



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ÉTICA COMO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA:

Morte do Homem e ontologia de nós mesmos no pensamento de Foucault

JEFFERSON MARTINS CASSIANO

Brasília

2017

JEFFERSON MARTINS CASSIANO

ÉTICA COMO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA:

Morte do Homem e ontologia de nós mesmos no pensamento de Foucault

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cecília Pedreira de Almeida.

Brasília

2017

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Cecília de Almeida

Universidade de Brasília

Orientadora

Prof^a. Dr^a. Salma Tannus Muchail

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Examinadora externa

Prof. Dr. Philippe Claude Thierry Lacour

Universidade de Brasília

Examinador interno

Prof. Dr. Gilberto Tedeia

Universidade de Brasília

Suplente

DEDICÁTORIA

*Com todas as respostas
Ou ainda procurando a verdade
Nem mesmo as estrelas
Deveriam ser maiores
Do que a vida que sabemos fazer...*

Para Simone

(basta um momento para nós, e isso é tudo).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família: Marilda, pela interminável prova de carinho que uma pessoa é capaz de oferecer; Simone e Daniel pelo inesgotável incentivo de ver este trabalho concluído.

Agradeço a Prof^a. Dr^a. Cecília, que não poupou esforços e dedicação na campanha do Mestrado.

Aos examinadores da banca, Prof. Dr. Philippe Lacour e Prof^a. Dr^a. Salma Muchail, pela gentileza em contribuir com esta pesquisa.

Agradeço a Fabiana pela paciente compreensão com os transtornos que meus estudos noturnos causaram em nossa convivência; e a Hannah por compartilhar os anseios e as frustrações que envolveram a experiência do Mestrado de forma tão vivaz.

Agradeço a Anauene pelo seu interesse e suas discussões, o que só fez aumentar nossa amizade diante das dificuldades da vida.

Aos funcionários envolvidos nesse processo de formação, especialmente aos professores pelo gentil acolhimento desde o início, registro meu agradecimento.

Agradeço a FAP-DF pelo fomento de bolsa, imprescindível para o resultado obtido.

Agradeço a Simone, que tornou tudo possível.

Ética como estética da existência: morte do homem e ontologia de nós mesmos no pensamento de Foucault.

RESUMO: Esta dissertação de mestrado tem como objetivo analisar em que medida e por quais razões o pensamento de Michel Foucault pode conceber a ética como estética da existência. Trata-se de investigar como Foucault articula a relação entre sujeito e ética ao longo de seu percurso filosófico. Para tanto, o aspecto que motiva esta hipótese é dada pelo próprio autor ao afirmar que não é pela preocupação moral que o homem procura formar um saber sobre si mesmo; ao invés, é a partir de um discurso de saber sobre o homem que se produz as práticas modernas relacionadas à moral. Pela ética da problematização propõe-se examinar como a relação entre o discurso antropocêntrico e as tecnologias de poder disciplinar funciona. Como resultado, o procedimento adotado por Foucault revela que a experiência do sujeito moderno está contida na condição de ser obediente. Com a incursão das pesquisas de Foucault na história da subjetividade da antiguidade greco-latina, uma nova reflexão sobre a relação entre sujeito e ética orienta o interesse do autor. A relação de si mesmo define a ética a qual se vincula a estética da existência. Nesse sentido, a estética da existência diz respeito à autoconstituição do sujeito moral pela transformação da experiência de si mesmo (*soi*). Embora se trate de um fenômeno cultural histórico da antiguidade greco-latina, a estética da existência apresenta critérios que possibilitam sua compatibilidade com uma reflexão acerca dos modos de ser de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. A proposta de uma ética da problematização prepara o pensamento de Foucault para a ética como estética da existência na medida em que contribui para esclarecer a ética como uma prática. Logo, com a ontologia histórico-crítica de nós mesmos se viabiliza a transformação da atitude como possibilidade para refletir acerca do que acontece com quem é o homem da atualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault. Estética da existência. Ética da problematização. Ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Subjetividade.

**Ethics as aesthetics of existence: death of man and ontology of ourselves in the
Foucault's thought.**

ABSTRACT: This dissertation aims at analyzing the extent to which, and the reasons why, Michel Foucault's thinking can conceive ethics as the aesthetics of existence. It intends to investigate how Foucault articulates the relationship between the subject and ethics throughout his career as a philosopher. For that purpose, a hypothesis is raised which follows the author's assertion that it is not out of moral concern that man seeks to form knowledge on himself; instead, it is from a discourse on knowing about man that modern schemes related to moral are produced. Through an ethics of problematization, this paper seeks to examine how the relationship between anthropocentric discourse and disciplinary-power technologies works. Thus, the procedure adopted by Foucault reveals that the experience of the modern subject is contained in the condition of being obedient. With Foucault's incursion into research of the history of subjectivity in the Greco-Roman antiquity, a new reflection on the relationship between the subject and ethics guides the author's interest. The relationship with one-self defines the ethics to which the aesthetics of existence is linked. In this sense, the aesthetics of existence concerns the self-constitution of the moral subject by means of the transformation of oneself's experience (*soi*). Although the aesthetics of existence is a historical cultural phenomenon of the Greco-Roman antiquity, it presents criteria which allow its compatibility with a reflection on the modes of being of a historical-critical ontology of ourselves. The proposal of an ethics of problematization prepares Foucault's thinking for an ethics that is the aesthetic of existence, in as much as it contributes to the clarification of ethics as praxis. Therefore, by means of a historical-critical ontology of ourselves that transformation of attitude is made feasible for the reflection upon what happens with the man of present time.

KEYWORDS: Michel Foucault. Aesthetics of existence. Ethics of problematization. Historical-critical ontology of ourselves. Subjectivity.

Lista de abreviações das obras de Michel Foucault

MC – Les Mots et les Choses / As Palavras e as Coisas – **PC**

ASf – Archéologie du Savoir / Arqueologia do Saber – **ASp**

SP – Surveiller et Punir / Vigiar e Punir – **VP**

HF – Histoire de la Folie / História da Loucura – **HL**

ODf – L'Ordre du Discours / A Ordem do Discurso – **ODp**

GSA – Le Gouvernement de Soi et des Autres / O Governo de Si e dos Outros – **GSO**

QL – Qu'est-ce que les Lumières? / O que são as Luzes?

VS – A Vontade de Saber

UP – O Uso dos Prazeres

CS – O Cuidado de Si

HS – Hermenêutica do Sujeito

CV – A Coragem da Verdade

MP – Microfísica do Poder

DS – Em Defesa da Sociedade

NC – Nascimento da Clínica

NB – Nascimento da Biopolítica

DE – *Dits & Écrits* – seguido do respectivo tomo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	18
1. SUJEITO E FORMAS DE PROBLEMATIZAÇÃO	18
1.1 “O homem está morto!?”.....	18
1.2 A idade do homem: arqueologia das práticas discursivas	25
1.3 O homem em que sentido?: a analítica da finitude	37
1.4 A experiência-limite do presente: o sono antropológico da modernidade.....	51
CAPÍTULO II	65
2. SUJEIÇÃO E FOCOS DE EXPERIÊNCIA	65
2.1 “O que acontece com o homem?”.....	65
2.2 Cartografias do real: genealogia das práticas de sujeição	70
2.3 A história do corpo que obedece: as tecnologias de poder disciplinar	80
2.4 O olho do observador: o dispositivo panóptico.....	89
2.5 O Outro do discurso: os focos de experiência.....	98
2.5.1 O internamento da loucura.....	103
2.5.2 A marginalização da delinquência	106
2.5.3 A hipótese repressiva da sexualidade.....	108
CAPÍTULO III	114
3. SUBJETIVIDADE E TRANSFORMAÇÃO DE SI.....	114
3.1 “Quem somos nós atualmente?”.....	114
3.2 Sujeito, sujeição, subjetividade: ontologia das práticas de si	123
3.3 Atitude crítica e ethos filosófico: problematização do “momento kantiano”	134
3.4 A vida que se sabe fazer: uma estética da existência	147
3.4.1 Eixo contextual.....	149
3.4.2 Eixo temático.....	157
3.4.3 Eixo crítico	166
3.5 O que acontece com <i>quem é</i> o homem da atualidade?: ontologia histórico-crítica de nós mesmos	170
CONCLUSÃO	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	186

INTRODUÇÃO

O pensamento do filósofo francês Michel Foucault (Poitiers, 1926 – Paris, 1984), certamente, é um dos mais importantes para a reflexão filosófica contemporânea. Devido à grande acuidade no trato com os ‘arquivos’ históricos, o autor pôde realizar uma potente análise sobre importantes temas de seu tempo e que persistem até hoje, tais como as práticas de internação, de marginalização e de repressão sexual. Este tipo de análise presente na filosofia foucaultiana pode ser designado como diagnóstico do presente. Também é digno de nota sua erudição e capacidade de mobilizar diferentes ‘saberes’ para compor suas teses e argumentos. Dentre tais saberes, o direito, a economia, a medicina e principalmente a psiquiatria – disciplina na qual era formado – aparecem com elevado destaque nas obras elaboradas pelo pensador francês. Foucault também foi um renomado catedrático da principal instituição de ensino francesa de sua época, o prestigiado *Collège de France*, ascendendo à cátedra *História dos sistemas de pensamento*, ocupada anteriormente por seu mentor Jean Hyppolite.

O pensamento de Foucault é conhecido pela ‘profundidade’ de suas pesquisas e pela fecundidade de suas reflexões, em grande parte procurando investigar as razões pelas quais as ciências humanas, a política do corpo e da população, e a constituição da subjetividade se relacionam e interagem. Interessa ao autor averiguar a procedência desses assuntos no âmbito jurídico, clínico, científico, econômico, político, de modo que, em todos esses casos, pauta sua análise na historicidade das práticas e discursos que formam um objeto de reflexão filosófica. A diversidade de análises não se restringe ao domínio disciplinar da filosofia, sendo que suas aplicações têm rendido vários estudos em outras áreas de saber, caso da psicologia, do direito, da pedagogia, da economia, da sociologia, da linguística, sendo que cada qual manifesta suas próprias interpretações.

Contudo, esta dissertação deve tratar a obra foucaultiana pelo viés que lhe convém, o que significa se ater ao pensamento de Foucault na intenção de apreender a crítica filosófica que ele contém. Tal premissa implica em buscar compreender qual tipo de interpretação os livros, artigos, entrevistas, cursos e conferências suscitam, e em que medida as teses que propõem podem ser compatíveis entre si. Como todo autor que merece o reconhecimento como filósofo, o pensamento de Foucault forma seus adeptos

e desperta seus críticos, apresenta algumas propostas e recusa outras. Um modo de apresentar qual o entendimento da obra de Foucault que essa dissertação assume pode ser dado na observação de alguns comentários sobre o pensamento de Foucault. A título de exemplo, Calvert-Minor considera que o pensamento foucaultiano é marcado por uma *incongruência*, devido às aporias presentes entre os resultados das análises epistêmicas e as análises ontológicas nos últimos textos de Foucault. Segundo Calvert-Minor, os métodos descritos e os objetivos pretendidos pela arqueologia foucaultiana são as causas de tal incongruência. Já Lightbody contesta a interpretação que Calvert-Minor atribui a Foucault, alegando que o verdadeiro problema com a interpretação de Foucault reside em uma *incoerência*. Tal incoerência se deve às diferentes definições, ou ainda, à ausência de uma definição categórica capaz de unificar a genealogia da subjetividade sob uma única rubrica. Ora, com as devidas ressalvas quanto às afirmações de Calvert-Minor e de Lightbody*, importa assinalar que ambos os comentadores concordam quanto ao fato de haver dificuldades para sistematizar toda a pesquisa de Foucault, tanto que procuram apreender um melhor modo de interpretar seu pensamento.

Esta dissertação se pauta em uma proposta interpretativa do pensamento de Foucault, e ao fazê-lo, reconhece as dificuldades de lidar com um autor que durante três décadas dedicadas à pesquisa transformou seu pensamento sem se interessar em construir um sistema metódico definitivo. Nesse sentido, reconhece-se a obra foucaultiana uma incongruência mais temática do que cronológica no que diz respeito à tentativa de interpretar a filosofia de Foucault. Não se trata de simplesmente restituir o sujeito moral da antiguidade ali onde o sujeito moderno desaparece. Não obstante, reconhece-se também que o pensamento de Foucault seja coerente no que concerne aos propósitos de suas pesquisas, de modo que a maneira de proceder elaborada pelo filósofo francês se propaga por toda sua filosofia. Por essa razão, concorda-se com interpretação de Judith Revel, a qual afirma que no pensamento de Foucault existe uma *coerência transversal*, isto é, direcionada para os diferentes modos de pensar, experimentar e praticar do ser humano, em vez de tentar promover e legitimar conceitos e teses de aspectos universais.

* Cf. Chris CALVERT-MINOR, *Archeology and humanism: an incongruent Foucault*, 2010, pp.01-17. Cf. Brain LIGHTBODY, *Genealogy and subjectivity: an incoherent Foucault*, 2010, pp.18-27. Ambos os textos disponíveis em: *Kritik Journal of Philosophy*, University of Santo Tomas, Manila, Phillipines, n° 01, vol. 04, 2010. ISSN: 1908 7330.

Portanto, esta dissertação considera o pensamento de Foucault como sendo *incongruente mas coerente*: incongruente na medida em que se evita expressar que para as divergências encontradas nas diferentes fases que compõem seu percurso filosófico existe uma forma garantida de resolução. Há uma diferença que não se deseja ‘suprimir’ ou ‘superar’, mas que deve ser analisada enquanto tal. Daí a importância em se observar a *coerência* que apresentam os propósitos e interesses expostos por Foucault. Para ele, a filosofia não deve assumir como tarefa criar fórmulas e soluções para os problemas sobre a existência humana. A função da filosofia é justamente problematizar as práticas, os discursos e os modos de ser que constituem a existência humana. Nesse sentido, se são as problematizações da existência humana que nos fazem pensar, é preciso que estas problematizações pensem a condição do homem atual que nós mesmos somos, a fim de promover um diagnóstico do presente.

Conhecida a proposta interpretativa adota para a filosofia de Foucault, o objetivo dessa dissertação é analisar em que medida e por quais razões a ética pode ser concebida como estética da existência no pensamento de Foucault. Trata-se, então, de propor a ética como estética da existência compreendida no âmbito de um *ethos* filosófico pelo qual convém expressar a moralidade. Nesse sentido, uma forma de confirmar a pertinência do assunto está relacionado à capacidade do autor em revelar uma série de problematizações que persistem como ‘nossos problemas’; um nível de questionamento que expõe as polêmicas de ‘nossas crises’; enfim, uma análise das relações humanas pelas quais se constitui o homem ocidental que ‘nós mesmos somos’. Portanto, investigar o pensamento de Foucault é realizar uma experiência do atual à medida que dele se aproxima; ainda mais, é prosseguir por um caminho em que a existência do homem que nós mesmos somos não está decidida.

Ao procurar entender como a ética foucautiana pode ser expressa pela estética da existência, deve-se reconhecer que a ética somente se torna o tema principal da reflexão de Foucault em seus últimos anos de pesquisa. Pode-se dizer que a partir de 1978, o autor manifesta uma preocupação em apresentar em que sentido se deve diferir a ética da moral. Contudo, isso não quer dizer que a ética permanece negligenciada nas obras anteriores, já que possui seu espaço e faz parte da reflexão do autor. Diante desta constatação, um longo percurso parece ser exigido para que se possa compreender como Foucault aborda de diferentes modos a relação entre sujeito e ética. Daí a importância

da apropriação feita do termo *ética da problematização* para exprimir o âmbito de investigação pertinente às fases arqueológicas do saber e genealógica do poder.

Recorrendo ao expediente da *coerência transversal* de Judith Revel, dele se apropria do conceito *ética da problematização*. Com este termo procura-se indicar um modo de proceder que possui um desenvolvimento próprio à hipótese e à proposta dessa dissertação. Quanto à hipótese, esta é motivada pela própria afirmação de Foucault de que sua obra *As palavras e as coisas* (1966) pretende mostrar que não é por preocupação moral que na modernidade o homem torna a si mesmo um objeto de saber; antes, a partir do momento que o conhecimento do homem entra no domínio do saber, esquemas morais como o existencialismo humanista encontram suas condições de possibilidade. Para sustentar esta hipótese, a *ética da problematização* oferece como proposta analisar como o pensamento de Foucault se ocupa com a formação histórica do sujeito. Nesse sentido, a análise concentra-se nas sujeições do discurso antropocêntrico e tecnologias de poder disciplinar. Como resultado, apresenta de que maneira a noção do sujeito moderno é concebida como um ser que obedece. O *leitmotiv* proposto pela *ética da problematização* consiste em articular como a questão sobre ‘o que é homem?’ prepara e manifesta uma reflexão acerca do que acontece com ‘quem é o homem da atualidade?’. Trata-se de considerar, a partir desse questionamento, como pensar a constituição moral do homem da atualidade.

O pensador francês reconhece que ao longo de seu percurso intelectual três interesses de pesquisa lhe ocuparam: a arqueologia do saber sobre as ciências humanas, a genealogia das relações de poder acerca das tecnologias de biopoder disciplinar e político, e a ontologia do sujeito moral quanto à ética de si. Interessa aos propósitos dessa dissertação destacar os modos de objetivação e de subjetivação da subjetividade em diferentes momentos, a fim de esclarecer qual tipo de prática é atribuída à ética. Nesse sentido, procura-se identificar e descrever, a partir de pontos específicos nas obras de Foucault – tais como a analítica da finitude, o dispositivo panóptico, o momento kantiano – quais conceitos são empregados pelo autor para construir seus argumentos. Com isso, ressalta-se que apenas se trata de um dos modos possíveis de se interpretar a filosofia foucaultiana, uma vez que diversos temas de grande interesse e repercussão explorados pelo autor não estão aqui contemplados. Em contrapartida, o que pretende-se considerar é a relação que Foucault estabelece com o sujeito da modernidade que seu pensamento descreve pelo nome de ‘homem’.

Assim, a polêmica sobre a ‘morte do homem’ que encerra a obra *As palavras e as coisas* serve de problema filosófico para se pensar a existência humana. Esse itinerário, tal como previsto, deve conduzir até uma ontologia de nós mesmos. E já que esta ontologia privilegia a prática histórico-crítica do *ethos* filosófico, tende-se a perceber que o modo como Foucault se situa em relação à ética é concebê-la como estética da existência. A estética da existência não é pretendida como uma teoria moral ou uma doutrina ética dedicada à emancipação e ao engajamento do homem. No pensamento de Foucault, a existência humana não é pensada em meio a um projeto filosófico construído por princípios e fins universais; em vez disso, é a partir das transformações históricas que constituem a formação do sujeito que Foucault prefere pensar a ética como formas de práticas sobre as condições da subjetividade: a experiência de si mesmo (*soi*). Isso permite revelar a importância de se realizar um diagnóstico do presente acerca de quem nós mesmos somos atualmente, de modo que a estética da existência restitua a atitude de pensar o afeto de nosso tempo: transformar nossa maneira de viver.

A metodologia adotada para o cumprimento da exigência que se coloca perante essa dissertação, embora não prescindia do uso de certa ordem cronológica das obras de Foucault, não se restringe à obrigatoriedade deste recurso, pois o intuito é sempre apresentar como os temas e conceitos relevantes para a discussão aparecem e se desenvolvem no pensamento de Foucault. Nesse sentido, adota-se certa ordem de preferência na seleção dos textos, atribuindo uma escala de importância que prestigia, respectivamente, as obras preparadas para publicação pelo próprio autor, os cursos ministrados no *Collège de France*, e os artigos, entrevistas e conferências compiladas na obra póstuma *Dits & Écrits*. Para tanto, utilizou-se traduções já consagradas no meio acadêmico, seguidas de um cortejo ao manuscrito original sempre que disponível. Na ausência de traduções aos textos da literatura internacional, todas as traduções presente, salvo quando houver as devidas indicações, são de autoria do autor dessa dissertação. Enfim, cada capítulo procura manter certa estrutura textual, a começar por uma incursão na biografia de Foucault para expor a atmosfera contextual que envolve e influencia suas escolhas e questões filosóficas. A seguir, desenvolve-se uma análise mais pontual de temas específicos abordados pelo autor em suas obras publicadas para que se possa compreender de que maneira Foucault constrói seu argumento. Na conclusão de cada capítulo apresenta-se uma síntese dos principais pontos observados, com o intuito de situar o posicionamento do autor em relação à tematização da ética em seu pensamento.

No primeiro capítulo, *Sujeito e formas de problematização*, aborda-se os modos de objetivação pelos quais o homem se apresenta como produto e efeito de práticas discursivas com relação à verdade em um domínio de saber. Para tanto, o capítulo está articulado em quatro partes. A primeira parte assume como *leitmotiv* a ‘morte do homem’, a fim de recusar os universais antropológicos impostos pela filosofia do sujeito. Assim, se introduz duas características da filosofia foucaultiana: as formas de problematização e o diagnóstico do presente. Tais características registram o homem como produto e efeito de determinadas significações sócio-históricas. A segunda parte explora a arqueologia das práticas discursivas utilizada por Foucault para identificar os elementos constituintes do homem em relação às funções e posições que este vem a ocupar num determinado regime de saber. O conceito *épistémè* surge como principal dispositivo de análise operado por Foucault na descrição arqueológica do homem. Nesse sentido, avalia-se as noções fundamentais e as principais definições contidas no conceito: empiricidades, positividade e *a priori* histórico. Na terceira parte dedica-se um exame à analítica da finitude como uma forma de problematização concebida por Foucault para criticar o discurso antropocêntrico da modernidade. Pela analítica da finitude, o autor identifica no homem um estranho sentido empírico-transcendental que produz práticas discursivas nas quais o homem aparece como sujeito que conhece e objeto desse conhecimento, isto é, a analítica da finitude apresenta os modos de objetivação do sujeito moderno. Logo, destaca-se três tematizações abordadas por Foucault: a influência da antropologia kantiana, a relação entre o discurso antropocêntrico e o pensamento metafísico, e a analítica da finitude como problematização do aparecimento do homem como objeto do saber. Enfim, na quarta parte, examina-se o sono antropológico, considerando-o um modo de diagnóstico do presente realizado por Foucault. Desta forma, a partir das análises precedentes, busca-se questionar as implicações que o discurso antropocêntrico possui quando direcionado à proposta de uma ética da problematização: o que acontece com *quem é* o homem da atualidade? A ética da problematização pode ser entendida como uma forma específica de analisar a resultante obtida dos modos de objetivação da analítica da finitude. Assim, a ética se apresenta inserida na filosofia de Foucault por meio da experiência-limite de um pensamento transgressor. Com isso, é possível perceber que para essa concepção de ética, Foucault dirige suas críticas às sujeições antropológicas do homem e suas práticas de divisão (*monde éthique partagé*).

No segundo capítulo, *Sujeição e focos de experiência*, observa-se os modos de subjetivação pelos quais o homem revela ‘estar sujeito às’ técnicas de saber e relações de poder de uns em relação aos outros. Este capítulo está dividido em cinco partes. A primeira parte lida com as mudanças conceituais ocorridas no pensamento de Foucault no início dos anos 1970 e aponta alguns motivos para esse ocorrido. A segunda parte se atem à genealogia do poder, momento no qual o autor passa a investigar as práticas não-discursivas para observar as técnicas, táticas e estratégias empregadas por meio dos dispositivos saber-poder. Apoiado pela ‘hipótese Nietzsche’, Foucault assume a verdade como uma invenção que é apropriada e investida pelo poder em uma ordem da sociedade do discurso; assim, a genealogia mantém seu enfoque nas relações de poder que possibilitam que discursos de verdade possam ser utilizados de modo para que alguns exerçam poder sobre outros. Por fim, o nominalismo auxilia na percepção de que a microfísica do poder se exerce sem a necessidade de um poder soberano. A terceira parte explora o aspecto produtivo do poder em seus modos de subjetivação por meio das tecnologias de poder disciplinar, que mesmo em seus procedimentos de ‘exclusão’, se desenvolvem para produzir meios de ‘inclusão’ do sujeito em um sistema de normalização. Esta perspectiva é favorável à proposta da ética da problematização, pois indica como o discurso moral se dissemina em uma rede microfísica de relações de poder, cuja meta é tornar os corpos dóceis e úteis. A quarta parte aprofunda esta tese por meio da análise da obra *Vigiar e punir* (1975). Nesse caso, apresenta-se como o poder punitivo e soberano de morte se desenvolve em um poder disciplinar da vida e um poder biopolítico da gestão dos riscos. O poder disciplinar corrobora com duas características éticas concebidas por Foucault em *As palavras e as coisas*: à ética como função de fixar comportamentos corresponde o processo de adestramento dos corpos; e à ética como prática de divisão se relaciona o dispositivo panóptico presente nas sociedades disciplinares. Enfim, na quinta parte se avalia os focos de experiência, os quais reúnem as técnicas de saber, relações de poder e tipos de subjetividade. Os focos de experiência se notabilizam pela capacidade de articulação de diferentes domínios empreendida por Foucault. Particularmente, revelam que as práticas de sujeição podem ser transformadas em discursos morais que procuram justificar a antropologização científica da subjetividade e a institucionalização normalizadora do comportamento. Com isso, se esclarece como Foucault pode apresentar os efeitos do discurso antropocêntrico a partir de práticas de sujeição amplamente difusas nas sociedades atuais, tais como as práticas de internamento, de marginalização e de repressão da sexualidade.

O terceiro capítulo apresentado, *Subjetividade e transformação de si*, introduz o estudo da história da subjetividade, o qual representa duas novidades no pensamento de Foucault: a tematização do sujeito e da ética como principais objetos de análise e uma pesquisa voltada para as práticas de si da antiguidade greco-romana. Na primeira parte, aborda-se como o questionamento sobre ‘o que é homem?’ na modernidade se transforma em um questionamento acerca do que acontece com ‘quem é o homem da atualidade?’. A segunda parte se ocupa com o novo conjunto de conceitos, interpretações e procedimentos empregados por Foucault. Destaca-se três deslocamentos teóricos operados por Foucault: a categorização do entendimento e significado de moral como um sistema de ‘código-conduta’ e de ética como a relação de si mesmo; a primazia da subjetividade ao inserir a experiência de si mesmo (*soi*), visando a autoconstituição do sujeito moral por meio de práticas e técnicas de si; e a predileção pelo *ethos* na forma de interpretar a questão da subjetividade, de modo que se percebe o interesse do autor pela reflexão do modo de ser, pensar, dizer e se comportar do homem em seu tempo. A terceira parte trata do ‘momento kantiano’ foucaultiano em duplo sentido. O primeiro sentido corresponde à compatibilidade de critérios entre a ética de Kant e o entendimento que Foucault atribui à ética, qual seja, a relação de si mesmo. O segundo sentido alude ao próprio ‘momento kantiano’ da filosofia de Foucault, isto é, o momento em que o autor retoma os conceitos de atitude crítica e *Aufklärung* para realizar o diagnóstico do presente. Estes conceitos são fundamentais para apreender qual posição a estética da existência pode ocupar no pensamento de Foucault. A quarta parte apresenta a estética da existência por meio de três eixos: um eixo contextual que descreve o fenômeno cultural da estética da existência na antiguidade greco-latina, destacando que a estética da existência corresponde à transformação da atitude; um eixo temático que identifica três critérios fundamentais da estética da existência, a saber, o estilo na conduta, a singularização da existência e o cuidado de si; por fim, o eixo crítico procura apresentar que há uma relação significativa que possibilita vincular a estética da existência à ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Enfim, a última parte analisa o comentário de Foucault ao opúsculo de Kant *O que é Aufklärung?* para nele assinalar a importância da atitude crítica e do *ethos* na reflexão filosófica de Foucault. Nesse sentido, a estética da existência participa do acontecimento da atualidade pelos próprios critérios que a compõem. A análise de Foucault a Baudelaire revela a predileção de um *ethos* estético na composição da ética enquanto uma atitude de transformação de si.

