

Que quer dizer fazer uma história das problematizações?

Philippe Chevallier

Bibliothèque Nationale de France

RESUMO:

Tradução de CHEVALLIER, P. Que veut dire faire une hisoire des problématisations? In: BLOQUET, D.; DUFAL, B. & LABEY, P. (Dir.). *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS, 2013, p. 121-135. Tradutor: Alessandro Francisco.

Para marcar seu território sobre terras já visitadas pelos historiadores, Michel Foucault gosta de dispor de palavras inventadas ou desviadas de seu sentido primeiro: *epistéme*, arqueologia, etc. Estas raras ou novas palavras não são piquetes para distanciar os inconvenientes, mas sinais prevenindo o leitor que a história que se escreve aqui não é exatamente a mesma que se escreve lá. Dentre estes sinais, o termo “problematização”, longinquamente emprestado de Richard Avenarius¹, conheceu um surpreendente destino póstumo em diversos campos das ciências humanas que merece atenção². Antes de refletir sobre as mudanças que induz, em história, o recurso a esta noção, escutemos a maneira com que Foucault a introduz em 1981, na Universidade Católica de Louvain:

Eu vou empregar ainda uma palavra bárbara. Mas as palavras só são bárbaras quando não dizem muito claramente o que querem dizer, tanto que muitas palavras familiares são bárbaras, porque dizem muitas coisas simultaneamente ou não dizem nada; e, ao contrário, certas palavras técnicas, construídas de modo bizarro, não são bárbaras se dizem quase claramente o que querem dizer... Eu diria que eu faço a história das *problematizações*.³

Detenhamo-nos, então, sobre esta pequena palavra “bárbara”, que tomou uma dimensão tão importante nos últimos textos e entrevistas de Foucault, ao ponto de se

¹ Empréstimo direto ou indireto, não sabemos. Fundador do empiriocriticismo, Richard Avenarius (1843-1896) fez um uso importante do termo “problematização” em seu principal livro *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, O. R. Reiland, 1888-1890, num sentido tão coerente com aquele que terá em Foucault, que uma coincidência é pouco provável. Não encontramos ocorrências do termo antes de Avenarius.

² Desde o final dos anos 1980, o termo “problematização” tomou um lugar importante na sociologia da inovação de Michel Callon e Bruno Latour, e, mais recentemente, nas ciências da educação, antes de se tornar objeto atualmente de um uso tão vago quanto recorrente.

³ FOUCAULT, 2012a, p. 244, grifo do autor.

tornar a pedra angular de toda a obra desde a *História da loucura*, em uma audaciosa e tardia síntese retrospectiva⁴. Problematização é um termo aparentemente simples. Sua definição é mesmo evidente: a raiz latina – *atio* indica a atividade de fazer algo. Uma problematização é, então, a atividade de construir, dar forma a um problema. Mas Foucault tem cuidado em insistir no uso técnico que faz deste termo, por oposição a outro uso da linguagem que é justamente aquele, na atualidade, de alguns comentadores de sua obra: “problematização” se tornou uma palavra tão familiar, que diz “muitas coisas simultaneamente ou não diz nada”.

Ressaltemos uma primeira surpresa: enquanto o problema designa tradicionalmente um obstáculo que se apresenta de fora do pensamento⁵ – se se põe de lado o caso particular do problema matemático que se situa sobre o fundo de uma ciência já constituída –, Foucault faz dele um produto do próprio pensamento: é o pensamento que dá a si mesmo um problema⁶. Mas mais ainda: de um termo negativo, indicando um bloqueio, aquilo contra o que o espírito viria a se chocar, ele cria um termo positivo. A problematização é uma atividade em que se inventam novas maneiras de pensar, não tanto novos conteúdos representativos, mas novas relações entre conteúdos já existentes.

É-nos necessário precisar, num primeiro momento, os dois modelos de que busca se distanciar uma tal história das problematizações, antes de olhar mais além, como Foucault o faz num exemplo preciso: o curso no *Collège de France* de 1980, *Do governo dos vivos*, consagrado ao cristianismo dos primeiros séculos (séculos II a V).

DOIS MODELOS REPUDIADOS: HISTÓRIA DAS MENTALIDADES / HISTÓRIA DAS REPRESENTAÇÕES

Em uma entrevista de maio de 1984, com o antropólogo Paul Rabinow, Foucault dá uma das definições mais completas da problematização:

Eu busquei, por muito tempo, saber se seria possível caracterizar uma história do pensamento distinguindo-a da história das ideias – isto é, da análise dos sistemas de representações – e da história das mentalidades – isto é, da análise das atitudes e dos esquemas de

⁴ FOUCAULT, 2001h, p. 1488.

⁵ Na tradição dos *Problemas* atribuídos a Aristóteles: a doença, a embriaguez, a fadiga, o clima, etc., levantam questões às quais o espírito deve responder.

