de implicação ao lugar social do qual ele provém. “Mais do que ocultar o fenômeno, sem dúvida é preciso tomar plena consciência dele, assumi-lo de algum modo, a fim de avaliá-lo” (SIRINELLI, 2003, p. 239).

Entretanto, é possível afirmar, jogando com as palavras de Sirinelli, que “o essencial não está (...) nem nessa renovação da história política nem na jovem dignidade conferida à história recente” (SIRINELLI, 2003, p.239). Em outros termos, aquilo que o autor destaca como o ponto nevrálgico, no que diz respeito à possibilidade de uma história dos intelectuais, deve menos a essas modificações de ordem epistêmica do que às transformações que decorreram no próprio objeto dessa vertente historiográfica.

Além de um grande crescimento desse grupo social ao longo das últimas décadas - o que implica em uma modificação de sua posição, já que não se trata mais de um conjunto tão estreito -, Sirinelli indica um profundo processo de modificação dos intelectuais nas representações coletivas. Este processo, iniciado a partir de meados da

⁶⁸ Acredito ser importante fazer uma breve conversão a outro texto de Sirinelli (2009), intitulado, *Os intelectuais do final do século XX: abordagens históricas e configurações historiográficas*, onde o autor procura sintetizar de outra forma essa ideia de que a história dos intelectuais emerge no cruzamento das histórias política, social e cultural, senão vejamos: “Se essa história dos intelectuais engajados foi também, desde o início, essencialmente um história política, já que estudar seu engajamento é estudar sua irrupção e sua presença na ágora, e se essa história deve ser também social, já que esses intelectuais povoam os lugares e constituem os meios, lugares e meios que naturalmente convém analisar, então ela deve ser também cultural. Existem, aliás, vínculos estreitos entre essas três dimensões” (p.57).

década 1970, permite ao autor versar até mesmo sobre uma possível crise, ou ainda, um desaparecimento dos intelectuais. Acontece que as grandes correntes de engajamento, ao longo do século XX, foram organizadas a partir de uma polarização dos debates ideológicos⁶⁹. Como afirma Sirinelli:

no entreguerras e mais precisamente durante os anos de 1930, foram as questões dos fascismos e do comunismo que contribuíram para estruturar os debates e os posicionamentos com relação às lutas antifascista, à esquerda, e anticomunista, à direita. Após a II Guerra Mundial e a derrota dos fascismos, o centro de gravidade ideológico dos debates modificou-se novamente, ganhando uma configuração marcada pela atração ideológica do comunismo e a influência do Partido Comunista Francês (SIRINELLI, 2009, p.48).

Assim, o engajamento do intelectual de esquerda, emergente no período pós-guerra, ganhou contornos singulares: sua ação deveria ter em vista o projeto de uma emancipação política em nome da verdade e da justiça. Caberia a ele, desse modo, assumir a função de *intelligentsia* da sociedade, isto é, assumir a função de ser a consciência esclarecida de um proletariado pouco consciente de si.

É justamente essa figura do intelectual de função tutelar para com a sociedade que, em meados da década de 1970, começa a entrar em crise. Dentre os vários motivos que contribuíram para a erosão desse intelectual de tipo universalizante, Sirinelli procura destacar alguns acontecimentos-chave⁷⁰. Convém destacar um deles, ocorrido em 1974: a publicação na França do livro *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenítsin. Nesta obra, o escritor russo se dedica a narrar o funcionamento dos *gulags* (campos de concentração e de trabalho forçado) mantidos durante o regime soviético, desencadeando, assim, um amplo processo de questionamento ideológico ao marxismo, ocorrido não somente por parte da direita francesa, que se munia para atacar a União Soviética e seus entusiastas, como também por parte da esquerda, que começa a se empenhar em rever alguns de seus pressupostos, principalmente a partir de reflexões de cunho antitotalitarista.

⁶⁹ Para um balanço acerca das diferentes correntes de engajamento ao longo do século XX, conferir Denis (2002).

⁷⁰ Além disso, Sirinelli destaca a morte do líder da revolução cultural chinesa Mao-Tsé Tung, que provocou uma intensa reavaliação na imagem de seu país. Para maiores explanações acerca deste e de outros motivos que abalaram os intelectuais de esquerda do período, ver Sirinelli (2009).

A essa crise política dos intelectuais de esquerda, que perderam seus principais pontos de referência, soma-se, ainda, um esvaziamento de sua influência e um esfacelamento de sua imagem nas representações sociais.

Erosão de sua influência, acima de tudo: tomar por princípio que esses intelectuais era, em essência, clarividentes e portanto capazes de prescrever e orientar era algo que não passava pela cabeça de ninguém, a começar pelos próprios interessados. Erosão de sua credibilidade, de modo mais geral: como se haviam enganado, por vezes, com relação a fatos que diziam respeito ao destino de povos inteiros, eles não podiam se apresentar como os sacerdotes da razão (SIRINELLI, 2009, p. 52).

O termo crise, usado por Sirinelli para caracterizar esse processo decorrente durante a década de 1970, não deve, contudo, ser entendido a partir de um ponto de vista negativo. Pois é justamente a partir dessa *crise*, ou ainda, desse processo que levou à morte esse modelo de intelectual, que é destacado o momento de emergência da história dos intelectuais: “O outono dos *maîtres à penser*, ou seja, dos grandes líderes intelectuais, fez, portanto, a primavera dos historiadores dos intelectuais (SIRINELLI, 2003, p. 240)”. Portanto, não é o caso de compreender essa crise como um lamento por um passado que se perdeu, mas como o momento de levantar alguns questionamentos acerca das novas modalidades e possibilidades de intervenção desse grupo social após essas profundas mutações decorrentes em seu estatuto nas últimas décadas.

