

## O real é o que acontece: Hegel e Foucault sobre história<sup>1</sup>

Jonathas Ramos de Castro<sup>2</sup>

**Resumo:** o presente trabalho busca uma leitura possível das reflexões de Hegel e de Foucault sobre história: trata-se de demonstrar como o conceito de história universal de Hegel não é incompatível com a ideia de uma história descontínua, tal como encontramos em Foucault.

**Palavras chave:** Hegel; Foucault; história; contingência; acontecimento.

**Abstract:** this article studies the problem of history in Hegel and Foucault. It is argued that the concept of universal history in hegelian philosophy is not incompatible with the idea of a discontinuous history, such as we find in Foucault.

**Keywords:** Hegel; Foucault; history; contingency; event.

*Todavia, a descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas.*

Theodor Adorno, *Dialética Negativa*, p. 266

### Introdução

Não é difícil ver G. W. F. Hegel e Michel Foucault como pensadores diametralmente opostos. Com efeito, o pensamento francês da segunda metade do século XX é marcado por uma tradição crítica dessa “aventura hegeliana” que é o idealismo absoluto e das categorias do pensamento especulativo: o espírito, a razão, a Ideia, o sujeito. O próprio Foucault diagnosticou com precisão esse ambiente cultural: “toda a nossa época procura escapar de Hegel”<sup>3</sup>.

Mas, ao invés de destacar as descontinuidades entre esses dois pensadores (como, talvez, Foucault teria preferido), parece ser possível insistir em pontos de contato entre seus respectivos projetos. Um deles parece residir no campo da filosofia da história. Com efeito, a maneira singular com que Hegel trabalha seu conceito de história universal permite reconhecer nele uma abertura àquilo que escapa da necessidade e da normatividade transcendental, a saber, o acontecimento – o que faz lembrar o projeto foucaultiano de uma “acontecimentalização” da história.

Não se trata de buscar, por trás do discurso de Foucault, algum fundo hegeliano longínquo e silencioso; mas, mais simplesmente, de insistir em alguns pontos de contato. Se tais paralelos forem possíveis, seria então legítimo perguntar quem é este Hegel do qual a época de Foucault busca escapar: se é o Hegel da *Ciência da Lógica* ou o dos “hegelianizantes” franceses, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite. De fato, não ignoramos a influência, positiva ou negativa, que o hegelianismo francês

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado perante o curso do programa de pós-graduação da Universidade de São Paulo (USP) *Teoria das Ciências Humanas: Dialética Hegeliana, Marxista e Adorniana*, ministrado pelo Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle (FFLCH). Para a reflexão que aqui se faz a partir de Hegel, servimo-nos da apresentada pelo Prof. Safatle nesse curso.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia e Teoria Geral do Direito na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) e bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*, p. 68.

exerceu sobre a filosofia francesa contemporânea; contudo, não colocamos, nos limites deste trabalho, esse problema.

## 1. Contradizer e negativizar

*Do rio que tudo arrasta se diz que é  
violento.*

*Mas ninguém diz violentas*

*As margens que o comprimem.*

Bertolt Brecht

Certa tradição considera a filosofia hegeliana um racionalismo abstrato e conservador; mas parece possível que essa leitura esteja fundamentalmente errada, que Hegel, ao contrário, tenha deixado uma filosofia radicalmente concreta e “revolucionária”. Tentar-se-á, aqui, demonstrar o primado da experiência concreta e da mudança no pensamento hegeliano sobre o tempo e a história. O que significa, basicamente, demonstrar que a história universal hegeliana não é nem uma totalidade sem acontecimento nem um horizonte regulador. Uma das maneiras de iniciar essa discussão é através da metafísica de Hegel.

Para compreendê-la, é preciso ter em mente a especificidade do projeto hegeliano, que busca uma ontologia baseada não no ser e na identidade, mas na essência e na contradição. Isso porque uma ontologia do ser, dirá Hegel, é impossível; pois o “puro ser”, isto é, o ser enquanto ser, o ser em sua imediaticidade infinita e indeterminada – isto é, o ser pensável a partir de si mesmo, sem nenhuma limitação ou determinação – é pura abstração, ausência de realidade concreta. Ele não se oferece ao pensamento, pois pensar o ser é necessariamente situá-lo, determiná-lo, o que significa, em última análise, pô-lo em relação; mas então não se estaria pensando o ser (*Sein*) em sua imediaticidade infinita e indeterminada, mas o existente (*Dasein*), o ser-ai, determinado, finito, necessariamente em relação com um conteúdo, um outro, e assim, necessariamente mediado. Ele, pois, não pode ser o início do pensamento, no sentido de que o pensamento não parte do ser como se parte do início: pois, se o ser não é imediato, depende de um outro<sup>4</sup>.