⁶ Desde Foucault, esta parte ativa assumida pelo pensamento na formação do que parecia, todavia, vir-lhe exclusivamente de fora, aflora vinculada à linguagem: há “problematizações”, mas há igualmente “enigmatizações”. (REEMTSMA, 2011, p. 23).

comportamento. Pareceu-me haver um elemento que era por natureza caracterizante da história do pensamento: era o que se poderia chamar dos problemas ou mais exatamente das problematizações. [...] O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; ele é, antes, o que permite tomar distância em relação a esta maneira de fazer ou de reagir, de dá-la como objeto de pensamento e de interrogá-la sobre o que se faz, o movimento pelo qual se desliga dela, se a constitui como objeto e se a reflete como problema⁷.

Não é a primeira vez que Foucault se esforça por traçar assim uma terceira via entre a história das mentalidades e a história das ideias, que se impõem a ele como dois modelos-repudiados da historiografia do pós-guerra. É como resultado de um mesmo ajuste regular que Foucault se entrega em seus cursos no *Collège de France* dos anos 1970⁸.

Num sentido amplo, é preciso entender por mentalidade os “modos de sentir e de pensar⁹” conscientes ou não, que habitam uma comunidade num momento dado da história. Nesta perspectiva, para o historiador das mentalidades, os comportamentos e atitudes individuais são em parte determinados por estruturas mentais coletivas que podem também ser nomeadas de “visão do mundo” ou “espírito de uma época”. No que tange à “história das ideias”, é assimilada à “história das representações” na entrevista com Rabinow.

No curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault divide esta última em “história das ideologias” e história dos “valores representativos dos sistemas de representações”¹⁰. Precisemos os termos: o “valor representativo” de uma ideia, expressão que o século XIX utiliza para defender uma abordagem realista da ciência¹¹ e que se volta a encontrar no século XX nas leituras cartesianas de Ferdinand Alquié¹², é um juízo erigido na relação das ideias com o mundo exterior. Num sentido novamente mais amplo, a expressão designa uma história do pensamento científico ou filosófico de inspiração realista, em que as ideias reguladoras de que nos servimos para pensar o mundo serão julgadas em função de um critério objetivo. A questão é saber se elas correspondem ou não a um objeto exterior ao pensamento. Todavia, não é evidente saber quais historiadores são explicitamente visados, aqui, por Foucault. O termo

⁷ FOUCAULT, 2001e, p. 1416.

⁸ Por exemplo, FOUCAULT, 2003, p. 04; FOUCAULT, 1997, p. 30.

⁹ BLOCH, 1994.

¹⁰ FOUCAULT, 2008, p. 4-5.

¹¹ “[...] é bastante natural que as investigações filosóficas, qualquer que seja o objeto, nos remetam ao mundo das ideias, e que toda a questão filosófica seja intimamente conexa à apreciação de certas ideias reguladoras e fundamentais ou à crítica de seu valor representativo”. (COURNOT, 1851, § 325).

¹² ALQUIÉ, 1956.

“ideologia” é, entretanto, de interpretação mais imediata, já que remete à historiografia marxista, não necessariamente marxiana – tendo sido praticamente abandonado por Marx após *A ideologia alemã*¹³. Uma ideologia é uma construção intelectual que tem por função justificar a atividade de uma classe dominante, ocultando suas motivações primeiramente materiais: “Os pensamentos dominantes não são outra coisa senão a expressão ideal das relações materiais dominantes, são estas relações materiais dominantes apreendidas sob a forma de ideias”¹⁴. Dissimulando uma realidade de lutas sociais, esta projeção ideal termina por se conceber como um puro produto do pensamento. A ideologia apresenta, assim, como universal o que não decorre de fato senão de um interesse particular.

Que ela as revele em suas estruturas históricas coletivas, meça suas distâncias em relação ao mundo ou as denuncie como instrumento de dominação, a historiografia contemporânea de Foucault permanece ligada às produções do espírito humano: maneiras de pensar. Antes de aparecer no arquivo de uma época, estas produções têm tido uma primeira existência como representações da consciência. Para esclarecer esta vida das representações, Paul Ricoeur empresta do *Teeteto* de Platão uma imagem precisa e bela: o espírito é um tablete de cera sobre o qual imagens (εικόν) vêm se imprimir – metáfora feliz para pensar a pregnância de uma mentalidade ou de uma ideologia sobre um sujeito¹⁵. O que certa vez pensamos ou sentimos torna-se, assim, uma *impressão*, no sentido próprio do termo. Nesta perspectiva, ideias, teorias e maneiras de pensar marcam inicialmente a memória, para a qual o pensamento vai se voltar para formar o juízo. Mas resta explicitar a relação do que vem, assim, imprimir-se no espírito em uma situação histórica – política, social, econômica – dada. Ora, segundo Foucault, é diante de uma tal explicação que os historiadores batem em retirada. Mesmo se, nem para os historiadores das mentalidades nem para os historiadores marxistas, o domínio do espírito não estiver separado de suas determinações sociais, o laço que ele mantém com a realidade material é definido por termos que a filosofia julga insatisfatórios, simultaneamente por demais simples e imprecisos. O espírito seria o “reflexo”, a “expressão” ou ainda a “tradução” de uma situação concreta¹⁶, deixando,

¹³ SÈVE, 2011. p. 78. Este abandono pelo próprio Marx não impediu o termo de manter um lugar central na historiografia e na filosofia marxistas, em particular para Luis Althusser, *répétiteur* de Foucault na *École Normale Supérieure*.