Ora, o que Sirinelli faz é chamar a atenção para a historicidade do intelectual após a II grande guerra e, uma vez demarcadas as diferenças desse período, nos convida a pensar em nosso presente. São as perguntas suscitadas a partir desse momento de crise que o historiador dos intelectuais deve ter em mente como ponto de partida para o desenvolvimento de sua pesquisa: afinal, como os intelectuais influem na vida da sociedade? Uma vez que o debate polarizado que norteou suas ações ao longo do século XX esmaeceu-se, quais são os novos e possíveis engajamentos⁷¹ dessa figura? E, principalmente, qual a extensão do termo intelectual?⁷²

Sendo assim, a trajetória construída por Sirinelli permite pensar em dois importantes registros que se coadunam ao advento da história dos intelectuais, o

⁷¹ O termo engajamento é utilizado aqui em um sentido *lato*, ou seja, como um modo de participação ativa em assuntos políticos e sociais.

⁷² “Um professor primário é um intelectual? E um oficial? A partir de que posto? E um padre? E alguém que vive de renda?” (SIRINELLI, 2003, p. 241).

histórico e o epistemológico. Isto é, por um lado ela permite compreender os processos que levaram à crise de um modelo de intelectual, vigente até a década de 1970 e, com isso, a constituição de um campo da pesquisa histórica preocupado com essa figura⁷³; e, por outro lado, imbricado ainda a esse primeiro registro, convida ao historiador dos intelectuais a refletir sobre a necessidade de uma clara definição dos critérios por ele utilizados para estabelecer as características e os modos de atuação que essas figuras assumem em sua pesquisa e, por conseguinte, em nossa atualidade.

No decorrer de sua reflexão Sirinelli procura, ainda, destacar algumas das principais noções operatórias por ele utilizadas nos trabalhos que desenvolveu nesse campo de pesquisa⁷⁴. Todavia, não é o caso de desenvolver cada uma delas aqui. Como destaca Helenice Rodrigues da Silva (2004), a história dos intelectuais tem como um de seus principais pressupostos certa *indeterminação epistemológica*, o que faz dela “um canteiro de obras a ser elaborado coletivamente, pelas diferentes disciplinas” (p. 234). Há, portanto, uma pluralidade de concepções teóricas que delineiam o desenvolvimento da história dos intelectuais, o que evidencia que este campo está longe de ser homogêneo⁷⁵.

Dito isso, meu objetivo neste artigo é trazer algumas contribuições para as discussões acerca dessa modalidade de pesquisa histórica a partir de algumas reflexões do filósofo e historiador francês Michel Foucault. Além de seu próprio esforço como intelectual outorgar uma forma singular de engajamento, a ação dos intelectuais foi um tema constantemente refletido por Foucault ao longo de sua trajetória. Nesse sentido, o conjunto de seminários, aulas, debates e entrevistas, publicados sob a coleção *Ditos e Escritos*, permitem, além de salvaguardar um grande número de textos dispersos produzidos pelo autor de *As Palavras e as Coisas*, um levantamento razoável de algumas reflexões desenvolvidas sobre os intelectuais, mesmo que o pensador francês não tenha se empenhado em um trabalho exclusivo sobre esse assunto.

⁷³ “Foi quando começou a ser dessacralizado que o intelectual pôde se tornar um objeto da história sobre o qual o historiador não mais hesitou em lançar sua rede” (SIRINELLI, 2003, p. 240).

⁷⁴ Esse é o caso das noções de *geração e estruturas elementares da sociabilidade* refletidas na continuidade de seu argumento. Todavia, não é de meu interesse tematizar cada uma dessas noções desenvolvidas pelo autor, mas sim de propor outras possibilidades que podem muito bem se aliar ao uso dessas ferramentas indicadas por Sirinelli.

⁷⁵ Nesse sentido, a coletânea de textos intitulada *Grandes nomes da história intelectual*, Lopes (2003), pode ser destacada como um importante exemplo da multiplicidade de abordagens desenvolvidas junto à história dos intelectuais.

Utilizando o itinerário exposto por Sirinelli como parâmetro para o desenvolvimento da discussão, é possível afirmar que uma conversão a alguns textos de Foucault sobre o tema dos intelectuais pode ser sugestiva tanto do ponto de vista histórico quanto do epistemológico.

Grande parte das reflexões desenvolvidas por Foucault acerca dos intelectuais - e suas funções - advém dos debates sobre suas pesquisas da década de 1970. Portanto, estão inseridas naquele mesmo ambiente de crise política e identitária dos intelectuais, destacado anteriormente nas considerações de Sirinelli. Convém destacar, ainda, que no debate acerca dos intelectuais e do engajamento, as reflexões de Foucault são construídas em contraposição as do filósofo Jean Paul Sartre, uma vez que o filósofo existencialista conferia ao intelectual a mesma posição de relevo diante da sociedade que caracterizava o engajamento dos chamados intelectuais de esquerda. Desse modo, estabelecer um diálogo entre ambos pode revelar uma situação limítrofe: em um período cujo modelo de intelectual de esquerda - e que, portanto, ressoava no engajamento sartreano - entrava em ocaso, Foucault procurou afastar essa referência do horizonte de seu presente e, de seu modo, responder às principais questões advindas desse momento de crise dos intelectuais, sublevada na década de 1970.

Negando uma posição privilegiada na sociedade, isto é, como consciência política e moral, Foucault procura, a partir da noção de *intelectual específico*, redefinir o papel dessa figura do político e, por conseguinte, a própria extensão desse termo. Sendo assim, suas reflexões podem, também, ser sugestivas ferramentas para se pensar nas novas funções e configurações que os intelectuais assumem na atualidade e, dessa maneira, fornecer problemas e hipóteses úteis para os historiadores que se debruçam a essa área.

Ademais, apesar dos historiadores terem estabelecidos nas últimas décadas um intenso diálogo com o pensamento de Michel Foucault, acredito que no âmbito da história dos intelectuais esse caminho carece de maiores investigações. Isso é o que motiva as considerações que pretendo expor neste texto.

Para tanto, a exposição será desenvolvida da seguinte maneira: em primeiro lugar, exponho a questão dos intelectuais e do engajamento a partir do exemplo de Jean Paul Sartre, no intuito de destacar o modo pelo qual o seu engajamento (e sua filosofia) iam ao encontro do modelo de intelectual de esquerda que Foucault procura refutar; em seguida, (re)construo, a partir de alguns textos da década de 1970 que tratam do tema, as

considerações de Foucault quanto a atuação e definição daquilo que compreende por *intelectual específico*; por fim, faço uma breve consideração teórica acerca de algumas contribuições possíveis do pensamento de Foucault à história dos intelectuais.