Ao final do desenvolvimento de todo este itinerário pelas obras e teses de Foucault, espera-se que esteja evidente a preocupação constante que o autor mantém com a atualidade que o envolve. Esta preocupação não se reduz à primazia da ética em seu pensamento, mas nela também se manifesta. A estética da existência, embora se trate de um fenômeno cultural e histórico, expressa uma intenção que se aprecia no pensamento de Foucault na medida em que propõe uma ontologia de nós mesmos, qual seja, a possibilidade de transformação da atitude. Assim, a autoconstituição do sujeito moral que designa a história da subjetividade parece ser compatível com a atitude de transformação de si evocada pela reflexão do *ethos* filosófico. Todo este feixe de temas, conceitos e interpretações que atravessa desde a polêmica sobre a ‘morte do homem’ até uma ontologia de nós mesmos converge para uma reflexão sobre *quem* é o homem da atualidade que nós mesmos somos. Assumir a ética como estética da existência no pensamento de Foucault implica em pensar sobre uma vida que se sabe fazer.

CAPÍTULO I

1. SUJEITO E FORMAS DE PROBLEMATIZAÇÃO

“Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer sempre o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livre quando se trata de escrever”.

(Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p.28).

1.1 “O homem está morto!?”.

“O homem está morto!?”. Esta é uma citação que pode ser facilmente associada ao pensamento de Foucault e quase sempre repercute como se fosse para ele um *slogan*¹. As últimas palavras anotadas na obra *As palavras e as coisas* são: “então se pode apostar que o homem se desvaneceria, na orla do mar, como um rosto de areia”². A aposta de Foucault não deixa de ser um polêmico prognóstico, que, no entanto, somente faz sentido se identificado com seu diagnóstico:

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é nem o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia do século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente³.

O autor enfatiza o delineamento de sua análise, a cultura europeia do século XVI, de modo que não convém dizer que o termo ‘homem’ tenha ou faça, nesse caso, uma referência antropológica ao ser humano como se aí fosse contestada a natureza de sua espécie. Ao contrário, é justamente acerca da possibilidade de um pensamento sobre esta referência antropológica do ser humano designado ‘homem’, ao qual se pode atribuir especificidades do saber chamadas ciências humanas, que Foucault fundamenta sua análise. Trata-se, então, de uma investigação acerca das condições de possibilidade

¹ Pode-se conferir esta “propaganda” em alguns livros de filosofia que se dedicam a uma função mais didática, tais como *Convite à Filosofia* de Marilena CHAUI, 2003, p.211; e *História da Filosofia*, de Giovanni REALE e Darlo ANTISERI, vol. VII, 2006, p.89-95.

² FOUCAULT, *Les mots et les choses* (doravante MC), 1966, p.398. Tradução consultada: *As palavras e as coisas* (doravante PC), 2000, p.535.

³ PC, p.535; MC, p.398.

determinadas na história do pensamento ocidental⁴ para que o ser humano pudesse ser objeto de um saber. Estas condições de possibilidade tematizam o interesse do autor de *As palavras e as coisas*. A mencionada invenção do homem delata que nem sempre, nem necessariamente, o homem foi um objeto privilegiado na ordem do saber. A tese levantada por Foucault diz respeito ao aparecimento do homem na ordem do saber devido às alterações na estrutura básica que regem os modos de enunciar e perceber. Logo, é sobre a história dos modos de objetivação do homem que recai o interesse de *As palavras e as coisas*.

Para Castro Orellana, a citação ‘o homem está morto’⁵ é um equívoco que apenas oferece uma concepção negativa e fragmentada do pensamento de Foucault, pois o pensador francês jamais proferiu tal sentença. De fato, tal citação não ocorre nos escritos de Foucault⁶, mas a importância que recebe se deve, em grande parte, ao contexto ao qual se aplica, algo que o comentador não esclarece. O prenúncio da morte do homem não é um evento gratuito, nem Foucault é seu único ícone, mas talvez seja o mais popular. Segundo Cusset, na segunda metade da década de 1960:

Aparecem textos fundamentais de Barthes (*Crítica e verdade*) e de Lacan (*Escritos*), enquanto *As palavras e as coisas*, de Foucault, lançado na primavera [de 1966], obtém sucesso de público inesperado, até mesmo nas praias de férias, e os *slogans* “morte do homem” e “mudança de paradigma”, ganham as primeiras páginas dos jornais de grande circulação⁷.

Cusset considera que o repentino sucesso de Foucault está associado ao movimento pós-estruturalista francês. Segundo as pesquisas de Dosse⁸, o movimento estruturalista surge como novo método de análise preferido pelas ciências humanas e sociais pós-guerras, após o fracasso de um idealismo existencialista e revolucionário. Inspirada pela linguística de Saussure, a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss é um ponto decisivo para a condenação à morte do homem. Sua grande obra, *O pensamento selvagem* (1962), assim define a empreitada estruturalista: “aceitamos, pois, o qualitativo de esteta, por acreditar que o objetivo último das ciências humanas não é

⁴ A cátedra lecionada por Foucault no *Collège de France* era: *História dos sistemas de pensamentos*, ocupando a cadeira: *História do pensamento filosófico*, de seu orientador Jean Hypollite.

⁵ Rodrigo CASTRO ORELLANA, *La frase de Foucault: el hombre há muerto*, 2005.

⁶ Há, no entanto, uma entrevista concedida por Foucault apresentada com este nome em *Dits & Écrits*. Cf. FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, pp.540-45.

⁷ François CUSSET, *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia.*, 2008, p.35.

⁸ François DOSSE, *Histoire du structuralisme*, tomo I, 1992. Deve-se destacar, no mesmo período, a influência da *École des Annales* de Fernand Braudel e a teoria literária de Maurice Blanchot.

constituir o homem, mas dissolvê-lo”⁹. Nesse sentido, por mais que Foucault recuse a alcunha de pensador estruturalista, mesmo havendo suas razões¹⁰, o objetivo do método estruturalista de dispersar o homem nas estruturas culturais de parentesco bem acomoda o interesse de *As palavras e as coisas*. Pode ser que se trate apenas desse episódio do estruturalismo infiltrado em sua obra, pois o autor em nenhum momento posterior de suas publicações retorna ao assunto da morte do homem, porém o pessimismo que dele se segue parece feito, como conclui Merquior: “é possível que sua afirmação mais conhecida seja ainda a agourenta proclamação da ‘morte do homem’”¹¹.

Se à análise de Castro Orellana falta este contexto, o comentador concebe a morte do homem como um signo pelo qual se desenvolve toda a nervura do pensamento foucaultiano: o desaparecimento do sujeito universal. Segundo Castro Orellana: “a dissolução da noção de sujeito seria o que permite a Foucault mover sua investigação ao estudo crítico dos sujeitos constituídos, em obras como *Vigiar e Punir* ou *A Vontade de Saber*”¹². Embora a ausência do sujeito consagrado pela tradição filosófica seja uma característica marcante nas obras do pensador francês, em uma de suas últimas entrevistas, ao avaliar sua carreira intelectual, Foucault diz que sua filosofia se dedicou a “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos”; concluindo que “assim, não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minha pesquisa”¹³.

A morte do homem tem fundamental importância para se pensar criticamente o desaparecimento do sujeito. O entendimento dessa relação depende de uma observação à filosofia do sujeito¹⁴. Por filosofia do sujeito, pretende-se designar todo um estilo argumentativo que garanta ao sujeito propriedades universais e características metafísicas que possam lhe atribuir um campo semântico como consciência de si, unidade ou eu transcendental, doação de sentido, ser verdadeiro. Uma filosofia do

⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *O pensamento selvagem*, 1989, p.275. A aceitação, por Lévi-Strauss, do “qualitativo de esteta” se refere ao modo pejorativo com que Jean-Paul Sartre critica o cientista estruturalista, “a quem pretende estudar os homens como se fossem formigas”.

¹⁰ Na conclusão de ASp, 2008, pp.222-25; ASf, 1969, pp.258-64, Foucault admite fazer uso de uma descrição estrutural próxima à metodologia de análise empregada pelo estruturalismo, mas não o uso de seus conceitos-chave.

¹¹ José Guilherme MERQUIOR, *Foucault ou o niilismo de cátedra*, 1985, p.14.

¹² Rodrigo CASTRO ORELLANA, *La frase de Foucault: el hombre há muerto*, 2005, p.231.

¹³ Michel FOUCAULT, *O poder e o sujeito*, 1982, entrevista concedida a Hubert DREYFUS e Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, pp.231-32.

¹⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours* (doravante Odf), 1971, pp.47-53. Tradução consultada: *A ordem do discurso* (doravante ODP), 2012, pp.44-8. Inês L. ARAÚJO, *Foucault e a crítica do sujeito*, 2000. Inês L. ARAÚJO, *Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética*, 2004, pp.37-55.

sujeito tem por base a fundamentação dos princípios e fins metafísicos que constituem o ser humano. Assim, seja o caso de Descartes em *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641), e os conceitos *ego cogitans*, *res extensa*, gênio maligno, ideia inata, perfectibilidade de Deus; ou ainda tome-se a *Investigação acerca do entendimento humano* (1748), de Hume, e um léxico como impressões, associações de ideias, contiguidade, semelhança, causalidade. Todos estes termos são aplicados à instância de um sujeito fundante, isto é, capaz de produzir um discurso autoconsciente, dotado de sentido e adequado à verdade¹⁵. O que Foucault contesta é a reprodutibilidade desse modelo que concebe um sujeito epistemológico como ponto de partida e dele deriva toda uma série de ações, condições e situações que lhe correspondem. Assim diz Foucault: “imaginamos a um só tempo o humanismo como a grande força animadora de nosso desenvolvimento histórico e também, afinal, a recompensa desse desenvolvimento. Em suma, o imaginamos como o princípio e o fim”¹⁶. Embora o humanismo não seja a mesma coisa que a filosofia do sujeito, a lógica do raciocínio utilizada é equiparável. Contudo, parece não haver interesse do autor em reproduzir esse modelo da filosofia do sujeito, uma vez que interessa-lhe as condições subjacentes que constituem os discursos, como a história, a instituição ou o corpo. A radical distinção apresentada por Foucault concerne ao seu critério de examinar o sujeito como prática. Então, o que diz respeito à filosofia de Foucault são as práticas¹⁷.

Han-Pile¹⁸ aponta duas ocasiões do mal-entendido envolvendo essa consideração: Garaudy, que se refere ao homem pelo sentido religioso da pessoa humana portador de um *status* especial; e Sartre, que, sendo um filósofo ateu, nega a concepção de Garaudy e concebe que o homem é um projeto determinado pela liberdade de agente consciente que pode se engajar em causas próprias. Em ambos os casos, a definição de homem remete às qualidades e propriedades inerentes à noção de sujeito: a *humanitas* da pessoa humana e a primazia da consciência-de-si do livre agente. As concepções de Foucault são contrárias às aspirações da filosofia do sujeito. Em vez de tentar instaurar uma

¹⁵ Trata-se, nesse caso, ao citar estes importantes conceitos, ressaltar a primazia do sujeito na reflexão filosófica dos séculos XVI e XVII, como mostra Franklin Leopoldo e Silva, ao comentar a filosofia de Descartes, o que se entende por subjetivismo: “[o homem] assume por tarefa fundar na subjetividade todo e qualquer conhecimento (...) a qual se põe como realidade primeira e fundante no plano do conhecimento”. Franklin Leopoldo e SILVA, *Descartes: a metafisicada modernidade*, 2005, p.12; Cf. *Idem*, pp.102-05.

¹⁶ Michel FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, p.540.

¹⁷ Nesse sentido, Cf. a homenagem apologética de Paul VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 2008, especialmente pp.255-56.

¹⁸ Béatrice HAN-PILE, *Death of man: Foucault and the anti-humanism*, 2010, pp.119-41.

noção de sujeito consciente como unidade do sentido da verdade, o autor substitui o campo semântico próprio à filosofia do sujeito (sentido, unidade, ser verdadeiro) por novas referências de análises do homem. Assim, ele pode orientar seu exame pela descrição das funções, relações e estruturas entre si, descentralizando o sujeito como perspectiva privilegiada da filosofia moderna. Próxima à metodologia científica proposta pelo estruturalismo, a psicanálise e a etnologia, a implicação dessa abordagem expõe que o sujeito, outrora noção fundante para o pensamento filosófico, agora aparece como produto e efeito de uma rede de funções, relações e estruturas a serem assimiladas e analisadas.

A inclinação de Foucault pelo sujeito como tema geral de sua pesquisa deve, nesse caso, considerar tanto o sujeito como produto e efeito de práticas, quanto à primazia das funções, relações e estruturas em suas análises. Trata-se, então, do desaparecimento do sujeito universal em dois aspectos: primeiramente, Foucault ignora qualquer tipo de consideração incondicionada que o sujeito universal recebe, isto é, sua não-relação com as condições necessárias das quais depende, tais como o corpo, a história, a instituição. Conseqüentemente, Foucault também recusa a pretensão metafísica que se expressa no sujeito universal, negando predicados como absoluto, totalidade, transcendência, pois as condições de possibilidade do sujeito têm que ser imanentes à sua interpretação¹⁹. Dessa forma, a morte do homem se vincula de modo fundamental ao desaparecimento do sujeito, de modo que o sentido apropriado que se deve conferir à pesquisa de Foucault é o de diagnóstico do presente²⁰.

Foucault procura evitar duas tendências resultantes da filosofia do sujeito: o historicismo e a ideologia²¹. Ao historicismo, recusa a tentativa de pensar sobre uma

¹⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence*, DE IV, pp.730-35.

²⁰ Em diversas oportunidades, Foucault confirma o diagnóstico do presente como tarefa filosófica. Cf. entrevistas concedidas: *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DE I, pp.601-20; *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'*, DE I, pp.580-85; *La scène de la philosophie*, DE III, pp.571-95.

²¹ Ideologia e historicismo são dois termos que Foucault considera inconvenientes para se realizar um diagnóstico do presente; pode-se dizer que se trata de termos intercambiáveis, uma vez que participam da mesma estratégia, qual seja, a ampliação da representação do sujeito para torná-lo universal. Particularmente em *As palavras e as coisas* (PC, pp.325-33; MC, pp.249-56), Foucault analisa a ideologia de Destutt de Tracy como uma ciência das Ideias, em contraponto à teoria crítica de Kant. Nesse caso, ideologia não convém ser entendida em relação ao sentido marxista de falsa ou má consciência. Em *Microfísica do poder* (A verdade e o poder, 1987, p.07), Foucault entende a ideologia como algo inconveniente, pois necessita se referir, de alguma forma, ao sujeito universal. O autor critica o historicismo na medida em que este pretende se fazer valer como se fosse uma cosmovisão de mundo, isto é, atribuído de uma totalidade inerente a sua representação. Segundo Foucault (PC, p.515; MC, p.384), o historicismo se apresenta como “jogo de uma relatividade da qual não se pode escapar e que

identidade do presente a partir de uma reconciliação com o passado. À ideologia, nega a pretensão de ser a única forma de racionalidade para a filosofia. Diagnosticar o presente é, para Foucault, uma atividade para pensar de outra maneira²². Assim, contra uma concepção de presente que pretende se valer de uma continuidade histórica, como se bastasse um encadeamento de fatos progressivos e sistematizados, Foucault faz insurgir as singularidades dos acontecimentos que caracterizam o presente a partir das oscilações de suas descontinuidades, explorando de que modo o homem pode ocupar diversas posições em relação à atualidade. Com isso, pode-se ler em Foucault que a tessitura do presente aparece a partir da diferença dos acontecimentos no que eles têm de atual:

O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que a nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras [identidades]. Que a diferença, longe de ser a origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e fazemos²³.

Diante destes apontamentos, pode-se compreender de uma maneira mais adequada porque o diagnóstico do presente aplicado a *As palavras e as coisas* considera que o homem é uma invenção recente para o pensamento moderno. Visto que Foucault não pretende conceber um sujeito fundante como essência do homem, sua pesquisa procura, a partir de certas contingências e singularidades, o que ele chama de formas de problematização. Por formas de problematização, entende-se um processo na história do pensamento ocidental, sendo que este processo deve “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive”²⁴. É avaliando a morte do homem como uma forma de problematização que Foucault repudia qualquer constante antropológica, em favor de acontecimentos singulares capazes de um questionamento de alcance geral, tais como a loucura, a delinquência, a sexualidade.

vale, ela mesma, como absoluto”. Logo, trata-se de duas noções que recebem objeções no pensamento do autor; a representação universal do sujeito e a interpretação que se vale de juízos de valor absolutos. Daí a afirmação um tanto irônica de Foucault: “o que se lamenta é o uso ideológico da história, pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, a mais de um século, continua a lhe escapar”. Justamente o pensamento crítico de Foucault opõe-se às concepções de ideologia e historicismo na medida em que investiga as significações sócio-históricas em suas condições de possibilidade para a formação de práticas discursivas. Assim, percebe-se que Foucault desloca a ideologia e o historicismo para o âmbito das práticas discursivas, procurando analisar de que forma se estabelece o sentido contido em seus discursos.

²² Michel FOUCAULT, *La philosophie masqué*, DE IV, p.110.

²³ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir* (doravante ASf), 1969, pp.172-73; Tradução consultada: *Arqueologia do saber* (doravante ASp), 2008, p.149.

²⁴ Michel FOUCAULT, *Usos dos prazeres*, p.14. Cf. *Idem*, *Polêmica, política e problematização*, DE IV, pp.591-99. *Idem*, *Le souci de la vérité*, DE IV, pp.646-49. *Idem*, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, DE IV, pp.539-61. *Idem*, *Polêmica, política e problematização*, DE IV, pp.591-99.

Isso implica no exercício do pensamento crítico, na medida em que a filosofia deve reconhecer que só se pensa porque problematiza, e não porque busca sua resolução em uma relação de princípios e fins.

Em *As palavras e as coisas*, pode-se observar, sob uma forma de problematização, o ser humano como objeto do saber e sujeito desse objeto, como elemento de reflexão para diferentes estratégias próprias da modernidade pensar o homem a partir de si mesmo. Segundo Foucault “se a alguma coisa está ligada [à modernidade] é a descoberta da vida, do trabalho e da linguagem; é também a essa figura nova [do sujeito moderno] que, sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos”²⁵. Isto quer dizer que o aparecimento do sujeito moderno diz respeito a sua recente invenção como problematização de sua existência, e não sua descoberta como ser humano.

Problematização não quer dizer representação de um objeto pré-existente, nem tão pouco criação mediante um discurso de um objeto que não existe. É um conjunto de práticas discursivas ou não discursivas que faz com que algo entre no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como um objeto para o pensamento (quer sob a forma de reflexão moral, o conhecimento científico, da análise política, etc.)²⁶.

Sob a perspectiva das formas de problematização, a morte do homem evidencia que o desaparecimento do sujeito universal se torna uma questão decisiva para Foucault, pois fora de sua iminente morte, o homem não existe como objeto para o pensamento moderno. Daí o autor afirmar que “uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é nem o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano”²⁷.

Portanto, neste primeiro momento, espera-se realizar uma interpretação da obra *As palavras e as coisas* que corresponda às próprias orientações observadas na proposta

²⁵ PC, p.448; MC, p.336.

²⁶ Michel FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, DE IV, p.670. Pode-se dizer que a menção ao jogo do verdadeiro e do falso corresponde à fórmula da vontade de verdade, apresentada na aula inaugural do *Collège de France*, como procedimento de gestão e exclusão discursiva que regula, reparte e distribui os enunciados em determinada sociedade de discurso, de modo que um discurso verdadeiro, seja religioso ou científico, deve estar contido “no verdadeiro” como condição de sua legitimação: “Mendel dizia a verdade, mas não estava ‘no verdadeiro’ do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso então toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse no verdadeiro e suas proposições aparecessem, então, exatas”. Michel FOUCAULT, ODp, p.33; Odf, pp.36-7.

²⁷ PC, p.535; LC, p.398. Cf. Michel FOUCAULT, *La naissance d'un monde*, DE I, pp.786-88.

filosófica de Foucault. Se praticar o diagnóstico do presente é colocar-se em outro modo de pensar os próprios acontecimentos, então, segundo as formas de problematização, é preciso que se problematize como pensar em relação ao atual. No texto *L'homme est-il mort?*, o próprio autor esclarece o objetivo de *As palavras e as coisas*, e ao fazê-lo, indica as diretrizes que esta dissertação se propõe a seguir:

Em *As palavras e as coisas*, quis mostrar de quais peças e quais pedaços o homem foi composto no final do século XVIII e o início do século XIX. Tentei caracterizar a modernidade dessa figura, e o que me pareceu importante foi o seguinte: não foi tanto por se ter tido uma preocupação moral com o ser humano que se teve a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas, ao contrário, foi por se ter construído o ser humano como objeto de um saber possível que, em seguida, desenvolveram-se todos os esquemas morais do humanismo contemporâneo²⁸.

Em linhas gerais, importa seguir e examinar esta hipótese dada por Foucault: apresentar as peças que compõem a construção do sujeito moderno por meio do vocabulário apropriado e empregado pelo autor (arqueologia, *épistémè*, práticas discursivas, analítica da finitude, sono antropológico). Desse modo, em proveito à polêmica da ‘morte do homem’ no pensamento de Foucault, pretende-se examinar qual o entendimento que o autor apresenta ter do homem no contexto da modernidade. Em consequência, pode-se apontar os elementos que, no pensamento de Foucault, propiciam a proposta de uma ética da problematização²⁹.

1.2 A idade do homem: arqueologia das práticas discursivas

Sob a perspectiva de *As palavras e as coisas*, o homem aparece como produto de uma condição histórica cujo efeito está prestes a revogar. Para que a idade do homem seja retirada do esquecimento que a filosofia do sujeito lhe confere, Foucault empreende

²⁸ Michel FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, p.540.

²⁹ Esta proposta é sugerida por Judith REVEL, *O pensamento vertical: uma ética da problematização*, 2004, pp.65-87. A autora se propõe a refletir sobre o que chama de coerência transversal na obra de Foucault, destacando conceitos-chave como descontinuidade, diferença, problematização e atualidade. No entanto, deve-se esclarecer que, nesta dissertação, se reconhece a fonte do termo *ética da problematização*, e também que este termo nomeia uma noção fundamental da filosofia de Foucault. Dito isto, apropria-se do termo *ética da problematização* para desenvolver uma hipótese distinta à apresentada pela autora, orientando-se, tanto quanto possível, para a articulação do discurso antropocêntrico e das tecnologias de poder estudadas por Foucault, e para o que elas resultam.

um projeto arqueológico do saber. Uma forma de problematização sobre tal condição se interroga pela ‘idade do homem’³⁰. A primeira tarefa exigida para o entendimento dessa afirmação está no delineamento do espaço composto pelo ‘entre’ da invenção recente do homem e seu iminente desaparecimento; quer dizer, estabelecer de que forma e por quais modos pode ser o homem constituído em relação a si mesmo. Com isso, atenta-se que Foucault, nesse momento, não pretende discutir qualquer ontologia do ser do homem, uma vez que ela só se reflete no *êthos* filosófico, ou seja, no momento em que se encontra um modo de ser a partir do que se pensa, diz e age. Para o cumprimento de tal tarefa, Foucault conduz uma arqueologia como condição histórica das práticas do saber sobre o homem, ocupada com a descrição dos modos de objetivação estabelecidos para que o conhecimento possa ser exercido.

Ao longo de sua carreira acadêmica, Foucault concebe diversas maneiras de tentar definir a arqueologia enquanto método de pesquisa. No entanto, um ponto fundamental merece ser destacado. O termo arqueologia intitula três obras do autor: *Nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico*³¹ (1963); *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966); e *Arqueologia do saber* (1969). Em todas essas obras, a arqueologia desempenha como tarefa fundamental a desconstrução do que convém chamar de discurso antropocêntrico³². Para Foucault, o projeto da arqueologia se torna uma “empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam se formar”³³.

Nesse primeiro momento, conhecido como a fase arqueológica, Foucault ingressa seu estudo pela diretriz da epistemologia, influenciado por autores como Koyré, Bachelard, Cavailles e principalmente Canguilhem³⁴. Contudo, o trato que Foucault confere às ciências não deve se confundir com uma historiografia ou filosofia da

³⁰ Esta expressão faz alusão ao texto de Ternes: *Michel Foucault e a idade do homem*, de 1998, o qual prioriza a tematização do homem como fundamento para o nascimento da modernidade. Cf. José TERNES, *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*, 1995.

³¹ Segundo a publicação original: *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

³² Por *discurso antropocêntrico* pretende-se designar, de um modo geral, o conjunto de significações históricas pertencentes a certas práticas moderadoras dos processos de subjetivação que transformam o ser humano, tais como as racionalidades científicas e bio-políticas; de um modo mais específico, o termo remete à analítica da finitude e ao sono antropológico como características fundamentais do pensamento moderno. Cf. FOUCAULT, M. *Foucault*, DE IV, pp.631-36.

³³ ASp, p.17; ASf, p.25. Cabe observar que nessa citação, Foucault se refere à obra *História da loucura* ao invés de *Nascimento da clínica*, mas considera-se que isso não implica em nenhum tipo de prejuízo ao argumento aqui empregado.

³⁴ Michel FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, DE IV, pp.763-77.

ciência, pois não se trata de explanações acerca das teorias e seus juízos de valor a partir de uma ideia de progresso da racionalidade, nem se trata de uma teorização segundo proposições, métodos e justificativas lógicas sobre fenômenos científicos. Pode-se dizer que Foucault pretende com a arqueologia se opor não somente à filosofia do sujeito, mas também às transformações do pensamento filosófico em uma estrita teoria do conhecimento, pois, como avalia Machado, “a epistemologia é vista como um ramo da filosofia que estuda a questão da racionalidade tomando o pensamento científico como pensamento racional por excelência”³⁵. No entanto, a epistemologia posta ao serviço da arqueologia se encontra nas práticas de um determinado domínio, o qual Foucault define como saber³⁶. Nesse sentido, deve-se destacar a importante distinção possibilitada pela arqueologia, que toma a consciência e o conhecimento, outrora primazia na filosofia do sujeito, como uma ocorrência que depende de um domínio do saber, já que não representa ‘a’ história da ciência, mas apenas uma das possíveis formações de práticas discursivas. De acordo com Gutting, “o processo pelo qual uma ciência é ‘articulada’ em uma formação discursiva é apenas um dos muitos episódios possíveis na história da formação discursiva”³⁷.

Pode-se entender por saber, o domínio de diferentes práticas que se interseccionam, apoiam ou anulam entre si; um conjunto de discursos, modelos científicos, disciplinas, sistemas de positividade que instauram a regularidade de uma formação discursiva. Segundo Foucault, “o conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifestado em uma unidade de formação discursiva é o que se poderia chamar de saber”³⁸. Portanto, o saber configura o objeto de análise da arqueologia. O saber, enquanto um domínio de relações, funções e estruturas, designa objetos, enunciados, conceitos e teorias. Nessa perspectiva aparece o homem foucaultiano, como produto e efeito de certo tipo e interesse do saber.

³⁵ Roberto MACHADO, *Archaeology and epistemology*, 1992, p.04.

³⁶ A pesquisa arqueológica implementada por Foucault se distingue tanto da teoria do conhecimento quanto da epistemologia tradicionais, na medida em que não se serve das noções de consciência e sujeito como fundamento, nem procura atribuir juízos de valores aos regimes da verdade. Segundo Foucault (ASp, p.205; ASf, p.239), a arqueologia percorre o eixo práticas discursivas–saber–ciência em oposição à epistemologia tradicional e seu eixo consciência–conhecimento–ciência. Para o autor, este eixo da epistemologia tradicional não pode se libertar do *index* da subjetividade; não obstante, percebe-se a intenção de Foucault em descrever a existência de um campo discursivo intermediário entre as práticas discursivas e as ciências: o saber.

³⁷ Gary GUTTING, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, 1989, p.252.

³⁸ Michel FOUCAULT, *Sur l'archéologie des sciences: réponse au Cercle d'épistémologie*, DE I, p.723.