¹⁴ MARX, 1982, p. 111.

¹⁵ PLATON, 1995, p. 250; 191d. Passagem longamente desenvolvida em RICOEUR (2000, p. 8-18).

¹⁶ Na aula de 05 de janeiro de 1983, Foucault arrola a lista de todos os verbos insatisfatórios que associam os comportamentos às mentalidades: eles as “precedem”, as “seguem”, as “traduzem”, as “prescrevem”,

assim, até nas visões da história timidamente opostas à filosofia idealista, uma última solução de continuidade entre o pensamento e o mundo dos corpos.

Esta dupla recusa de uma história das mentalidades e de uma história das ideias se enraíza, em Foucault, na vontade de escrever uma “*Física do poder*”¹⁷ que não passa mais pelos operadores clássicos da filosofia, quais sejam o espírito e a consciência. Mas esta recusa parece reforçada, nos anos 1980, por outra motivação, que poderia aparentemente contradizer a primeira: fazer do pensamento uma atividade do sujeito com finalidade essencialmente crítica, e não mais aquilo a que o sujeito seria submisso pela intermediação de um conjunto de determinações mentais.

Com efeito, um problema nasce, se desenvolve e se resolve não *in vivo*, mas no pensamento. Mais precisamente, neste movimento de desprendimento do pensamento em relação ao mundo, conforme, ademais, a etimologia da palavra problema (que vem do verbo προβάλλω, que significa “projetar”, “jogar para frente”). Uma “problematização” não é um espírito comum que viria habitar de fora gestos e discursos, menos ainda uma ideia que funde e justifique uma regra ou um comportamento, mas este momento em que o pensamento, como atividade do sujeito, toma distância em relação a um conjunto de fatos e se projeta adiante para colocá-los de modo diferente. Sem dúvida um “conjunto de fatos” é ainda uma expressão vaga demais. O horizonte no fundo do qual vai aparecer um problema não é aquele do conhecimento das coisas, de sua essência, mas aquele do ajustamento das opiniões sobre as maneiras de ser e de fazer. O problema não se formula em “o que isto é ou não é?”, mas em “Como?": “Como o sujeito deve se relacionar com tal ou tal objeto (seu corpo, o outro, as riquezas, o alimento, a morte, etc.)?”.

Marcado pelo selo da descontinuidade – Foucault fala de “eventos do pensamento”¹⁸, escapando tanto da “constante antropológica” como da “variação cronológica”¹⁹ –, esta atividade do sujeito é irreduzível a seu contexto político e social. Ela está, entretanto, ligada a ele, nos diz Foucault, na medida em que o sujeito não problematiza senão o que terá perdido sua familiaridade ou o consenso que o sustentava, mas sem que esta retomada reflexiva e crítica pelo pensamento seja considerada

as “ocultam”, as “justificam”. (FOUCAULT, 2008, p. 04). Os dois últimos verbos parecem, além disto, concernir à história das ideologias mais que àquela das mentalidades.

¹⁷ FOUCAULT, 2001a, p. 1337

¹⁸ FOUCAULT, 2001d, p. 1399

¹⁹ FOUCAULT, 2001c, p. 1396.

automática ou imediata²⁰. Foucault encontra aqui a definição do problema que dá Aristóteles em seus *Tópicos*: um problema é uma questão “tal [...] que em relação a seu assunto não exista opinião num sentido ou em outro: ou bem a opinião comum contradiz a opinião esclarecida, ou a opinião esclarecida a opinião comum, ou cada uma das duas se divide contra si mesma”²¹. Com a diferença que Foucault dá a ela a qualidade de um evento histórico: repentinamente algo não suscita mais a concordância e demanda um novo exame.

A partir daí, o lugar da pesquisa histórica se desloca: a análise deve operar contígua às respostas que, em seguida, impor-se-ão e poderão tomar a forma de mentalidades ou de sistemas de representações, permitindo interpretar e, então, julgar as ações e os eventos. Uma problematização não é em si mesma um sistema fechado e constricto, ela é um trabalho do pensamento que reparte os elementos de uma questão segundo uma nova ordem²². Esta repartição delimita um campo de respostas possíveis, no seio do qual unicamente algumas destas tornar-se-ão juízos e formas de vida partilhadas por uma comunidade. Para o historiador dos problemas, é preciso, então, remontar, no projeto de reestruturação da cidade de Nantes no século XVIII, ao “problema” inédito que aparece nesta época: aquele da segurança, com a nova necessidade de prever a evolução de séries de fenômenos²³. É preciso remontar, no panóptico de Bentham, ao “problema” disciplinar que lhe é contemporâneo, isto é, aquele de uma melhor *ratio* do poder e da pena, num contexto de nova utilidade econômica dos corpos²⁴. Mas é, sobretudo, nos trabalhos sobre o cristianismo dos primeiros séculos, a partir do curso *Do governo dos vivos* (1980), ocasião de uma importante reformulação teórica de onde emerge o “último Foucault”, que esta nova maneira de escrever a história afirma sua singularidade.

