

Balibar e Foucault: introdução a um prefácio

Diogo Sardinha •

O contacto de Étienne Balibar com as obras e a pessoa de Michel Foucault data dos anos sessenta, quando o primeiro, nascido em 1942 e por conseguinte ainda jovem, estudava com o filósofo Louis Althusser e se assumia como militante do Partido Comunista Francês. Na renovação que Althusser e seus alunos então empreenderam do marxismo (além de Balibar, assinaram juntamente com o mestre o volume *Ler o Capital*, de 1965, Jacques Rancière, Pierre Macherey e Roger Establet, enquanto outros estudantes como Dominique Lecourt e Yves Duroux participavam outrossim nos debates) havia um lugar explicitamente reservado a Foucault que, com sua inscrição no grupo dos pensadores do anti-humanismo teórico e da defesa de uma história descontínua e sem progresso, era considerado por eles como contribuindo ativamente as suas preocupações comuns. Compreende-se, assim, que, no capítulo intitulado “L’objet du Capital” desse livro coletivo, Althusser apontasse a *História da loucura*, de 1961, e o *Nascimento da clínica*, de 1963, como ilustrações maiores da ideia que “a verdadeira história nada tem que a permita ler no contínuo ideológico de um tempo linear [...] ela possui ao contrário uma temporalidade própria, extremamente complexa”.¹

Esta afirmação era cardinal para a empresa dos althusserianos, engajados na demonstração de que Marx houvera, ele mesmo, escapado à continuidade temporal e interrompido o curso da história do saber. Mais exatamente, *Ler o Capital* apresentava a obra de Marx como uma rutura epistemológica radical, não apenas no campo da economia, mas no domínio mais vasto do que Althusser chamava então de “a história do Teórico” (*idem*, p. 357): o pensador alemão teria tido, segundo ele, o mérito de operar

• Collège International de Philosophie/Universidade de Lisboa.

¹ Louis Althusser, “L’objet du Capital”, em Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1965. Nova ed., Paris, PUF, col. “Quadrige”, 1996, p. 289.

a revolução que cortou com a economia clássica (representada antes de mais por Smith e Ricardo), se apoiando par isso na conceção de um novo objeto para essa disciplina e afinando um método dialético que invertia o de Hegel (*ibid.*, p. 357). Dessa dupla mutação (de objeto e método) decorria um efeito considerável, o nascimento de uma nova problemática que não se limitava ao campo econômico, mas afetava a história das ciências no seu todo e inclusive a própria noção de tempo histórico, ou seja é a ciência da história e a filosofia (*ibid.*, p. 357-358). Mais ainda, o nascimento dessa problemática era o sinal de que algo de profundo tinha mudado, porquanto ela não poderia ter-se desenvolvido sem que uma nova “teoria fundamental” houvesse primeiro instaurado um campo epistemológico inédito, no qual a dita problemática podia eclodir (*ibid.*, p. 359). Do conjunto desses componentes, então, provinha o “acontecimento teórico” desencadeado por Marx, acontecimento tanto mais atual para os anos 1960 quanto permanecera na penumbra desde que se produzira, todo o esforço de Althusser se apresentando nesse momento como uma tentativa de trazer à luz a radicalidade da descoberta marxiana.

Agora, como explicar que tal evento haja permanecido invisível durante praticamente um século? É que, argumentava Althusser, houve que esperar por uma transformação da ciência histórica que, enfim, a tornasse capaz de admitir a existência de acontecimentos teóricos suscetíveis de atingir uma tal amplitude. Essa foi a tarefa de autores que o filósofo francês relembra, homens como Lucien Febvre, Ernest Labrousse e Fernand Braudel, elementos-chave de uma nova corrente de investigação que baseava suas pesquisas na ideia de que, em vez de uma continuidade temporal global, existem temporalidades diferentes, próprias a domínios específicos. Com vista a fortalecer a pertinência de sua própria empresa, Althusser evocava os estudos deles sobre a história do saber, na época recentes, e que abriam, segundo ele, uma via teórica ao discernimento da amplitude da revolução teórica marxista, permitindo revelar nela toda a dimensão que permanecera soterrada. E era justamente nesse âmbito que ele evocava Foucault, como um dos que contribuía a esse esforço partilhado, de trazer à luz a possibilidade da rutura histórica radical no campo epistêmico.