Notemos uma consequência fundamental da crítica do ser promovida por Hegel: a consciência de que as determinações ditas evidentes e imediatas não se sustentam por si só, mas sempre se revelam mediatas e relacionais, isto é, como constituídas e organizadas em um pensamento. Dessa perspectiva, Hegel poderá criticar tanto o horizonte transcendental de Kant, que busca mediar (organizar) sendo mediato (organizado), quanto a intuição de Schelling, que acredita ser possível apreender os objetos sem a interferência do pensamento, de forma imediata, “como num tiro de pistola”<sup>5</sup>.

Portanto, não se pensa o ser, não se parte do ser; o ser é uma abstração vazia de realidade, daí porque Hegel o identifica com o puro nada: “o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”<sup>6</sup>. O pensamento, pois, se não quiser ser substancialização de uma ausência, se não quiser ser tautologia (“o ser é, o nada não é”), limitado à unidade abstrata e excluído de toda multiplicidade e variedade<sup>7</sup>, deve partir, não do ser, mas do

---

<sup>4</sup> HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*, p. 85.

<sup>5</sup> HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 38.

<sup>6</sup> HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*, p. 72.

<sup>7</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem*, p. 88.

devir. O devir é a primeira categoria concreta do pensamento: “nem o ser nem o nada são algo verdadeiro, mas apenas o devir é sua verdade”<sup>8</sup>. O devir é a essência do ser.

O devir é o movimento pelo qual o ser e o nada alcançaram uma identidade (note-se que esse é o sentido da ideia de identidade presente na expressão “o ser e nada são o mesmo”; como se vê, ela não exprime, ao contrário do que se poderia pensar à primeira leitura, que ser e nada designam o mesmo). Essa identidade é alcançada à custa da dissolução dos dois termos, dada a própria natureza do movimento: uma passagem imediata de um no outro, um “movimento do desaparecer imediato de um no outro”<sup>9</sup>. Uma passagem imediata: não é possível por um termo sem que ele passe no seu oposto. Essa imediatividade do movimento fica clara na expressão: “Tudo o que é tem o germe de seu desaparecimento em seu nascer”<sup>10</sup>. É quase impossível não se lembrar de Vladimir em *Esperando Godot*: “do útero para o túmulo (...). Lá do fundo da terra, o coveiro ajuda, lento, com o fórceps. Dá o tempo justo de envelhecer”<sup>11</sup>. As determinações se tornam insuficientes tão logo são postas; para Hegel, o próprio ato de determinar é negar – daí ele retomar a expressão de Spinoza: “toda determinação é negação”<sup>12</sup>.

O devir, pois, instaura uma negatividade, típica do pensamento dialético. A negação dialética não é a litania triste da impossibilidade e do não realizado; é um modelo de movimento que garante, assegura as possibilidades latentes no interior de determinações atuais ou futuras. No poema de Brecht citado, a negação dialética garante a passagem violenta do rio contra a compressão violenta das margens. A atividade negativa, assim, não é expressão de falta ou privação; ela é manifestação do excesso. Daí essa característica singular do pensamento dialético: ser, como disse Adorno, um “pensar contra si mesmo”<sup>13</sup>; pensar contra determinações e representações naturalizadas, por exemplo, em um horizonte transcendental (as categorias de espaço e tempo de Kant) ou em uma tábua de princípios lógicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído, fundantes da lógica aristotélica).