²⁰ FOUCAULT, 2001e, p. 1416.

²¹ ARISTÓTELES, 1967; I, 11; 104b. N.T. Segue citação completa, conforme tradução brasileira de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim a partir da versão inglesa de W.A. Pickard. São Paulo, Nova Cultural, 1987. (Coleção *Os Pensadores*). “Um problema de dialética é um tema de investigação que contribui para a escolha ou a rejeição de alguma coisa, ou ainda para a verdade e o conhecimento, e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo. Deve, além disso, ser algo a cujo respeito os homens não tenham opinião num sentido ou noutro, ou o vulgo tenha uma opinião contrária à dos filósofos, ou a destes seja contrária à daquele, ou a de alguns filósofos seja contrária à de outros.”

²² FOUCAULT, 2001e, p. 1417.

²³ FOUCAULT, 2004, p. 19-23.

²⁴ O Panóptico é uma “solução” para um “problema” de *ratio* do poder: FOUCAULT, 1993, p. 242.

UM EXEMPLO DE HISTÓRIA DAS PROBLEMATIZAÇÕES: O CRISTIANISMO DOS PRIMEIROS SÉCULOS

O esboço de uma história das práticas de si cristãs – se se entende por práticas, com Foucault, “modos de agir e de pensar”²⁵ –, proposto no *Collège de France*, em 1980, por meio do estudo dos atos de penitência do século II^o ao IV^o ratifica esta vontade de se distanciar dos modelos tradicionais da historiografia.

Recusa, antes de tudo, de uma história das mentalidades, como se pode ainda encontrá-la, por exemplo, no historiador da Antiguidade Eric D. Dodds (1893-1979): para Dodds, o pensamento religioso tanto pagão como cristão, desde os séculos II e III, explicar-se-ia pela ascensão de um sentimento geral de insegurança, ligado ao desenvolvimento das grandes cidades urbanas e à acumulação das derrotas militares²⁶. Em oposição, Foucault coloca entre parênteses, em seu curso consagrado ao cristianismo primitivo, o contexto econômico e militar da época que estuda. É a primeira revolução metodológica do curso de 1980: os textos relativos às práticas de si (tais como os tratados de Tertuliano sobre o batismo e a penitência) são doravante lidos e estudados por si mesmos – com uma atenção nova sobre as palavras, suas ocorrências e seus campos lexicais –, e não mais como exemplos de transformações históricas que eles anunciariam ou prolongariam. O ambiente político e social dos primeiros séculos, doravante reduzido a listas introdutórias e frequentemente sumárias de eventos na organização mesma das aulas (“eu me contento em destacá-las”²⁷, “duas palavras apenas”²⁸), permanece exterior em relação à resolução dos problemas doutrinários advindos neste período. Mede-se, aqui, a distância com os trabalhos sobre a penalidade que, ao contrário, haviam colocado em evidência uma relação dialética entre a conjuntura histórica e a emergência de novos dispositivos de poder e de saber – a tal ponto que tudo se tornava “processo”, apoiando-se, alternando-se, relançando-se ao infinito²⁹. O curso não rompe, todavia, a relação de causa e efeito, mas a distende e a simplifica, visto que não há mais dialética, somente intersecções sub-reptícias entre a história social e a história das práticas de si. Os eventos políticos provocam uma crise do pensamento e das práticas religiosas – assim, perseguições fazem aparecer a figura embaraçante do batizado tendo renegado seu batismo e solicitando sua reintegração na

²⁵ FOUCAULT, 2001g, p. 1454.

²⁶ DODDS, 1990.

²⁷ FOUCAULT, 2012b, p. 143.

²⁸ FOUCAULT, 2012b, p. 253.

²⁹ FOUCAULT, 1993, p. 253-258.

comunidade³⁰ –, mas a resolução da crise é isolada de seu contexto e restituída à sua autonomia. A menção ao meio desaparece ainda completamente do resumo do curso publicado no *Anuário do Collège de France*³¹.