O Intelectual universal em Jean-Paul Sartre

“Só é filósofo quem já morreu” (SARTRE, 1994, p. 6) A dura frase redigida por Jean Paul Sartre, em carta endereçada ao amigo e filósofo Maurice Merleau-Ponty, expressa, além da aspereza da querela entre os dois pensadores, um debate fundamental sobre as funções políticas que o intelectual deve assumir. A abstenção política de Merleau-Ponty é duramente criticada por Sartre em um momento onde o filósofo existencialista, que durante muito tempo se posicionou como anticomunista, se aproximava do PCF (Partido Comunista Francês). Como afirma Renato Janine Ribeiro (1995), a presença, ainda que distante, do comunismo é um elemento fundamental para se compreender a política sartreana. Desse modo, pretendo traçar algumas considerações sobre essa aproximação efetuada por Sartre, principalmente a partir de 1953⁷⁶, à esquerda francesa, como também expor alguns elementos de sua filosofia existencialista que ajudam a compreender sua militância política. Acredito que assim seja possível explicitar melhor o que seria a postura tomada pelo modelo de intelectual de esquerda que, por sua vez, Foucault aludiria como *intelectual universal*.

De acordo com Ribeiro (1995), uma tese, exposta no longo artigo intitulado *Os comunistas e a paz (1952-1954)*, é emblemática quanto à aproximação de Sartre ao comunismo: a conclusão de que a única via política para a esquerda passa pela aliança com o partido comunista; não haveria, pois, alternativa viável a ele. Sartre, até então anticomunista confesso, afirma que, uma vez atacado, um partido comunista deve ser incondicionalmente defendido por todas as esquerdas. Seria o PCF, assim, aquele que representaria a classe operária; a organização política que, por excelência, assumiria os movimentos sociais e lhes daria uma unidade. Caberia, portanto, ao partido comunista assegurar a existência dos operários como classe e não apenas como massa passiva e alienada.

⁷⁶ Vale ressaltar que a aproximação de Sartre ao Partido Comunista durou somente até a Invasão da Hungria pela URSS, fato reprovado pelo pensador e que marca o seu afastamento do partido e a aproximação aos maoistas, para mais conferir Ribeiro (1995).

Após a fraca participação dos operários em duas convocações efetuadas pelo PCF em 1953⁷⁷, Sartre resolve tomar partido da situação, ainda que não ingressado no PCF, e dar a ouvir sua posição, temendo, pois, o fortalecimento de uma política reacionária na França. Sendo assim, vale ressaltar que,

na política francesa no tempo da guerra-fria, os gabinetes podiam ser efêmeros, mas sua rápida alternância se dava quase sempre em torno de um consenso centro-direita/centro-esquerda, o qual excluía parcialmente do governo a direita e completamente do poder a esquerda (os comunistas). Um acordo tácito ou explícito estipulava que nenhum governo socialista considerasse, na maioria de votos de que necessitava no Parlamento, os comunistas, que eram assim literalmente nadificados. Um eleitor de esquerda assim saberia que, para evitar um governo de direita, não adiantava votar no PCF esperando que este desse um apoio crítico a um gabinete socialista: pela simples razão que tal gabinete não consideraria, nos votos de que precisava, os dos comunistas (RIBEIRO, 1995, p. 164).

Levando em consideração esse “sufocamento” do comunismo na política francesa, e diante da opção de escolher entre o capitalismo imperialista e o comunismo stalinista, Sartre opta por uma relação preferencial ao PCF. Tal escolha é explicitada ainda mais quando, na mesma carta endereçada a Merleau-Ponty, Sartre afirma que na revista *Les Temps Modernes*⁷⁸ todas as tendências de esquerda serão admitidas:

quero dizer, todas as que admitem: 1º) que os problemas políticos se apresentam a todos os homens, e que não é lícito elidi-los, sequer a pretexto de que sejam insolúveis; 2º) todas as que – seja qual for sua severidade relativamente ao PC – considerem que não é possível segregar um partido que reúne de 5 a 6 milhões de votos (SARTRE, 1994, p.6).

Ao viabilizar uma abertura de seu principal veículo de comunicação às tendências comunistas de então, Sartre evidencia o quão intensa foi a sua adesão ao PC nesse período⁷⁹. Admite até mesmo, ao responder novamente a Merleau-Ponty, que: “com razão ou sem, pretendo usar os meios ao meu alcance para animar os intelectuais a

⁷⁷ A saber, em protesto contra a Guerra da Coréia no dia 28 de abril e devido à do líder comunista prisão de Jean Duclos em 4 de maio. Ver Ribeiro (1995).

⁷⁸ Periódico político e filosófico francês, cujo primeiro número foi lançado em 1945 com textos de Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Olivier et Jean Paulhan e sob a direção de Jean-Paul Sartre.

⁷⁹ É preciso sublinhar, então, a posição fundamental que os veículos de informação impresso ocupavam aos intelectuais nesse período como principal meio propagador de suas ideias. Ver: Sirinelli (2009).

formarem uma esquerda aliada ao comunismo” (SARTRE, 1994, p. 10). Ora, as perguntas que podem ser extraídas a partir dessas observações e fragmentos são: por que Sartre sentiu a obrigação de escolher por uma das vias políticas vigentes no período? Por que a decisão de, como intelectual, agir como a *intelligentsia* de esquerda?

A escolha de Sartre por “sujar as mãos” pode ser compreendida a partir de alguns elementos que compõem a sua filosofia existencialista. Para Sartre, a existência precede a essência, ou seja, o homem é aquilo que faz. Por isso sua reprovação a Merleau-Ponty por utilizar a filosofia como um alibi, pois a postura política e a filosófica devem, segundo Sartre, se relacionar de forma harmoniosa; fazer filosofia, assim, se caracteriza como uma entrega de si mesmo.