A ideia de um movimento instaurador de negação está na base da categoria dialética da contradição real: uma contradição que não se dá somente no nível dos enunciados, mas no nível das coisas, a razão mesma do movimento e da vida. É como consta na *Ciência da Lógica*: “todas as coisas são em si mesmas contraditórias”<sup>14</sup>; “a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem em si mesmo uma contradição ele se move, possui impulso e atividade”<sup>15</sup>; “o movimento é a própria contradição existente”<sup>16</sup>; “algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém em si a contradição”<sup>17</sup>. Ora, conter em si a contradição significa ser a causa de sua própria negação, mover-se por contradição significa mover-se como exceção de si. A contradição não é, portanto, apenas oposição, modificação ou sucessão de um termo a outro, mas implica a destruição do termo inicialmente posto; destruição essa que não é um acidente, mas a realização mesma do devir, da essência.

Da forma como Hegel trabalha o conceito de contradição decorre duas consequências radicais. Primeira: a contradição possui uma realidade ontológica, ela

---

<sup>8</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem*, p. 84.

<sup>9</sup> HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*, p. 72.

<sup>10</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem*, p. 73.

<sup>11</sup> BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*, ato II, p. 188.

<sup>12</sup> HEGEL, Georg W. F. *The Science of Logic*, p. 87.

<sup>13</sup> ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*, p. 91.

<sup>14</sup> HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*, p. 165.

<sup>15</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem, ibidem*.

<sup>16</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem*, p. 166, grifos no original.

<sup>17</sup> HEGEL, Georg W. F. *Idem, ibidem*.

se dá a conhecer, contrariando a lógica dominante, de cunho aristotélico; como escreve Žižek, em Hegel a contradição deixa de ser obstáculo epistemológico para ser uma falha ontológica da coisa em si<sup>18</sup>. Segunda: a contradição, se de fato tem valor ontológico, não pode ser superada, ao contrário de como interpretou certa tradição marxista; não se supera a contradição, mas sim a necessidade de superar a contradição. A negação não deve ser suprimida; ela deve ser atualizada.

A filosofia hegeliana da história e sua concepção de tempo estão assentadas sobre essas reflexões. Podemos iniciar dizendo que o pensamento dialético permitiu a Hegel afirmar que a temporalidade não é um transcendental, uma pura forma, condição de possibilidade e horizonte regulador dos processos concretos (como em Kant); antes, que são os processos concretos que engendram a experiência de temporalidade. O objeto não nasce e perece no tempo, mas o tempo é o nascer e o perecer do objeto, ou, dito de outra forma, o nascer e o perecer do objeto determinam o tempo: “no tempo, costuma-se dizer, tudo nasce e perece (...). Mas no tempo não nasce e perece tudo, antes o próprio tempo é o devir, o nascer e o perecer”<sup>19</sup>. Há, em Hegel, a ideia de uma *temporalidade concreta*: o processo efetivo das coisas produz performativamente o tempo, alterando seu modo de passagem, sua velocidade, sua representação. Basta lembrar como as revoluções políticas e as vivências subjetivas têm o poder de retirar o tempo de um regime de linearidade para inscrevê-lo num regime de simultaneidades, onde as experiências passadas e presentes são vividas simultaneamente: veja-se, por exemplo, em Marx, como os revolucionários burgueses se apropriaram do passado romano para concretizar suas reformas<sup>20</sup>, e a ideia de rememoração em Freud, isto é, a retomada do passado no presente<sup>21</sup>. Parece, pois, correto dizer que, para Hegel, o tempo – mas também todo conceito transcendental – é uma instituição social.

Ora, se o tempo não é um transcendental, se há tantas temporalidades quanto processos concretos, uma “história universal” jamais poderia ser, como o pareceu a muitos, uma medida única de tempo, um tempo geral e homogêneo a qual as experiências históricas deveriam ser submetidas e deduzidas, como se fosse um transcendental ou uma intenção primeira. Por “história universal”, ao contrário, deve-se compreender apenas que as diversas temporalidades concretas, irreduzíveis a um denominador comum, insuscetíveis de se submeterem a uma forma previamente assegurada de tempo, não são indiferentes, mas se interpenetram, pressionam-se, em um estado de contínua instabilidade. Aceitar algo como uma história universal seria, portanto, reconhecer vários tempos presentes no presente; de forma mais geral, seria reconhecer uma latência espectral de possíveis no interior de uma situação, forçando-a, pressionando-a. Espectral porque os possíveis encontram-se em uma situação histórica de bloqueio, não conseguem se atualizar nas formas presentes na situação: são possíveis impossíveis dentro da situação posta. A revolução da situação é a liberação, historicamente determinada, dos possíveis existentes em latência no interior da situação, possíveis que instauram outro regime de possibilidade.