Recusa, em segundo lugar, de uma história das ideologias, como aquela que marcava ainda nesta época os trabalhos de um Georges Duby sobre o monasticismo medieval, estudado como portador de uma “ideia” de sociedade que justifica um certo exercício do poder³². A nova noção de “regime de verdade”, que descreve a atividade pela qual um sujeito se constitui como devendo estabelecer uma certa relação a uma verdade dada por meio dos exercícios, dos atos de palavra, etc, é solidamente distinguida de todo “regime político” entendido como gestão finalizada das relações de força em uma comunidade. O desenvolvimento da penitência nos séculos III e IV nunca é interpretado por Foucault como um embuste do poder eclesial, uma invenção dos clérigos, uma fábula que viria de cima para se assegurar da docilidade daqueles de baixo. Há uma desconexão temporal entre os regimes de verdade, de um lado, e, de outro, os regimes de saber e de poder do cristianismo. Cada regime tem sua historicidade e suas leis próprias. Por vezes a instituição eclesial e a economia dogmática vão retomar as práticas de si sob sua responsabilidade e intensificá-las; por vezes as práticas de si vão se distinguir, ao contrário, do dogma e das obrigações canônicas. A partir dos anos 170-180, com a institucionalização do catecumenato e com o desenvolvimento da teologia do batismo, assiste-se, assim, à retomada eclesial e teológica de práticas de si concernentes, previamente, a usos e tradições comunitárias, e não a um procedimento codificado³³. Foucault destaca, ao contrário, a independência duradoura de uma prática de si como a direção espiritual em relação a esta forma constitutiva do poder eclesial que o curso *Segurança, território, população* havia definido como poder pastoral: “O tema do poder pastoral não implica uma técnica de direção, mesmo se, mais tarde, [...] é sob o signo do pastorado que ela estará

³⁰ O que era, então, impensável para os cristãos desta época. Ver *Epístola aos hebreus* ou *Epístola de Barnabé*, citadas por Foucault em 27 de março de 1980.

³¹ FOUCAULT, 2012b, p. 317-320.

³² Em *As três ordens ou o imaginário do feudalismo* (DUBY, 1978), Georges Duby descreve as “formações ideológicas” que tentam responder à crise de legitimidade com que a realeza se depara em 1024-1031, dentre as quais se encontra o modelo cluniano. Para Duby, estas novas ideologias estão diretamente ligadas às mutações dos modos de produção. Foucault conhecia bem os trabalhos de Duby, dos quais cita o livro *Le dimanche des Bouvines* (Paris: Gallimard, 1973), em *Segurança, território, população* (FOUCAULT, 2004, p. 309), e num artigo sobre a literatura de cômico em *Le jeu de Michel Foucault* (FOUCAULT, M. *Dits et écrits, 1976-1988*. Vol II. Paris: Quarto / Gallimard, 2001, p. 305). Colega de Duby no *Collège de France*, Foucault havia assistido a uma sessão de seu seminário em 1977 (FOUCAULT, 2004, p. 162, nota 40).

³³ FOUCAULT, 2012b, p. 143 e sequência.

localizada”³⁴. A prática de direção não se desenvolveu e se institucionalizou senão muito localmente ao longo de meio milênio: na vida monástica, quase exclusivamente.

A estas duas grades de interpretação da história que são a história das mentalidades e a das ideologias, Foucault opõe uma história das transformações de um problema: aquele da relação do sujeito com a verdade. Se o termo “problematização” não se encontra no curso *Do governo dos vivos*, a noção de “problema” conhece nele, com efeito, um destino importante. Nas primeiras lições cristãs de 1980, Foucault faz um uso banal, simultaneamente pouco determinado e raro, da palavra “problema”. Ela é mencionada em duas ocasiões em 30 de janeiro. Ela volta em cinco ocasiões em 06 de fevereiro, e quatro em 13 de fevereiro. Ela designa aí, então, duas coisas distintas:

- uma dificuldade causada por um evento exterior (por exemplo: as heresias);
- o esforço para definir um evento que resiste ao pensamento (o que é o efeito do batismo?).

Na aula de 20 de fevereiro, consagrada à preparação batismal, e naquela de 27 de fevereiro, consagrada à segunda penitência, a palavra “problema” conhece repentinamente um número de ocorrências muito elevado (treze ocorrências em 20 de fevereiro; quarenta e uma em 27 de fevereiro). Há como uma abrupta *dramática* do problema. O termo toma, então, um sentido completamente diferente: ele não designa a dificuldade de conhecer uma coisa ou de enfrentar um evento, mas inicialmente a dificuldade do pensamento de pensar de outro modo aquilo que já havia pensado. O problema concerne doravante ao pensamento diante de si mesmo: o pensamento modificando suas condições de exercício, mas num movimento que é aquele de uma luta do pensamento consigo mesmo. Para citar um dos mestres de Foucault, Émile Bréhier, de que os *Estudos de filosofia antiga* puderam esclarecer aqui nossa reflexão, o problema “considera como possível o contrário da tese proposta [...], ele opõe o espírito a si mesmo”³⁵.

Ressaltemos, então, a maneira com que Foucault estabelece sucessivamente as causas, o objeto e a solução do problema que o cristianismo se tornou para si mesmo dois séculos após seu nascimento.

³⁴ FOUCAULT, 2012b, p. 249.

³⁵ BRÉHIER, 1955, p. 11-12. Sabe-se da influência que teve a grande obra de Bréhier, *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo* (Paris: Picard, 1908), sobre Gilles Deleuze e Michel Foucault. Este artigo posterior sobre “a noção de problema” poderia também ter sido uma importante fonte de inspiração.