É possível acrescentar, além disso, uma das principais teses de sua obra *O Ser e o Nada* (2005) que procura demarcar a diferença fundamental entre o mundo das coisas, o *Ser*, e a consciência, o *Nada*. O primeiro é substância bruta, objetividade, é, pois, o em-si; a segunda, por sua vez, é insubstancial, não se trata de substância imaterial ou espírito, mas de plena atividade e espontaneidade, é o para-si como subjetividade. Esta está situada no mundo, porém, por ser nada, não pode ser condicionada pelos acontecimentos e pelas coisas; sua função é, portanto, *nadificar* tais coisas fazendo-as existir em ideias, sentimentos, imagens, e etc. A consciência é entendida como *nada* por não possuir conteúdo algum, ou seja, ela se constitui, tão só, como movimento em direção ao mundo *em si*. E é a partir do ato de significação do mundo *em si* que a consciência pode se especificar: “a consciência orienta-se para o exterior, compõe-se de relações com o exterior; uma consciência que não seja consciência de algo diferente dela mesma, não será coisa alguma” (FOULQUIÉ, 1961, p. 46).

Tal afirmação, contudo, poderia dar vazão à seguinte aporia: ora, se a consciência é constituída necessariamente a partir de sua relação com o mundo, se é essa relação que a determina, como é possível garantir a liberdade do homem? Não estaria ele, dessa forma, totalmente condicionado por sua existência em um mundo cujas leis próprias o antecedem e o atravessam?

Apesar de não negar a dependência do homem em face ao mundo, o existencialismo de Sartre procura ressaltar o papel da liberdade no homem a partir da afirmação de sua independência para realizar escolhas. Tudo aquilo que o homem *não é*, portanto, é dado bruto em que pode ser conferido um significado de sua predileção:

Assim, eu sou bonito ou feio, filho de proletário ou de ilustre ascendência, chove ou faz calor...: diante destes fatos sou impotente. Mas sou senhor de minha atitude a respeito destas maneiras de ser, independentes de mim: posso orgulhar-me ou envergonhar-me delas, aceitá-las ou insurgi-me contra elas. Eu não as escolho, mas escolho a forma como as considero, ou, no dizer dos existencialistas, como eu as assumo (FOULQUIÉ, 1961, p.46).

Desse modo, a liberdade do homem é assegurada por sua capacidade de escolher, ou ainda, por sua capacidade de criar a sua essência a partir desse ato da consciência de criar e significar o mundo e a si mesmo. A essência nesse caso não é compreendida como algo universal e que preservaria características comuns à espécie humana. Como a existência exerce certo primado, é ela que abre a possibilidade de se criar tal ou qual essência como maneira de ser. Jogando com estes termos é possível afirmar, assim, que a essência da existência do homem é a possibilidade de livre escolha ao estabelecer o sistema de fins que norteará sua atitude em relação a si e aos outros. Dessa forma, liberdade é agir livremente, é possibilidade de escolha. Todavia, não se trata de algo estanque, mas de um ato. Na medida em que continua a existir o homem prossegue no movimento de escolha de seus fins: a necessidade de escolha é um movimento perpétuo, pois sem ela a existência seria, tão só, um absurdo (SARTRE, 2005).

Entretanto, essa liberdade de escolha implica ao homem uma responsabilidade e uma angústia. Ora, se tais escolhas não se baseiam em alguma razão, pelo fato de que é pela liberdade que toda a razão vem ao mundo então o homem é inteiramente responsável pelo mundo ao qual pertence (SARTRE, 2005). Convém desdobrar tal assertiva com mais cuidado, para tanto, cito um exemplo construído por Paul Foulquié:

Como é fácil supor, Sartre não pode, diga o que disser, considerar-se responsável pela invasão da Polônia, pela ocupação da França e pela destruição de Stalingrado. Mas, diante destes fatos, que independem de sua pessoa, ele assumiu uma atitude tipicamente sua; ao colocar, num mundo em guerra, atos livres, tomou a responsabilidade de tudo o que ocorreu neste mundo (FOULQUIÉ, 1961, p. 65).

Assim, diante do fato de que, ao agir livremente, ele legisla para o mundo inteiro e, por isso, é responsável “a decidir do sentido do ser, nele e por toda a parte fora dele” (SARTRE, 2005, p. 681), o homem se angustia:

Se o homem não é, mas *se faz* e se, em se fazendo, assume a responsabilidade por toda a espécie, se não há valor ou moral, dados *a priori*, mas se, em cada caso precisamos resolver sozinhos, sem ponto de apoio, sem guias e, no entanto, *para todos*, como haveríamos de não sentir ansiedade quando temos de agir? Cada um de nossos atos põe em jogo o sentido do mundo e o lugar do homem no universo; através de cada um desses atos, mesmo contra nossa vontade, constituímos uma escala universal de valores, e ainda se desejaria que não fôssemos possuídos de medo em face de tamanha responsabilidade? (SARTRE apud FOULQUIÉ, 1961, p.67).

Pois bem, trazendo tais considerações a um plano mais concreto, é possível afirmar que a posição de Sartre quanto à política é fundada, pois, nessa diferença fundamental entre o *Ser* e o *Nada* de sua filosofia. Sartre opta por se inserir em meio aos acontecimentos para transformá-los naquilo em que *a consciência pensa e quer* -, pois a consciência insubstancial não se deixar impregnar pelos fatos e conserva sua soberania. A política, desse modo, é ação fundada em uma escolha objetiva a partir dos dados e fatos disponíveis. Daí a exigência de Sartre de que as escolhas sejam feitas sempre em condições totalmente humanas, ou seja, reagindo ao que é urgente, tateando, acertando e errando.

Como intelectual imerso em sua atualidade, Sartre se propõe a opinar e reagir aos acontecimentos na medida em que estes se sucedem. Possuindo o futuro e a história em seu “pensamento e imaginação”, o filósofo, ou ainda, o intelectual, pode opinar e tomar posição politicamente, uma vez que só ele conhece o sentido secreto do qual os acontecimentos são, tão só, uma superfície. O engajamento continuado dá substância à política, uma vez que o intelectual se envolve na tarefa, cotidiana, de criação do mundo como suporte infinito de realidade: o intelectual, assim, é alguém que se intromete no que não lhe diz respeito. Como afirma Daniel Pecaute (1990), “o engajamento consistia em articular as classes destinadas por suas condições a ocupar-se do universal, e em encarnar o movimento da história rumo ao seu sentido final”.