Dito de outra forma, a história universal representa uma ampliação da realidade: o real não é apenas a situação atual, mas é a situação atual abrangida por um campo de experiência. De maneira que aquilo que é indeterminado dentro da situação atual, aquilo que é impossível, aquilo que é impensável para a situação atual não é

---

<sup>18</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 26.

<sup>19</sup> HEGEL, Georg W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §258, p. 317.

<sup>20</sup> MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*, p. 418.

<sup>21</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 7.

necessariamente o inexistente, mas é a latência do existente, por se referir a um campo maior da experiência que pressiona as formas disponíveis no interior da situação atual.

A história universal de Hegel mostra-se, assim, não uma totalidade metaestável, mas uma processualidade contínua aberta. Processo que não é resultado de uma necessidade (como o seria, por exemplo, se fosse o desdobramento de uma vontade inicial, como na filosofia cristã, ou a atualização dos possíveis de uma substância, como em Spinoza), mas o efeito de uma contradição entre o regime de necessidade posto e aquilo que para ele se apresenta como impossível; em outros termos, entre aquilo que que põe como necessidade e a contingência.

Na filosofia hegeliana, a contingência é retirada do estado de defeito do entendimento, de negativo do conhecimento, à qual estava relegada desde Spinoza, para alcançar dignidade ontológica, estatuto de objeto de saber. Devemos nos lembrar de pelo menos duas considerações de Hegel sobre a contingência. Primeira: contingente é o espaço de uma contradição: pois é aquilo que existe como meramente possível, mas cujo oposto também é possível; é a unidade entre a possibilidade e a realidade, pois, embora exista, conserva a marca do que poderia não ser – o outro de si era igualmente possível. Segunda consideração, mais original do que a primeira (de marca aristotélica): o contingente instaura a necessidade. Contingente é aquilo que, ao acontecer, estabelece retroativamente um regime de necessidade, e, por isso, não poderia ser de outra forma. Hegel recusa distinções ontológicas entre necessidade e contingência, preocupando-se em saber como a efetividade produz a necessidade, isto é, como o movimento interno dos particulares em sua processualidade concreta, movimento que não pode ser inicialmente previsto nem apresenta uma finalidade própria, forma uma totalidade.

É de se notar o peso das categorias de contradição e negação produtiva no conceito de história universal. Pois a contingência entra em contradição com a situação ao instaurar uma excepcionalidade dentro do regime de possibilidade e significação posto. Mas, ao acontecer, a contingência destrói a situação e a si mesma enquanto contingência, instaurando outra situação, outro regime de significação e de possibilidade.

Como se pode ver, a história universal (o “espírito do mundo”), a totalidade (a “Ideia”), em Hegel, não são normatividades transcendentais a que tudo deve se submeter, mas sim o resultado de um trabalho de rememoração que integra retroativamente as contingências ou acontecimentos. Elas nada regulam; antes, como escreve Lebrun, mais parecem aprender com o curso do mundo<sup>22</sup>. Esse, o sentido da metáfora do pássaro de Minerva, que só levanta voo ao cair da noite: a história universal “só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de sua formação”<sup>23</sup>, só reconstrói o mundo em um sistema de conceitos depois de tê-lo apreendido em sua substância.

Ora, o trabalho da razão é justamente esse. Reconhecer a racionalidade do real não significa senão levar à cabo a rememoração, a construção de sentido por integração retrospectiva das contingências singulares.

## **2. Distanciar e desfamiliarizar**

Os trabalhos de Foucault até 1980 podem ser agrupados, como usualmente se faz, segundo dois enfoques metodológicos, a saber, o arqueológico e o genealógico; isso, porém, à condição de que entre eles não se estabeleça uma ruptura absoluta.

---

<sup>22</sup> LEBRUN, Gérard. *O Avesso da Dialética*, p. 36.

<sup>23</sup> HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. XXXIX.

Nesse sentido se desenvolve o argumento de Dreyfus e Rabinow: para esses autores, não se pode dizer que Foucault tenha rejeitado o método arqueológico em suas pesquisas genealógicas; antes, ainda nestas a arqueologia mostrar-se operatória, servindo para “distanciar e desfamiliarizar”<sup>24</sup>.