Como se renova nos séculos III e IV o problema da penitência, limitado repentinamente a este momento pontual de conversão da alma precedido à iluminação batismal? Nós o dissemos: entre outros, pela existência, num contexto de perseguição, de relapsos³⁶ solicitando reintegrar-se à comunidade. Pode-se aceitar que um batizado, tendo definitivamente renunciado ao pecado para abraçar a verdade, tenha recaído? A recaída autoriza uma reintegração e, se sim, sob que condições? O problema da recaída é, então, nos diz Foucault, “extremamente difícil e novo”: “trata-se, para o cristianismo, a partir do meio do século II [...], de pensar alguma coisa que o cristianismo não havia ainda pensado”³⁷. Este problema necessitou, então, de um “trabalho simultaneamente institucional, teórico, [um] trabalho simultaneamente prático e especulativo”³⁸. Literalmente o cristianismo se “chocou”³⁹ consigo mesmo, com sua própria tradição.

Qual é o objeto do problema? Pensar uma relação entre dois conteúdos representativos que são julgados de início incompatíveis ou, em todo caso, em tensão: relação entre subjetividade e verdade⁴⁰; relação entre a lei e a perfeição (problema dos pitagóricos: se o sábio alcançou a perfeição, deve ainda estar submisso a uma lei?; problema dos estoicos: se a lei é sempre útil, não é a prova de que o verdadeiro sábio não existe?)⁴¹; relação entre a irreversibilidade do nexa sujeito/verdade no batismo e a repetição da falta após o batismo⁴². Cada uma destas relações pode ser pensada de inúmeras maneiras, visto que não há ligação alguma posta *a priori* entre os termos: assim, nos diz Foucault, a relação entre a subjetividade e a verdade pode ser pensada tanto “sob a forma do transe, sob a forma da apreensão do indivíduo por potências superiores. Pode ser pensada sob a forma da vigília. Pode ser pensada sob a forma do sonho. Pode ser pensada sob a forma da memória e do reencontro de si consigo mesmo”⁴³. Bem entendido, um sistema de pensamento pode decidir ligar ontologicamente o sujeito e a verdade, a salvação ao respeito à lei, mas um problema é antes de tudo a consciência de uma alternativa.

³⁶ N.T. o termo “relapso” remete, aqui, ao latim *relapsus*, que indica a pessoa que recaiu em heresia após ter renegado sua fé.

³⁷ FOUCAULT, 2012b, p. 175.

³⁸ FOUCAULT, 2012b, p. 183.

³⁹ FOUCAULT, 2012b, p. 183.

⁴⁰ FOUCAULT, 2012b, p. 156.

⁴¹ FOUCAULT, 2012b, p. 178.

⁴² FOUCAULT, 2012b, p. 182.

⁴³ FOUCAULT, 2012b, p. 156.

Qual é, então, a solução do problema? Não há. Mesmo se Foucault utiliza a palavra “solução” em diversas repetições⁴⁴, ele prefere o termo mais neutro “resposta”⁴⁵. Não há “solução” para um problema, mas somente uma “elaboração”, que consiste em reorganizar os elementos do problema⁴⁶. Por exemplo: colocar a falta em relação não com um estado de inocência, mas com um estado de verdade⁴⁷, ou ainda, não se interrogar sobre a possibilidade para o sujeito de se aproximar da verdade, mas sobre a possibilidade de se distanciar dela, embora ele a tenha uma vez conhecido⁴⁸.

Em todo caso, a problematização se opera sobre o fundo de noções ou de temas preexistentes. Não são os elementos do problema que são modificados, mas suas relações e suas hierarquizações. “Verdade”, “iluminação”, “salvação”, “conversão”: nenhuma destas noções é inventada pelo cristianismo. Do fato de sua língua aparentemente comum, uma certa história erudita do cristianismo se contentou em ressaltar as influências da filosofia pagã sobre o pensamento cristão. Assim, artigos de Pierre Courcelle, o mestre de Pierre Hadot, dissecam infinitamente o neoplatonismo de Ambrosio ou o estoicismo de Agostinho⁴⁹. Foucault nos ensina a estar atentos não tanto ao léxico filosófico remanente, senão à maneira em que são colocadas questões: “o cristianismo não colocou a questão que era aquela da filosofia grega”⁵⁰.

CONCLUSÃO E PROLONGAMENTOS

Uma problematização é a maneira na qual o pensamento se projeta adiante sob uma forma interrogativa, sem poder de modo algum antecipar o que advirá dela e das respostas que a história reterá. Ela é, então, da ordem da novidade, mesmo se faz operar entre si elementos preexistentes. Esta definição relativamente simples tem a vantagem de valorizar a dimensão positiva e motriz da formação dos problemas na história do pensamento. À sua maneira, Foucault se encontra com uma tradição antiga que remonta

⁴⁴ “Encontra-se o mesmo *problema*, mas em outros termos e com outras *soluções*, do lado dos estoicos”. FOUCAULT, 2012b, p. 178, grifo nosso.

⁴⁵ FOUCAULT, 2001e, p. 1416.

⁴⁶ “Creio que o que permitiu não a solução do problema, porque não há, mas sua elaboração, é, no fundo, que o cristianismo não colocou a questão que era aquela da filosofia grega”. FOUCAULT, 2012b, p. 181.