A dura frase de Sartre endereçada a Merleau-Ponty, na ocasião da ruptura entre ambos, adquire, assim, maior relevo. Ao afirmar que “só é filósofo quem já morreu”, Sartre critica, justamente, a abstenção política de seu amigo. A separação, proposta por Merleau-Ponty, entre filosofia e política é para Sartre falaciosa na medida em que a atividade filosófica deve vir acompanhada de um engajamento que tenha em vista as funções que o filósofo deve exercer na sociedade, em outras palavras, não se deve valer da filosofia enquanto álibi. Só é filósofo, nesse sentido, “quem já morreu e foi reduzido

pela posteridade a alguns livros”, pois, “em vida, somos homens que, entre outras coisas, escrevemos obras de filosofia” (SARTRE, 1994, p. 6).

A filosofia existencialista de Sartre afirmava, portanto, o projeto de humanizar o mundo, uma vez que a totalidade das relações era remetida ao homem e à atividade de sua consciência. Nesse sentido, é possível compreender, por exemplo, porque Ribeiro (1995) afirma que “uma política humanista tinha, assim, uma espécie de fiador no intelectual” (p. 163), pois a figura do homem de letras, pensador, reflexivo, adquire maior relevo no intento de produzir o conhecimento necessário para viabilizar o acesso à liberdade.

Nesse sentido, é importante destacar, ainda, a presença do PCF, no qual eram depositadas todas as esperanças de uma transformação da sociedade, como um elemento fundamental no pensamento político de Sartre, pois foram às diretivas do partido que o filósofo existencialista procurou alinhar suas reflexões: “Minhas preocupações estão próximas às preocupações proclamadas pelo Partido Comunista, pois, como os comunistas, sou contra o capitalismo, contra o fascismo e contra o R.P.F.” (SARTRE, 1949, p. 70).

Mesmo que Sartre nunca tenha, em seus termos, reivindicado para o intelectual uma superioridade política, “(...) na prática assumiu porém um papel algo parecido, de consciência moral pública sobre o político (...)” (RIBEIRO, 1995, 167). O partido comunista, portanto, surgia como um projeto que ia ao encontro de suas expectativas e, mais ainda, era considerado a única alternativa viável para humanizar o mundo.

O caso de Sartre expõe, portanto, um importante modelo de engajamento político vigente entre o fim da II Guerra Mundial e a metade da década de 1970: a partir de suas reflexões, o intelectual procurava indicar quais os principais caminhos pelos quais sociedade deveria trilhar. Era, assim, subtendido como um guardião dos verdadeiros valores morais e políticos.

Michel Foucault e o intelectual específico

Em suas discussões acerca dos intelectuais - e suas funções -, Foucault utiliza a imagem daquilo que ele define como o *intelectual específico*. Esta figura se contrapõe, pois, ao que ele afirma ser o *intelectual universal*, cujo principal modelo se encontra

ensejado no pensamento político de Sartre. Porém, creio que certos cuidados devam ser tomados. Como bem lembra Ribeiro (1995), não se trata de reduzir a obra de Foucault a uma contestação de Sartre, mas situar um confronto decisivo entre ambos precisamente nas questões acerca do humanismo, do engajamento e da consciência política. Talvez um bom modo de explicitar a acepção de “intelectual universal” empregada por Foucault, e a relação que erigi entre ela e a ação política de Sartre, possa ser encontrada na ideia de que Sartre assume, assim, a posição de um “personagem do pensamento”, como escrevem Deleuze e Guattari (1997): “Os conceitos (...) têm necessidade de personagens conceituais que contribuam para sua definição” (p. 10).

A acepção que Foucault atribui à tarefa do intelectual, portanto, é distinta daquela que Sartre defendia. Ela é fundada em uma crítica não somente à função do intelectual concebida como “a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria somente a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT, 2007a, p. 9), como também ao substrato filosófico que sustenta essa acepção, a saber, a filosofia humanista.

Sartre, como intelectualista, sempre reservou os direitos da consciência humana, e sua concepção de liberdade, portanto, está aí fundada: em um campo totalmente subjetivo e transcendental. Foucault, por seu turno, valoriza justamente as ações do inconsciente, entendido como algo que sequer pode vir à consciência, “a ponto de até por em xeque a questão tradicional da liberdade” (RIBEIRO, 1995, p. 167); a perspectiva foucaultiana torna o sujeito transcendental nulo ao afirmar que este, por sua vez, está imerso em uma estrutura que o domina “que pensa o sistema autonomamente e, por essa via, abandona o projeto de desalienação” (MOUTINHO, 2006, p. 176). Por exemplo, em seu livro *As Palavras e as Coisas*, de 1966, Foucault afirma, caminhando próximo de toda a ambientação estruturalista desse período, que a pluralidade de práticas discursivas de toda uma época estaria submetida a uma mesma rede: *a episteme* (FOUCAULT, 2007b).

A análise em termos de estrutura nega, portanto, a ação de um sujeito da razão que, por sua consciência, ou ainda, sua liberdade, seria capaz de garantir a continuidade da história. Haveria, no ponto de vista de Foucault, uma analogia entre as afirmações de um sujeito congnovente e de uma história contínua, isto é, entre uma síntese das experiências do sujeito, pelo qual ele se define como o mesmo e como uno, e uma síntese histórica, lugar para o qual todos os fatos convergem; “a grande história é como

um vasto espaço no qual sucessivas épocas vêm se manifestar, como o Sujeito é essa grande Identidade que a multiplicidade de experiências não vêm contestar, mas em relação à qual são já subsumidas” (MOUTINHO, 2006, p. 178).