Pela arqueologia, o autor procura combater a ideologia da neutralidade do discurso científico, indicando que o saber é algo, simultaneamente, transformador no sujeito e transformável no objeto. Assim, em *Nascimento da clínica*, Foucault tematiza as mudanças na medicina entre os séculos XVII e XIX. Influenciado pela obra *O normal e o patológico* (1943) de Canguilhem³⁹, Foucault examina os diferentes esquemas perceptivos que sustentaram as práticas e discursos da medicina. Nesta obra, se destacam três características desenvolvidas pela arqueologia. A primeira é a exposição descontínua da história do pensamento. Num primeiro momento, Foucault identifica que a medicina tem por paradigma a botânica de Lineu, cuja função é a classificação das doenças como espécies. Nesse momento, a espécie da doença é independente da patologia do corpo, possuindo cada doença ‘qualidades próprias’. O surgimento da clínica marca um segundo momento arqueológico do saber médico. A medicina do século XVIII trata a doença a partir das mudanças de sintomas, substituindo a taxonomia das espécies por um quadro clínico dinâmico. A medicina passa a ser pautada na observação do estudo de casos para o desenvolvimento de técnicas. No terceiro momento, com as contribuições de Bichat, a medicina clínica se define pela anatomia dos tecidos. Agora, ao invés da espécie da doença ou do conjunto de sintomas, o que determina a patologia são as lesões ao órgão. À medida que a anatomia clínica se desenvolve, o discurso médico substitui a doença – cuja meta é a saúde – pelo corpo doente – cujo objetivo é a normalidade. Com isso, Foucault pretende assinalar que não houve um contínuo progresso na medicina, mas uma série de descontinuidades em relação aos discursos clínicos e suas práticas.

Segunda característica a ser observada em *Nascimento da clínica* é a relação entre o saber e as práticas discursivas. A arqueologia focaliza nas estruturas perceptivas da medicina a relação entre o visível e o enunciável. Na medicina clássica, a percepção percorre o espaço corporal, seu trajeto visível no corpo, tem por função a classificação da doença. A linguagem enuncia e retribui o que lhe é visível. Já na medicina moderna, a percepção se ‘aprofunda’ no corpo, descobre o oculto da doença, cada ponto visível adquire um significado próprio. A mudança entre as estruturas perceptíveis se manifesta no enunciado clínico, no qual “esta nova estrutura revela (...) na mudança ínfima e decisiva que substitui a pergunta ‘o que é que você tem?’, por onde começava, no

³⁹ Aliás, a obra *Nascimento da clínica* foi publicada por Georges Canguilhem a pedido de Foucault, após uma resposta negativa da Editora Gallimard. Cf. Didier ERIBON, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 1995, pp.158-59.

século XVIII (...), por esta que reconhecemos o jogo da clínica e o princípio de todo o seu discurso: ‘onde lhe dói?’⁴⁰. Assim, a arqueologia identifica no domínio do saber clínico, as alterações nas formas enunciativas das estruturas perceptíveis.

Por fim, a finitude corresponde à terceira característica da arqueologia. A morte revela o segredo que o corpo doente esconde, torna dizível o invisível da vida, amplia o alcance da percepção. É em relação à finitude humana, à finitude da vida, que a anatomia clínica avança no campo da morte: “não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque o homem pode morrer que adocece”⁴¹. A transgressão de Bichat que diz: ‘abram alguns cadáveres’, não significa apenas a introdução da morte como uma técnica para a vida, mas também que a finitude impõe uma marca na linguagem, outrora classificadora da espécie da doença, que manifesta a condição precária e insubstituível do indivíduo. A finitude, impedindo a permanência do homem, transforma a linguagem em si, em uma gramática transitória⁴². Para Foucault, “a possibilidade do indivíduo [o homem] ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverte no saber o jogo da finitude”⁴³, pois ao homem moderno corresponde tornar essa relação algo originário e constitutivo.

O pleno desenvolvimento da arqueologia encontra-se dividida em duas obras: em *As palavras e as coisas*, Foucault apresenta as figuras epistêmicas que configuram os modos de objetivação com relação à verdade. Já em *Arqueologia do saber*, o autor fornece o aporte teórico-metodológico de sua pesquisa. Como visto, *As palavras e as coisas* culmina com a iminente morte do homem, embora seu objetivo seja uma arqueologia das ciências humanas. Daí, dois aspectos que marcam a interpretação da obra. Segundo Canguilhem⁴⁴, o tema arqueológico das ciências humanas só se desenvolve nos capítulos finais da obra; é a linguagem que direciona o estudo. A relação entre o enunciável e o visível, tal como é examinada nesta obra, consolida uma definição de época que permite compreender não apenas o domínio do saber clínico, anteriormente destacado, mas também o domínio do saber científico. Como afirma Deleuze, “uma ‘época’ não preexiste aos enunciados que a exprimem, nem às

⁴⁰ NC, pp.xvii-xviii.

⁴¹ NC, p.177.

⁴² A relação entre linguagem e finitude é tratada por Foucault em um prefácio publicado em 1963, portanto coetâneo a NC. Cf. Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I, pp.233-50.

⁴³ NC, p.227.

⁴⁴ Georges CANGUILHEM, *The death of man or exhaustion of the cogito?*, 2006, p.76.

visibilidades que a preenchem. São dois aspectos essenciais”⁴⁵. É por meio das transformações da linguagem que Foucault procura as bases para os discursos das ciências humanas, e com isso, tematiza o homem como objeto de um saber possível.

Canguilhem salienta a resignação da filosofia do sujeito no procedimento de Foucault: “para a tradicional pergunta ‘o que significa pensar’ Michel Foucault substitui pela pergunta ‘o que significa mesmo falar’ – ou, pelo menos, considera que esta substituição tenha sido feita”⁴⁶. Em *As palavras e as coisas*, a análise arqueológica substitui a primazia do ‘eu penso’ do sujeito, pela introdução do ‘eu falo’ discursivo, rompendo com uma tradição que seguiu de Descartes até Husserl e Sartre. Para Foucault, o homem não mais deve ser pensado em sua natureza antropológica pela imediata referência cartesiana do ‘eu penso’ idêntico ao ‘eu sou’; ao invés, é pela análise dos discursos feitos acerca do homem que interroga as condições de possibilidade de uma natureza antropológica⁴⁷. Assim, pode-se compreender que as próprias significações do discurso não podem ser destituídas das condições sócio-históricas de sua formação.

Para Castro, o *leitmotiv* de *As palavras e as coisas* é a tematização da morte do homem. O autor confirma que este tema pouco aparece na mencionada obra, mas enfatiza que a partir de sua problematização, “se retoma a problemática relação, que se estabelece na Modernidade, entre a filosofia e as ciências humanas, entre o pensamento crítico e o conhecimento do homem”⁴⁸. Segundo Foucault, quando se analisa a linguagem do homem, não se encontra sua natureza, sua essência ou sua liberdade. Em seu lugar, aparecem as estruturas tácitas que governam e determinam a posição da qual se fala⁴⁹. No período de análise da arqueologia, o autor recebe grande influência da literatura de Blanchot, Bataille e Artaud, que segundo Foucault, “contribuíram em igual medida a conduzir-me ao tema do desaparecimento do sujeito”⁵⁰. Nesses autores, Foucault reconhece uma experiência que não faz referência ao sujeito, uma experiência

⁴⁵ Gilles DELEUZE, *Foucault*, 2005, p.58.

⁴⁶ Georges CANGUILHEM, *The death of man or exhaustion of the cogito?*, 2006, p.76.

⁴⁷ As considerações de Foucault sobre a natureza humana (antropológica) podem ser apreciadas em: Michel FOUCAULT; Noan CHOMSKY, *Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault*, 2014.

⁴⁸ Edgardo CASTRO, *Michel Foucault una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*, 2009, p.14.

⁴⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *Entrevue avec Michel Foucault*, DE I, p.659.

⁵⁰ Michel FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DE I, p.614. No mesmo sentido, Cf. *Idem*, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DE I, pp.789-821.

que ele chama de pensamento do exterior⁵¹. Trata-se de um pensamento exterior à interioridade do sujeito, contrário à consciência-de-si plena e aconchegante de Proust – *Em busca do tempo perdido* (1913-27), ou à consciência-de-si niilista de Sartre – *A náusea* (1938). Foucault contesta essa relação de confisco do ‘eu penso’ do sujeito sobre o ‘eu falo’ da linguagem, pois impossibilita formular a problematização do próprio pensamento. Logo, a morte do homem é conduzida pelo dispositivo do ‘eu falo’ discursivo, pois “pode-se dizer que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em benefício da linguagem. Onde ‘isso fala’, o homem não mais existe”⁵².

Portanto, *As palavras e as coisas* busca um duplo efeito: lidar com análise histórica da linguagem que não é nem a formalização inferencial dos signos nem o sujeito que os interpreta, mas o uso das práticas discursivas. Não obstante, lida também com uma forma de problematização do homem no domínio do saber, determinando sua recente invenção e iminente desaparecimento. Para tanto, Foucault propõe que a arqueologia opere num nível intermediário entre os códigos ordenadores e as racionalizações científicas e filosóficas⁵³. A arqueologia deve se ocupar com a ‘experiência da ordem’ e seus modos, averiguar as condições de possibilidade dessa experiência no hiato entre os códigos recebidos e as reflexões realizadas. Tal empreendimento faz com que Foucault evite uma abordagem em termos de ‘sistema’ ou ‘estrutura’⁵⁴, mas recorra ao conceito *épistémè* para definir as condições de possibilidade dos modos de objetivação. Assim, a tarefa concedida à arqueologia de exumar o ‘solo positivo’ que torna possível o saber sobre o homem; delinear a cartografia que registra a idade do homem como acontecimento epistêmico⁵⁵.

⁵¹ Cf. Michel FOUCAULT, *La pensée du dehors*, DE I, pp.518-40.

⁵² Michel FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, p.544. O estudo de Ogden e Richards pode servir de exemplo ao desaparecimento do sujeito em uma prática discursiva, na qual a linguagem se manifesta em si mesma, sem a necessidade do suporte de um sujeito epistemológico para gerar saber: “Suponhamos que alguém declara: *o gostache fripola os doxes*. O leitor não sabe o que quer dizer. Mas partindo do princípio de que isso é português, ficaremos sabendo que *os doxes são fripolados pelo gostache*. Saberemos também que um *fripolador dos doxes é o gostache* (...). E assim procedemos, frequentemente”. Charles K. OGDEN; Ivor A. RICHARDS, *O significado do significado*, 1976, p.65.

⁵³ PC, p.xvi; MC, pp.11-2.

⁵⁴ Quanto à ideia de *sistema*, recusa-se o constante encadeamento que se efetue continuamente independente das partes; quanto à ideia de *estrutura*, refuta-se principalmente as relações invariáveis que elidem as transformações históricas e asseguram significações anacrônicas.

⁵⁵ O conceito de *épistémè* é tratado por Foucault nas obras *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*, tendo como principal efeito a descrição dos discursos de diferentes *épistémè*. No entanto, pode-se dizer que este intento não é completamente abandonado nas obras posteriores, mas *deslocado* à medida que Foucault empreende uma pesquisa genealógica das relações de poder. Nesse sentido, a arqueologia oferece a possibilidade de análise da construção do saber em um nível específico (*épistémè*); a genealogia, por seu turno, questiona justamente o disciplinamento do saber em relações de poder que

Como conceito principal da arqueologia foucaultiana, *épistémè* remete a três noções recorrentes em seu emprego, a saber: descontinuidade, aprofundamento e topologia⁵⁶. Primeiramente, o conceito se refere a uma noção de descontinuidade, ruptura ou quebra com algo pré-estabelecido. Isto significa uma disposição fundamental e geral que “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *épistémè*, que define as condições de possibilidades de todo o saber”⁵⁷. De modo semelhante aos paradigmas incomensuráveis de Kuhn⁵⁸, Foucault afirma a descontinuidade entre formas de saber, numa crítica ao pensamento historicista⁵⁹.

A segunda conotação atribuída ao conceito *épistémè* concerne à noção de aprofundamento, em referência à semântica do ofício arqueológico: exumar, escavar, minar, desnivelar. Esta noção faz alusão ao nível dos vestígios, ao local de existência tal como efetivamente se manifestam as validades, as verdades e os vínculos que não são postos à prova. Isso assinala o que pode-se chamar de processo de ‘sedimentação do saber’, quer dizer, isolar os pontos de emergência de objetos postos ao domínio do saber⁶⁰. Segundo Foucault, “ela [*épistémè*] se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada”⁶¹. Sob o ponto de vista de

incluem aparatos não-discursivos (*dispositif*) que ocupam posições estratégicas e podem tornar utilizáveis os discursos. Desse modo, o pensamento foucaultiano reprocessa as condições de possibilidades epistêmicas em vista de relações de poder, na qual o homem pode ser reconhecido em modos de sujeição por certas práticas e técnicas concretamente instituídas. Nos cursos realizados no *Collège de France*, Foucault recupera e reformula a concepção de *épistémè*, relacionando-a: ao saber histórico em *Em defesa da sociedade*, 1999, pp.225-26; e à população em *Segurança, território, população*, 2008, pp.99-103. De fato, a “morte do homem” não mais aparece mencionada nos textos de Foucault, porém pode indicar uma etapa decisiva para a história da subjetividade, enquanto se tem o homem pensado em seu modo de ser (*ethos*). Sobre o deslocamento do conceito *épistémè*, Cf. Óscar MORO ABADÍA, *Michel Foucault: de la épistémè al dispositif*, 2003, pp.27-37. Sobre a relação entre *épistémè* moderna e história da subjetividade, Cf. Béatrice HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006, pp.177-209.

⁵⁶ As noções de descontinuidade e aprofundamento são destacadas por Roberto MACHADO, *Arqueology and epistemology*, 1992, pp.03-18.

⁵⁷ PC, p.229; MC, p.179. Esta é uma noção bastante contestada, pois Foucault não apresenta os motivos de ruptura e os momentos de quebra entre as *épistémè*. Foucault nem sempre é suficientemente exato ao dizer se a descontinuidade tem como causa crises, esgotamentos ou implica a ambos. Seu interesse se pauta em apresentar as diferenças enunciativas na formação discursiva e corroborar sua hipótese nas práticas discursivas. Nesse sentido, a singularidade epistêmica de uma época também é criticável.

⁵⁸ Segundo Kuhn, a incomensurabilidade surge no instante em que existe a competição entre paradigmas numa fase de transição; pela proposta de Kuhn (1998, pp.188-90) nota-se que: a) os padrões científicos ou a definição de ciência não são os mesmos; b) os termos, conceitos e experiências empregados antigamente aparecem em uma nova relação entre si; c) as comunidades científicas praticam seu ofício em mundos diferentes (*Gestalt*). Cf. Thomas KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, 1998. Cf. Inês L. ARAÚJO, *Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault*, 2011, pp.93-108.

⁵⁹ Cf. Introdução de ASp, pp.03-20; ASf, pp.09-28.

⁶⁰ Esta é uma noção bastante recorrente nas obras de Foucault, que une a arqueologia à genealogia; ao analisar a loucura, a delinquência ou a sexualidade, Foucault apresenta as causas de transformação de um comportamento em um objeto do saber.

⁶¹ PC, p.xv; MC, p.11.

As palavras e as coisas, descontinuidade e aprofundamento formam o duplo efeito característico à *épistémè*.

Arqueologia do saber é a obra mais teórica escrita por Foucault; uma obra técnica segundo o autor. Nesse sentido, o tratamento dado à arqueologia é o de análise do discurso⁶². Pode-se dizer que em neste livro o autor desenvolve a noção de maior importância para sua empresa arqueológica; trata-se das práticas discursivas. A este respeito, Foucault pretende ser específico:

O que se chama “prática discursiva” pode ser agora precisado (...) é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma determinada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercícios da função enunciativa⁶³.

Desse modo, o autor considera que “por *épistémè* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciência, eventualmente a sistemas formalizados”⁶⁴. Como avaliam Dreyfus e Rabinow, as práticas discursivas reforçam o interesse de Foucault pelos ‘atos discursivos sérios’⁶⁵, tal qual: o que dizem os peritos quando falam e agem investidos como peritos? Foucault dedica o assunto principal da análise do discurso à formação discursiva de modalidades enunciativas, que corresponde à formação de objetos, enunciadoreis, conceitos e teorias. De acordo com Orlandi⁶⁶, duas condições são necessárias para que se possa falar de formação discursiva: sistema de dispersão e regularidade. Segundo Foucault, “na análise [do discurso] proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam sua dispersão”⁶⁷. Em consequência, Foucault afirma que,

No caso de se puder descrever (...) semelhante sistema de dispersão (...) entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva⁶⁸.

⁶² Cf. Fernanda MUSSALIM, 2012, *Análise do discurso*, pp.131-40.

⁶³ ASp, p.133, ASf, p.152.

⁶⁴ ASp, p.214, ASf, p.250.

⁶⁵ Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, pp.75-6.

⁶⁶ Luiz ORLANDI, *Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze*, 1987, pp.11-42.

⁶⁷ ASp, p.61, ASf, p.74.

⁶⁸ ASp, p.43, ASf, p.53.

De acordo com esta proposta, o sujeito universal – instância fundante e doadora de sentido – aparece destituído de sua posição privilegiada no domínio dos objetos e se torna reduzido à função enunciativa, função vazia e posição que varia numa estruturação de espaços⁶⁹. Nesse sentido, a análise do discurso sobre as práticas discursivas concede à arqueologia uma noção topológica⁷⁰. Assim, as práticas discursivas operam um importante acréscimo ao conceito *épistémè* como ‘espaço topológico’, pois nele se instituem objetos dos quais se pode falar e agir. Em consideração a esta topologia, mais do que uma ordem prévia de um saber específico, o conceito *épistémè* descreve os efeitos produzidos pelos modos de objetivação; inclusive sobre o homem que inaugura o pensamento moderno.

Observadas estas conotações que acompanham o conceito *épistémè*, pode-se conhecer as pretensões de Foucault:

Tal análise (...) é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem (...) o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *épistémè* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade⁷¹.

Deste excerto que abre *As palavras e as coisas*, importa destacar dois aspectos: por um lado, o campo da análise que define o estudo; por outro lado, as condições de possibilidades epistêmicas na produção do saber. Sobre o primeiro aspecto, Foucault determina três domínios da ordem. Os códigos fundamentais da cultura representam o domínio das ordens empíricas, “aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam (...) para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá que lidar e nas quais há de se encontrar”⁷². A ordem do pensamento lida com as racionalizações, teorias científicas e interpretações filosóficas que refletem sobre a ordem empírica e explicam

⁶⁹ ASp, pp.107-10, ASf, pp.121-22. Cf. Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DE I, pp.789-821.

⁷⁰ Este termo faz referência à expressão “pensar de outra forma” feita por Gilles DELEUZE em sua obra *Foucault*, 2005.

⁷¹ PC, pp.xvii-xviii; MC, p.13.

⁷² PC, p.xv; MC, p.11.

“a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão esta é a ordem estabelecida e não outra”⁷³. Entre ambas as ordens, Foucault estabelece uma ordem intermediária, a ordem da linguagem: “em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há uma experiência nua da ordem e de seus modos de ser”⁷⁴. A experiência da ordem da linguagem corresponde às práticas discursivas. Pode-se dizer que Foucault tenta capturar a linguagem entre o mundo da teoria e o mundo da práxis, ou mesmo entre as palavras e as coisas.

O segundo aspecto referente ao conceito *épistémè* define as condições de possibilidade dos modos de objetivação das práticas discursivas. Pode-se dizer que três condições de possibilidade preenchem o campo epistêmico: as empiricidades, a positividade e a historicidade (*a priori* histórico). As empiricidades abordadas ao longo de *As palavras e as coisas* são a vida, o trabalho e a linguagem. Elas representam as necessidades do ser humano enquanto ser vivente, produtor e falante, ou seja, em sua dimensão biológica, socioeconômica e simbólica. As empiricidades podem ser identificadas nas condições de experiência com as quais mantém dependência, suas modalidades, suas relações de trocas, suas funções significativas. As diferentes mutações nas empiricidades ocorrem à medida que ascende uma positividade do saber⁷⁵. Foucault utiliza este termo para se referir à análise discursiva do saber de um ponto de vista arqueológico. Quando um discurso entra no domínio do saber, ou seja, quando passa a ter uma relação com a verdade – pode ser classificado como verdadeiro ou falso – nesse momento o discurso sobre um objeto, sobre uma prática, se ‘positiva’. Contudo, a positividade não representa a criação de objetos, discursos ou práticas, mas uma nova repartição nas empiricidades pelo domínio do saber. Assim, três positivities são destacadas em *As palavras e as coisas*: a positividade clássica: gramática geral, história natural e análise das riquezas; a positividade moderna: biologia, economia política e filologia; sendo que esta última positividade funda as ciências humanas: sociologia,

⁷³ PC, p.xv; MC, p.12.

⁷⁴ PC, p.xvi; MC, p.12.

⁷⁵ Cf. Celso KRAEMER; Salma MUCHAIL (Tese), *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, 2008. O autor da tese (p.191) não faz distinção entre as empiricidades e a positividade, tal como é tratado por esta dissertação. Para tanto, segue-se as próprias classificações feitas por Foucault, como determinado no capítulo VIII de sua obra (PC, p.343; MC, p.262), no qual as novas empiricidades se referem à vida, ao trabalho e à linguagem. As positivities certamente pertencem à ordem empírica (códigos fundamentais da cultura) e, portanto, às empiricidades da vida, trabalho e linguagem; no entanto, as positivities não são determinadas pelas empiricidades, mas pelo *a priori* histórico como conjunto de regras que caracterizam as práticas discursivas, de maneira que, em certas práticas discursivas, as positivities captam e transformam o *status* de um conjunto de regras anônimas por meio de modos de objetivação como condição de possibilidade em relação com a verdade.

psicologia e teoria literária. Segundo Foucault, “essas formas de positivities (e as condições de exercícios da função enunciativa) definem um campo em que (...) desempenha o papel do que se poderia chamar de *a priori* histórico”⁷⁶.

Por fim, a historicidade de um *a priori* histórico determina as condições de existência pelas quais as positivities produzem transformações nas empiricidades. O *a priori* histórico define o modo de ser dos objetos que apresenta e as condições sob as quais podem ser conhecidos. Foucault ressalva que “justapostas, as duas palavras [*a priori* e histórico] provocam um efeito um pouco gritante; quero designar por um *a priori* histórico que não seria condição de validade para os juízos, mas condição de realidade para os enunciados”⁷⁷. Essa resguarda contra o kantismo – não propriamente a Kant – possui suas razões⁷⁸. As condições de existência mantidas em um *a priori* histórico introduzem a historicidade – acontecimento na atualidade – que recusa a totalidade da história como o desenvolvimento progressivo de um fim, tal como a teleologia hegeliana. Para Foucault, a historicidade do *a priori* histórico “define-se como conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva”, sendo que “o *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável”⁷⁹.

Portanto, exposto alguns elementos pertinentes a esse estudo e conhecido os meios procedimentais para exumar a ‘idade do homem’, pode-se, então, reconhecer os elementos e termos constituintes do homem foucaultiano. O homem sempre aparece designado por Foucault como produto e efeito das práticas constituintes em relação à vida, o trabalho e à linguagem. As práticas constituintes estudadas por Foucault são: práticas discursivas, práticas de sujeição e práticas de si⁸⁰. Este é o entendimento que persiste em suas obras. O que o autor contesta é o modo de se pensar e definir este

⁷⁶ ASp, p.144; ASf, p.167.

⁷⁷ ASp, p.144; ASf, p.167.

⁷⁸ Cf. Béatrice HAN, *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*, 2002. Segundo a tese defendida pela autora, o *a priori* histórico, e não a *épistémè*, representa um elemento de contínuo interesse no pensamento de Foucault. Nesse sentido, o *a priori* histórico de Foucault mantém o interesse do autor em encontrar uma versão funcional do transcendental. Em seu livro, Han sugere que há uma reinterpretação do transcendental kantiano por Foucault (em conceitos como *épistémè*, arquivo, documento), especialmente pelo forte caráter normativo que contém, como uma versão revisada e não-subjetiva; em favor de sua tese, em vários momentos Han destaca a Tese Complementar ao doutoramento de Foucault (1961), uma introdução e tradução com notas de a *Antropologia em sentido pragmático de Kant*, a qual se vincula ao teor das obras publicadas. Certamente, trata-se de um interessante material para reconhecer os traços e ideias iniciais formuladas por Foucault antes de suas efetivas publicações.

⁷⁹ ASp, p.145; ASf, p.168.

⁸⁰ Michel FOUCAULT, *O poder e o sujeito* (1982), entrevista concedida a Hubert DREYFUS e Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, pp.231-32.

homem vivente, produtor e falante, tal como a filosofia do sujeito tem realizado. A morte do homem torna-se, então, uma forma de problematização para expor com maior precisão a crítica que o autor faz às concepções filosóficas que, embora tentem, não conseguem se desvencilhar da filosofia do sujeito universal.

1.3 O homem em que sentido?: a analítica da finitude

Como visto, um modo duplo de análise ocorre em *As palavras e as coisas*: a introdução do dispositivo ‘eu falo’ e a problematização da morte do homem. Por um lado, Foucault tenta captar a linguagem entre o visível e o enunciável de uma *épistémè*, entre as palavras e as coisas. Por outro lado, estabelece as condições de possibilidade para a investigação acerca do homem: as empiricidades, as positivities e o *a priori* histórico. Sendo *épistémè* o recurso principal de *As palavras e as coisas*, Foucault define três fases de sua ocorrência na história do pensamento ocidental; nos termos do autor, trata-se do período da Renascença, da idade clássica e da era moderna. Em cada fase, Foucault identifica um conjunto conceitual próprio que configura e ‘autoriza’⁸¹ um novo domínio de práticas discursivas. De modo um tanto similar, estas etapas na construção do saber estão presente em *Nascimento da clínica*, e embora desprovida de maior rigor, também em *História da loucura*. Nestas obras, Foucault examina o surgimento de certas práticas clínicas vinculadas aos discursos positivos, como a nosologia de Sydenham (*NC*) ou a psiquiatria de Pinel (*HL*). Já em *As palavras e as coisas*, Foucault busca compreender como pode a nosologia de Sydenham e a psiquiatria de Pinel pertencerem ao mesmo domínio epistêmico da botânica de Lineu, a história natural. Consequentemente, a arqueologia procura, com seu efeito catastrófico⁸², por uma relação diferente entre verdade e ciência, que não seja mero distintivo do senso-comum. O autor busca pelos modos de objetivação em relação com a verdade, isto é, não o que uma época diz saber, mas as condições de possibilidade para

⁸¹ ODP, p.33, ODF, pp.36-7. Segundo Foucault, em uma *épistémè* é preciso estar “no verdadeiro” do discurso; o autor cita o caso de Mendel, que embora correto no conjunto de sua teoria, encontrava-se fora do campo das práticas discursivas “autorizadas”, isto é, definidas como verdadeiras ou falsas em sua época.

⁸² Utilizamos o termo catástrofe tal como encontra-se explicitado por Giacoia: “a expressão recorre à etimologia do termo de *katastrophe* (reviravolta) e *katastrephēin*, com o sentido de revirar, inverter, reverter. Tomado em sua acepção original, o termo remete ao acontecimento decisivo que conduz ao desenlace da tragédia grega, revelando, portanto, o sentido oculto do curso dos acontecimentos”. Cf. Oswaldo GIACOIA Jr, *Fim da metafísica e os pós-modernos*, 2007, p.27.

o saber ser exercido. Diferenças entre *épistémè* a parte, todas examinam “aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências”, atribuídas por um pensamento crítico que “é uma interrogação que só acolhe o dado da ciência a fim de se perguntar o que é, para essa ciência, o fato de ser conhecida”⁸³. Logo, Foucault não pretende justificar discursos verdadeiros ou falsos como científicos ou não; ao invés, se propõe a investigar a aplicação dos discursos quando podem ser verdadeiros ou falsos, quer dizer, o que interessa são os modos de objetivação das práticas discursivas.