⁴⁷ “O cristianismo não é, portanto, uma religião que teria introduzido a falta, o pecado, o *peccatum*, na inocência de um mundo sem culpabilidade. Ele fez algo totalmente diferente. Ele introduziu o problema do *peccatum* em relação à luz, em relação à libertação e em relação à salvação. Isto é: o que sucedeu com a falta e como é possível cometer uma falta uma vez que se teve acesso à verdade?”. FOUCAULT, 2012b, p. 182.

⁴⁸ “Não é o pertencimento do sujeito à verdade ou o pertencimento da verdade ao sujeito, é a distância entre eles que constitui problema.”. FOUCAULT, 2012b, p. 184.

⁴⁹ COURCELLE, 1954; 1956; 1961; 1964.

⁵⁰ FOUCAULT, 2012b, p. 181.

à sofisticada romana e à sua recuperação nas matemáticas neoplatônicas – tradição resgatada por Émile Bréhier e, atualmente, por Alain Bernard: o problema é a atividade do espírito, que consiste não em conhecer a essência das coisas, mas a se exercer a fim de desenvolver uma capacidade de invenção teórica (como por exemplo, retomar na geometria problemas já resolvidos, mas com novas restrições, a fim de produzir construções inéditas). No século V, Proclo distingue assim os “teoremas” que visam a deduzir uma propriedade de um ser de sua essência, dos “problemas”: “[...] são chamados problemas os enunciados em que se trata de dar, de conduzir à manifestação e de construir o que ainda não é”⁵¹. Com a única diferença que, para Foucault, é justamente a história que conduz o jogo e modifica as condições iniciais. E o objeto deste jogo não é uma construção do espírito ou a aquisição de uma certa habilidade oratória ou reflexiva, mas nosso ser mesmo.

Resta, todavia, uma última questão: esta história das problematizações que Foucault define igualmente como uma “história crítica do pensamento”⁵², não reativa o sujeito reflexivo da filosofia moderna? Pois quem é no fim das contas o *sujeito* da problematização? Se se retoma os textos de Foucault, o sujeito gramatical do verbo problematizar pode ser: uma casta social, como aquela em que eclode o estoicismo imperial (que problematiza sua relação com a sexualidade⁵³); o Grupo de Informação sobre as Prisões (que problematiza, em 1971, as práticas penais⁵⁴); a “filosofia” (que problematiza a atualidade⁵⁵); e tão simplesmente “o ser humano” (que problematiza “o que é, o que faz e o mundo em que vive”⁵⁶). Nos exemplos mencionados, o sujeito da problematização é, portanto, uma comunidade de sujeitos, que pode ser firmemente determinada ou simplesmente indicada pelo recurso a um termo geral (“o ser humano”, “a filosofia”). O pensamento, não obstante, é do domínio do indivíduo, mesmo se a noção de “história do pensamento” deixa pairar uma ambiguidade e parece por vezes atribuir ao pensamento uma existência histórica autônoma e impessoal – haveria uma história do pensamento como há uma fenomenologia do Espírito. Mas como se passa do individual ao coletivo? Esta questão transparece na entrevista de 1984, com Paul Rabinow, em que Foucault reage ao destaque de Richard Rorty sobre a ausência de todo

⁵¹ PROCLO, 2010, p. 76.

⁵² FOUCAULT, 2001g, p. 1450.

⁵³ Isto é interessante, pois Foucault insiste sobre o fato de que esta arte de viver “não foi implementada senão por um pequeno grupo de pessoas”, que não reflete, portanto, a sociedade romana. FOUCAULT, 2001h, p. 1488.

⁵⁴ FOUCAULT, 2001j, p. 1507.

⁵⁵ FOUCAULT, 2001i, p. 1500.

⁵⁶ FOUCAULT, 2001b, p. 1363. Outro tema geral similar: “Os homens”. (FOUCAULT, 2001f, p. 1431).

apelo a um coletivo, um “nós”, em suas análises. Um “nós” pode existir, mas ele não deve ser um “antecedente à questão”, ele deve se constituir, de maneira sempre provisória, “a partir do trabalho feito” por indivíduos e, assim, formar, no reconhecimento de uma maneira comum de questionar, uma “comunidade de ação”⁵⁷. Mas este “nós”, em que pensamentos individuais se reconhecem em um momento dado da história, não é um nós “preexistente e acolhedor”⁵⁸. Ele não é uma comunidade política. Ele não é soberano.