No primeiro trabalho de sua trajetória intelectual, *História da Loucura na idade clássica*, de 1961, Foucault procura dismantelar essa filosofia humanista. Para isso, elabora uma história da desrazão – o avesso da razão triunfante - e demonstra, assim, que ambas possuem sua própria historicidade. A loucura, no advento do Humanismo, é tratada como um desvio à essência do homem; o louco perdeu seu poder de autodeterminação, de transcendência, perdeu, assim, sua condição de sujeito reflexivo e responsável. Isso significa que, no regime Humanista, o louco, como alteridade do homem da razão, é obliterado e conduzido à condição de *objeto* que deve ser devidamente tratado; o louco é aprisionado a uma rede discursiva que impede, pois, de colocar em questão o próprio homem racional: o discurso humanista finge, assim, se confrontar com a contradição, mas na verdade a loucura tende a encontrar um caminho para a recuperação, para a volta à condição humana verdadeira e desalienada (FOUCAULT, 2010a). Ora, com isso é possível concluir que a lógica humanista é caracterizada por uma reiteração do Mesmo, modo pelo qual a cultura é exaurida da experiência da Diferença.

Desse modo, a história para Foucault não é compreendida como linearidade e, por isso, refuta noções como continuidade e progresso. Tais noções figuram ao pensador francês como resquícios de um pensamento antropológico, isto é, que centraliza no homem a condição de sujeito de conhecimento. Sob tais termos, a história somente reafirmaria a pretensão de uma liberdade inerente a esse sujeito e, com isso, eliminaria todas as singularidades que não fossem condizentes com esse projeto. A história para Foucault é descontínua, ou seja, procura esfacelar as continuidades e promover uma multiplicação de escansões possíveis; procura dar luz, igualmente, às experiências limites que constituem o pensamento para espreitá-lo como um sistema de dispersões (FOUCAULT, 2005a).

Assim, o engajamento para Foucault não é guiado pela ideia de uma história contínua e totalizante, cuja chave estaria centrada no homem de razão e em sua luta para abreviar o trajeto rumo à plena liberdade. Ao negar essa noção de história contínua e evolutiva, em que a razão subjaz, o trabalho do intelectual não visa o intento de ser “a consciência de todos, sujeito livre, [que saberia indicar] o justo e verdadeiro para todos”

(FOUCAULT, 2007a, p. 9)⁸⁰, uma vez que a liberdade não é compreendida como um horizonte prometido a se desvelar – que o intelectual teria a tarefa de conduzir via sua consciência – mas como exercício cotidiano de rompimento com os limites nos quais a atualidade encontra-se encerrada.

Desse modo, o “intelectual específico” possui um modo de ação diverso do intelectual universal sartreano. Este, como afirma Foucault, teria seu início no modelo do jurista, do homem de direito, que reivindicava a universalidade de uma lei justa; já o intelectual “específico” deriva de uma figura diversa: do cientista-perito. É aquele que utiliza seu saber específico para diagnosticar as forças e estratégias de poder na produção e legitimação de discursos verdadeiros e, desse modo, buscar ligações transversais de saber a saber, de um ponto de politização a outro.

Como ressaltai anteriormente, é justamente durante a década de 1970 que o tema dos intelectuais emerge nos trabalhos de Foucault. Tais considerações pululam nos textos dessa década, onde o filósofo e historiador francês realizava uma importante modificação no eixo de suas pesquisas. Durante a década de 1960, período no qual Foucault publicou seus primeiros trabalhos, a tônica de suas pesquisas recaía sobre as condições de existência de determinados regimes discursivos. Sob a rubrica de *arqueologia do saber*, as pesquisas de Foucault se empenharam em descrever as formações discursivas que, em determinados períodos históricos, permitiam que determinados discursos fossem, ou não, aceitos como verdadeiros (FOUCAULT, 2005a). Contudo, essas descrições ficavam circunscritas ao domínio daquilo que Foucault nomeou de práticas discursivas, de modo que as relações que tais práticas possuíam com um campo de práticas não-discursivas não ocuparam o centro de seus debates até década de 1970, ainda que não estivessem ausentes de suas reflexões.

A partir de então, suas pesquisas deslocam-se rumo à temática do poder, como um complemento de seus trabalhos anteriores: se em seus primeiros livros Foucault se preocupava em *como* determinados *regimes discursivos* puderam ser formados e legitimados em diferentes períodos históricos, as pesquisas iniciadas a partir de 1970 voltam-se ao exterior desse campo discursivo para interrogar o *por que* de eles se formarem. Com isso, sob forte inspiração nietzscheana, Foucault desloca seus trabalhos de uma *arqueologia do saber* para uma *genealogia do poder*, preocupada em descrever

⁸⁰ Entre colchetes grifos meus.

as linhas de força que atravessam tais campos discursivos, bem como as estratégias de poder em um campo de práticas extra-discursivas⁸¹.

É importante ressaltar, portanto, que o poder, na concepção foucaultiana, não deve ser aferido a partir da ideia comumente aceita em várias disciplinas - filosóficas, sociológicas, jurídicas, e etc. – e incorporada pelo senso comum, pois não está localizado em uma instituição, instância ou grupo sociocultural. Está distribuído, em rede. É exercício, não posse. É local e difuso. Além disso, Foucault procura sublinhar que o poder exerce suas funções a partir de um nível microfísico. Isto significa, por exemplo, que o Estado não é a única ou a maior expressão de poder, mas é resultado de uma multiplicidade de focos de relações poder; e, ainda, que a burguesia, por exemplo, não é criadora e detentora do poder, mas também sofre seus efeitos. E como os efeitos das relações de poder estão nos entremeios de todas as instituições e relações modernas, Foucault sublinha que o poder, e suas micro estratégias, não é somente repressivo, mas também produtor da realidade. Trata-se daquilo que Foucault compreende por dispositivo, ou seja, a rede que liga os vários e dispersos pontos de atuação do poder e, desse modo, delimita uma política geral de produção da verdade.

Desse modo, não há luta por uma verdade política superior, pois

o importante (...) é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). 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 (...) (FOUCAULT, 2007a, p. 12).

Foucault compreende o intelectual, pois, como aquele que possui um conhecimento específico e participa, devido a isso, de um regime particular de produção da verdade e, assim sendo, atua como um diagnosticador das forças que compõe esse regime. É assim que sua atuação deve abrir a possibilidade de saber se “é possível

⁸¹ Como demonstra uns dos primeiros trabalhos desenvolvidos por Foucault nesse período, *Vigiar e Punir* (1991), publicado em 1975, é no corpo que tais estratégias de poder se exercem. Daí a abertura de novas temáticas a serem exploradas, além de uma história do corpo, há ainda, a análise das instituições que procuram disciplinar os corpos a partir de suas estratégias de poder. As considerações de Foucault acerca da transição da *arqueologia do saber* à *genealogia do poder* podem ser conferidas em *A ordem do discurso* (1996), texto apresentado como sua aula inaugural no Collège de France em 1970 e publicado em 1971.

constituir uma nova política da verdade das formas de hegemonia (sociais economias, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (FOUCAULT, 2007a, p. 14).