Porém, a desilusão depressa se abateu sobre Althusser e sua jovem guarda, quando, um ano depois de *Ler o Capital*, Foucault, nas *Palavras e as coisas*, de 1966, afirma exatamente o contrário, com o maior topete e em linhas que se tornaram célebres:

No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranqüila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias “burguesas” da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água.²

Como vemos, sem nunca referir-se a Althusser e seus alunos, Foucault apresenta Marx como pouco mais do que o fruto de um tempo já em boa parte ultrapassado. Muito provavelmente temos de compreender aqui a palavra “tempo” como sinônimo do que Foucault chama, nesse trecho, de “disposição” que “dá lugar” a uma teoria e a “acolhe” em seu interior. Assim, de um autor ao outro, a ordem dos fatores se inverte: não são o trabalho individual de Marx ou suas descobertas que são aptas para produzir uma rutura no campo do saber, como poderíamos julgar lendo Althusser; é antes a mutação do arranjo fundamental do campo epistêmico que possibilita a formação do que, desta forma, dele fica dependente, seja isso uma teoria, uma descoberta ou uma problemática. Em outras palavras, uma teoria (incluindo a marxista) está sempre associada a um agenciamento que a precede e a torna possível – ela resulta de um *a priori* histórico. Desde logo se torna manifesto em que medida o Foucault das *Palavras e as coisas* imagina o seu livro como um anti-marxismo *radical*, isto é que não se opõe ao marxismo num plano superficial (como fazia a economia “burguesa” e os confrontos que ela suscita com o marxismo, tudo isso “tempestades num copo d'água”), mas num plano mais profundo. Mais precisamente, se olharmos

² Michel Foucault, *As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, trad. de Salma Tannus Muchail, 5ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 277.

com atenção, a partir do momento em que Foucault coloca sua arqueologia em um nível *distinto* daquele em que se encontra o marxismo, ele *não se opõe mais* a esse último. Primeiro, ele ancora o marxismo numa ordem que Marx ignorava, mas que era a única suscetível de torná-lo possível: com efeito, se voltarmos à citação, lemos que a arqueologia pode “situar com precisão” as condições de possibilidade do marxismo. E, segundo, ele ataca este último pela raiz, o reconduzindo até aos limites de uma ordem moderna à beira da ruína. O fim dessa ordem será também o fim do tempo durante o qual o marxismo pôde viver; sua longevidade acabará ao mesmo tempo que a disposição que o viu nascer.

No seu conjunto, o momento da cumplicidade com Foucault seguido do desengano quanto a sua posição com respeito ao marxismo definem o quadro inicial que, até hoje, permanece suposto nas múltiplas relações que os jovens althusserianos estabeleceram não só com a obra, mas também com a própria pessoa de Foucault, como vemos daqui a pouco no caso de Rancière. Este quadro conserva a memória do golpe desferido na convicção que eles tinham na radicalidade de Marx, tanto quanto na simpatia de Foucault pela empresa deles. E, no entanto, Balibar guardou desse momento originário um princípio hermenêutico que mantém ativo: faz sentido ler Marx *com* Foucault, conquanto seja um Marx não-historicista e não-humanista.