Este novo lugar que, na obra de Foucault, o pensamento toma como atividade crítica do sujeito é sem dúvida uma revolução maior que a introdução da ética e das práticas de si como temas de pesquisa. Numa história das lutas que proviria inicialmente da geometria plana, na superfície da qual os eventos se dispunham simultaneamente em sua dispersão e em suas múltiplas interconexões, nenhum fenômeno podia aspirar a uma posição particular. Com a noção de problematização, uma terceira dimensão vem se erguer na vertical dos saberes e das lutas, e se afirma como irreduzível a estes últimos: o “trabalho do pensamento sobre si mesmo”⁵⁹. Foucault volta a uma concepção tradicional de sujeito como reflexividade e liberdade? Responder positivamente a esta questão pareceria uma provocação tal, que ninguém até hoje a ela se arriscou. É preciso, contudo, responder pela afirmativa. Todo o esforço despendido nestes últimos vinte anos para mostrar a novidade do sujeito foucaultiano deve ser comparado à imensa e desconcertante simplicidade daquilo que nos diz o principal interessado. Se Foucault havia pretendido dizer algo de radicalmente original sobre o sujeito, ele não teria dito nunca que o pensamento é “o que permite tomar distância em relação a [uma] maneira de fazer ou de reagir, de se dá-la como objeto de pensamento e de interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e fins”⁶⁰. De Sócrates a Kant, qual filósofo não subscreveria esta definição? Deliberadamente, a noção de “problema”, já rica em determinações em Aristóteles, nos sofistas ou em Proclo, permite a Foucault retomar a armadura de uma atitude filosófica. Ele a retomou num esboço, como um menor denominador comum a todas as filosofias que, de uma maneira ou de outra, falam do pensamento como exercício da liberdade. Sem dúvida, Foucault pressente que a questão, aqui, não é talvez tanto aquela de ser original, de inventar uma nova concepção de sujeito, senão a de salvar a única potencialidade que merece ser salva da história e de suas duras

⁵⁷ FOUCAULT, 2001e, p. 1413.

⁵⁸ FOUCAULT, 2001e, p. 1413.

⁵⁹ FOUCAULT, 2001d, p. 1399.

⁶⁰ FOUCAULT, 2001e, p. 1416.

necessidades: o exercício crítico da liberdade. A força e a beleza deste gesto está em propor isto e nada diferente disto.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. *Descartes, l'homme et l'oeuvre*. Paris: Hatier-Boivin, 1956.
- ARISTÓTELES. *Topiques*. Trad. J. Brunschwig. Paris : Les Belles Lettres, 1967.
- BLOCH, M. *La société féodale*. Vol. I, 1^a Parte, Liv. II, Cap. 2. Paris: Albin Michel, 1994 (1939).
- BRÉHIER, E. La notion de problème en philosophie. In: BRÉHIER, E. *Études de la philosophie antique*. Paris: PUF, 1955.
- COURCELLE, P. Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum » par Saint Augustin. In: *Augustiniana*. N. 4, 1954.
- COURCELLE, P. Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise. In: *Revue des études latines*. N. 34, 1956, p. 220-239.
- COURCELLE, P. De Platon à Saint Ambroise. In: *Revue de philologie*. N.s., n. 35, 1961, p. 15-28.
- COURCELLE, P. L'immanence dans les confessions augustinianes. In: RENARD, M. & SCHILLING, R. (Ed.). *Hommages à Jean Bayet*. Bruxelles/Berchem: Latomus, vol. 70, 1964, p. 161-171.
- DODDS, E. R. *Pagan and christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DUBY, G. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1993.
- FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, M. La société punitive. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1324-1338.
- FOUCAULT, M. Usages des plaisirs et techniques de soi. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1358-1380.
- FOUCAULT, M. What is Enlightenment? In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001c, p. 1381-1396.
- FOUCAULT, M. Préface à l'« Histoire de la sexualité ». In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001d, p. 1397-1402.
- FOUCAULT, M. Polémique, politique et problematisations. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001e, p. 1410-1417.
- FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001f, p. 1428-1449.

- FOUCAULT, M. Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001g, p. 1450-1454.
- FOUCAULT, M. Le souci de la vérité. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001h, p. 1487-1497.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les lumières? In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001i, p. 1498-1506.
- FOUCAULT, M. Interview de Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001j, p. 1507-1514.
- FOUCAULT, M. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France, 1973-1974. Paris: Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai*. Fonction de l'aveu en justice. (Éd. F. Brion & B. E. Harcourt). Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012a.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France, 1979-1980. Paris: Gallimard, 2012b.
- MARX, K. & ENGELS, F. *L'idéologie allemande*. Précédé de Karl Marx, Thèses sur Feuerbach. Paris: Éditions sociales, 1982.
- PLATÃO. *Théétète*. Trad. M. Nancy. Paris : Flammarion, 1995.
- PROCLO. Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide. Cit. por: BERNARD, A. L'arrière-plan rhétorique de l'activité mathématique chez Proclus. In: LERNOURD, A. *Études sur le Comentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*. Lille : Presses de Septentrion, 2010, p. 67-85.
- REEMTSMA, J. P. *Confiance et violence*. Essai sur une configuration particulière de la modernité. Traduit par B. Lortholary. Paris: Gallimard, 2011.
- RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.
- SÈVE, L. Introduction. In: MARX, K. *Écrits philosophiques*. Paris : Flammarion, 2011.

Philippe Chevallier
Bibliothèque Nationale de France

Alessandro Francisco, tradutor
Doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC/SP
Cotutela na *Université Paris VIII – Vincennes/Saint-Denis*.
E-mail: alessandro.fco@terra.com.br