Assim, na *épistémè* observada entre o século XVI até meados do século XVII, Foucault identifica um conjunto conceitual com características próprias na forma de nomear. Nesse momento, o domínio do saber corresponde à similitude⁸⁴, atribuindo à semelhança a função de construtora do saber. Foucault classifica quatro figuras da semelhança: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*. Estas figuras dizem de que modo o mundo pode assemelhar-se. Se as semelhanças são as formas de dizer o mundo, a assinalação é a forma de torná-lo visível, uma marca para sua decifração, de modo que a assinalação e o que ela designa contêm a mesma forma e natureza. Nesse sentido, nota Foucault que a linguagem “está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem ao homem como coisas a decifrar”, de modo que “a linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações. Por conseguinte, deve, ela mesma, ser estudada como uma coisa da natureza”⁸⁵. A linguagem possui uma relação mais de analogia do que significação e tende a ser uma conciliação entre as palavras (enunciável) e as coisas (visível). Na *épistémè* do renascimento, a palavra lida é semelhante à palavra dita; o ‘eu falo’ da linguagem é uma arte de fazer-falar o mundo pela similitude.

Se a similitude é a experiência da ordem pela relação de semelhanças e assinalações, por volta do final do século XVII outro domínio do saber pode ser identificado. Pensadores como Descartes e Bacon buscam na ordem uma nova medida para o saber, dando forma ao racionalismo científico⁸⁶. Na *épistémè* clássica prevalece uma ciência universal da ordem que Foucault chama de *máthêsis*. A *máthêsis* possui

⁸³ ASp, p.215; ASf, p.251.

⁸⁴ Cf. especialmente o capítulo II de PC, pp.23-58; MC, pp.32-57.

⁸⁵ PC, p.46-7; MC, p.49-50.

⁸⁶ Cf. especialmente capítulo III de PC, pp.63-105; MC, pp.60-91.

duas características essenciais: a primeira concerne à relação entre os seres pensados sob a forma da medida e da ordem, na qual a análise adquire o valor de método universal. A segunda diz respeito aos métodos que devem desenvolver uma ciência matemático-mecânica e tornar possível a *taxonomia*, um sistema de signos organizados sob os princípios da ordem da identidade e diferença. Assim, pode-se dizer que o saber clássico identifica, diferencia e classifica. Nesse sentido, a representação surge como uma nova maneira de ordenar o mundo, operando uma transformação radical no domínio do saber. A representação captura a linguagem e internaliza-a, desfaz a similitude que atava as palavras às coisas, e por isso mesmo, a representação torna a linguagem expressão do pensamento. A linguagem se cala para o enigma do mundo e se torna instrumento do sujeito, pois segundo Foucault, “a linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade”⁸⁷. O poder da linguagem representativa frente à linguagem alegórica já pode ser visto; o sujeito surge como fonte da representação e a representação pode significar imediatamente qualquer objeto, inclusive o sujeito como este objeto para o pensamento⁸⁸.

Como resultado, observa-se a descontinuidade que em um momento faz a *épistémè* manifestar a linguagem no mundo, assinalada na similitude das coisas; em outro momento a *épistémè* manifesta linguagem no pensamento, apanhada na representação do sujeito. Logo, é possível reconhecer a importância dessa passagem; por meio dela se percebe que certos objetos do saber só podem emergir em uma única e determinada *épistémè*, segundo um conjunto de regras que vincule os códigos culturais fundamentais às reflexões que os justificam. Já no caso da *épistémè* moderna – final do século XVIII em diante – a finitude manifesta outro domínio do saber: a disposição para o discurso antropocêntrico. Por isso, pode-se constatar que o homem, tal como Foucault o concebe, isto é, determinado pela vida, trabalho e linguagem, não encontra seu lugar em nenhum momento precedente. A *épistémè* do renascimento pergunta pelo ser, sendo o homem mais um ser no mundo, e que se define em relação à totalidade da existência. Já a *épistémè* clássica questiona o sujeito, sendo agora o homem um sujeito entre objetos, e que encontra no próprio pensamento (*cogito*) aquilo que é (*ergo, sum*)⁸⁹. Contudo, o homem não é possível para o saber como objeto do conhecimento. Desse modo, Foucault diz que “antes do fim do século XVIII, o homem não existia [era

⁸⁷ PC, p.76; MC, p.70.

⁸⁸ PC, p.88; MC, p.78.

⁸⁹ PC, p.428; MC, pp.322-23.

conhecido] (...) É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de duzentos anos”⁹⁰. O homem só aparece na positividade do saber na medida em que a finitude se transforma na regularidade das práticas discursivas.

Em *As palavras e as coisas*, Kant é evocado como momento fundamental para a *épistémè* moderna, pois para Foucault, “em vez de fundar a relação entre as representações (...) [Kant] estabelece sobre as condições que definem uma forma universalmente válida”, de modo que “Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada”⁹¹. Pode-se identificar nesse comentário a importância atribuída por Foucault aos modos de objetivação. A filosofia de Kant refuta ao sujeito clássico sua legitimidade pela representação, à medida que, na *Crítica da razão pura* (1781), Kant nega a metafísica como portadora de saber científico, portanto, verdadeiro. Na mesma medida, Kant fundamenta o sujeito moderno em suas próprias condições de experiência em geral, isto é, inscrevendo-o na ordem da intuição sensível. A relação entre a positividade empírica e a determinação transcendental gera um novo campo da subjetividade, “em que o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na relação com o objeto = x todas as condições formais da experiência em geral”⁹². Esta observação possui uma capital relevância, pois Foucault identifica no pensamento kantiano a modulação do sujeito empírico-transcendental, e com isso a abertura para a possibilidade do sujeito se tornar, ao mesmo tempo, objeto de conhecimento e sujeito que conhece⁹³. Para tanto, nesse momento faz-se oportuno destacar três particularidades da análise de Foucault em *As palavras e as coisas*: a influência da antropologia kantiana; a relação entre o discurso antropocêntrico e o pensamento metafísico; e a analítica da finitude como problematização do aparecimento do homem.

⁹⁰ PC, p.424; MC, p.319.

⁹¹ PC, p.332; MC, p.254-55.

⁹² PC, p.334; MC, p.256. Vale acompanhar o argumento de Kant no §16 da *Crítica da Razão Pura*: “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim (...) Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para distingui-la da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a *unidade transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela”. Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, pp.157-58.

⁹³ Estas considerações foram apresentadas, embora não desenvolvidas, por Foucault na conclusão de NC, pp.225-30.

A importância que o pensamento kantiano possui na obra de Foucault não é de fácil avaliação, mas pode-se estimar que seja enorme. Em outra oportunidade, Foucault afirma ser herdeiro da filosofia crítica de Kant⁹⁴. É preciso mencionar que Foucault manifesta um interesse pela relação entre a crítica e a antropologia presente no pensamento de Kant que antecede o registro de *As palavras e as coisas*⁹⁵. Segundo Oliveira⁹⁶, a antropologia de Kant pode ser considerada sob dois pontos de vista: por uma reflexão transcendental e por uma reflexão pragmática. A reflexão transcendental assinala uma ‘antropologia pura’, a qual tematiza as condições *a priori* de conhecimento, tendo como escopo uma abordagem construtivista e ativa do sujeito capaz de associar os conteúdos da representação por meio de juízos universais. Por seu turno, a reflexão pragmática torna-se uma ‘antropologia dos costumes’, atenta à disposição dos juízos universais sobre o homem mediante uma forma *a priori* da experiência. Esta reflexão diz respeito ao que o homem, como ser livre, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer⁹⁷. Este diagrama da reflexão tem correspondência com a *Aufklärung* kantiana, a qual é observada por Foucault em outras ocasiões⁹⁸. Pode-se dizer que, para Foucault, interessa esta oscilação entre a constituição transcendental do

⁹⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de si et des autres* (doravante GSA), 2008, p.22. Tradução consultada: *Do governo de si e dos outros* (doravante GSO), 2010, p.22.

⁹⁵ Sobre este assunto, deve-se mencionar a importância da tese complementar ao doutoramento de Michel Foucault (1961): *Introduction to and translation (with notes) of Kant's 'Antropologie in pragmatischer Hinsicht'*. A defesa da monografia de Licenciatura de Foucault tem o título: *Gênese e estrutura na Antropologia de Kant* (Foucault presta uma homenagem à obra de seu orientador Jean Hyppolite, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*). A tese complementar é composta por 128 páginas e permaneceu inédita por um longo período, sendo publicada na França em 2008 e traduzida para o português por Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, do Departamento de Filosofia da PUC-SP, publicada pela editora Edições Loyola em 2011 com o título: *Gênese e estrutura na “antropologia” de Kant*. Esta tese complementar agrega importantes considerações sobre a *analítica* da fase crítica e a *Aufklärung* kantiana. No entanto, esta dissertação deve limitar à tese complementar uma simples citação, pois a) os examinadores do júri de defesa da tese, Gouhier, Hyppolite e Gandillac recomendaram correções e ressalvas à publicação do material, algo que nunca foi feito por Foucault; b) a tradução da obra de Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, termina por servir de pretexto para um esboço de uma crítica de Foucault à filosofia kantiana, porém não completamente desenvolvida; c) enfim, o estudo da tese desvia o assunto principal a ser abordado nessa dissertação. Cf. Ricardo TERRA, *Foucault leitor de Kant*, 1997, pp.73-87. Para uma análise que considere a tese complementar de Foucault acerca da questão do paradoxo entre a reflexão crítica de Kant e a analítica da finitude de Foucault, Cf. Béatrice HAN, *Foucault's critical project*, 2002, pp.17-38.

⁹⁶ Manfredo Araújo de OLIVEIRA, *A filosofia na crise da modernidade*, 1989, pp.15-28. Substitui-se o termo empregado pelo autor “antropologia-objeto” por “antropologia dos costumes” sem nenhum prejuízo ao sentido do texto original, pois entende-se que “costume” designa melhor que “objeto” uma “antropologia que tem a ver com o homem fático a ser conhecido através da experiência”.

⁹⁷ Cf. Immanuel KANT, *Antropologia em sentido pragmático*, 1991, p.07.

⁹⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?: Critique and Aufklärung*, conferência realizada por Foucault na *Société Française de Philosophie* em 1978 e postumamente publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, em 1984. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?* Texto extraído de um curso no *Collège de France*, publicado na *Magazine littéraire*, em 1984. FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, aula de 05 de janeiro de 1983, curso no *Collège de France*.

homem pela reflexão crítica e a constituição empírica pela reflexão pragmática. Para Han⁹⁹, Foucault interpreta na crítica kantiana a separação do constituinte (*a priori* transcendental) do constituído (intuição empírica); já em relação à antropologia kantiana, Foucault concebe uma fusão entre constituinte e constituído. A observação dessa ambivalência entre o empírico e o transcendental em Kant serve de base para as análises do pensador francês acerca da *épistémè* moderna.

Segundo Merquior, “Foucault está convencido de que, num nível profundo, existe elevado grau de isomorfismo entre todas as áreas do saber, em cada fase epistêmica”¹⁰⁰. Já visto, Foucault introduz o dispositivo ‘eu falo’ para poder relacionar um discurso-comum entre as positivities e suas formas de reflexão. Assim, na *épistémè* clássica, a representação designa a experiência da ordem pela *máthêsis* e *taxonomia*. Nesse caso, o discurso representativo da gramática geral de Port-Royal, a tabulação descritiva da história natural de Lineu e a permuta equivalente da análise das riquezas de Adam Smith, seguem a ordem da representação dos seres, dos signos e dos valores. Entretanto, na *épistémè* moderna novos conceitos e objetos surgem na positividade do saber: a anatomia comparada na biologia de Cuvier, a produção capital na economia política de Ricardo e a morfologia histórica na filologia de Bopp¹⁰¹. A representação é substituída na experiência da ordem pela finitude: relação com o tempo e a iminência da morte. A ascensão, ou queda, do sujeito moderno no âmbito da finitude transforma o domínio das positivities do saber por indicar para uma importante mudança na forma de refletir sobre a relação entre antropologia e metafísica.

Conforme aponta Foucault, “o ‘humanismo’ do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem”¹⁰². Na *épistémè* clássica, a representação do sujeito que funda as positivities é a mesma que considera a existência de uma história natural dos seres, de uma permuta equivalente na análise das riquezas, de um discurso representativo envolvido por uma gramática geral. O aspecto epistemológico do conhecimento é determinado pelo aspecto metafísico da representação. Como comenta Deleuze, “o que define esse solo [*épistémè* clássica] (...), funcionalmente, é esta operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de

⁹⁹ Béatrice HAN, *Foucault's critical project*, 2002, pp.18-9.

¹⁰⁰ José Guilherme MERQUIOR, *Foucault ou o niilismo de cátedra*, 1985, p.51.

¹⁰¹ PC, pp.343-46; MC, pp.262-65.

¹⁰² PC, p.348; MC, p.329.

continuuns, de desdobramentos de quadros: desdobrar, sempre desdobrar – ‘explicar’¹⁰³; quer dizer, uma representação explica outra, que pode explicar mais uma, e assim por diante. Uma metafísica que reproduz a representação infinitamente possui como predicados o transcendente, o absoluto, o universal. Ferry corrobora a tese de Foucault, mesmo que por outros motivos, ao destacar que o ‘momento kantiano’ representa uma inversão completa de perspectiva sem precedente na história do pensamento ocidental, que “consiste com bastante exatidão no seguinte: Kant pensa inicialmente a finitude, portanto a sensibilidade e o corpo situado no espaço e no tempo, e somente em seguida o Absoluto”¹⁰⁴. Nessa perspectiva, o homem está sempre ausente no fundamento dele próprio, pois como nota Foucault, a medicina clássica se pauta pela classificação das doenças, e não pela anatomia do corpo; a economia clássica se orienta pela permuta equivalente, e não pelo lucro do produtor. Desse modo, “enquanto esses conteúdos empíricos estivessem alojados no espaço da representação, uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida”¹⁰⁵. Tal exigência é endossada pelo surgimento do homem e se precipita por toda *épistémè* clássica:

Então, todo o campo do pensamento ocidental foi invertido. Lá onde outrora havia correlação entre uma metafísica da representação e do infinito e uma análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (...) uma perpétua tentação de constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem¹⁰⁶.

Segundo o autor, se trata da descoberta de que a vida, o trabalho e a linguagem obedecem às suas leis interiores, que estas empiricidades não são e não podem ser definidas pelo homem mediante a representação; ao contrário, elas são e devem ser definidas por meio do homem. Logo, o homem é o produto e efeito resultante das leis da vida, da produção e da linguagem, e não mais o sujeito fundante na causa de sua ordem. Nesse caso, pode-se perceber que a sobreposição da finitude sobre a

¹⁰³ Gilles DELEUZE, *Foucault*, 2005, p.134.

¹⁰⁴ Luc FERRY, *Kant*, 2012, p.23. Cf. pp.223-26, nas quais o autor destaca as interpretações de Cassirer e Heidegger resultante de um debate na cidade de Davos (Suíça) em 1929, que coloca em questão justamente a relação entre finitude e infinito. No mesmo ano de 1929, Heidegger publica *Kant e o problema da metafísica*, no qual aborda a questão da finitude na obra *Crítica da Razão Pura*. Vale mencionar que a formação intelectual de Foucault foi mediada pela leitura que Heidegger faz a Kant. Segundo Perez, Foucault acompanhou um curso de Jean Beaufret (interlocutor destinatário da notória *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, em 1947), sobre a *Crítica da Faculdade de Julgar*, de Kant. Beaufret frequentemente usava o texto *Kant e o problema da metafísica* como referência de leitura em seu curso. Cf. Daniel Omar PEREZ, *Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude*, 2012, pp.217-39.

¹⁰⁵ PC, p.435; MC, p.327.

¹⁰⁶ PC, p.436; MC, p.328.

representação repercute na confrontação entre a antropologia e a metafísica de forma determinante para desencadear uma crise acerca do conhecimento do homem no início do século XX¹⁰⁷. Como infere Cassirer:

No lugar de proporcionarmos uma descrição e uma análise bem definidas do fenômeno em si, a troca de ideias sobre esta questão se converteu em uma disputa metafísica. Resultou em um cavalo de batalha dos diversos sistemas metafísicos: entre idealismo e materialismo, entre espiritualismo e naturalismo¹⁰⁸.

O mesmo tom crítico pode ser reconhecido na *Carta ‘sobre o humanismo’* (1946), de Heidegger, denunciando que as várias interpretações acerca do homem, em especial o existencialismo de Sartre, derivam dos preceitos metafísicos: “todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal (...) De acordo com isso, qualquer humanismo permanece metafísico”¹⁰⁹. Para Heidegger, o homem visto metafisicamente se apresenta na entidade do animal racional dotado da consciência dos valores metafísicos do ser humano: “enquanto o homem permanecer *animal rational* é ele *animal metaphysicum*”¹¹⁰. Heidegger chama a atenção para o fato de o limitado (*animal*) ser definido pelo ilimitado (*rational*). Ora, o mesmo ocorre na observação realizada por Foucault, na qual a definição dada de homem implica o *animal*, espécime zoológico, e o *rational*, representação de certo espécime classificado dentro de um quadro de espécies, definindo a vida por meio do pensamento metafísico.

Diante do processo de descontinuidade epistêmica, Foucault constata que as pretensões acerca das ciências do homem devem considerar um modo de pensar no qual os limites do conhecimento estão, ao mesmo tempo, assegurados nas formas concretas de existência, ou seja, num *a priori* histórico. No entanto, para o autor, “sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia”¹¹¹. A tarefa arqueológica de escavar até a profundidade silenciosa

¹⁰⁷ Sabe-se que geração de Foucault é herdeira de uma filosofia pós-guerras, momento no qual se discutia sobre a crise da Razão e o fim da Modernidade. Vale mencionar algumas obras importantes que abordam essa tematização já no começo do século XX: Oswald Spengler, *O declínio do Ocidente* (1922); José Ortega y Gasset, *Em torno a Galileu: esquema das crises* (1932); Paul Hasard, *A crise da consciência europeia* (1935); Edmund Husserl, *A crise das ciências europeias e a filosofia transcendental* (1936).

¹⁰⁸ Ernest CASSIRER, *Antropologia filosófica*, 1967, p.28.

¹⁰⁹ Martin HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, 1973, p.351.

¹¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, 1973, p.254.

¹¹¹ PC, p.341; MC, p.261.

que se enraíza nas positivities do saber encontra seu limite no fim da metafísica como pensamento dominante na *épistémè* clássica:

De sorte que o pensamento moderno se contestará nos seus próprios progressos metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem, na medida em que valem como analíticas da finitude, manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural¹¹².

Portanto, nota-se que a antropologia kantiana serve de base para o pensamento moderno à medida que seus modos de objetivação do homem podem se referir a um duplo empírico-transcendental. Ainda, a sobreposição do pensamento antropocêntrico ao metafísico confere sentido para a mudança epistêmica. Pode-se dizer que por meio desses dois fatores Foucault formula a analítica da finitude, na qual, enfim, “o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem”¹¹³. Dessa forma, reafirmando os propósitos apresentados por Foucault sobre sua própria filosofia, entende-se que a analítica da finitude constitui uma forma de problematização empregada pelo pensador francês para poder extrair um diagnóstico do presente referente ao sujeito moderno, do qual espera-se poder examinar não apenas suas condições epistemológicas e filosóficas em relação ao saber possível, mas também as implicações éticas que se desenvolveram a partir de então.

A analítica da finitude lida com o aparecimento do homem, a hegemonia do discurso antropocêntrico e também com a formação das ciências humanas, as quais não se ligam diretamente aos interesses dessa dissertação. O aspecto fundamental apresentado e tratado a partir da analítica da finitude diz respeito ao “movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de um objeto para o saber e de sujeito que conhece”¹¹⁴. Para o discurso antropocêntrico, o homem não cessa de ser uma existência oscilante, constituinte do próprio mundo que habita e, não obstante, constituído por meio desse mundo ao qual ele veio habitar. Desligado do manancial metafísico, o sujeito moderno só pode ter acesso às palavras que profere, aos artefatos que produz e ao organismo que o limita. No domínio do saber

¹¹² PC, p.436; MC, p.328.

¹¹³ PC, pp.436-37; MC, p.328.

¹¹⁴ PC, p.429; MC, p.323.

moderno, o homem apreende que tudo lhe escapa, que nada se encontra concluído, que sempre se está em via de transformar-se. Segundo Foucault, “anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila na forma paradoxal do indefinido”¹¹⁵. Em concordância com Lebrun, “valia, pois, a pena mostrar como a *épistémè* do século XIX conseguiu, em tantos pontos, transformar numa Alteridade positiva o que até então fora relegado ao negativo”¹¹⁶. Uma vez rompida a cadeia metafísica, os aspectos infinitos que limitavam a finitude se desfazem, a finitude deixa de estar oposta ao infinito para se tornar a base da experiência em geral, ou seja, uma finitude sem limite. A positividade do saber moderno faz com que a existência, e não apenas o homem, possa ser reconhecido através da finitude, pois “nela [finitude] o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto”¹¹⁷.

Aprofundadas num *a priori* histórico, as positivities da biologia, economia e filologia logo são envolvidas pela finitude do corpo (experiência do mundo), do desejo (experiência da valoração relativa) e do discurso (experiência da flexão temporal). A finitude dessas experiências são, elas mesmas, condições de possibilidades para que o homem apareça: “fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma”; ou ainda, “a cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio”¹¹⁸. Por essa razão, Foucault compreende a constituição de “um homem que é tanto aquele que vive, fala e trabalha, quanto aquele que conhece a vida, a linguagem e o trabalho, aquele, enfim, que pode ser conhecido à medida que vive, fala e trabalha”¹¹⁹. Dada perspectiva apresentada pelo autor, nota-se o interessante efeito produzido pela analítica da finitude: com a *épistémè* do século XIX, pela primeira vez tanto o homem quanto as positivities do saber obedecem à mesma formação discursiva. Ainda, se caracterizado o efeito das práticas discursivas, pode-se perceber pela analítica da finitude a abertura de um espaço topológico que constitui as posições que o homem pode ocupar como sujeito que conhece e objeto do

¹¹⁵ PC, p.432; MC, p.325.

¹¹⁶ Gérard LEBRUN, *Transgredir a finitude*, 1985, p.20.

¹¹⁷ PC, p.433; MC, p.326.

¹¹⁸ PC, p.437; MC, p.329.

¹¹⁹ Michel FOUCAULT, *Michel Foucault “les mots et les choses”*, DE I, p.501.

conhecimento, o que Foucault denomina de pensamento do Mesmo (*pensée du Même*): a repetição do positivo no fundamental:

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo¹²⁰.

Isto significa que as positivities do saber que se exercem sobre o homem pela biologia, economia e filologia são a mesmas que definem suas condições de existência, seu *a priori* histórico. A vida, o trabalho e a linguagem tornam-se finitas à medida que somente podem remeter à existência finita do homem. Nesse sentido, o discurso antropocêntrico, repetindo a antropologia kantiana, oscila entre os modos de objetivação do homem, ora fundamentado como sujeito do conhecimento finito, ora definido como objeto de si mesmo, também finito. Logo, a problematização do homem como sujeito e objeto de si feita por Foucault não deixa de ter suas pretensões. Em alguns parágrafos do capítulo IX de *As palavras e as coisas*¹²¹, Foucault pretende refutar o positivismo, o materialismo dialético e a fenomenologia, por considerar estas correntes do pensamento moderno ainda presas à filosofia do sujeito.

Para Han, o aparecimento do homem equivale ao novo *a priori* histórico, ou seja, vale como acontecimento epistêmico¹²². Com base no pensamento de Kant, a analítica da finitude apresenta, esquematicamente, duas tendências ao lidar com os desafios dos modos de objetivação. Uma tendência privilegia o homem como objeto do conhecimento, e com isso busca a superação do limite transcendental radicalizando todas as dimensões humanas à finitude empírica, caso do positivismo e do materialismo dialético. Como afirma Han¹²³, essas vertentes filosóficas abdicam do transcendental como uma abertura mediadora, assumindo diretamente o empírico como tal. Como

¹²⁰ PC, p.434; MC, p.326.

¹²¹ Cf. PC, cap. IX, §§IV-VI, pp.439-54; MC, pp.329-46.

¹²² Han se propõe a distinguir dois sentidos que o termo “homem” pode assumir: um primeiro sentido é arqueológico, com o qual Foucault se refere ao homem como acontecimento epistêmico, ou seja, seu aparecimento no domínio do saber a partir do final do século XVIII; um segundo sentido é existencial, com o qual Foucault se refere ao homem como indivíduo governado pelo seu corpo, trabalho e linguagem; essa é a concepção de homem presente nas práticas estudadas por Foucault ao longo de sua obra. Embora Han reconheça que esta distinção é meramente formal, afirma que ela pode auxiliar no entendimento sobre qual referência se aplica o sentido do termo homem: o primeiro sentido proposto se direciona à noção de *a priori* histórico; o segundo sentido mencionado se dirige às empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem. O conceito *épistémè* permite que ambos os sentidos sejam interpretáveis. Cf. Béatrice HAN-PILE, *The “death of man”*: Foucault and anti-humanism, 2010, pp.123-24.

¹²³ Béatrice HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006, pp.182-83.

resultado, o homem se transforma em um objeto transcendental, isto é, se torna condição de possibilidade para a realização de fins, como a ciência ou a história, que justificam a existência finita do homem, mas elas mesmas não podem ser justificadas pela finitude, pois a extrapolam. Desde Hegel e Schopenhauer até Bergson, a filosofia assumiu essa tentativa de expandir os limites do conhecimento e do próprio entendimento sobre o homem ultrapassando a finitude.

A outra tendência possibilitada pela analítica da finitude é a fenomenologia transcendental. Se o positivismo e o materialismo dialético ignoram o sujeito fundante, na tentativa de superar o transcendental pela via direta do objeto, a fenomenologia se caracteriza pelo seu movimento inverso. Trata-se de privilegiar uma abordagem que assume o homem como sujeito que conhece. Nesse caso, essa tendência se pauta pela análise da experiência vivida (*vécu*). Segundo Han, este estágio da analítica da finitude se diferencia pela tentativa de articulação mista do empírico e do transcendental. Conforme explica Merleau-Ponty¹²⁴, a fenomenologia é uma filosofia transcendental que compreende o ser humano a partir da experiência da facticidade; para tanto, assume o campo transcendental das essências, sendo que as repõem na existência, de maneira que a existência precede a essência. Contudo, a fenomenologia transcendental encara o desafio de ter que assegurar a existência humana sem o recurso infinito da representação, reconhecendo antes de qualquer consciência-de-si, a presença do homem como ser-no-mundo. Esta presença no mundo se constitui na experiência vivida aberta para a facticidade, sem que, com isso, o homem possa ser reconduzido a si mesmo pela origem dessa facticidade. Enfim, o esquema proposto por Han alerta para a oscilação infinita¹²⁵ da analítica da finitude que se reinsere de várias maneiras nos modos de pensar o homem. Por essa constatação, pode-se concluir que a problematização trazida por Foucault com a analítica da finitude opera uma inversão ao buscar compreender como o conhecimento possível se exerce na formação da subjetividade¹²⁶. As implicações desse procedimento correspondem às tentativas de delinear o modo de ser do homem na *épistémè* moderna e seus duplos antropocêntricos: empírico-transcendental, *cogito*-impensado, recuo-retorno da origem.

¹²⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, 1999, pp.01-3.

¹²⁵ Béatrice HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006, p.181.

¹²⁶ Cf. Béatrice HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.174.

O primeiro duplo antropocêntrico apontado por Foucault trata da relação do homem consigo mesmo, seu corpo. De início, tem-se que “o homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”¹²⁷. Para Foucault, essa exigência do empírico no transcendental desenvolve uma “rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia”¹²⁸. Seja por abordagens positivistas, dialéticas ou fenomenológicas, o que autoriza um discurso empírico-transcendental reside no fato das práticas estarem elevadas à condição de essência do homem.