Chegados aqui, importa ressaltar que, mau grado seus desacordos filosóficos, Althusser e Foucault se mantiveram pessoalmente próximos de durante muitos anos. Como o primeiro, também o segundo aderiu (ainda que por pouco tempo, entre 1950 e 1952) ao Partido Comunista, como lembra a cronologia no início dos *Dits et écrits*; e a amizade entre ambos perdurou até ao final da vida de Althusser, em 1980. Mas do lado de seus antigos discípulos, a relação ambivalente e até certo ponto agônica que estabeleceram com a obra foucaultiana sofreu desenvolvimentos distintos. Assim, Jacques Rancière, que romperá com seu mestre no livro *A Lição de Althusser*, de 1974, se volverá seguidamente para Foucault, com quem trabalhará no momento em que mergulha nos arquivos da história operária do século XIX, apesar de o criticar posteriormente sobre bases teórico-políticas. Por seu turno, Pierre Macherey se dedicará a examinar o interesse foucaultiano pela noção de “norma”, no quadro de uma história da epistemologia francesa, marcada entre outros por Bachelard e sobretudo Canguilhem, bem como a sobrelevar o primeiro abandono do marxismo por Foucault, sob a dupla influência de Nietzsche e Heidegger: Macherey estuda, para isso, as origens

intelectuais da *Historia da loucura*. Étienne Balibar, que acompanhou todas essas inflexões, enveredou por um caminho distinto, assinalando particularmente seu interesse, primeiro, pela crítica de Foucault, na *Vontade de saber*, à conjunção freudo-marxista, crítica que se acompanha de uma apologia do nominalismo que retém sua atenção: é o texto “Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme”, de 1988, no qual, ainda assim, é o nominalismo de Marx que, no final, aparece como o menos metafísico.³ Mais tarde, a meio dos anos 1990, Foucault ressalta a Balibar como pertinente para tratar dos problemas da cidadania. Enfim, nos anos 2000, ele lhe aparece como uma inspiração para repensar a antropologia filosófica depois do anti-humanismo e do “fim do homem”. Em suma, se já sabíamos que Foucault é um pensador com relação ao qual os althusserianos sentiram, desde o início, necessidade de tomar posição, entendemos agora que as atitudes de cada um e o uso que eles fazem do patrimônio foucaultiano são diferentes entre si e evoluem com os anos, partindo todos de uma origem comum – o neomarxismo de Althusser –, de que cada um se desprende a seu modo.

Se recuamos agora no tempo, diremos que, sendo tão cerrados estes cruzamentos de debates e indivíduos, era impossível que Foucault ignorasse quem eram Balibar e seus colegas. Acerca disso, uma entrevista de 1973, intitulada “Da arqueologia à dinastia”, nos proporciona uma informação curiosa. Para explicar o incômodo que sente “a respeito da maneira como um certo número de marxistas europeus pratica a análise histórica”, Foucault declara:

estava lendo recentemente um artigo, aliás belíssimo, na *La Pensée* [...] escrito por um moço que conheço bem, que é um colaborador de Althusser, que se chama Balibar; ele escreveu um artigo verdadeiramente notável a propósito do problema do estado e da transformação do estado segundo Marx⁴. Este artigo me interessa, mas não posso deixar de sorrir quando o leio, porque se trata em vinte páginas de mostrar a partir de uma ou duas frases de Marx que Marx bem previu a transformação do aparelho de estado no interior do processo revolucionário e, de certa forma, desde o próprio começo do processo revolucionário. Balibar mostra, com uma grande erudição, uma grande aptidão para a explicação de texto, que Marx disse isso, previu isso. Admiro portanto, por ser uma boa explicação de

³ Em AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, “Des travaux”, 1989.

⁴ Trata-se de Étienne Balibar, “La rectification du *Manifeste communiste*”, *La Pensée*, nº 164, agosto de 1972, p. 38-64. Nota dos *Dits et écrits*.

texto, e sorrio, por saber por que Balibar faz isso. Ele faz isso porque, de fato, na prática real da política, nos processos revolucionários reais, a solidez, a permanência do aparelho de estado burguês até nos estados socialistas é um problema que encontramos, e que encontramos agora. Tanto me parece importante levantar este problema a partir dos dados históricos reais que temos ao nosso dispor, a permanência das estruturas do estado, por exemplo, a permanência da estrutura do exército czarista no próprio interior do Exército Vermelho na época de Trotsky, a qual é um problema histórico real, tanto julgo que o problema marxista do estado deve resolver-se a partir de problemas como esses e não a partir de uma explicação de textos para saber se Marx tinha previsto ou não...⁵