Essas duas operações parecem esquematizar com razoável acerto o método de Foucault. Tomemos, por exemplo, o corpo. À análise compete, em primeiro lugar, distanciar-se, significa dizer, problematizar a unidade do corpo, sua evidência, sua imediatez; ela deve ultrapassar essas “continuidades irrefletidas”<sup>25</sup> para atingir, através delas, como que através de um véu de Maya, o “formigamento das descontinuidades”<sup>26</sup>, a multiplicidade de operações, de práticas que constituem, fixam, reificam o corpo. Distanciar-se é, pois, como escreve Paul Veyne, “desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou”<sup>27</sup>.

Em segundo lugar, desfamiliarizar: uma vez decomposto o corpo na multiplicidade de práticas que o objetiva, não referir essa objetivação à “função fundadora do sujeito”<sup>28</sup>, à atividade sintética de uma consciência ou às totalizações de uma estrutura, mas, libertando-a de todas essas “sujeições antropológicas”, deixá-la valer em sua dispersão de acontecimento.

Para nos aproximarmos do que Foucault entende por acontecimento, podemos partir do texto *O que são as luzes* (1984). Nele, o autor compara sua própria crítica à de Kant. Se, para Kant, tratava-se de saber quais são os limites que se impõem ao conhecimento, aos quais este não pode, legitimamente, transpor; para Foucault trata-se de saber, no que se apresenta como limite legítimo, transcendental, o que é singularidade, contingência, instituição: “no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias”<sup>29</sup>. Se, por exemplo, Kant se interessa pelas categorias de espaço e tempo como estruturas formais com valor universal, das quais se deduz o que o homem pode agir ou conhecer, Foucault se interessa nos dispositivos de controle responsáveis por certa forma de percepção do espaço e do tempo a partir da qual o homem age e conhece no interior de um mecanismo disciplinar.

O singular, o contingente, o arbitrário – o acontecimento. Uma singularidade histórica que não somente escapa às meta-narrativas, aos transcendentais, às estruturas, aos sujeitos, como também permite questioná-los, desafiar as linearidades, as causalidades, as totalizações, as teleologias que naturalizam. Um “novo”<sup>30</sup> que rompe a grade epistêmica<sup>31</sup> estabelecida, bem como a periodização que ela engendra, e instaura uma nova grade e uma nova periodização. Uma transformação que escapa ao fundamento e que funda aquilo que se apresenta como fundamento<sup>32</sup>.

Pela noção de acontecimento se introduz nas disciplinas históricas a ideia de descontinuidade, o que, em relação à história clássica, representa uma mutação epistemológica importante. Segundo Foucault:

---

<sup>24</sup> DREYFUS, Humbert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. XXI.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, p. 30.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 7.

<sup>27</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*, p. 243.

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, p. 15.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. “O que são as luzes?”, In: *Ditos e Escritos*, III, p. 336.

<sup>30</sup> REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*, p. 6.

<sup>31</sup> V. sobre a ideia de grade epistêmica o debate entre Foucault e Noam Chomsky ocorrido em 1974: “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, In: *Dits et Écrits*, I, p. 1339.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, p. 6.

Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável; o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos – decisões, acidentes, iniciativas, descobertas – e o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história<sup>33</sup>.

A “história nova”, por outro lado, é caracterizada pelo “deslocamento do descontínuo”: de limite epistemológico, de acidente a ser superado, a noção de descontinuidade passa a ser “um conceito operatório”, uma realidade com dignidade ontológica.

A essa análise histórica que faz os objetos explodirem em uma “população de acontecimentos dispersos”<sup>34</sup>, que faz surgir a descontinuidade ali onde se buscava o contínuo de uma evidência, de um horizonte transcendental – mostrando como as singularidades históricas autorizaram, reificaram, em um momento preciso, aquilo que se apresenta como evidência e como horizonte transcendental – Foucault denomina “acontecimentalização”. “Acontecimentalizar” é propor-se a diagnosticar o que acontece. Esse procedimento está mais próximo de uma “história geral” do que de uma “história global”; é mais uma história em sentido nietzschiano (uma pesquisa de *Entstehung*), do que uma história em sentido platônico (uma análise de *Ursprung*). Pois uma descrição global reconduz o objeto a um centro – “princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto”<sup>35</sup> –, a uma origem (*Ursprung*) na qual pode reconhecê-lo em sua essência, idealidade e verdade<sup>36</sup>. Uma história geral, ao contrário, revela “o espaço de uma dispersão”<sup>37</sup>, significa dizer, “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”<sup>38</sup>; remete o objeto a uma emergência (*Entstehung*), a um ponto no interior de uma relação de forças. Assim se pode entender o sentido de uma frase decisiva de Foucault como:

A história ‘efetiva’ faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entender por isso não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte<sup>39</sup>.

“Acontecimentalizar” o objeto, pensá-lo como acontecimento, seria, então, reintroduzir no devir tudo o que no objeto se tinha acreditado contínuo, imediato, evidente; “não seria buscar a origem, o sentido, a verdade, mas antes perceber que na raiz de todo saber e de todas as práticas estaria o confronto, estariam as lutas e as relações de força”<sup>40</sup> – relações tais que nem se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial, nem têm o aspecto de um resultado<sup>41</sup>.

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, p. 10.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 26.

<sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 12.

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, In: *Dits et Écrits*, I, p. 1006-1007.

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, p. 12.

<sup>38</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie...”, p. 1011.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie...”, p. 1016.

<sup>40</sup> FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e o Direito*, p. 154.

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 1016.

Tentemos agora visualizar esse método no debate foucaultiano sobre a verdade. Utilizemos pelo menos um texto, o curso de 1973, *O Poder Psiquiátrico*. Nele, Foucault deixa de descrever o que é para descrever o que acontece; a verdade é tratada não como identidade reconhecível, mas como composição provisória de forças. Tentemos reconhecer, nesse debate, aquele tipo de história do qual Foucault quer se distanciar: a história como o discurso do contínuo, abrigo secreto de um pensamento antropológico<sup>42</sup>. Contra ela, Foucault busca fazer irromper o acontecimento no interior do tecido pretensamente homogêneo da verdade; cortar a história pretensamente unitária da verdade em multiplicidades descontínuas.

Na aula de 23 de janeiro do curso de 1973, Foucault se propõe a fazer uma “história ocidental da verdade”. De início, distingue duas “tecnologias da verdade”, a verdade-demonstração e a verdade-acontecimento, sendo a primeira coincidente com a prática filosófico-científica (cita, nesse ponto, Platão e Heidegger) e a segunda, com a prática alquímica, oracular ou profética.

Pode-se dizer, de forma esquemática e sem pretender esgotar o tema, que, se na prática filosófico-científica a verdade é “apofântica”, na prática alquímica a verdade é “performática”, no sentido de que, se na primeira se trata de descrever, de declarar uma realidade posta à espera de ser descoberta, em última análise, de conhecê-la, a segunda é mais do que uma descrição, um conhecimento; ela na verdade é uma decisão, uma produção de realidades novas. Enquanto produção, sobre a verdade-acontecimento pesam vários fatores – espaciais, temporais, psicológicos, etc. Daí porque Foucault diz que a verdade-acontecimento tem sua geografia, seu calendário e seus operadores, ao contrário da verdade-demonstração, indiferente aos espaços e às temporalidades, às coisas e aos homens. Enquanto produção, também, a verdade-acontecimento não goza da neutralidade de uma simples descrição, mas está atravessada de intenções e afecções, nem sempre coincidentes com o puro desejo de conhecer. Daí porque, segundo Foucault, o método não é a ferramenta adequada para a compreensão da verdade-acontecimento, e sim a estratégia; pois a verdade-acontecimento não é uma relação de conhecimento, como a verdade-demonstração, mas uma relação de força, de choque, belicosa, “da ordem da caça”.

Essa oposição entre uma verdade descoberta e uma verdade produzida determina outras duas, apontadas por Foucault: uma verdade descoberta o é a partir de uma demonstração científica, enquanto uma verdade produzida o é conforme um ritual. Uma verdade descoberta o é por um sujeito universal do conhecimento; uma verdade produzida o é por um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades.