O segundo duplo antropocêntrico provém da relação do homem com o Outro¹²⁹. Para Foucault “o homem é um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta (...) ao ato de pensamento pelo qual a capta; e que, inversamente, vai desta pura captação ao atravancamento empírico (...) Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento”¹³⁰. Para a *épistémè* clássica, o outro do homem era representado em relação à distância que poderia ser medida e identificada em uma ordem de identidade e diferença entre os seres. Porém, o discurso antropocêntrico da *épistémè* moderna problematiza o homem em suas relações ‘não-conscientes’ que mantêm com as pulsões do corpo, as alienações do trabalho e as idiosincrasias dos símbolos. Logo, o sujeito moderno permite formular um ser do homem que não seja simplesmente relação com o outro exterior, mas que descobre o outro interior que o constitui e que o afeta, pois “não pode descobrir o impensado (...), sem que o ser do homem, em todo o caso, uma vez que ele se desenrola nessa distância, não se ache, por isso mesmo, alterado”¹³¹. Para o pensamento moderno, o saber deve transformar o objeto que sabe, seja sob a forma de uma moral, de uma política ou de um humanismo, pois o conhecimento do homem está ligado às práticas e discursos éticos e

¹²⁷ PC, p.438; MC, p.329.

¹²⁸ PC, p.442; MC, p.332.

¹²⁹ “O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro”. PC, p.449; MC, p.337. Nesta acepção empregada por Foucault parece conter um sentido lacanianiano, no qual o Outro consiste em tudo aquilo que permanece exterior aos limites do indivíduo, e cuja existência permite a (re)definição do mesmo indivíduo. Desse modo, o entendimento do mundo converge para a linguagem-discurso do Outro como forma inconsciente para si mesmo.

¹³⁰ PC, p.444; MC, p.333.

¹³¹ PC, p.451; MC, p.338.

políticos, de modo que “mais fundamentalmente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o Outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele”¹³².

O terceiro duplo antropocêntrico examinado por Foucault questiona a relação entre o homem e a história. Foucault diz que “o homem constituiu-se no começo do século XIX em correlação com essas historicidades, com todas essas coisas envolvidas sobre si mesmas e indicando (...) a identidade inacessível de sua origem”¹³³. A própria historicidade coloca o homem em relação com a origem começada sem e nem por ele; articula o tempo do homem com um tempo que não é o dele. Nesse sentido, o recuo à origem apresenta o homem, se visto como processo dialético e orgânico, como plenitude da história; se visto como retorno a si próprio, manifesta uma história na forma de niilismo, acentuando a abertura para o modo de ser do homem. Por isso, “em cada um desses dois alinhamentos, a origem das coisas e a do homem se subordinam uma à outra; mas o simples fato de haver dois alinhamentos possíveis e irreconciliáveis indica a assimetria fundamental que caracteriza o pensamento moderno da origem”¹³⁴. Logo, seja o homem produto da história ou por ela esquecido, tais discursos somente pertencem ao homem por ele ser o liame do próximo e do extremo do tempo.

Enfim, as ambiguidades do discurso antropocêntrico analisadas por Foucault expõem as dificuldades do sujeito moderno captado pela analítica da finitude, pois se identifica, a partir de diferentes práticas discursivas, a possibilidade de diversos modos de objetivação do homem. No entanto, de acordo com Giovannangeli¹³⁵, deve constar o fator fundamental para a oscilação da finitude como positividade de todas as empiricidades, a saber, o homem tal como compreendido por Foucault constitui-se historicamente determinável, e logo, implicado em sua própria condição histórica de invenção recente e fim iminente. Assim, a problematização da morte do homem é condição necessária para o discurso antropocêntrico abandonar a prótese metafísica que persiste na forma do sujeito universal.

Nesse ponto, vê-se obtido o decurso procedimental empregado por Foucault e os modos de objetivação constituintes da analítica da finitude como forma de problematização do sujeito moderno, ou seja, o homem como objeto de conhecimento e

¹³² PC, p.452; MC, p.339.

¹³³ PC, p.454; MC, p.341.

¹³⁴ PC, p.459; MC, p.344.

¹³⁵ Daniel GIOVANNANGELI, *L'homme en question*, 2005, p.19.

sujeito que conhece. A partir dos dados adquiridos, torna-se possível realizar um exame sobre qual forma um diagnóstico do presente mantém em *As palavras e as coisas*, e com isso avaliar suas implicações para uma ética da problematização.

1.4 A experiência-limite do presente: o sono antropológico da modernidade

Considerando a proposta filosófica assumida por Foucault, a analítica da finitude adquire a forma de uma problematização acerca dos modos de objetivação do homem como objeto do conhecimento e sujeito que conhece. Nesse sentido, o autor não pretende demonstrar os critérios que justificam cientificamente um discurso verdadeiro sobre o homem; seu objetivo se relaciona com diversas práticas que constituem um campo de possibilidades no qual o homem é requisitado a comparecer. Uma explicação que parece estar ajustada à pesquisa de Foucault pode ser oferecida por Oliveira, que destaca a importância que “está na transposição do plano dos problemas concretos ao plano das modalidades de conhecimento de qualquer objeto empiricamente observável. Passa-se, assim, ao plano epistemológico (...) para o [seu] próprio desenvolvimento”¹³⁶. Assim, Foucault procura por critérios que ‘autorizam’ o conjunto de práticas discursivas que permitem ao homem assumir diferentes funções e posições como ser vivente, produtor e falante. Os duplos antropocêntricos examinados por Foucault fazem referência à oscilação que a analítica da finitude identifica na *épistémè* moderna. Nesse sentido, é possível perceber algumas características que as implicações dos duplos antropocêntricos suscitam em *As palavras e as coisas*.

Uma primeira característica diz respeito ao ímpeto crítico aplicado por Foucault às concepções filosóficas da modernidade, como o positivismo materialista e, principalmente, a fenomenologia existencial¹³⁷. A duplicidade do discurso antropocêntrico exhibe a tentativa de resolução da metafísica assumindo o sujeito moderno ora em suas condições empíricas, ora em suas possibilidades transcendentais. Em ambos os casos, o empírico e o transcendental se repetem na ordem da experiência finita, de modo que “o modo de ser do homem, tal como se constitui no pensamento

¹³⁶ Roberto Cardoso de OLIVEIRA, *Antropologia e a crise dos modelos explicativos*, 1995, p.214.

¹³⁷ Sobre as implicações do pensamento de Foucault e a fenomenologia Cf. Michel FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, DE IV, pp.763-77. Edgardo CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, §§03-4. Gérard LEBRUN, *Notes on phenomenology in Les mots et les choses*, pp.20-37.

moderno, permite-lhe desempenhar dos papéis: está, ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positivities, e presente (...) nos elementos das coisas empíricas”¹³⁸. Nesse sentido, a duplicidade do discurso antropocêntrico reverte, mas não suprime, a relação com a metafísica do infinito, de modo que o positivismo materialista e a fenomenologia existencial continuam a pensar a filosofia a partir do sujeito, segundo princípios e fins.

A segunda característica concerne ao próprio desenvolvimento de *As palavras e as coisas*; como visto, Foucault propõe por meio do dispositivo ‘eu falo’ indicar certo ‘lugar-comum’ entre as análises empíricas e as racionalizações teóricas. Assim, a similitude ordena as estruturas enunciativas e os esquemas perceptivos do período do renascimento. Do mesmo modo, a representação comanda a definição do sujeito e as positivities da história natural, análise de riquezas e gramática geral na era clássica. Logo, a duplicidade do discurso antropocêntrico acerca do sujeito moderno que se reflete na formação das ciências do homem perpetua o padrão pendular e acompanha o aparecimento do homem no pensamento ocidental: “elas [ciências humanas] apareceram no dia em que o homem se constitui na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”¹³⁹. Os duplos antropocêntricos mantêm certo isomorfismo pretendido por Foucault em face ao que o autor chama de triedro dos saberes¹⁴⁰. Assim como a reflexão filosófica oscila entre a concepção empírico-transcendental do homem, as ciências humanas se alojam nos interstícios de três eixos: *i*) as empiricidades da vida, da produção e da linguagem; *ii*) a formalização físico-matemática e *iii*) a racionalização teórica-filosófica. Como as ciências humanas não pertencem a nenhum desses eixos, estão fragmentadas pelo campo epistemológico do triedro dos saberes, pois à medida que tomam o homem pelo o que nele há de empírico, tentam reinserir estes conteúdos na ordem transcendental, de modo que, para Foucault, as ciências do homem “reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia”¹⁴¹. Dessa forma, as ciências humanas abrem o caminho para as análises do homem em suas dimensões psicológica, sociológica e simbólica.

Entretanto, outra característica que pode ser derivada da duplicidade do discurso antropocêntrico exposto por Foucault reporta a uma perspectiva que privilegie o conjunto de sua pesquisa acadêmica em relação à obra *As palavras e as coisas*. Os

¹³⁸ PC, p.474; MC, p.355.

¹³⁹ PC, p.475; MC, p.356.

¹⁴⁰ Cf. PC, pp.475-508; MC, pp.356-378.

¹⁴¹ PC, p.477; MC, p.357.

temas abordados nos duplos antropocêntricos dizem respeito ao corpo, ao Outro e à história, temas sobre os quais o autor elabora um genuíno estudo em obras como *A vontade de saber*, *História da loucura* ou mesmo *As palavras e as coisas*, se considerada sob uma perspectiva crítica com relação à noção tradicional de história. Assim, diante deste ponto de vista que apura a filosofia foucaultiana pelos traços de seu desenvolvimento, assume-se a pretensão de interpretar o discurso antropocêntrico como se fosse um diagnóstico do presente. Dessa forma, se a analítica da finitude pode ser ponderada como uma forma de problematização, pode-se igualmente dizer que em *As palavras e as coisas* é possível encontrar o registro que convém ser um caso de diagnóstico do presente: o sono antropológico.

Foucault afirma que a “antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant”¹⁴². A mudança nos modos de objetivação ocasionada pela crítica kantiana confirma o fato considerado por Foucault capaz de inaugurar a *épistémè* moderna. Por meio de uma filosofia crítica, Kant subverte o sujeito da representação ilimitada pelas condições de possibilidade da experiência em geral para o sujeito cognoscente. Para tanto, fez-se necessário ‘antropologizar’ o pensamento, torná-lo discurso antropocêntrico, tal qual “o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo o conhecimento do homem”¹⁴³. Isto significa que o discurso antropocêntrico busca no homem um fundamento incondicionado que pretende se eximir da problematização, omitindo o fato de o próprio homem ser produto de certas condições históricas e efeito das significações socioculturais. Segundo Foucault:

Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, ‘à sua custa’: *Was der Mensch?* [o que é o Homem]¹⁴⁴.

A partir de Kant se instaura na filosofia o pressuposto de se pensar o homem em relação ao homem, ou seja, mediante a finitude. Por isso, “todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve

¹⁴² PC, p.472; MC, p.353.

¹⁴³ PC, p.476; MC, p.356.

¹⁴⁴ PC, p.470; MC, p.352. Cf. Immanuel KANT, *Manual dos cursos de Lógica geral*, 2002, p.53.

descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade”¹⁴⁵. Não obstante, o discurso antropocêntrico não é capaz de renunciar às pretensões de fundamentar o homem em seus fins, o que para Foucault “só para as boas almas assinalam o tempo do reino humano que finalmente retorna”¹⁴⁶. A aspiração de realização de todas as verdades do homem no homem, pelo homem e para o homem, não pode ser reconduzido senão a uma condição na qual “a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o Dogmatismo, mas o da Antropologia”, de modo que “a configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um ao outro e se limitam um pelo outro”¹⁴⁷. Estes níveis são representados pela duplicidade do discurso antropocêntrico problematizado pela analítica da finitude.

Enfim, o sono antropológico representa a disposição fundamental do pensamento ocidental no século XIX. Contudo, se Kant inaugura a *épistémè* moderna, então, para Foucault, a filosofia de Nietzsche anuncia sua precipitação precoce, uma vez que “marca o limite a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar”¹⁴⁸. O discurso antropocêntrico se nega a abdicar da tentação metafísica de construir uma definição e um conhecimento absoluto do homem no pensamento ocidental, omitindo-se ao fato de que a existência humana é mais certa do que a do homem. Esta herança incondicional que une em uma só perspectiva toda a história do pensamento ocidental somente pode ser saudada pela suspeita e inquietude de um pensamento radicalmente filosófico que percorre e desarticula o discurso antropocêntrico até seus fundamentos. Segundo Foucault, Nietzsche se coloca como o primeiro a notar “o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem”¹⁴⁹. Em favor de uma analogia, pode-se dizer que o discurso antropocêntrico e a metafísica pertencem um ao outro, e desse modo tal parentesco aparenta ser duplamente insatisfatório, pois para a antropologia se desvencilhar da metafísica significa seu próprio desaparecimento, tanto

¹⁴⁵ PC, pp.470-71, MC, p.352.

¹⁴⁶ PC, p.470; MC, p.352.

¹⁴⁷ PC, p.471; MC, p.352.

¹⁴⁸ PC, p.472; MC, p.353.

¹⁴⁹ PC, pp.471-72; MC, p.353. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 2001, §125, pp.147-48. Foucault também enfatiza esta hipótese em *Preface à la transgression*, DE I, pp.233-50; e *La pensée du dehors*, DE I, pp.518-40.

quanto liberar completamente as ciências humanas das pretensões transcendentais, isto é, em relação à existência de algum sujeito universal¹⁵⁰.

Portanto, se realizar um diagnóstico do presente constitui a atividade de assumir outra maneira de pensar¹⁵¹, então em *As palavras e as coisas* pode-se identificar o diagnóstico de Foucault para com os acontecimentos de sua atualidade: “em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem é menos que desdobrar um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”¹⁵². Se o diagnóstico do presente é a atividade de se pensar de outra maneira, então o outro modo de se pensar o sono antropológico é reconhecer nele a iminente ‘morte do homem’, ou seja, o desaparecimento do sujeito universal uma vez ensejado pela metafísica. Entendidos os procedimentos adotados e os conceitos articulados por Foucault, é possível considerar que à inviabilidade reflexiva imposta pelo sono antropológico deve corresponder à proposta de uma ética da problematização. Isto significa que em relação ao pensamento antropocêntrico inaugurado por Kant ao delegar à filosofia o questionamento sobre o que é o homem, um novo modo de filosofar deve ser capaz de por em questão uma forma de pensamento a partir das próprias condições possíveis na atualidade da existência; deve-se, então, problematizar o que acontece com *quem* é o homem da atualidade.

Como visto, para Foucault o homem só pode ser apreendido em relação às práticas constituintes da vida, do trabalho e da linguagem; ou ainda, pelas relações que detém com o corpo individual e social, os sistemas hierarquizados de conduta e as relações com o uso da verdade¹⁵³. Uma vez que são as práticas que constituem o programa de pesquisa de Foucault, o autor concebe o próprio ato de teorização ou racionalização como uma forma de prática, de tal modo que mesmo uma obra como *As*

¹⁵⁰ Uma polêmica que pode estar relacionada a esta hipótese é a confrontação do discurso antropocêntrico fomentado pelo humanismo contra o pensamento antropotécnico no âmbito da bioética. Este último tomaria por premissas a seleção artificial e a manipulação genética disponibilizada pelos avanços das tecnociências. Estes casos apenas simplificam um longo debate no qual estão em jogo as convicções humanistas do ser humano contra sua total reificação em material genético disponível à manipulação, o que dispensaria as ciências humanas de suas pretensões humanitárias e privações éticas. Cf. José Oscar A. MARQUES, *Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk*, 2002, pp.363-81.

¹⁵¹ Michel FOUCAULT, *La philosophie masqué*, DE IV, p.110.

¹⁵² PC, p.472; MC, p.353.

¹⁵³ Candiottto assume a problematização da verdade como *leitmotiv* do pensamento de Foucault. Cf. Cesar CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010.

palavras e as coisas, certamente orientada por um viés epistemológico, não se exime por completo ao exame das implicações éticas do sono antropológico¹⁵⁴.

Colocar em questão as implicações do sono antropológico corresponde à proposta de uma ética da problematização. De fato, a tematização da ética é abordada por Foucault somente anos após a publicação de *As palavras e as coisas*, e, no entanto, revela uma disposição prévia intuída pelo autor. No segundo livro publicado da série interrompida *História da sexualidade*, Foucault, à medida que se engaja em novas questões, avalia a contribuição de seu trabalho anterior. Reconhecendo que suas obras anteriores “talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se faz segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida”, o autor considera que foram as “problematizações através das quais o ser [humano] se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematização se formam”¹⁵⁵ conduziram seu interesse de pesquisa. Nesse sentido, a proposta de uma ética da problematização encontra suporte no próprio entendimento que o autor assevera possuir suas pesquisas. Uma sentença de Foucault parece exprimir esta intenção: “acreditava-se tomar distância e, no entanto, fica-se na vertical de si mesmo”¹⁵⁶. Esta capacidade de mudança de perspectiva em relação às próprias análises efetuadas pode ser caracterizada por um pensamento crítico¹⁵⁷. Por em jogo o pensamento crítico acerca da ética em uma obra como *As palavras e as coisas* diz respeito a uma forma de problematização. Assim, uma proposta da ética da problematização procura identificar no sono antropológico o ponto de sua irrupção. Trata-se da afirmação feita por Foucault de que para o pensamento moderno não há moral possível. Segundo o autor:

(...) o essencial é que o pensamento [da modernidade] seja, por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete [...] Há aí alguma coisa profundamente ligada à nossa modernidade; afora as morais religiosas, o Ocidente só conheceu, sem dúvida, duas formas de ética: a antiga (sob a forma do

¹⁵⁴ Numa breve passagem de *Arqueologia do Saber*, Foucault admite a possibilidade de uma descrição arqueológica sobre a tematização da ética: “Tal arqueologia, se fosse bem sucedida em sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorações, as liberdades, as transgressões da sexualidade (...) ligadas a uma prática discursiva determinada (...) mostraria como ela está inserida, não em discursos científicos, mas em um sistema de proibição de valores. Tal análise seria feita, assim, não na direção da *épistémè*, mas no sentido do que poderia chamar ética”. ASp, pp.216-17.; ASf, pp.252-53.

¹⁵⁵ UP, p.15.

¹⁵⁶ UP, p.15.

¹⁵⁷ Cf. Judith REVEL, *O pensamento vertical: uma ética da problematização*, 2004, pp.81-2.

estoicismo ou do epicurismo) [...] a moderna, em contrapartida, não formula nenhuma moral, na medida em que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento para captar o impensado [...] O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação [...] Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois, desde o século XIX, o pensamento já “saiu” de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; [...] é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam, (...) mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam¹⁵⁸.

Este excerto resume as principais características assumidas por Foucault em sua crítica ao discurso antropocêntrico¹⁵⁹. No entanto, é preciso analisar particularmente certos juízos do autor para avaliar os detalhes de seu diagnóstico. Primeiramente, convém notar que para o pensamento moderno é essencial saber e modificar aquilo que sabe. Como afirma Foucault, “a possibilidade de instaurar o homem num saber (...) implicam um imperativo que importuna interiormente o pensamento; pouco importa se ele seja cunhado sob as formas de uma moral, de uma política, de um humanismo”¹⁶⁰. Segundo Castro, trata-se de uma “consideração a propósito do caráter essencialmente prático do pensamento moderno. O conhecimento do homem, a exigência de pensar o impensado, implica uma dimensão pragmática enquanto surge o imperativo de modificar o que se conhece”¹⁶¹. A dimensão pragmática destacada por Castro melhor se verifica nos trabalhos posteriores de Foucault, nos quais as ciências do homem são

¹⁵⁸ PC, pp.451-52; MC, pp.338-39. Nesta mesma citação, há uma nota inserida por Foucault que, devida à importância que contém, merece ser considerada a parte. Segundo o autor, “o momento kantiano constitui um ponto de junção: é a descoberta de que o sujeito, enquanto ser racional, se dá a si mesmo sua própria lei que é a lei universal”. Segundo Candiotti, “Entre estóicos e epicuristas, a ordem da natureza constituía a referência a partir da qual eram articulados os princípios éticos; a partir de Kant, a referência é o processo de objetivação e universalização de máximas subjetivas e contingentes, elaborado pelo próprio sujeito enquanto sujeito racional. As leis morais decorrentes do teste do Imperativo Categórico são aquelas que qualquer ser racional se dá a si mesmo, quando quer conduzir-se moralmente, o que significa estabelecer uma conduta regrada”; e ainda, “Nesse aspecto, o momento kantiano é considerado um ‘ponto de junção’ [*charnière*] porque, entre a predominância nos antigos de um fundamento externo ao sujeito e a ausência moderna de qualquer fundamento, Kant constituía o próprio sujeito *a priori* prático em fundamento da lei moral”. Cf. Cesar CANDIOTTO, *A genealogia da ética em Michel Foucault*, 2013, pp.218-19. Não obstante esta interpretação, considera-se possível investigar outra hipótese envolvendo o próprio entendimento de Foucault sobre a ética como relação de si mesmo (*rapport à soi*) e a *Aufklärung* como questão do governo de si por obediência a leis, temas genuinamente kantianos explorados por Foucault e que devem ser apresentados oportunamente.

¹⁵⁹ Deve-se esclarecer que Foucault não aplica, nesse ponto, a distinção entre ética e moral tal como formulada em UP, pp.26-28. Não obstante, pode-se dizer que nos escritos da década de 1960, a ética sempre possui um aspecto negativo por se tratar de uma prática vinculada às sujeições antropológicas.

¹⁶⁰ PC, p.451; MC, p.338.

¹⁶¹ Edgardo CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, p.112.

instaladas em função das tecnologias de poder. Nesse regime, o homem é requisitado por diversas práticas e técnicas a se tornar útil e adestrado¹⁶².

Segundo Foucault, o imperativo transformador do saber implica um novo acontecimento na modernidade¹⁶³. Desconsideradas, tanto quanto possível, as morais religiosas, o autor reconhece apenas duas formas éticas possíveis no pensamento ocidental. A primeira diz respeito à ética da antiguidade, sob a forma do estoicismo e epicurismo¹⁶⁴. Como ressalta Brochard, toda a moral antiga tem “com efeito, o objetivo proposto expressamente em todas as escolas filosóficas antigas, tanto na escola estoica como na de Epicuro ou de Platão, é alcançar a felicidade. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente”¹⁶⁵. A moral antiga é dedicada às técnicas e práticas ascéticas para a sabedoria de vida e à exortação do bem-viver. Em contrapartida, Foucault afirma que na modernidade não há nenhuma moral possível. Há nessa afirmação um detalhe fundamental: “mesmo o pensamento político do século XVIII pertence ainda a esta forma geral [da ética antiga]”¹⁶⁶. Nesse caso, pode-se considerar que algumas vertentes como uma ética utilitarista em Stuart Mill e Bentham, uma ética analítica em Moore e Wittgenstein, uma ética da tolerância em Locke e Bayle ou uma ética do sentimento em Rousseau e Hume pertencem ao mesmo domínio reconhecido à ética antiga. Segundo Foucault, “o pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral”¹⁶⁷, uma vez que o autor concebe o pensamento moderno como certo modo de ação. A argúcia dessa asserção está no direcionamento e entendimento que Foucault possui pelos pensadores modernos: Sade, Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski, formam um grupo que ainda conta com os mestres da suspeita: Nietzsche, Marx e Freud¹⁶⁸. Estes pensadores ‘modernos’, segundo Foucault, não pressupõem uma intencionalidade já dotada de sentido moral ou , e por isso mesmo transformam o pensamento em um ato perigoso. O que diz respeito à moral moderna, ou ainda, à

¹⁶² Cf. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975. Tradução consultada: *Vigiar e punir*, 1987.

¹⁶³ Esse assunto será abordado oportunamente no tópico: focos de experiência, segundo capítulo.

¹⁶⁴ De fato, no momento em que os últimos trabalhos de Foucault se voltam para uma genealogia da ética, é justamente ao pensamento estoico e epicurista que o autor recorre para analisar as práticas de si de modo que sobre a antiguidade greco-latina se concentra o maior volume de estudos feito por Foucault sobre a ética.

¹⁶⁵ Victor BROCHARD, *Moral antiga e moral moderna*, 2006, p.136.

¹⁶⁶ PC, pp.451-52; MC, pp.338-39.

¹⁶⁷ PC, p.451; MC, p.338. Segundo Rajchman “o que Foucault chama de ‘pensamento moderno’ é rigorosamente co-extensivo com o que agora se chama de ‘filosofia continental’”. John RAJCHMAN, *Ethics after Foucault*, 1986, p.177.

¹⁶⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, DE I, pp.564-80.

impossibilidade de ser formulado um questionamento ético sobre a moral moderna, é a experiência-limite da transgressão¹⁶⁹.

Em uma homenagem a Bataille, Foucault finaliza em 1963 um texto intitulado *Prefácio à transgressão*, o qual antecipa a temática abordada anos depois em *As palavras e as coisas*, como a experiência da finitude e a morte do Deus-metafísico. O autor explora a relação entre experiência-limite, transgressão e uma concepção de ética definida como modo de se fixar o que se é, de impor limites a certo modo de ser, isto é, uma ética que ‘objetiva’ a subjetividade. Como visto, para Foucault a busca da fenomenologia pela experiência vivida (*vécu*) pode ser vista como uma terceira via da analítica da finitude, uma forma de conhecimento que tenta contestar tanto o positivismo lógico quanto a práxis escatológica do homem. A tentativa de fundamentar a subjetividade em uma ambivalência natureza-história da experiência subjetiva (*vécu*) reproduz a duplicidade do estado empírico-transcendental que rege a *épistémè* da modernidade¹⁷⁰. A analítica da finitude pensa o finito a partir de um finito sem fim, e acaba por se resignar a afirmar sua condição. A ética, tal como concebida por Foucault até este momento, condiz com mais um dos modos de objetivação do homem no campo do verdadeiro e do falso; nesse sentido, pode-se dizer que dá-se o nome de ética às práticas que podem distinguir e separar comportamentos de indivíduos atribuindo-lhes valores verdadeiros e corretos, falsos e errados. Foucault reconhece na experiência-limite uma maneira de quebrar os vínculos entre o verdadeiro e o certo no interior do próprio indivíduo, colocando fora de si mesmo qualquer experiência que possa ser concebida como autêntica; trata-se, então, de opor a linguagem à consciência, de inserir a vida na história.

¹⁶⁹ Pode-se dizer que tanto o termo ‘transgressão’ quanto o termo ‘pensamento do exterior’ [*la pensée du dehors*], trata-se de uma descrição arqueológica da maneira pela qual o indivíduo, por meio de um procedimento que é em geral o da linguagem, consegue “escapar” dos dispositivos de identificação, classificação e normalização do discurso, nesse caso, antropocêntrico. Casos como Raymond Roussel, Jean-Pierre Brisset e Pierre Rivière assinalam o interesse de Foucault por essas formas de experiência-limite.

¹⁷⁰ Vale observar que esta problematização entre o domínio empírico e o transcendental que pode ser não-subjetivo sem ser uma *épistémè* é discutido por Gilles-Gaston Granger, pode-se dizer, em termos de experiência concreta (*vécu*) e mediação simbólica (conceito). Em tal sentido, o autor apresenta uma proposta de pesquisa próxima às pretensões foucaultianas, na medida em que considera o conhecimento científico um trabalho de objetivação constituído por uma estrutura simbólica que serve de mediação entre o conceito e o indivíduo. Granger trata as ciências do homem, em oposição às ciências formais, como um domínio estilístico que pretende restituir a experiência vivida (*vécu*) no domínio individual. Cf. Philippe LACOUR, *Le concept d’histoire dans la philosophie de Gilles-Gaston Granger*, 2004, pp.01-16.