O raciocínio de Foucault desenvolve-se seguidamente em pormenores. Para nós, contudo, a ideia cardinal está clara, segundo a qual não é na tradição universitária do comentário filosófico que se achará a via para realmente abordar os problemas, mas antes na tomada em conta de materiais históricos. Essa posição, curiosamente, o aproxima de Marx e dos estudos a que ele se consagrou, por vezes históricos, outras vezes proto-sociológicos, quase sempre com uma sede de “concreto” (vejam-se os artigos de jornal que escreveu sobre as condições de vida e de trabalho dos mais desprotegidos, e que se refletem no *Capital*, antes de mais quando as análises que aí leva a cabo se apoiam em relatórios elaborados pelos inspetores do trabalho dentro das fábricas), um “concreto” que pouco tem a ver com a glosa especulativa dos filósofos acadêmicos.

Dito isto, estamos então em condições de chegar então ao prefácio de Balibar, “Como se uma filosofia houve nascido”, de 2011. O que explanamos até aqui, é o contexto em que seu artigo deve ser considerado. A complexidade que ressalta desta última citação de Foucault, na forma de relacionar-se com a filosofia e na busca que lhe subjaz de um novo tipo de ligação com o pensar, continua, hoje ainda, trabalhando a escrita de Balibar, como veremos no prefácio, onde transparece o velho problema, que não é mais althusseriano do que marxista e foucaultiano, da tensão entre a antifilosofia (o voltar costas, abandonando a filosofia de uma vez por todas) e o regresso a ela (a qual não pode, em todo o caso, permanecer como era antes), tensão para a qual “a única saída possível consiste em descobrir um *outro modo de filosofar*”.

⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits*, texto n° 119, Paris, Gallimard, 1994, vol. II, p. 406-407, tradução nossa.

Entre 1965-66 e hoje passaram quase cinquenta anos e muita coisa mudou. Balibar deixou a militância no Partido e (como anota num outro prefácio, desta vez a tradução francesa do livro de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemonia e estratégia socialista*), de neo-marxista de vertente althusseriana, se transmudou em pós-marxista, renunciando, como ele próprio esclarece, a empreender uma “reformulação do marxismo” e preferindo um pensamento em que “a tônica deve ser posta alternadamente em ‘pós’ e em ‘marxismo’, no intuito de marcar ao mesmo tempo o efeito de liberação do pensar e a herança crítica”.⁶ Essa nova postura o autoriza a tornar-se um pouco foucaultiano, ou em todo o caso a reclamar-se de (ou simplesmente a almejar) uma combinação algo surpreendente que é, como ele diz e não sem uma certa ironia, “marxisto-derrido-foucautiana, isto é que deve algo à inversão marxista do idealismo em materialismo, algo a Foucault e algo a Derrida”.⁷ Para ele, “as questões transcendentais já estão sempre dependentes de seu próprio uso, não somente de seu uso empírico, mas do seu próprio uso político”. Sua questão, acrescenta, “não é a do transcendental, mas a do quase-transcendental”, tentando empregar a expressão “quase-transcendental” como síntese, em particular, da “ideia de Foucault segundo a qual o transcendental já está sempre afetado pela empiricidade ou a impureza”, e da “ideia de Derrida segundo a qual as condições de possibilidade de uma certa experiência são sempre, ao mesmo tempo, condições de impossibilidade.” Foi neste contexto de busca filosófica de novas (ou renovadas) inspirações, que Étienne Balibar aceitou, generosamente, redigir o prefácio ao meu livro *Ordem e tempo na filosofia de Foucault*, publicado em 2011, em Paris. Ele aparece aqui, pela primeira vez, em língua portuguesa.

⁶ Étienne Balibar, “Un feu d’artifice du structuralisme en philosophie”, prefácio à edição francesa de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009, p. 14.

⁷ Étienne Balibar *et al.*, “L’anthropologie philosophique et l’anthropologie historique en débat”, *Rue Descartes* 3/2012 (n° 75), p. 81-101. URL: www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-81.htm, consultado em 20/09/2014.