Segundo Foucault, no momento, historicamente determinável, em que as práticas filosófico-científicas suplantaram as práticas alquímicas, oraculares, proféticas, isto é, sobretudo a partir da Renascença, a tecnologia da verdade-acontecimento foi afastada, recoberta, dominada ou ainda colonizada pela tecnologia da verdade-demonstração. Um exemplo típico dessa passagem é dado pelas práticas judiciárias: se a prova (*épreuve*) era a técnica por excelência de descobrimento da

---

<sup>42</sup> V., a respeito do que Foucault entende por antropologia, a entrevista “Philosophie et psychologie” (1965), In: *Dits et Écrits*, I, p. 467: “quando digo antropologia, não me refiro a esta ciência particular que chamamos antropologia e que é o estudo das culturas exteriores à nossa; por antropologia, entendo esta estrutura propriamente filosófica que faz com que atualmente os problemas filosóficos estejam todos alojados no interior deste domínio que podemos chamar de domínio da finitude humana”. A finitude humana, isto é, o fato de o homem, o sujeito das ciências humanas, ser objeto de um saber determinado. A “analítica da finitude” – responsável pelo “sono antropológico” na modernidade – é uma forma de pensar em que se vai do homem ao homem, que busca no homem o sujeito, o fundamento da experiência do homem.



verdade nas sociedades místicas ou religiosas (os “julgamentos de Deus”, por exemplo), o desenvolvimento da técnica, da troca e da razão pressionou a sua suplantação pelo procedimento do inquérito (*enquête*). Daí se entende uma frase de Foucault como: “a passagem de uma tecnologia da verdade-acontecimento à verdade-demonstração creio está ligada, por um lado, à extensão dos procedimentos políticos do inquérito”<sup>43</sup>.

Na atualidade, a tecnologia da verdade-demonstração encontra-se naturalizada como a forma “racional”, “normal” de pensar, enquanto a verdade-acontecimento está relegada à periferia da “irrazão”, do “anormal”. Contudo, diz Foucault, as tecnologias não se distinguem: a verdade-demonstração não é senão uma verdade-acontecimento “que adquiriu dimensões gigantescas”; as demonstrações científicas não são senão rituais qualificados, seus sujeitos pretensamente universais não são senão indivíduos constituídos por dispositivos disciplinares de controle. Daí, pois, a necessidade de reativar a verdade-acontecimento face à verdade-demonstração; de mostrar como:

Essa verdade-demonstração – cuja extensão, cuja força, cujo poder que ela exerce atualmente é absolutamente inútil negar –, como essa verdade-demonstração, identificada, grosso modo, em sua tecnologia, com a prática científica, como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia<sup>44</sup>.

Em suma, trata-se de reinserir a verdade-demonstração no jogo de forças da verdade-acontecimento – de “acontecimentalizá-la”.

Essa mesma reflexão pode ser encontrada, em outra chave, na série de conferências *A verdade e as formas jurídicas*, proferidas na PUC-RJ no mesmo ano que o curso *O Poder Psiquiátrico*.

Na segunda conferência da série mencionada encontramos a apropriação foucaultiana da tragédia de Édipo. A peça de Sófocles, diz Foucault, não trata nem de Édipo nem de tragédia. Trata, antes, de história: história do direito e das instituições, história da verdade. Principalmente, trata de dois acontecimentos, datados e localizados na história.

O primeiro acontecimento é o desaparecimento de certa forma de saber (a prova, *épreuve*) e o surgimento de uma forma outra (o inquérito, *enquête*) em virtude da emergência de uma nova prática de poder (o aparelho administrativo, técnico, racional do Estado): Édipo marca o ponto em que o advento de um poder político forçou a formação de um saber; logo, o ponto em que poder e saber se interpenetram, constituindo uma unidade: Édipo, afinal, é o homem do saber (em *Oidípous* está contido *oîda*: “saber”, “ver”), aquele que resolveu o enigma da esfinge, e do poder (*týrannos*), aquele que governa Tebas.

Segundo Foucault, tal representação de Édipo como unidade do saber e do poder é herdeira da Antiguidade pré-clássica (o império assírio é trazido como exemplo), quando se percebia o poder e o saber como indissociáveis: “saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos”<sup>45</sup>. Na Grécia de Sófocles, essa unidade se consubstanciava em duas figuras, o tirano e o sofista. Daí Foucault identificar Édipo a esses dois personagens.