Segundo Foucault, a ideia de uma experiência-limite corresponde a um processo de dessubjetivação que pretende arrancar o sujeito de si mesmo, impedi-lo de ser o mesmo; trata-se de “uma experiência [que] é algo do qual saímos transformados”¹⁷¹. Portanto, não é a autenticidade do sujeito da experiência vivida (*vécu*), mas a necessidade de sua transformação pela experiência-limite, o que tangencia o pensamento de Foucault. Para tanto, por meio da experiência da morte de Deus e da sexualidade na literatura, Foucault designa a transgressão como “uma profanação em um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado”¹⁷². Mesmo que a seu modo, Foucault repete Nietzsche e coloca a experiência da morte de Deus sob a rubrica de acontecimento da modernidade que suprime da existência o limite no Ilimitado. Por essa razão, deve-se considerar que a morte de Deus designa o âmbito sempre privilegiado para qualquer concepção metafísica, ao qual se associa impreterivelmente termos como absoluto, transcendente, sagrado, infinito; em todos os casos: universal. Como visto, o sujeito moderno atravessado pela finitude prova uma experiência na qual nada pode se anunciar a partir da exterioridade de seu ser. Isto significa o fim da relação da finitude do homem com o infinito do Deus-metafísico e, portanto, a morte deste precede o desaparecimento daquele. O discurso antropocêntrico pode se libertar do constrangimento metafísico, mas não pode superar a tentação de fundamentar em princípios empíricos os fins ideais para a vida, o trabalho e a linguagem¹⁷³; pode pensar o limite, mas não ultrapassá-lo. Dessa forma, pode-se entender porque Foucault dedica à *épistémè* moderna a mesma forma ética da moral antiga; o bem-viver, a felicidade e o bem-estar geral prosperam como fins éticos ideais que fundamentam as práticas e discursos da humanidade na modernidade. Logo, despertar do sono antropológico exige a experiência de um pensamento sobre a morte do Deus-metafísico e o fim do limite da finitude, algo que demanda um pensamento já tornado ato de transgredir, não mais o limite metafísico, mas o limite da própria finitude, de um limite a ser constantemente ultrapassado¹⁷⁴.

¹⁷¹ Michel FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, DE IV, p.41. A esse respeito, Cf. Peter Pál PELBART, *O avesso do niilismo*, 2013, pp.207-32. Sobre o desenvolvimento e a importância do conceito de experiência na filosofia de Foucault, Cf. Gary GUTTING, *Foucault's philosophy of experience*, 2009, pp.69-85.

¹⁷² Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I, p.234.

¹⁷³ PC, p.436; MC, p.328.

¹⁷⁴ Em seus últimos textos, Foucault retoma esta questão sob uma nova perspectiva, a qual pode-se designar como modos de transformação de si mesmo; segundo Foucault, trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária, ou seja, a restrição do sono antropológico, em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (*franchissement possible*), quer dizer, a transformação de si

Para tanto, Foucault reconhece que para um pensamento transgressor “é necessário desafogá-la das suas afinidades suspeitas com a ética”¹⁷⁵. Nesse sentido, Foucault concebe a ética como uma prática de divisão do mundo (*monde éthique partagé*), quer dizer, prática pela qual se fixa o que é de um modo de pensar, agir e comportar, operando sobre o que determina o subversivo, o escandaloso, o infame¹⁷⁶. Segundo Sardinha, a ética é “o reino dos valores que só são aprovados pela sociedade porque eles são, simultaneamente, o que torna possível dividir em dois o conjunto dos homens e das mulheres, entre loucos e dotados de razão, entre pessoas normais e anormais”, de tal modo que “a ética é pensada numa relação de forças: força comum que inclui e exclui”¹⁷⁷. Foucault busca na experiência literária a potencialidade do pensamento transgressor inoculado na filosofia pelo discurso antropocêntrico, apontando que a sexualidade de Sade e o erotismo de Bataille podem se tornar uma relação transgressora que se une a uma mesma e única experiência junto à morte do Deus-metafísico. Notoriamente, Foucault corrobora a impossibilidade de qualquer formulação de uma questão ética para a moral moderna:

Esse pensamento, do qual tudo até o presente nos desviou, mas como para conduzir ao seu retorno, de que possibilidade ele nos vem, de que impossibilidade ele sustenta para nos sua insistência? Pode-se dizer sem dúvida que ele nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de maneira bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente esta abertura ao reduzir, no final das contas, toda a interrogação crítica a uma questão antropológica¹⁷⁸.

O argumento apresentado no *Prefácio à transgressão* corrobora a negação de qualquer moral para o pensamento moderno, na medida em que recusa à ética o caráter transgressor dos limites em toda vertente política, social e moral. Portanto, a dissociação

mesmo por meio de uma ontologia de nós mesmos. Cf. Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE IV, pp.574-75.

¹⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Preface à la transgression*, DE I, p.237.

¹⁷⁶ Poder-se-ia evocar, de um modo exemplar, um texto publicado por Foucault na Revista *Les cahier du chemin*, em 1977, intitulado de *La vie des hommes infâmes*, no qual o autor propõe fazer uma “antologia de existências” de personagens reais, ao mesmo tempo obscuras e desafortunadas, que se tornam “vidas-poema” tão breves quanto “notícias-relâmpago” marcadas em poucos documentos. Nesse texto ensaístico, Foucault opera com os conceitos de discursos de verdade e relações de poder um relato dos acontecimentos singulares registrados. Nesse sentido, poder-se-ia relacionar esse “espectro residual existencial” como o resultado concreto da relação saber-poder sobre a vida. Cf. Michel FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, DE III, pp.237-53.

¹⁷⁷ Diogo SARDINHA, *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, 2010, p.184.

¹⁷⁸ Michel FOUCAULT, *Preface à la transgression*, DE I, p.239.

entre ética e transgressão, ao modo como Foucault elabora, depende de uma concepção de ética vinculada ao discurso antropocêntrico, às práticas de divisão social e às sujeições antropológicas. A impossibilidade de uma moral condizente com o entendimento do autor em relação ao pensamento moderno somente adquire sentido se concebido a partir da necessidade transgressora da experiência da finitude sobre o fim do limite metafísico representado pela experiência da morte do Deus-metafísico. Segundo McNay, é possível, por meio da transgressão, constatar que Foucault concebe uma ética fundada em uma interrogação sobre as experiências-limite, segundo a qual, “os padrões estabelecidos de individualização são rejeitados por meio de uma interrogação do que se considerava ser universal, formas necessárias de identidade a fim de apresentar o lugar que a contingência e a história específica ocupam dentro delas”¹⁷⁹.

Enfim, por meio da observação do pensamento transgressor se revela a concepção ética a qual Foucault se remete. A uma proposta da ética da problematização correspondem as características analisadas acerca do sono antropológico. Embora pouca explorada por Foucault em seus primeiros livros, é possível notar que a ética segue a mesma forma da analítica da finitude, pois semelhante ao duplo empírico-transcendental dado ao discurso antropocêntrico, Foucault interpreta a ética sob a perspectiva de uma divisão no interior do próprio sujeito, a partir da qual se exercem forças de inclusão e exclusão¹⁸⁰. Nesse momento da filosofia foucaultiana, a ética é tanto um obstáculo à transgressão quanto uma prática de divisão. Nesse sentido, é preciso reconhecer que Foucault pensa, ou ainda, problematiza, o homem que atende e corresponde às características encontradas pela analítica da finitude, ou seja, tomado como objeto do conhecimento e sujeito que conhece. Se *As palavras e as coisas* se ocupa com as descrições arqueológicas da *épistémè* no âmbito produção do saber, então a decorrência desse resultado no âmbito proposto por uma ética da problematização conduz o filósofo francês a se ocupar das relações de poder entre sujeitos e instituições, entre as ações de uns sobre os outros quando já considerados como objeto de conhecimento. Esta colocação satisfaz parte da hipótese inicial desta dissertação, segundo a qual o próprio Foucault assume que a partir do aparecimento do homem como sujeito e objeto do saber de si, novas possibilidades de códigos e condutas se formam no pensamento moderno.

¹⁷⁹ Lois McNAY, *Foucault: A critical introduction*, 1994, p.41.

¹⁸⁰ Cf. Joel BIRMAN, *Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault*, 2002, pp.301-24.

Assim, percebe-se que a transgressão está obstruída pelo sono antropológico, uma vez que ainda concebe o homem sob a forma da filosofia do sujeito universal. No entanto, o próprio autor elabora estudos sobre a transgressão em certas práticas marginalizadas por códigos morais e regras de comportamento social, fazendo da transgressão uma experiência-limite que recebe um modo específico de objetivação, tal como o louco, o delinquente, o perverso, o doente¹⁸¹. Em todo o caso, em nenhum momento Foucault se propõe a criar uma concepção ética que pretenda exceder qualquer sentido histórico e contingente, sustentando suas críticas à filosofia do sujeito. Antes de 1978, a ética nunca é o tema principal abordado por Foucault em suas obras ou preleções; não obstante, a ética é uma problematização constante que atravessa a extensão de seu pensamento. Logo, a proposta de uma ética da problematização prepara a seguinte interrogação: o que acontece com *quem* é o homem da atualidade?

Ao destacar certas características do pensamento foucaultiano, a proposta de uma ética da problematização surge com a identificação do questionamento lançado por Foucault de que para o pensamento moderno não há moral possível. Isso não significa que o pensador francês conceba a modernidade como uma época niilista ou anárquica, mas que o pensamento que instaura a modernidade, segundo os autores reconhecidos pelo autor, apresenta-se como um pensamento transgressor, pois pensa o homem para além de seus limites. Essa constatação é pertinente à medida que se torna viável relacionar a concepção de ética tal como trata Foucault e as consequências do sono antropológico, sendo este uma forma de diagnóstico do presente. Duas implicações são possíveis pela ética da problematização: a primeira concerne à noção de ética como mundo dividido (*monde éthique partagé*) possui o mesmo sentido, ou ainda, é mais ‘um’ sentido pelo qual os modos de objetivação do saber transformam o indivíduo por meio de processos de inclusão e exclusão com relação à verdade. A segunda implicação decorre da primeira, na medida em que diz respeito à ética como forma de tornar o sujeito moderno, o homem, objeto para a produção de saber, e ao mesmo tempo, sujeito que deve se modificar pelo o que conhece de si. Essas duas implicações são

¹⁸¹ Nesse sentido, Lebrun entende a atitude filosófica de Foucault como uma vontade transgressora: “é por isso que, dessa finitude moderna, arrumada com tanta engenhosidade, era preciso sair (...) Era preciso cortar as amarras. E é a partir disto que adquire sentido a noção – à primeira vista tão estranha – da ‘era do homem’: positivistas, fenomenólogos, marxistas, vocês não sabem que vivem em um mesmo e único território (...) Parece que Foucault deve ter percebido desde cedo a urgência dessa transgressão”, concluindo que “essa curiosidade vinha de mais longe: de uma vontade de transgredir, que devemos tomar todo o cuidado para não confundir (...) com um furor de destruir”. Cf. Gérard LEBRUN, *Transgredir a finitude*, 1985, pp.21-2.

problematizadas de acordo com os parâmetros estabelecidos pelo pensamento de Foucault.

Assim, a analítica da finitude fornece os modos de objetivação para que o homem se torne sujeito que conhece e objeto de conhecimento na *épistémè* moderna; já o sono antropológico revela a insuficiência de um pensamento crítico capaz de transgredir as limitações da filosofia do sujeito. Nesse sentido, a descrição arqueológica promove uma abordagem que busca na *épistémè* as condições de possibilidade para o saber de uma época; e que procura nas práticas discursivas determinar as posições e funções possíveis para o homem como objeto do saber. Esse perfil metodológico permite entender por qual razão o homem não pode ser concebido como uma unidade doadora de sentido verdadeiro apenas por si, uma vez que é composto por figuras estranhas e interdependentes a ele: a vida, o trabalho e a linguagem, de modo que se reconhece o homem como produto de suas condições de existência e efeito das significações sócio-históricas.

Enfim, a proposta de uma ética da problematização corrobora, mesmo que parcialmente, a hipótese indicada por Foucault de que o aparecimento do homem como sujeito que conhece e objeto de conhecimento não decorre de uma preocupação moral; ao invés, a transformação de um campo de possibilidades para o saber possível sobre o homem implica em uma nova maneira de ação dos indivíduos entre si; quer dizer, o sujeito moderno implica em outras relações de poder. Dado que a proposta de uma ética da problematização se constitui por meio das figuras necessárias para um diagnóstico do presente, como a analítica da finitude, o sono antropológico e o discurso antropocêntrico, tal diagnóstico revela a morte do homem como elemento constituinte do pensamento moderno consumado pela finitude. A proposta de uma ética da problematização permanece junto à crítica feita pelo autor com o desaparecimento do sujeito universal, desabilitando um pensamento no qual, pelo sujeito como unidade doadora de sentido verdadeiro, se concebe ‘muitos como um’. A partir da posse da cátedra no *Collège de France* em 1970, Foucault delineia um novo interesse para seus estudos e pesquisas, se orientando para as relações de poder, as produções do saber e os modos de subjetivação. Assim, Foucault propõe um pensamento que seja capaz de conceber ‘uns em relação aos outros’. Eis o propósito da ética da problematização: apresentar o homem não apenas no que o torna um objeto para si mesmo, porém no que o torna sujeito à ação de outros.

CAPÍTULO II

2. SUJEIÇÃO E FOCOS DE EXPERIÊNCIA

“Esta experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre ficção; é alguma coisa que fabrica-se a si mesmo, que não existe antes e que não se encontrará a existir depois”.

(Michel Foucault, *Dits & Écrits*, tomo IV, p.45).

2.1 “O que acontece com o homem?”.

Como apresentado, Foucault adota a premissa de que a partir da formação do ser humano como objeto para o saber, possibilita-se que certos tipos de esquemas morais, sobretudo o humanismo, possam se desenvolver na modernidade ocidental¹⁸². Uma busca pelos registros do autor encontra na analítica da finitude a realização do homem como objeto do saber envolvido em uma rede de relações regida por práticas discursivas com relação à verdade. Como visto, trata-se do aparecimento do homem a partir de uma forma de problematização que coloca em jogo o discurso antropocêntrico, ou seja, as significações do homem nas condições sócio-históricas de sua formação. O pensador francês define como o sono antropológico da modernidade a impossibilidade de o pensamento moderno escapar das aporias da analítica da finitude, oscilando entre as condições de experiência e os universais antropológicos de um sujeito fundante e transcendental. A resultante dessa equação conduz o autor a formular a polêmica ‘morte do homem’ como elemento constitutivo do pensamento moderno, entendendo por tal pensamento a experiência transgressora que ultrapassa certos limites que confinam os modos de ser do homem. A partir do diagnóstico do sono antropológico, a concepção de ética apresentada por Foucault diz respeito à inviabilidade de uma proposta moral para o pensamento moderno, à exceção de Kant. Nesse sentido, percebe-se que Foucault opera com uma significação de ética como prática de divisão social que, por meio da fixação e imposição de limites a certos modos de ser, mantém a função de excluir um domínio sobre o saber de uma época. Enfim, esta conjectura acerca da acepção ética de Foucault, pode-se chamar de uma proposta da ética da problematização.

¹⁸² Cf. Michel FOUCAULT, *L’homme est-il mort?*, DE I, pp.540-45.

A proposta de uma ética da problematização deve poder abranger tanto o homem como objeto para certos saberes – as ciências humanas – quanto a preocupação moral que decorre dessa concepção de homem atribuída como objeto científico. Ora, tal questionamento exige que certas considerações sejam apontadas. Primeiramente, pode-se mencionar alguns fatos de ordem pessoal na biografia de Foucault que mantêm certas influências na continuidade de seu trabalho. Uma referência para estas considerações são os eventos ocorridos na França em maio de 1968, o qual se tornou símbolo de um movimento sociocultural também em outros países¹⁸³. Foucault admite que a partir desse evento dirige sua atenção para a inquietude que nele se manifesta: “esta dificuldade – nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder?”, afirmando que “existe atualmente um grande desconhecido: quem exerce o poder? Onde o exerce? [...] ‘dominar’, ‘dirigir’, ‘governar’, ‘grupo no poder’, ‘aparelhos de Estado’..., é todo um conjunto de noções que exige análise”¹⁸⁴. Dessa forma, o engajamento de Foucault pela militância o conduziu à fundação do Grupo de Informação sobre os Presos (GIP) em 1971, junto com Jean-Marie Demonach e Pierre Vidal-Naquet, cujo objetivo foi conceder poder ao testemunho do preso¹⁸⁵. Trata-se de um manifesto contra as barreiras do silêncio, um manifesto que visa ampliar os direitos dos prisioneiros de apresentarem suas próprias narrativas acerca de suas condições enquanto sujeitos a um regime de controle. Ainda, como consequência dos eventos de maio de 68, Foucault foi encarregado da direção do departamento de filosofia da recém-criada Universidade Experimental de Vincennes em

¹⁸³ Este evento diz respeito a uma série de greves estudantis que aconteceram em algumas universidades e escolas parisienses e logo assumiram uma proporção revolucionária, agregando mobilizações dos operários na França e em outros países, desencadeando um conjunto de reivindicações que adquiriram significações políticas. Ferry e Renault criticam a filosofia francesa praticada já na época de maio de 68 por adotar uma posição anti-humanista, definida por um paradigma intelectual de suspeita que pretende promover o fim da filosofia. Cf. Luc FERRY, Alain RENAULT, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanism contemporain*, 1985. Nesse sentido, vale observar a distinção feita por Foucault em uma conversa com Deleuze em 1972, acerca do papel do intelectual total em relação ao intelectual específico. Cf. Michel FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir* (conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, 1972), DE II, pp.306-16. Disponível em MP, pp.69-79.

¹⁸⁴ Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder* (doravante MP), 1987, p.75.

¹⁸⁵ Segundo Artières, o GIP contou com intelectuais, presos, ex-detentos e familiares, médicos, jornalistas, advogados, cujo objetivo foi a discussão pública sobre as condições do sistema carcerário na França. Cf. Philippe ARTIÈRES, *Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política*, 2011, pp.319-32. Cf. Cecile BRICH, *The Group d'Information sur les Prisons: the voice of prisoners? Or Foucault's*, 2008, pp.26-47. Cf. três registros de Foucault sobre o GIP: *Tract ronéotypé*: (manifeste du GIP), 08 février 1971; (*sur les prisons*) in *J'accuse*, n° 03, 15 mar, 1971 (GIP); *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence*. Todos os textos editados em DE II, pp.174-82.

1969¹⁸⁶. No entanto, manteve-se pouco tempo neste cargo, pois em 1970 aceitou a cátedra de *História dos sistemas de pensamento* no prestigiado *Collège de France*, substituindo a seu orientador Jean Hyppolite após sua morte. Em sua aula inaugural, oportunamente publicada sob o título de *A ordem do discurso*, o pensador francês já assinala o direcionamento pretendido para seu projeto filosófico nesta nova fase acadêmica.

Um segundo aspecto a ser considerado diz respeito à ordem crítico-literária destinada à ‘obra arqueológica’ de Foucault. Como visto, em *As palavras e as coisas*, Foucault desenvolve um amplo e detalhado léxico conceitual que abrange a linguagem, a história e as ciências do homem, tanto que, não por acaso, a recepção do método arqueológico encontra certas dificuldades que são observadas em alguns comentários. Para Ricoeur¹⁸⁷, Foucault não visa reconstruir o passado, mas fazer surgir uma reescrita conservada da história. Para tanto, faz valer quatro fatores: novidade, contradição, comparação e transformação, que não visam nem a sincronia dos pensamentos imóveis, nem a sucessão linear dos acontecimentos, mas suas descontinuidades. A arqueologia se nega a superar as diferenças; ao invés, quer analisá-las enquanto tal. Não obstante, propõe um campo neutro do enunciado sem enunciador, no qual as práticas discursivas tanto dizem da própria linguagem do enunciado quanto dos enunciados reduzidos pela linguagem. Eco¹⁸⁸ segue por uma crítica próxima a de Ricoeur, argumentando que Foucault não pode fundamentar as grades estruturais (*épistémè*) que emprega, pois a descrição arqueológica não somente relata algo diferente do que se pretende por *épistémè*, como a linguagem na qual Foucault espera fundamentá-la é a mesma cujos erros a descrição arqueológica quer desmascarar. Problema similar também é relatado por Dreyfus e Rabinow, ao contestarem que “o método arqueológico afirma que as regularidades que descrevem o corpo do discurso sério também regulam sua produção”¹⁸⁹. Os autores identificam o que chamam de nihilismo do arqueólogo, isto é, algo que está “necessariamente mergulhado nas práticas do cotidiano de sua época, e, ao mesmo tempo, dentro e fora do discurso sério dessa época, não pode produzir uma

¹⁸⁶ O Centro Universitário Experimental de Vincennes foi criado no outono de 1968, pelo então novo ministro francês da educação nacional Edgar Faure, em resposta aos eventos ocorridos no movimento estudantil de maio de 68.

¹⁸⁷ Paul RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, 2007, pp.201-12.

¹⁸⁸ Umberto ECO, *A estrutura ausente*, 1991, pp.347-50.

¹⁸⁹ Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.101.

teoria moral”, uma vez que “enquanto arqueólogo, ele tem que se tornar um observador desprendido de todos os atos discursivos sérios”¹⁹⁰.

Pode-se dizer, com devidas ressalvas, que estes dois aspectos considerados, um de ordem biográfica e outro de ordem crítico-documental, são fontes de influência que modulam a continuidade do projeto filosófico desenvolvido por Foucault após maio de 68. As efervescências políticas e os cursos no *Collège de France*, por um lado, e as ‘falhas arqueológicas’ detectadas nas críticas a sua obra, pelo outro lado, parecem ser aspectos correlatos e que exercem consideráveis influências na elaboração da tematização das relações de poder investigados pela genealogia foucaultiana. Em especial, as tais ‘falhas arqueológicas’ mencionadas se transformam em algo que se percebe ser um fato quase evidente nas obras posteriores de Foucault, a saber, a inviabilidade de que práticas discursivas se situem aquém ou além das relações de poder. A suposta neutralidade requerida pelo arqueólogo do saber como aquele que pode descrever a emergência dos acontecimentos históricos em sua singularidade se apresenta, em face às ‘falhas arqueológicas’, como uma incômoda situação de isenta imparcialidade, tal como se o arqueólogo também não ocupasse, ele próprio, um lugar para aplicar seu discurso. Esta percepção é, por parte do autor, brevemente assinalada em *Arqueologia do saber*. Como visto, em *As palavras e as coisas*, as práticas discursivas apresentadas na problematização da analítica da finitude podem ocupar posições e desempenhar funções de analogias, contraposições ou de complemento umas às outras, dependendo da determinação que a escolha teórica implica. Em *Arqueologia do saber*, Foucault esclarece que,

A determinação das escolhas teóricas realmente efetuadas dependem também de uma outra instância. Essa instância se caracteriza, de início, pela função que deve exercer o discurso estudado em um campo de práticas não-discursivas. [...] Essa instância compreende também o regime e os processos de apropriação do discurso: pois em nossas sociedades (e em muitas outras, sem dúvidas), a propriedade do discurso – entendida ao mesmo tempo como direito de falar, capacidade de compreender, (...) de investir esse discurso em decisões, instituições ou práticas – está reservada de fato (às vezes mesmo de modo regulamentar), a um grupo determinado de indivíduos¹⁹¹.

¹⁹⁰ Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.107.

¹⁹¹ ASp, p.75; ASf, p.90.

Por práticas não-discursivas, Foucault designa as instituições em seus acontecimentos políticos, processos econômicos, interesses ideológicos, de modo que a arqueologia também deve se questionar pelas práticas não-discursivas que “podem estar ligadas aos sistemas discursivos; [e] procurar definir formas específicas de articulação”¹⁹². Segundo Foucault, estas tentativas de articulação podem ser observadas tanto em *História da loucura* quanto em *Nascimento da clínica*, ambas investigando as aplicações de certos discursos – que são modos de subjetivação do ser humano – por meio de práticas institucionalizadas, como o Hospital Geral de Paris à época do Grande Internamento, ou sobre como o discurso da medicina se comporta com o surgimento da clínica hospitalar e psiquiátrica. Em *As palavras e as coisas*, a noção de *épistémè* substitui a instituição para poder revelar as formas de racionalização a partir das condições de experiências possíveis, ou seja, as empiricidades da vida, trabalho e linguagem. Dado esse recurso, Foucault pode avaliar o modo de ser do homem em relação a si mesmo – sujeito que conhece e objeto de seu conhecimento – atribuído como condição para as ciências humanas. Logo, pode-se perceber em *As palavras e as coisas* que o discurso antropocêntrico do homem possui uma formação discursiva própria – *épistémè* moderna – e que as ciências humanas não são inqueridas em nenhum nível institucional. Isso significa que tanto o discurso antropocêntrico quanto as ciências do homem dependem de apropriações que exercem seu controle em um campo de práticas não-discursivas¹⁹³. Trata-se, então, de discursos que são entendidos como práticas; e de práticas que não entram no discurso.

As publicações posteriores a *Arqueologia do saber* apresentam como campo analítico esta conjectura entre as práticas discursivas e não-discursivas, entre as relações do sujeito com os regimes de seleção e mecanismos de controle disciplinar. Assim, o homem passa a ser interrogado não mais em relação a si mesmo, porém em relação uns aos outros; as ciências humanas deixam de ser interpretadas a partir de sua legitimidade epistemológica para serem analisadas no âmbito biopolítico da gestão de riscos. Não obstante, pode-se dizer que a outrora predileção do autor pela análise do discurso como princípio para a descrição arqueológica do saber se modifica para um exame acerca da ordem do discurso, no qual Foucault avalia os mecanismos de poder que sustentam

¹⁹² ASp, p.183; ASf, p.212.

¹⁹³ Cf. Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours* (doravante Odf), 1971, p.09. Tradução consultada, *A ordem do discurso* (doravante ODP), 2012, p.07. Segundo Foucault, à instituição é atribuída: a) mostrar que o discurso está na ordem da lei; b) preparar o local de seu aparecimento; c) investir o poder que o discurso detém.

discursos investidos como verdades. Nesse sentido, a proposta de uma ética da problematização obtém um novo campo de análise que permite aferir de que modo o discurso sobre o homem se transverte de discurso moral e práticas de dominação, uma vez que Foucault se propõe a pesquisar o campo das experiências possíveis para o homem de seu tempo, em sua atualidade. Foucault propõe, dito em uma palavra: genealogia.

2.2 Cartografias do real: genealogia das práticas de sujeição

Em analogia com a consideração feita por Revel, ao se propor uma ética da problematização, não se trata apenas que obter como resultado diferenças singulares e isoladas, ou seja, assumir como tarefa de um pensamento crítico considerado ético, descobrir e acusar as limitações que constroem as liberdades e violam os direitos do homem, pois se Foucault compreende por ética as práticas de partilha social, é justamente para inquirir aquilo que pode produzi-la. Segundo Revel, trata-se de “descrever a maneira com que a prática comum [social] produz subjetividades de diferenças, ou seja, existências irredutíveis à linearidade e à normatividade da ordem estabelecida”¹⁹⁴. O que importa, nesse caso, é o fato de que Foucault não pretende conceber um fundamento para a ética, visto que sua efetividade reside na própria produção. Nesse sentido, um novo modo de lidar com a questão do homem passa a ser desenvolvido por Foucault. Ao articular práticas discursivas e não-discursivas, isto é, as instituições, o autor também vincula as técnicas de saber às relações de poder, e, com isso, instaura um novo campo observado pela proposta de uma ética da problematização. Como assinala Candiotti, “o ganho teórico de Foucault diante da nova articulação é a afirmação tácita da não autonomia das práticas discursivas ou da *épistémè* em relação às práticas concretas como ocorre em *Les mots et les choses*”, concluindo que “o que permite determinar a regularidade da regra como critério de valor dos saberes de uma época será a articulação entre práticas discursivas e não-discursivas, entre técnicas de saber e estratégias de poder”¹⁹⁵. Portanto, a articulação entre práticas discursivas e não-discursivas, entre técnicas de saber e estratégias de

¹⁹⁴ Judith REVEL, *O pensamento vertical: uma ética da problematização*, 2004, p.84.

¹⁹⁵ Cesar CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, pp.48-9.

poder, enfim, entre indivíduos e instituições, constitui o novo campo de análise para Foucault após a conclusão de *a Arqueologia do saber*.