Sendo assim, a relação entre teoria e prática para o intelectual específico se faz de maneira diferenciada. A teoria é sempre local, provisória, relativa a um domínio específico e pode se aplicar a outro domínio. Mas a relação de aplicação nunca é de semelhança, se diferencia de uma relação entre teoria e prática que visava um processo de totalização: “às vezes se concebia a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência; às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora com relação a uma forma futura de teoria” (DELEUZE apud FOUCAULT, 2007a, p.69). As relações entre teoria e prática devem, pois, ser ensejadas em sua própria atualidade, a partir de elementos dispostos em sua própria existência, de modo que sejam levantados problemas executáveis em seu próprio presente.

É o que afirma Philippe Artières (2004), por exemplo, no texto *Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault*. Artières analisa o trabalho de Foucault caracterizando-o como uma produção de diagnósticos. Ao invés de desvelar uma verdade fundamental por trás dos acontecimentos, o diagnóstico procura descrever as forças que se movimentam e constituem a atualidade como singularidade. Sua história descontínua, assim, ao invés de reestabelecer uma identidade entre passado e presente, busca demarcar as diferenças que constituem o presente e esfacelam as identidades pré-estabelecidas. Artières ressalta, ainda, o modo peculiar que Foucault desenvolve esse empreendimento, destacando a acuidade do olhar como o principal gesto do diagnosticador; olhar atento que

vai direto: ele escolhe, e a linha contínua que ele traça opera, em um instante, a divisão do essencial; ele vai além do que vê (...) ele não se embaraça com todos os abusos da linguagem. O olhar é mudo como um dedo apontado, e denuncia (FOUCAULT, 1977, 139).

Nesse sentido, a viagem de Foucault ao Irã no ano de 1978, feita a convite do jornal italiano *Il Corriere della Sera*, bem como a série de reportagens publicadas pelo pensador francês relatando o que viu e ouviu na insurreição do povo iraniano contra o Xá, podem ser destacadas como um exemplo do modo pelo qual o intelectual, enquanto criador de diagnósticos, desempenha sua atuação. Foucault se dedicou a longas

descrições que buscavam cartografar o seu campo de visibilidade, isto é, as séries de movimentações por ele presenciadas naquele país:

a reportagem no Irã é provavelmente o caso mais notável dessa prática de diagnosticador. Foucault faz um conjunto de olhares dos quais faz o relato e a partir dos quais analisa o sentido dos acontecimentos de que é testemunha. Seus artigos são balizados por esses instantâneos descritivos (...) com esses quadros, Foucault desenha progressivamente o mapa da situação, um mapa topográfico onde cada falha é apontada e analisada. Em Foucault o diagnóstico é construído a partir dos quais se desdobra o mapa da atualidade (ARTIÈRES, 2004, p.30).

Outro ponto importante que se deve destacar é aquilo que Francesco Paolo Adorno (2004) chama de “princípio de modéstia”. Trazendo novamente a imagem do *intelectual universal* à liça, é possível afirmar que, enquanto este possuía um ímpeto universalizante, o *intelectual específico*, como Foucault o compreende, não visa desempenhar um papel hegemônico, pois “é a responsabilidade de cada um que está engajada na mudança e na crítica da sociedade (ADORNO, 2004, p. 45)”. Como sublinha Foucault:

a inteligência das pessoas não é uma cera moldável, é uma substância que reage (...) o problema é multiplicar os canais, as vias de acesso, os meios de informação (...) não se deve adotar uma atitude protecionista para impedir que a “má” informação invada e sufoque a “boa”. É preciso antes multiplicar os caminhos e as possibilidades de idas e vindas (...) o que não quer dizer, como se acredita frequentemente, uniformização e nivelamento por baixo. Mas, pelo contrário, diferenciação e simultaneidade de diferentes redes (FOUCAULT, 2005b, p.303).

A função do intelectual, portanto, é a de ajudar a formular problemas de forma correta. Em uma conversa junto a um operário da Renault chamado José, publicada na coleção *Ditos e Escritos vol. VI* com o título *O intelectual serve para reunir as ideias, mas seu saber é parcial em relação ao saber operário*, é possível encontrar mais um exemplo dessa atitude defendida por Foucault: ligado ao aparelho de informação, o intelectual não possui, assim, o papel de formar a consciência operária, “mas de permitir a essa consciência, a esse saber operário, entrar no sistema de informação, difundir-se e ajudar outros operários que não têm consciência do que se passa” (FOUCAULT, 2010b, p. 87).

A partir dessa ação de teoria, ação de prática de revezamento de discursos, ou ainda, dessa interconexão entre as atividades práticas e o trabalho teórico, que é possível erigir um conjunto de pensamentos e elementos práticos que coloquem problemas a política; não há uma recusa de todas as soluções possíveis em favor de uma, a boa; não há um projeto pré-estabelecido, mas uma série de descrições que visam fraturar práticas - discursivas e não-discursivas – que, pelo longo cozimento da história, tornaram-se hegemônicas. O trabalho se desdobra, portanto, a partir da problematização. Assim, é possível afirmar que, nos trabalhos de Foucault, busca-se - na loucura, na prisão, na sexualidade e etc. - razões para questionar a política, “o que não significa que se buscará na política o princípio constituinte dessas experiências ou a solução que regularia definitivamente seu destino” (FOUCAULT, 2004, p. 228).

As análises de Foucault, portanto, não partiram do ponto de vista político, mas buscam abordá-lo a partir dos problemas que elas levantam. Sendo assim, é possível concluir destacando que o conceito de intelectual específico em Foucault adquire uma conotação ampla: se o modelo anterior, o intelectual universal, girava em torno do homem cuja escritura, como marca sacralizante, “o tornava portador de valores universais”; o intelectual específico, em um momento em que a politização se caracteriza a partir da atividade específica de cada um, possibilita a realização de ligações transversais entre diferentes saberes.