---

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. *O Poder Psiquiátrico*, p. 315.

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 305.

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. “La vérité et les formes juridiques”, In: *Dits et Écrits*, p. 1437.

O segundo acontecimento retratado em *Édipo-Rei* se situa na passagem da Grécia arcaica à clássica: trata-se exatamente do desaparecimento dessa percepção devido à emergência de uma nova forma de pensar. A união do poder e do saber é dissolvida, dando lugar a uma antinomia: o saber passa a ser radicalmente outro e mais elevado em relação ao poder; e o poder passa a ser a ausência de saber. “Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder”<sup>46</sup>. Esse momento marca o declínio dos tiranos e dos sofistas: a verdade não está no tirano, mas no povo (os primeiros ares da democracia grega); não está na sofística, mas na filosofia (tem-se a crítica de Platão<sup>47</sup>); não está, finalmente, em Édipo, mas nas verdades eternas (dir-se-ia, nas Ideias) dos adivinhos e na memória dos escravos. A verdade, enfim, não está mais no poder, mas naquilo que lhe é radicalmente outro – na filosofia, na teologia, na história. Forma-se, então, o “grande mito” a que o Ocidente, até hoje, está submetido:

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito segundo o qual a verdade nunca pertence ao poder político, o poder político é cego, o verdadeiro saber é aquele que se possui quando se está em contato com os deuses ou quando se recorda das coisas, quando se olha o grande sol eterno ou quando se abre os olhos para o que se passou<sup>48</sup>.

Trata-se de liquidar esse “grande mito”: de “acontecimentalizar” a verdade, reinserindo o saber no poder.

### 3. Conclusão

Tentou-se, no presente trabalho, apresentar um diálogo possível entre pensadores tradicionalmente tidos por opostos. Recorrendo à filosofia da história, parece ter sido possível identificar preocupações comuns entre as propostas de Hegel e Foucault.

Podemos mencionar, em primeiro lugar, que em ambos se encontra presente a desconfiança com o mito do dado: a imediaticidade é uma ilusão que se dissolve facilmente remetendo o objeto à mediação de um pensamento ou à descontinuidade de uma relação de forças, sendo ambos, forças e pensamento, historicamente situados. Além disso, é de se notar que tanto em Hegel quanto em Foucault a contingência ou o acontecimento possui direito de cidadania, contra as aspirações totalizantes de um conceito transcendental kantiano ou um necessitarismo spinozista.

Esse paralelismo permite dizer que, pelo menos em certos aspectos da filosofia da história, não há incompatibilidade entre o sistema hegeliano e as análises de Foucault; ao contrário, ele permite dizer, como o fez Adorno, que a história universal e a descontinuidade não podem ser pensadas em separado.

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem*, p. 1438.

<sup>47</sup> Foucault vai dizer inclusive que a tragédia de Édipo está bem próxima da filosofia platônica: v. 54. Interessante notar que, da perspectiva do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, essa aproximação parece completamente contra intuitiva, na medida em que Sófocles é louvado por ser a expressão do conceito de “serenojovialidade grega” e Platão é criticado por ser o corruptor desse mesmo conceito. V. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*, §6, p. 60-61; §14, p. 84-86.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. *Idem, ibidem*.

## Bibliografia

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- DREYFUS, Humbert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, In: *Dits et Écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001, p. 1339-1381.
- \_\_\_\_\_. “La vérité et les formes juridiques”, In: *Dits et Écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001, p. 1406-1513.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, In: *Dits et Écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001, p. 1004-1024.
- \_\_\_\_\_. *O Poder Psiquiátrico – Curso 1973-1974*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. “O que são as luzes?”, In: *Ditos e Escritos*, vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 335-351.
- \_\_\_\_\_. “Philosophie et psychologie”, In: *Dits et Écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 2001, p. 466-475.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Companhia, 1014.
- HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Science of Logic*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- LEBRUN, Gérard. *O Averso da Dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MARX, Karl. *O Capital*, vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. “O 18 de Brumário de Luis Bonaparte”, In: *Karl Marx-Friedrich Engels: Obras Escolhidas*, tomo I. Edições Avante!: Lisboa, 1982, p. 413-498.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses Édition, 2002.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Recebido para publicação em 10-09-15; aceito em 03-10-15