Para executar este novo programa de pesquisa, Foucault acresce à sua filosofia um conjunto de termos que operam como ferramentas conceituais e metodológicas para explorar a situação do homem moderno. A esse respeito, destaca-se a inclusão de dois termos determinantes para o entendimento da pesquisa do autor a partir da década de 1970, a saber: técnica e estratégia. Mais do que operadores conceituais, estes termos indicam noções fundamentais pela qual Foucault se orienta em seus estudos¹⁹⁶. Com isso, vale observar o importante deslocamento efetuado em relação à descrição arqueológica. As práticas discursivas propiciam uma análise do discurso na qual se define o espaço topológico de formação de objetos, enunciadores, conceitos e teorias, a partir da regularidade de suas práticas. Em relação às práticas não-discursivas, é notável que o autor mantenha a noção topológica, pela qual se examina as técnicas e estratégias efetivas reposicionadas e re combinadas em diferentes arranjos a partir do local que institui o discurso¹⁹⁷. Assim, Foucault desloca a análise do homem em relação à posição que ocupa no interior do próprio discurso, para uma análise estratégica na qual o homem se apropria de discursos que podem ser aliados ou opostos uns aos outros¹⁹⁸. Por essa razão, a genealogia não condiz nem com uma reformulação geral da arqueologia, nem com o abandono total de seu método, de modo que parece ser mais adequado falar de genealogia no sentido de uma articulação com temas previamente identificados¹⁹⁹.

¹⁹⁶ O termo *técnica* é bastante utilizado por Foucault, geralmente em sentido pragmático, isto é, diz respeito à finalidade prática da ação, e por vezes é substituído pelo termo *tecnologia*; estes termos reforçam a ideia de que o poder é algo exercido de modo preciso, objetivo e calculado, e que ele se desenvolve principalmente sob a rubrica de um modo de saber-fazer (*savoir-faire*). O termo *estratégia* se relaciona muito vezes com o termo *tática*, de modo que o primeiro termo é empregado em relação aos objetivos ou finalidades das ações, enquanto que o segundo se aplica em relação aos meios ou procedimentos. Um breve estudo sobre as tecnologias de poder disciplinar e bio-político em suas características fundamentais são tratadas em outro texto, Cf. Jefferson Martins CASSIANO, *Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault*, 2016, pp.154-77.

¹⁹⁷ A ideia de uma topologia do poder é compartilhada por Stephen J. COLLIN, *Topologias do poder: análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”*, 2011, pp.245-84.

¹⁹⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *Em defesa da sociedade* (doravante DS), 1999, p.250. Nesse sentido, vale ressaltar que são as práticas não-discursivas que tornam os discursos úteis para um objetivo estratégico.

¹⁹⁹ Segundo Koopman, a genealogia é melhor interpretada como uma ampliação feita por Foucault às formas de problematização presentes na arqueologia, utilizando a genealogia como método próprio de uma filosofia crítica voltada para as questões envolvendo a norma, o indivíduo e a instituição. Cf. Collin KOOPMAN, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*, 2013. Uma concepção análoga pode ser observada no comentário de Araújo, que destaca que Foucault não reduz a genealogia à esfera de uma teoria do poder, uma vez que mantém a constituição histórica do sujeito como seu objeto de pesquisa, e para tanto ele não dispensa o uso da descrição arqueológica. Cf. Inês Lacerda ARAÚJO, *Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética*, 2004, pp.39-42.

Ao promover o deslocamento das ciências do homem para o âmbito da genealogia, Foucault irremediavelmente atrela a produção de saber às relações de poder, ou ainda, percebe que há relações de poder investidas na produção de saber. Em *As palavras e as coisas*, Foucault não institui as ciências humanas no campo epistemológico do triedro dos saberes²⁰⁰, porém, nesse caso, nota-se tratar de uma crítica do autor às concepções filosóficas que insistem em abreviar o pensamento moderno à teoria do conhecimento. Basta destacar o alerta feito ao discurso antropocêntrico: “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber”, de modo que “as ‘ciências humanas’ são perigosas intermediárias no espaço do saber”²⁰¹. Desde então, o interesse pelo ato perigoso do discurso se torna uma preocupação na obra de Foucault: “mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem infinitamente? Onde, afinal, está o perigo?”²⁰². E mesmo em seus últimos textos, Foucault confessa um hiperativismo pessimista que o incita: “minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer”²⁰³. Essa expectativa estimula o autor a abordar as ciências do homem pelo viés da articulação que mantêm com as instituições, ao invés de buscar a legitimidade científica pela fundamentação epistemológica. Próximo de um enfoque kuhniano, Foucault não se limita a determinar o que são as ciências humanas, mas direciona sua atenção para o que fazem tais ciências²⁰⁴. A principal consequência a ser enfatizada diz respeito ao modo como o saber sobre o homem, funcionando para ser eficiente às estratégias de governo, se torna mais um meio para o objetivo que busca a melhor forma de sujeitá-lo. Nesse sentido, pode-se dizer que a consequência de expor estes modos de subjetivação é o que propriamente define a genealogia para Foucault.

²⁰⁰ Cf. PC, pp.474-81; MC, pp.355-59.

²⁰¹ PC, p.480; MC, p.359.

²⁰² ODp, p.08; Odf, p.10.

²⁰³ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética, uma revisão do trabalho*, 1983, entrevista concedida a Hubert DREYFUS e Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.256.

²⁰⁴ Segundo Kuhn, “um paradigma governa, em primeiro lugar, não um objeto de estudo, mas um grupo de praticantes da ciência”. Cf. Thomas KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, 1998, p.224. Esta definição diz respeito à comunidade científica como detentora de um paradigma, sendo que este determina as atividades e pesquisas de um grupo de praticantes e jamais é abandonado sem que haja outro para substituí-lo; nesse sentido, a concepção de comunidade científica se aproxima do entendimento que Foucault atribui às sociedades de discurso, identificadas através do lugar de onde se fala. Também é possível assimilar, nesse ponto, as sugestões de Castro ao caráter pragmático da filosofia de Foucault, outrora mencionado. Cf. Edgardo CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, p.112.

Entre 1971-75, Foucault dedica uma série de textos nos quais busca elucidar o método genealógico que aplica à sua filosofia, afastando-se da suspeita estruturalista presente nas obras anteriores. Nesse caso, é possível distinguir entre a interpretação que Foucault faz de Nietzsche e os objetivos que sua própria pesquisa buscar elucidar²⁰⁵. Pois bem, no que diz respeito à interpretação foucaultiana da genealogia, destacam-se dois textos. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*²⁰⁶, de 1971, Foucault se associa ao que pode-se chamar de ‘hipótese Nietzsche’, a qual se opõe à noção tradicional do racionalismo no trato com o conhecimento. Na perspectiva tradicional do racionalismo, o conhecimento é concebido como o lugar da verdade e da erradicação do erro, cuja função implica na autocorreção a partir de seus próprios princípios de regulação. Essa perspectiva desconsidera a formação histórica do conhecimento, tal como tratada pela arqueologia do saber, exigindo para a verdade a adequação do sujeito cognoscente à realidade pela doação de um sentido universal. Segundo Foucault, Nietzsche é o primeiro filósofo a acusar essa relação verdade-erro como origem do conhecimento. Foucault identifica nos textos nietzschianos a distinção entre o conhecimento como origem (*ursprung*), e o conhecimento como proveniência (*herkunft*) e invenção (*erfindung*). Pela interpretação desse texto, importa considerar que Foucault dele adota o sentido da genealogia como invenção histórica do conhecimento. Assim, Foucault se alia a Nietzsche quando diz que “a verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável”, de tal modo que o conhecimento não passa de “uma história de um erro que tem o nome da verdade”²⁰⁷.

Em 1973, Foucault retorna ao texto nietzschiano na conferência *A verdade e as formas jurídicas*²⁰⁸, destacando que sua análise assume por meio da ‘hipótese Nietzsche’ que o conhecimento é uma invenção histórica, pois não possui qualquer origem sobreposta a esta condição; e ainda, que o conhecimento é uma forma de

²⁰⁵ Essa distinção é observada por Vânia Azeredo, e diz respeito à procura de Foucault pela precisão conceitual dos relatos de Nietzsche, por um lado, e ao tratamento dado a Nietzsche como instrumento de reflexão para se pensar questões filosóficas próprias ao interesse de Foucault, por outro lado. Cf. Vânia Dutra AZEREDO, *A metodologia de Foucault com o trato dos textos nietzschianos*, 2014, pp.57-85.

²⁰⁶ MP, pp.15-37; Cf. Michel FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, DE II, pp.136-56. Cf. Hans SLUGA, “*I am a nietzschean*”, 2010, pp.36-58.

²⁰⁷ MP, p.19. Cf. o conhecido aforismo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula – a história de um erro” de Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, 2006, pp.31-2.

²⁰⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, DE II, pp.538-53. Tradução consultada: *A verdade e as formas jurídicas*, 2002, §1, pp.07-27. Trata-se de uma série de cinco palestras proferidas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro entre os dias 21 e 25 de janeiro de 1973.

dominação, e como tal não deve ser assumido como um processo de adequação lógico-conceitual. Logo, Foucault indica qual sua pretensão quanto ao modelo nietzschiano de uma história da verdade: “eis, portanto, como através dos textos de Nietzsche podemos restituir (...) o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir das relações de forças e de relações políticas na sociedade”, complementando que “o que eu [Foucault] pretendo mostrar é como as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento, e, por conseguinte, as relações de verdade”²⁰⁹. Ao integrar a acepção nietzschiana à sua pesquisa, o procedimento genealógico de Foucault passa a lidar com três questões fundamentais, a saber: as relações de poder, os discursos de verdade e, como resultado, a sujeição da subjetividade, cujo efeito prático é o sujeito.

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, Foucault investiga o que ele chama de ‘ordem do discurso’. Para tanto, o filósofo parte da seguinte conjectura: “suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, [e] dominar seu acontecimento aleatório”²¹⁰. Nesta lição, o pensador francês menciona três maneiras históricas de se controlar acontecimentos por procedimentos de exclusão. O primeiro procedimento é a interdição, entendida como direito privilegiado do sujeito que fala sobre o que pode ser permitido ou proibido dizer, cujos exemplos são a sexualidade e a política. O segundo procedimento é a partilha (*partage*), que cria um princípio de supressão entre os discursos, cuja finalidade é o controle de sua circulação social. Foucault trata desse princípio de supressão na relação entre razão e loucura. Enfim, o último modelo de exclusão é a vontade de verdade, que se faz valer pela oposição entre o verdadeiro e o falso²¹¹. Nesse sentido, se retomados os protocolos arqueológicos para o saber

²⁰⁹ Michel FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 2002, §1, pp.26-7.

²¹⁰ ODP, p.08; ODF, pp.10-1.

²¹¹ Este tema é abordado por Foucault em seu primeiro curso no *Collège de France* (1970-71), *A vontade de saber (La volonté de savoir)*, no qual se dedica a examinar, principalmente textos de Aristóteles e Nietzsche, como cada época pode produzir discursos visando à separação entre o verdadeiro e o falso. No primeiro volume de *História da sexualidade*, publicado em 1976 com o subtítulo: *A vontade de saber* (doravante VS), Foucault reassume sua posição: “Em suma, eu gostaria de (...) buscar as instâncias de produção discursivas (que, evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que algumas vezes tem a função de interditar), das produções de saber (as quais, frequentemente, fazem circular erros e desconhecimentos sistemáticos); gostaria de fazer a história dessas instâncias e de suas transformações [isto é, uma genealogia]”. VS, p.17.

epistêmico, pode-se dizer que a vontade de verdade é capaz de se ‘positivar’ nas empiricidades da vida, trabalho e linguagem. A despeito de já assinalar os modos de objetivação do homem com relação à verdade, tal como faz a analítica da finitude, a arqueologia indica que as práticas discursivas devem estar inseridas em um campo de possibilidades considerado como ‘no verdadeiro’ da *épistémè*²¹². Assim, um regime de objetos atidos ao saber se estabelece quando disposto ao que Foucault denomina de formas de veridicção (*formes de la véridiction*)²¹³, quer dizer, a partir da possibilidade de se atribuir discursos verdadeiros ou falsos sobre objetos. Entretanto, pela perspectiva genealógica, o pressuposto ‘no verdadeiro’ se desfaz, uma vez que Foucault percebe que “talvez, não haja erros em sentido estrito, porque o erro só pode seguir e ser decidido no interior de uma prática [discursiva] definida”, tanto que “antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, [a proposição] deve encontrar-se (...) ‘no verdadeiro’”²¹⁴. Ora, o que faz a genealogia é deslocar as práticas discursivas para o âmbito não-discursivo de sua aparição, para descobrir como “essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional”²¹⁵. Na fase genealógica, Foucault tem interesse pela ordem do discurso: “modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído”²¹⁶. Portanto, permitir e proibir, segregar e suprimir, verificar e falsear são procedimentos que concernem à produção, controle e apropriação do discurso, algo que repercute como uma problematização para a dimensão ética, já que todos esses procedimentos se manifestam nas práticas de sujeição do homem.

O suporte institucional determina os procedimentos de regulação e de funcionamento dos discursos. Foucault destaca que a autoridade serve como um princípio de limitação, ao passo que a disciplina atua como uma função reguladora entre a repetição do já dito e a restrição do que volta a se dizer. Porém, é pensando sobre a

²¹² Nota-se que em *As palavras e as coisas*, esta referência ao “no verdadeiro” do saber de uma época se divide em Renascimento, Idade Clássica e Era Moderna, ficando implícito ao entendimento que se trata menos de analisar três diferentes épocas distintas entre si, do que uma série de descontinuidades históricas que se renovam, regulam e transformam num campo de possibilidades, tanto que Foucault declara ser o homem uma invenção recente para o saber, algo que a genealogia corrobora pela tese da invenção histórica do conhecimento.

²¹³ GSO, p.06; GSA, p.06. Nesse sentido, entende-se por veridicção o processo enunciativo da verdade. Cf. A esse respeito, Michel FOUCAULT, *A coragem da verdade*, 2011.

²¹⁴ ODP, p.32; ODF, p.35.

²¹⁵ ODP, p.16; ODF, p.19.

²¹⁶ ODP, p.17; ODF, p.19.

verdade como um regime de poder e o poder dos discursos verdadeiros que a genealogia se torna próspera²¹⁷. Segundo Foucault,

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torna-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (...) Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí desprendem. Isso para reconstituir um projeto de conjunto²¹⁸.

Ora, na arqueologia do saber, Foucault assinala que algo normalmente designado de verdadeiro se refere ao jogo de regras discursivas que confere legitimidade a saberes diferentes em uma época determinada. Já na genealogia do poder, esse jogo de regras está vinculado à produção de discursos qualificados como verdadeiros que se impõem mediante a desqualificação de outros, tidos como falsos. Esses discursos operam como mecanismos de reprodução de poder, seja no caso da psiquiatria do século XIX legitimada como discurso verdadeiro à custa da desqualificação da fala do louco; seja no caso do sistema de educação do século XX ser “uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles trazem consigo”²¹⁹. Portanto, dois fatores são determinantes para a genealogia proposta pelo autor. O primeiro fator considera a verdade como uma invenção (*erfindung*), pois não possui um ponto de origem universal (*ursprung*), mas somente uma proveniência (*herkunft*) no campo do acontecimento. Daí decorre o segundo fator, a saber, que o discurso verdadeiro é algo apropriado, executado por meio de relações de poder e que possui instâncias que o legitimam como tal. Com isso, percebe-se novamente a recusa do autor à concepção de um sujeito capaz de ser fundamento de experiências originárias com relação à verdade, uma vez que esta se manifesta apenas no âmbito do discurso. Assim, para Foucault, a verdade é uma apropriação obtida por meio das sociedades de discurso, cuja legitimidade provém de uma ordem do discurso: “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer certas exigências ou se não for, de início,

²¹⁷ DS, p.29.

²¹⁸ DS, pp.15-6. Disponível também em MP, p.172, sob o título *Genealogia e poder*.

²¹⁹ ODP, p.41; ODF, p.46. A respeito desse assunto, Cf. Jean-Pierre AUDUREAU, *Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation*, 2003, pp.17-29.

qualificado para fazê-lo”²²⁰. Eis a função da institucionalização das sociedades do discurso: a desqualificação de discursos por meio da apropriação da verdade. Trata-se de práticas que limitam os poderes do discurso, dominam suas aparições aleatórias e produzem subjetividades no interior das instituições.

O genealogista quer, portanto, exumar o nível arqueológico do saber para desterrar os mecanismos de poder que operam, produzem e sustentam uma hierarquia de poderes sobre os saberes. Para tanto, ele deve propor uma questão definitiva: “quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser este saber uma ciência? (...) qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: eu, que faço este discurso, faço um discurso científico e sou cientista?”²²¹. No curso do *Collège de France* de 1975-76²²², Foucault emprega a análise genealógica do poder para explicar o aparecimento dos saberes a partir das condições de possibilidade que os situam como elementos de dispositivos fundamentalmente estratégicos. Segundo Machado, “é essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político, que em uma terminologia nietzschiana Foucault chamará de genealogia”²²³. Assim, a genealogia lida com a introdução das análises históricas das relações de poder como instrumentos capazes de explicar a produção dos saberes. Logo, o viés político substitui o viés epistemológico, a fim de inquerir o saber das ciências humanas, considerando que, por política, o pensamento foucaultiano costuma fazer referência a uma espécie de campo topológico para a disposição estratégica de lutas, de disputas pelo discurso verdadeiro, notoriamente científico, pois “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”²²⁴. Assim, é possível afirmar que todas as relações de poder têm como ponto de aplicação uma formação de saber, e, do mesmo modo, pode-se confirmar que todo o saber científico sobre o homem é político, pois não há neutralidade nas relações de poder. Trata-se de relações díspares, heterogêneas e em constante

²²⁰ ODP, p.35; ODF, p.39.

²²¹ DS, p.15. Cf. *Idem*, p.220.

²²² Trata-se do curso *Em defesa da sociedade*. Nesse curso Foucault explora as estratégias de “guerra” e de “política” em seus aspectos de reversibilidade de uma à outra, investigando outras relações de poder.

²²³ Roberto MACHADO, *Por uma genealogia do poder*, 1998, p.x.

²²⁴ ODP, p.10; ODF, p.12.

transformações que manifestam o poder em suas práticas sociais discursivas e não-discursivas constituídas historicamente.

Enfim, discursos de verdade e relações de poder manifestam, por um lado, as instituições de apropriação, e por outro, as práticas de sujeição. Uma vez que não há verdade sem ou fora das relações de poder, as ciências do homem já não podem ser definidas em si mesmas. Para Foucault, não há razões para se perguntar pelo sujeito de conhecimento capaz de apreender a verdade; importa mais ao filósofo questionar as transformações que a verdade produz no sujeito de conhecimento mediante um discurso apropriado. O homem investido como objeto do conhecimento por meio de um discurso verdadeiro também é apropriado pelas instituições e instâncias de regulação que atuam sobre seu corpo vivente, sua força produtiva e sua liberdade de expressão, justamente nos elementos constituintes da aceção de ser humano para Foucault. Não obstante, o pensamento antropocêntrico, à medida que espelha o homem como seu princípio transcendental de consciência de si e como finalidade empírica de sua autorrealização, somente pode se sustentar pela universalidade que aplica ao sujeito. A universalidade do sujeito pressupõe que se pense a multiplicidade de acontecimentos descontínuos como a unidade de um sentido verdadeiro. Por isso, a genealogia adota o nominalismo²²⁵ como procedimento adequado para abordar a questão dos universais antropológicos do saber.

Segundo Foucault, “a história não tem ‘sentido’, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias e das táticas”²²⁶. Na perspectiva do autor, a utilização de pressupostos universais, cuja função seja desvendar o sentido ou conceber a finalidade da humanidade, impede o exame da reversibilidade estratégica que caracterizam diversas práticas sociais. Assim, Foucault diz: “parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem”, de modo que “em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas”²²⁷. Nesse sentido, o nominalismo representa a

²²⁵ Cf. Michel FOUCAULT, *Vérité, pouvoir et soi*, DE IV, p.779.

²²⁶ MP, p.05.

²²⁷ NB, p.05. A crítica dos universais é reafirmada no verbete “Foucault”, publicado, sob o pseudônimo Maurice Florence (M.F.) no *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman em 1984. Cf. Michel FOUCAULT, *Foucault*, DE IV, p.634.

alternativa para inverter a concepção universalista da história para uma situação estratégica complexa nas sociedades modernas²²⁸. Trata-se, portanto, de sustentar que os universais são resultantes de uma multiplicidade de singularidades e de práticas diferenciadas que não são determinadas por relações de causalidade segundo uma síntese dialética, mas que são reticulares umas às outras, que se apoiam ou opõem segundo objetivos definidos.

Como já mencionado, Foucault afirma que sua pesquisa se dedica à questão do sujeito, e pode-se dizer que, em especial, ao sujeito moderno atribuído pelo antigo nome de homem. A principal característica da filosofia do sujeito está na elaboração de uma série de princípios e fins que o constituem. Porém, ao realizar uma crítica do pensamento antropocêntrico, Foucault evidencia que as significações com pretensões universais são, de fato, formações sócio-históricas do discurso. Nesse sentido, o nominalismo em história serve como uma tática do autor para tornar inteligíveis as racionalizações das relações de poder²²⁹, e não mais algum pretense sentido que conduz a história. Para Foucault, o ser humano, em sua própria individualidade, está ligado a uma identidade imposta por uma lei da verdade, a fim de garantir os deveres e direitos que os outros têm que reconhecer nele. Uma vez que não há discursos de verdade além ou aquém das relações de poder, e que estas relações vinculam os indivíduos às instituições, Foucault admite que “é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos”, atribuindo um novo sentido ao sujeito: “há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso a sua própria identidade por uma consciência e autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”²³⁰. Enfim, esta é a concepção de sujeito abordada por Foucault

²²⁸ Cf. VS, p.89. Segundo a tese de Monica Stival, o nominalismo em história é a única concepção que poderia atender aos pressupostos do projeto genealógico de Foucault, cujo objetivo seria dar primazia à contingência e à singularidade dos acontecimentos. Porém, devido ao procedimento crítico utilizado por Foucault para delimitar as condições de existência, a autora alega que não há como conciliar a concepção de um sentido prático que garanta a inteligibilidade *de e para* todos os eventos singulares, uma vez que o procedimento crítico demonstra que as condições de emergências de objetos são produtos e efeitos históricos, ao passo que o nominalismo acusa que os objetos só são inteligíveis em um regime determinado de verdade. Essas diferenças se acentuam na problematização da “crítica da razão governamental” abordada por Foucault a partir de 1976. As considerações sobre a governamentalidade, no entanto, não são de específico interesse dessa dissertação. Cf. Monica Loyola STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, 323 fls. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

²²⁹ Segundo Balibar, o nominalismo de Foucault pode ser entendido como um suplemento necessário para evitar que uma forma de materialismo particular – econômico, político, discursivo – retorne ao domínio da metafísica. Cf. Étienne BALIBAR, *Foucault and Marx: the question of nominalism*, 1992, pp.38-56.

²³⁰ Michel FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, 1982; in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.235.

no âmbito da genealogia do poder. Como observado em *As palavras e as coisas*, a morte do homem se torna correlato indispensável da função fundadora do sujeito, e esta deve ser contestada. Contudo, a definição do sujeito foucaultiano como uma condição de ‘estar sujeito a’ em relação a outros, permite à analítica do poder acessar os modos de subjetivação do sujeito moderno, pois, já dito, Foucault garante que não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de sua pesquisa²³¹. Dessa forma, a genealogia, enquanto procedimento estratégico de disputa dos sujeitos uns em relação aos outros, deve identificar “aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra as sujeições, contra as formas de subjetivação e submissão)”²³². Portanto, é no âmbito de análise das práticas de sujeição que deve se orientar a proposta de uma ética da problematização para o pensamento de Foucault. Nesse sentido, para que se possa compreender como o sujeito moral constitui o homem moderno, duas abordagens são requisitadas: uma que identifique as tecnologias de poder disciplinar; outra que examine os focos de experiência tratados por Foucault. Nessas abordagens, percebe-se o desenvolvimento da ética como modos de subjetivação para a partilha social se constitui por meio de práticas de sujeição da subjetividade.

2.3 A história do corpo que obedece: as tecnologias de poder disciplinar

A genealogia de Foucault, próxima de um método²³³, reúne sob uma mesma perspectiva as práticas não-discursivas institucionais, os saberes sujeitados desqualificados pela apropriação de discursos de verdade, e o nominalismo que coloca em questão os universais antropológicos. Não obstante, o objeto de análise do autor continua a ser retirado da arqueologia do saber, isto é, o homem enquanto sujeito moderno examinado a partir de suas condições de experiência como ser vivo, produtor e falante. Assim, em sua pesquisa, Foucault não prescinde do corpo, do trabalho e da linguagem em sua compreensão de homem. Ocorre que o autor reflete sobre o homem enquanto produto e efeito do saber por meio do domínio das relações de poder. Por essa razão, ele conduz sua pesquisa até a história das práticas em que o sujeito aparece como

²³¹ Michel FOUCAULT, *Le retour de la morale*, DE IV, p.697.

²³² Michel FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, 1982; in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.235.

²³³ O aspecto especificamente metodológico da genealogia tal como apresenta Foucault não é abordado por esta dissertação, o que não significa que se tenha menor importância quanto ao assunto. Sobre estes aspectos Cf.; ODp, pp.56-66; Odf, pp.62-72; e a primeira aula de *Em defesa da sociedade*, pp.03-26.

resultado de um processo constituinte de modos de subjetivação. Assim, trata os modos de subjetivação como sendo modos de objetivação do sujeito, ou seja, o sujeito que aparece como objeto de uma determinada relação entre regimes de verdade e relações de poder. Com isso, não convém interpretar os modos de subjetivação e objetivação independentemente; trata-se de um processo de desenvolvimento mútuo que implica em observar em quais posições devem ser ocupadas para haver um sujeito legítimo de conhecimento. Implica ainda em inquirir sobre quais condições o sujeito se converte em objeto para o conhecimento, e em quais regras pode o sujeito se inscrever em um regime do verdadeiro e do falso. Este delineamento recebe o nome de formas de problematização. Por essa perspectiva, Foucault concebe, mesmo que retroativamente, seu trabalho como uma história dos modos de subjetivação e objetivação do ser humano em nossa cultura²³⁴. Importa à proposta de uma ética da problematização, para a qual os modos de subjetivação que resultam no que Foucault denomina de práticas de sujeição (*assujettissement*). Logo, o desafio é contrário à filosofia do sujeito; segundo a definição de Foucault “era, portanto, necessário expandir as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar as objetivações do sujeito”²³⁵.

Ora, o modo como o pensador francês explica e aplica as relações de poder em suas análises sobre as relações sociais é, certamente, uma das maiores contribuições que seu pensamento conseguiu²³⁶. Segundo Foucault, o poder não deve ser entendido como algo que pode ser possuído ou adquirido, como se fosse alguma propriedade ou direito; o poder é algo que se exerce a partir de inúmeros pontos moveis e relações desiguais. O que a diferença representa para a arqueologia, a assimetria do poder representa para a genealogia. Foucault contesta as definições tradicionais de poder admitas pelo direito, economia e teoria política que privilegiam uma posição central do poder se exercendo verticalmente sobre um plano estratificado. Na concepção de Foucault:

O poder, acho eu [Foucault], deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como bem ou riqueza. O poder funciona. O

²³⁴ Cf. o verbete “Foucault”, publicado, sob o pseudônimo Maurice Florence (M.F.) no *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman em 1984. Michel FOUCAULT, *Foucault*, DE IV, pp.631-36.

²³⁵ Michel FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, 1982; in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1985, p.232.

²³⁶ Moro Abadía e Gonzáles-Torre oferecem uma “cartografia” para o uso exaustivo do poder na filosofia de Foucault, abordando três linhas de interpretação: poder como repressão jurídica, poder como produção de saber, e poder como processo de subjetivação. Cf. Óscar MORO ABADÍA; Ángel Pelayo GONZÁLES-TORRE, *Hacia una “cartografía” del poder: Michel Foucault*, 2003, pp.207-26.

poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita entre os indivíduos, não se aplica a eles.