Considerações Finais

Resta, por fim, propor algumas questões: como as considerações de Foucault, expostas até aqui, podem fornecer hipóteses ou problemas úteis a história dos intelectuais?

Trazendo novamente à liça as dificuldades que Jean-François Sirinelli procura destacar a respeito desse campo – quais sejam: os critérios para a definição do conceito de intelectual, suas características ou ainda seus modos de atuação na sociedade - acredito que as reflexões do autor de *As palavras e as coisas* podem ser úteis ao menos de duas formas.

Em primeiro lugar, pensando a partir do binômio verdade/poder, é possível compreender o intelectual como aquele que, devido ao saber específico que detém, atua em uma modificação de uma política geral da verdade⁸² em sua sociedade. Para isso, é necessário levar em consideração as múltiplas e microfísicas relações pelas quais o poder se exerce, de modo que seja ressaltado o lugar social, institucional, que esse intelectual ocupa, pois é a partir daí que é possível delimitar o modo singular e local de sua atuação, ou seja, “seu domínio de pesquisa, seu lugar no laboratório, as exigências políticas a que se submete, ou contra as quais se revolta, na universidade, no hospital, etc.” (FOUCAULT, 2007a, p.13). A atuação do intelectual, portanto, está distante do antigo modelo sartreano que intencionava uma mudança da consciência das pessoas em nome de uma moral política superior e, por outro lado, próxima do intento de desvincular o poder que tal ou qual saber possui das formas de hegemonia “(sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona” (FOUCAULT, 2007a, p.14).

Com isso, a partir dessa multiplicação dos possíveis pontos de atuação, é afastada, também, noções como centro e periferia para a abordagem dos intelectuais. Multiplicando o número de atuações locais, seria possível pensar no modo como essas ações micropolíticas contribuem para a modificação de estruturas gerais da sociedade, ou seja, ao invés de centro periferia, surge a possibilidade de pensar os intelectuais a partir das noções de rede ou diagrama, como sugere Deleuze (2005), isto é, caracterizando a especificidade de seu lugar e de sua atuação e comparando com outros que participam do mesmo dispositivo.

Em segundo lugar, mas diretamente ligados a esse modo local de atuação, é possível observar que, nas considerações de Foucault, o termo intelectual possui sua extensão alargada. Definida a sua atuação a partir de sua posição estratégica no dispositivo de produção da verdade de sua atualidade, o intelectual não é mais entendido somente como o homem de letras, como o “grande escritor”. Para exemplificar, cito Foucault:

os magistrados e os psiquiatras, os médicos e os assistentes sociais, os trabalhadores de laboratório e os sociólogos podem, em seu próprio lugar e por meio de intercâmbios e articulações, participar de uma politização global dos intelectuais. Este processo explica por que, se o

⁸² Vale ressaltar, novamente, que Foucault entende por verdade o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder.

escritor tende a desaparecer como figura de proa, o professor e a universidade aparecem, talvez não como elementos principais, mas como “permutadores”, pontos de cruzamento privilegiados (FOUCAULT, 2007a, p. 9).

Para os historiadores que se empenham em escrever uma história dos intelectuais, tais considerações podem ser sugestivas para se pensar tanto na delimitação de seu objeto de pesquisa, tarefa fundamental na operação historiográfica, como no modo pelo qual, a partir de sua pesquisa, ele pode intervir politicamente em seu presente e, assim, fazer-se enquanto intelectual.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. *Foucault: a coragem de verdade*. São Paulo: Parábola Editora, 2004.

ARTIÈRES, P. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault. In: GROS, F. *Foucault: a coragem de verdade*. São Paulo: Parábola Editora, 2004.

DENIS, B. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. Tradução: Luiz Dagobert de Aguirra Roncari. São Paulo: EDUSC, 2002.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Junior e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

FERREIRA, M. A nova "velha história": o retorno da história política. In: *Revista Estudos Históricos*, Brasil, 5, jul. 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1937/1076>> Acesso em: 26 Jul. 2012.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução: Márcio José Marcionilo e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e Seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Coleção Ditos e Escritos, vol. 2, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

____. *Ética, sexualidade e política*. Organização e Seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos, vol. 5, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

____. *História de loucura na Idade Clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 9ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2010a.

____. *Repensar a política*. Organização e Seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Coleção Ditos e Escritos, vol. 6, Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2010b.

____. *O Nascimento da clínica*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução: Ligia M. Pondé Vassalo. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 1991.

FOULQUIÉ, P. *O Existencialismo*. 2ª Ed. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Difel, 1961.

LOPES, M. A. (Org.). *Grandes Nomes da História Intelectual*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

MOUTINHO, L. D. S. Sartre e Foucault: teoria da história, engajamento e ética. In: CODATO, Adriano. (Org.). *Tecendo o Presente: oito autores para pensar o século XX*. Curitiba: SESC Paraná - Curitiba, 2006.

PECAUT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

REMOND, René (Org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIBEIRO, R. J. O intelectual e o seu outro: Foucault e Sartre. In: *Tempo Social; Revista de Sociologia USP*. São Paulo, p.163-173, 1995.

SARTRE, J. *O ser e o nada*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2005.

____. *Entretiens sur la politique*. Paris: Gallimard, 1949.

____. Sartre e Merleau-Ponty As Cartas da Ruptura. Tradução: Renato Janine Ribeiro. In: *Folha de São Paulo*, 14 Ago. 1994, Caderno Mais!, p 6-10. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/1994/08/14/72/4831097>>. Acesso em: 29 ago. 2011.

SILVA, H. R. Diálogos com os Intelectuais: entrevista com Helenice Rodrigues da Silva. In: *Revista Mediações (UEL)*, Londrina/PR, v. 9/1, 2004. Disponível em:

<<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9059/7596>> Acesso em 03 Out. 2012.

SIRINELLI, J. F. Os intelectuais. In: REMOND, René (Org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. Os intelectuais do final do século XX: abordagens históricas e configurações historiográficas. In: AZEVEDO, C. et. all. (org). *Cultura Política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2009.