O indivíduo é efeito do poder e, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo poder que ele constituiu²³⁷.

Não obstante, Foucault assegura que não se trata de uma teoria geral do poder, como se existisse alguma ‘onipotência em si’²³⁸. O poder é sempre descontínuo, heterogêneo e desproporcional em medida, porém nunca pode ser absolutamente extinto, de modo a ser sempre reativado em diferentes pontos dessa rede de relações: ‘o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os

²³⁷ DS, p.35.

²³⁸ Esta é uma interpretação recorrente para críticos de Foucault, tais como Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor. Em especial, Jürgen Habermas busca polemizar com Foucault em suas obras, como *Pensamento pós-metafísico* – onde acusa Foucault de ser um ‘jovem conservador’ (a esse respeito Cf. Nancy FRASER, *Michel Foucault: a young conservative?*, 1995, pp.185-209) – e na obra *O discurso filosófico da modernidade*, ambas publicadas em 1988. Neste último caso, Habermas se refere a uma teoria geral do poder como meio pelo qual Foucault procura realizar uma crítica da razão por viés de uma concepção estruturalista das ciências humanas. Para Habermas, a genealogia é, enquanto função promotora da teoria do poder, dependente da filosofia do sujeito, uma vez que o conceito de poder força a fusão da noção idealista de uma síntese transcendental própria de um subjetivismo metafísico. Nesse sentido, a genealogia investe, por uma via, em um papel empírico que busca as condições de possibilidade para os efeitos do saber científico; por outra via, exerce uma função transcendental que promove as condições de possibilidade do saber científico. Nessa perspectiva, Habermas entende que a genealogia opera com noções de uma ciência social funcionalista e de uma historiografia objetiva do saber, de tal modo que essa cumplicidade repete as relações obrigatórias próprias das filosofias do sujeito, a saber, fundamentação teórica do conhecimento verdadeiro e justificação racional da intenção prática, ou seja, a dimensão teórica e prática que dividem a filosofia em geral. Para Habermas, Foucault apenas oferece uma simples inversão na ordem dessa dimensão, dissolvendo o sujeito epistemológico da verdade pelo poder autorreferente que não depende mais das ações do sujeito. No veredicto de Habermas, Foucault não presta conta dessa incompatibilidade, empregando um positivismo unilateral. Cf. Jürgen HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, pp.373-87. Não obstante, vale considerar que há na interpretação de Habermas um reducionismo quanto à genealogia, obliterando seu aspecto estratégico. Não há, por parte de Foucault, uma concepção final de genealogia que sustente uma teoria do poder; o método genealógico pretende realizar críticas locais que, no entanto, possam ser colocadas como questionamentos mais abrangentes. Nesse sentido, não há em Foucault uma estrita crítica da razão, ao invés, percebe-se haver uma crítica às racionalidades que tornam úteis uma série de estratégias interdependentes para fins em comum. Logo, é Habermas quem está mais próximo de uma filosofia do sujeito, uma vez que claramente define os princípios para o uso da Razão: razão instrumental para o sistema e razão comunicativa para o mundo da vida (*lebenswelt*). Em Habermas prevalece um sentido unitário da Razão, do qual o filósofo busca deduzir os procedimentos e justificativas consensuais, enquanto que em Foucault se reconhece uma multiplicidade de racionalizações que operam em determinadas épocas e que são transformadas mediante relações de poder. Como já afirmado, Foucault pretende com a genealogia acusar os perigos que representam certas racionalidades, tal como o internamento da loucura, a repressão da sexualidade, a marginalização do delinquente. Ainda assim, a genealogia não tem como proposta suportar uma teoria do poder, mas promover um pensamento crítico permanente, assumindo que outras genealogias são possíveis e mesmo necessárias.

lugares”²³⁹. Nesse sentido, o autor pretende indicar a positividade do poder, isto é, a existência de formas de exercício de poder diferentes do estatal; quer indicar a articulação marginal do poder circunscrito a campos de ação específicos e locais. Estas definições das relações de poder são compatíveis com uma ética entendida como prática de partilha, pois para Foucault deve-se supor que “as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social”²⁴⁰.

Diferente da descrição arqueológica que remete às condições de possibilidade para a existência de objetos, isto é, ao *a priori* histórico, cabe notar que a genealogia foucaultiana assume implicitamente a premissa de que o homem moderno não pode ser concebido do exterior das instituições modernas que lhe tolhe, pois é no interior destas mesmas instituições que as diferenças entre indivíduos são sancionadas por regimes de verdade. Nas interpretações tradicionais, as análises sobre as instituições são pautadas em seus aspectos de legalidade jurídica e legitimidade política, o que, do ponto de vista de Foucault, permite construir uma história política das instituições como se fossem obeliscos da representação do poder. No entanto, Foucault considera a possibilidade de outra história política proporcionada pelas técnicas adjacentes que se deslocam e reproduzem com maior eficiência dentro de certos sistemas de práticas sociais. Segundo Foucault:

Há uma outra história, que seria a história das tecnologias, isto é, a história muito mais global, mas, é claro, também muito mais vaga das correlações e dos sistemas dominantes que fazem com que, numa sociedade dada (...) se instale uma tecnologia de segurança, por exemplo, que leva em conta e faz funcionar no interior de sua tática própria elementos jurídicos, elementos disciplinares, as vezes até mesmo multiplicando-os²⁴¹.

Este é um direcionamento fundamental para a compreensão da tese de Foucault, pois, como afirma, suas pesquisas tentam “desenvolver, ou melhor, demonstrar em que direção se pode desenvolver uma análise do poder que não seja simplesmente uma concepção jurídica, negativa do poder, mas a concepção [produtiva] de uma tecnologia

²³⁹ VS, p.89. Isso significa que o poder, se entendido como práticas de sujeição (*assujettissement*), pode se manifestar em todos os âmbitos sociais, o que não permite que se afirme que todos os âmbitos sociais sejam adeptos às práticas de sujeição, o que desqualifica imputar a Foucault uma teoria geral do poder.

²⁴⁰ VS, p.90.

²⁴¹ Michel FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008a, p.12.

do poder²⁴². Por sua vez, entende-se que Foucault examina as tecnologias aplicadas às relações de poder e às formas pelas quais operam as transformações do ser humano em sujeitos disciplinados e normalizados. Com isso, percebe-se o intento de desvinculação das habituais interpretações jurídico-políticas embasadas no triplete: lei, direito, autoria. Em contrapartida, a genealogia do poder corresponde aos meios de exercícios das técnicas de poder, de modo que “é preciso considerar estes mecanismos de poder, estes procedimentos de poder, como técnicas, isto é, como procedimentos que foram inventados, aperfeiçoados e que se desenvolveram sem cessar²⁴³. O desenvolvimento dessas tecnologias de poder se encontra imbricado em complexas relações entre técnicas de saber e relações de poder que cada vez mais se instalam nas formas de governamentalidade²⁴⁴. Com isso, os estudos de Foucault apresentam dois grandes grupos de técnicas políticas desenvolvidas simultaneamente; trata-se de tecnologias de poder disciplinar e tecnologias de biopoder político²⁴⁵. Em comum, ambas lidam com medidas intervencionais na conduta e controle dos indivíduos, constantemente amparadas nas ciências do homem como técnicas de governo, e possuem duas aplicações fundamentais: a produtividade de subjetividades disciplinadas, uma vez que transforma a realidade humana em recurso vital, e a gestão populacional desse recurso humano, obtido a partir de uma objetivação da vida²⁴⁶.

Enfim, as tecnologias de poder disciplinar apresentam o ponto propício para a proposta de uma ética da problematização, pois revelam as técnicas adjacentes às convenções morais da modernidade. No poder disciplinar se reconhece a interpretação de uma ética tal como atribui Foucault desde *As palavras e as coisas*, ou seja, uma concepção de ética que corresponde à divisão do mundo ético (*monde éthique partagé*)²⁴⁷ e aos modos de efetivação dessas partilhas. Por essa perspectiva, vê-se também coincidir a impossibilidade de formulação de uma moral na modernidade, decorrência do discurso antropocêntrico, devido à explosão de técnicas diversas para limitar a ação transgressora por meio da conduta obediente. A modernidade não pode ser transgressora, uma vez que se apresenta intencionalmente como uma moral da obediência. Assim, o pensamento de Foucault considera a ética como práticas de

²⁴² Michel FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, DE IV, p.183.

²⁴³ Michel FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, DE IV, p.189.

²⁴⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *Segurança, território, população e O nascimento da biopolítica*.

²⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, DE IV, pp.191-94.

²⁴⁶ Cf. Jefferson Martins CASSIANO, *Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Foucault*, 2016, pp.154-77.

²⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I, p.238.

sujeição, nas quais “em face de um poder [disciplinar], que é lei, o sujeito que é constituído como sujeito – que é ‘sujeitado’ – é aquele que obedece”, pois “do Estado à família, do príncipe ao pai, do tribunal à quinquilharia das punições cotidianas, das instâncias de dominação sociais às estruturas cognitivas do próprio sujeito, encontrar-se-ia, em escalas diferentes apenas, uma forma geral de poder [disciplinar]”²⁴⁸. Portanto, o que deve ser considerado não é tanto que há obediência às leis, a fim de se evitar consequentes punições, mas a insistência – ou uma incapacidade do pensamento antropocêntrico dela se libertar – em definir o sujeito moderno como ser obediente, emasculando o aspecto transgressor que o anima²⁴⁹. Onde quer que se encontrem práticas de sujeição, estas devem posicionar, de um lado, um sujeito que obedece, e de outro, um poder que disciplina. Portanto, o pensamento de Foucault corrobora a hipótese de uma ética da problematização na medida em que reconhece que a moral resulta de aspectos produtivos e estratégicos. Nesse sentido, as diferentes técnicas de poder têm no corpo, sua superfície de inscrição da genealogia do poder: “a genealogia, como análise da proveniência [*herkunft*], está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo marcado de história e a história arruinando o corpo”²⁵⁰. Logo, Foucault define o poder disciplinar como uma anatomia política do corpo.

Em *Vigiar e punir*, obra de minucioso esforço documental publicada em 1975, Foucault concentra suas análises sobre o poder disciplinar, que pode ser entendido como uma das modalidades de exercício da mecânica de poder que regula o comportamento dos indivíduos no corpo social. Logo, embora *Vigiar e punir* tenha por subtítulo ‘o nascimento da prisão’, a obra trata das transformações ocorridas nas modalidades de poder sobre o corpo na idade clássica, destacando como na era moderna este poder pode vigorar pelo dispositivo disciplinar da vigilância. Desse modo, a obra pode ser vista como uma genealogia do corpo sujeito, cujo objetivo é narrar a história das transformações dos sistemas punitivos em seus aspectos positivos e produtivos do poder sobre o corpo. A emergência histórica da prisão serve de catalisador para expressar o caráter reticular do poder disciplinar que se estende pela sociedade através de instituições escolares, hospitalares, industriais, militares, enfim, instituições organizadas

²⁴⁸ VS, p.82.

²⁴⁹ Nesse ponto, pode-se perceber que o gesto transgressor se identifica com os pensadores referidos por Foucault como “modernos”, a começar por Kant e seu lema “ouse saber” (*Sapere aude!*), seguido por Nietzsche, Freud, Marx, Sade, Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski.

²⁵⁰ MP, p.22.

para o controle social do indivíduo e que têm por finalidade fazê-los internalizar certas condutas provenientes de um determinado sistema de códigos²⁵¹.

Segundo Merlin, “o problema da constituição do ‘corpo social’ é central em *Vigiar e punir*. O projeto deste livro é, de fato, propor uma ‘economia política do corpo’”²⁵². Foucault desenvolve um estudo sobre as técnicas políticas do corpo que estão presente nas sociedades e que, no entanto, por muito tempo têm sido negligenciadas pela história das ciências. Como visto, o pensador francês opta por desqualificar as ciências humanas em suas pretensões de fundamentação epistemológica para analisá-las em seu funcionamento político. Não obstante, Habermas, enviesado por uma teoria do poder em Foucault, critica a falta de um critério sociológico para tal análise: “Foucault se permite um conceito de social absolutamente a-sociológico”, uma vez que “as ciências humanas não lhe interessam de partida senão como *média* que na modernidade reforçam e impulsionam o processo temível dessa socialização, a saber, o alastramento de relações de poder sobre interações concretas, mediadas pelo corpo”²⁵³. Para Habermas, as tecnologias de poder representam o modo pelo qual Foucault pretende realizar uma antropologia do conhecimento²⁵⁴. Ora, no entendimento de Habermas, para um critério sociológico vale o paradigma da interação social mediante o agir comunicativo; por esse modo de ação social, o filósofo alemão pode atribuir uma

²⁵¹ Nesse sentido, vale citar o experimento do aprisionamento de Stanford, conduzido pelo psicólogo Philip Zimbardo, em 1971, na Universidade de Stanford. Zimbardo propôs a um grupo de voluntários simular em laboratório a rotina de uma prisão; assim dois grupos foram formados, o grupo dos detentos e o grupo dos guardas. Em poucos dias, o experimento ficou fora de controle, pois os voluntários internalizaram as personagens que deveriam representar, ocorrendo casos de intenso abuso da força, humilhação e degradação, colapso nervoso, crise depressiva, greve de fome, entre outras situações. Este experimento expõe como cidadãos reconhecidos como agentes de boa índole podem agir e reagir diante de um código de conduta extremamente rígido e um ambiente aversivo.

²⁵² Matthieu MERLIN, *Foucault, le pouvoir et le problème du corps social*, 2009, p.53.

²⁵³ Jürgen HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.340. Uma crítica semelhante é proposta por Honneth, na qual reprova Foucault no que diz respeito ao seu entendimento da ordem social como reflexo do conflito estratégico de sua teoria do poder. O comentador contesta a insuficiência crítica que se limita a uma análise parcial do social, acusando Foucault de prestigiar um *behaviourismo cru* fundamentalmente mecânico. Em contrapartida, aponta a teoria comunicativa de Habermas como a melhor chance para um desenvolvimento substancial da teoria crítica. Conclui Honneth que Foucault não distingue entre organizações sociais nas quais os associados são regulados sobre a base de contratos judicialmente livres e instituições totais nas quais os associados são coagidos sobre a base de um ordenamento legal. Cf. Axel HONNETH, *Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the dialectic of Enlightenment*, 1991, pp.176-202.

²⁵⁴ Segundo Gutting, as implicações arqueogenealógicas de Foucault se diferenciam das abordagens contemporâneas de uma sociologia do conhecimento por dois fatores: Foucault não procura determinar as ciências humanas por meio das causas sociais que atendem, uma vez que analisa as funções sociais das ciências; e as análises de Foucault procuram explicitar o comprometimento social das práticas e discursos que se apresentam como possíveis normas científicas. Cf. Gary GUTTING, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, 1989, pp.256-60. Esta tematização pode ser examinada em paralelo com a obra de Jürgen Habermas, *Técnica e ciência como “ideologia”*, de 1968, mesmo período em que Foucault busca articular os objetos identificados pela arqueologia com as interpretações da genealogia.

ética discursiva que visa o consenso e não esconde sua situação ideal de fala²⁵⁵. O que Habermas desconsidera é que, com as tecnologias de poder disciplinar, Foucault procura averiguar as formas como os indivíduos passam a ser, eles mesmos, instrumentos dentro de um mecanismo de poder. O poder disciplinar, se pode ser assumido como critério sociológico, se define em um nível de análise que pertence à relação entre o indivíduo e a instituição.

A relação entre indivíduos e instituições concerne ao que Foucault chama de microfísica do poder, que segundo o autor “supõe que o poder que se exerce não seja concebido a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”²⁵⁶. A microfísica do poder não é o simples reverso para uma macro-teoria da dominação; em vez disso, Foucault promove um deslocamento nas condições de possibilidade do exame político, substituindo a primazia do poder soberano estatal pelo paradigma da biologização da política e politização da vida promovida junto às ciências do homem, entendidas como saberes específicos²⁵⁷ articulados com poderes locais circunscritos a uma área de ação institucional. Para Machado, a microfísica do poder visa “distinguir as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças de regimes políticos (...) a mecânica do poder que se expande por toda a sociedade (...) investindo em instituições, tomando o corpo em técnicas de dominação”²⁵⁸. Esta tese de Foucault reafirma a ‘morte do homem’ enquanto instância doadora de sentido verdadeiro, uma vez que “estas relações de ‘poder-saber’ não devem ser então analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria livre ou não em relação ao sistema de poder”, pois “é preciso antes admitir que o poder produz saber (...) que poder e saber se implicam diretamente um ao outro, que não há relações de poder sem constituição correlativa de um campo de saber”²⁵⁹. Como visto, o investimento do poder sobre o saber adquire nas instituições a utilidade de seus discursos sobre certos objetos por meio de técnicas específicas; porém, em *Vigiar e punir*, Foucault quer chamar a atenção para a produtividade do poder disciplinar nas sociedades modernas:

²⁵⁵ Cf. Renato KIRCHNER; Jefferson Martins CASSIANO, *Situação da ética discursiva pelo universalismo interativo: o eco das objeções de Hegel a Kant na moral contemporânea*, 2012, pp.13-26.

²⁵⁶ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir* (doravante SP), 1975, p.31. Tradução consultada: *Vigiar e punir* (doravante VP), 1987, p.26.

²⁵⁷ No que diz respeito às tecnologias de poder disciplinar, é constante o uso de referências à medicina, psiquiatria, criminologia, psicologia, psicanálise, pedagogia, entre outros saberes; não obstante, em relação às tecnologias de biopoder político, Foucault costuma se referir ao direito, economia, demografia, estatística, como saberes específicos utilizados para a eficiência política de governo.

²⁵⁸ Roberto MACHADO, *Prefácio a Microfísica do poder*, 1998, p.xii.

²⁵⁹ VP, p.27; SP, p.32.

Em *Vigiar e punir* o que quis mostrar foi como, a partir do século XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder (...) [que] instauraram o que se poderia chamar de uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, interrompida, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e menos dispendiosas (menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências) do que as técnicas até então usadas²⁶⁰.

Como nota Foucault, o deslocamento das ciências do homem para o âmbito da economia política permite observar o aspecto produtivo do poder. Ao analisar os sistemas punitivos, o pensador francês percebe que eles devem ser “colocados em uma certa ‘economia política’ do corpo”²⁶¹. A obra de Rusche e Kirchheimer, *Punishment and social structures* (1939), oferece os elementos essenciais para apontar que as medidas punitivas não são somente mecanismos repressores, mas que estão ligadas a uma série de efeitos positivos e úteis que têm por obrigação sustentar. Nesse sentido, o caráter corretivo da detenção aparece com o desenvolvimento da economia capitalista, devido à necessidade de mão-de-obra para o sistema industrial. A inovação de Foucault parte da percepção de que a utilização econômica do sujeito, como força de produção, está relacionada às relações de poder, como forma de produtividade, porque o corpo biológico é desde sempre dispositivo político, ou seja, ponto de aplicação estratégica que em “sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso em um sistema de sujeição (...) o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e submisso”²⁶².

Enfim, *Vigiar e punir* apresenta a genealogia do corpo arruinado reapropriado pelo saber em uma trama de técnicas e discursos. Nas palavras de Foucault: “em suma, tentei estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo na qual se poderia ler uma história das relações de poder e das relações de objetos”, cuja meta é apreender “de que maneira um modo específico de sujeição pôde originar ao homem como objeto de saber por um discurso de estatuto científico”²⁶³. Pode-se reconhecer, então, práticas de sujeição pelo poder da disciplina, algo que remete à proposta de uma ética da problematização.

²⁶⁰ MP, p.08.

²⁶¹ VP, p.25; SP, p.30.

²⁶² VP, p.25-6; SP, pp.30-1.

²⁶³ VP, p.24; SP, p.28.

2.4 O olho do observador: o dispositivo panóptico

Como já discutido, a hipótese da ética da problematização identifica a seguinte questão apontada por Foucault: não procede da moral o interesse em conhecer o homem, mas ocorre o inverso: o saber sobre o homem é fator decisivo para que certo tipo de moral possa ser produzida. O exame das tecnologias de poder disciplinar intensifica essa ideia, uma vez que Foucault pretende investigar os efeitos produtivos do poder que atuam sobre o homem mediante práticas de sujeição. O aspecto disciplinar presente nas relações sociais predomina em *Vigiar e punir*, como também na primeira parte da obra subsequente, *A vontade de saber* (1976), na qual Foucault aborda a hipótese repressiva da sexualidade. Costuma-se chamar de sociedade disciplinar²⁶⁴ as práticas em comum que funcionam sobre a base de um poder estritamente normativo, de modo que as operações que têm por ‘finalidade’ a reclusão do indivíduo, de fato, não passam de ‘meios’ para sua inclusão em um sistema de normalização da conduta. Talvez seja por uma reinterpretação pontual de Nietzsche que Foucault vincule a disciplina à punição²⁶⁵, contudo apresentando maior robustez documental e material para defender a tese. Nesse caso, pode-se dizer que o poder soberano, o poder punitivo e o poder disciplinar correspondem às racionalidades de dominação abordadas pelo pensador francês.

As páginas iniciais de *Vigiar e punir* versam minuciosamente sobre um caso de suplício ocorrido em 1757, na cidade de Damiens. O suplício representa a técnica por excelência de exercício do poder soberano sobre o corpo, como afirma Foucault: “um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito sobre a vida e a morte”²⁶⁶. Isso não significa que o poder soberano seja um privilégio absoluto, pois o direito de morte a título de castigo está condicionado à sobrevivência do soberano. Assim, “o direito que é formulado como ‘de vida e de morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver”²⁶⁷. Até o século XVIII, o suplício como castigo funciona menos como uma reparação moral ao soberano do que uma cerimônia política. A infração é considerada tanto uma ofensa quanto um desafio ao corpo do soberano, de modo que o caráter aterrador e excessivo do suplício teria como finalidade restituir essa

²⁶⁴ Cf. Salma Tannus MUCHAIL, *O lugar das instituições na sociedade disciplinar*, 2004, pp.59-71. Cf. Cilas KEMEDJIO, *Pouvoir disciplinaire et normalisation*, 1994, pp.11-9.

²⁶⁵ Cf. a segunda dissertação na obra de Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, 2009, pp.43-79.

²⁶⁶ VS, p.127; Cf. DS, p.287.

²⁶⁷ VS, p.128.

soberania desafiada. Para tanto, se cria um espetáculo que, em seu excesso, deve demonstrar a soberania do monarca e a busca por esse reconhecimento por meio de uma vingança ao mesmo tempo pública e pessoal. Nesse sentido, o direito de castigar do soberano pode ser visto como uma proclamação do direito da espada, inerente ao direito de vida e morte. Na encenação do espetáculo, a condenação se torna ato público do julgamento até a sentença; a execução se torna como que uma expiação gloriosa da justiça. Foucault, no entanto, observa no suplício uma economia do poder, devida a uma técnica de extração da verdade pautada por critérios. O suplício da verdade deve ser um ritual organizado na arte qualificada do sofrimento, no procedimento criminal diferenciado da confissão e na manifestação do poder punitivo em sua marca penal²⁶⁸. Trata-se de um mecanismo regulamentado no corpo que reúne o confronto, o sofrimento e a verdade; ou seja, no corpo se produz uma batalha travada pela aplicação da punição e a extorsão da verdade²⁶⁹.

Segundo Foucault, na segunda metade do século XVIII aparecem numerosos protestos contra a violência do suplício, considerando-o atroz, infame e perigoso. Nesse período surgem os reformadores, levando adiante a crítica de que é preciso que a justiça criminal seja punitiva, ao invés de vingativa²⁷⁰. Sob a influência de reformadores como Beccaria e Mably, mesmos nos piores crimes, o inquérito deve se dirigir a um novo alvo da intervenção penal: a humanidade. A humanidade desvelada no criminoso assinala a natureza do homem em respeito à dignidade que não deve ser violada. No entanto, a ascensão do humanismo não se coloca, à primeira vista, como uma objeção à barbárie da tortura, mas como limite do direito de punir, de modo que não se deve infringir a dignidade humana, uma vez que esta representa a condição inata a ser preservada e reconhecida. Logo, Foucault declara que “o ‘homem’ que os reformadores fizeram valer contra o despotismo do cadafalso é também um homem-medida: não das coisas, mas do poder”²⁷¹. A reforma nas penas desencadeia um processo de múltiplas intervenções para

²⁶⁸ VP, pp.36-37; SP, pp.39-40.

²⁶⁹ VP, p.37; SP, p.45.

²⁷⁰ VP, p.63; SP, p.76.

²⁷¹ VP, p.64; SP, p.76. Nesse sentido, vale aproximar esta análise das considerações anteriormente abordadas em *As palavras e as coisas*; como visto, a *épistémè* clássica se ordena sobre a representação, pautada nas ideias matrizes de medida e ordem. Em caráter aproximativo, pode-se perceber que o pensamento dos reformadores se assemelha as essas ideias, no que diz respeito ao aspecto representativo que a dignidade assegura à humanidade a ser preservada, se apresentando como uma justificativa estritamente destinada ao apelo moral. O corpo, nesse caso, não está tomado ainda em sua “positividade”, isto é, como objeto de saberes específicos para a humanização das penas, como apresentam os vários documentos compilados por Foucault em *Vigiar e punir*.

aliviar a violência na relação crime-castigo. Contudo, para Foucault, as propostas humanistas dos reformadores têm como alvo uma velha meta: a economia do poder²⁷².

As modificações na economia do poder são assistidas por um deslocamento no próprio objeto da operação punitiva. A reclusão social, base do sistema penal moderno, tem como finalidade privar o indivíduo de sua liberdade, considerada tanto um direito quanto um bem. Com isso, as práticas punitivas deixam de visar a dor e o sofrimento para se tornarem mais pudicas, isto é, visam envergonhar moralmente o condenado. Para tanto, a alma se torna o objeto visado pela reforma clássica, conforme o relato de Foucault: “à extirpação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue sobre o íntimo, o pensamento, a vontade, as disposições. Mably formulou o princípio: ‘que o castigo, se assim posso dizer, abata-se mais a alma do que o corpo’”²⁷³. O poder punitivo exige uma realidade sem corpos. Para o pensamento reformador e humanista do século XVIII, o direito penal deve ser estratégico para o remanejamento do poder de punir segundo modalidades mais eficientes, regulares e precisas em seus efeitos. Embora amparados pela égide humanista, Foucault identifica nos princípios gerais dos reformistas a função reguladora da melhor distribuição do poder punitivo, ou seja, uma nova política em relação ao corpo. Logo, se afirma a necessidade de definir as estratégias e técnicas de punição para uma economia política do corpo permanente e dispensada dos excessos do poder soberano²⁷⁴. Os códigos se tornam mais generalizados, funcionais e calculáveis; os corpos deixam de ser objetos de técnicas de castigo para se tornarem um bem e propriedade de direito suscetíveis ao confisco. A alma é condenada, enquanto âmagô da humanidade, pela vergonha moral da punição. Com isso, os códigos penais avançam sobre as sociedades e capturam uma série de práticas prejudiciais ao seu funcionamento, tornando-as passíveis de repressão: vadiagem, prostituição, delinquência, desacato, vício, entre outras ilegalidades morais. Nesse sentido, é flagrante que Foucault trate o humanismo como elemento de uma produção moral coerciva e corretiva: “a humanidade das penas é a regra dada a um regime de punições que deve fixar limites (...) O ‘homem’ que se pretende fazer respeitar na pena é a forma jurídica e moral que é dada a essa dupla delimitação”²⁷⁵.

²⁷² VP, p.68; SP, p.81.

²⁷³ VP, p.18; SP, p.22.

²⁷⁴ VP, p.73; SP, p.90.

²⁷⁵ VP, p.75; SP, p.91.

Já no final do século XVIII, as prisões se consolidam como forma geral de punição. O reformatório ostenta o modelo para os aparelhos punitivos do Estado, cuja função não é extirpar a criminalidade, mas controlar sua reprodução. A isso se aplica a correção individualizante, ajustando a natureza do dano à natureza da punição. A implementação das instituições carcerárias não significa apenas um regime punitivo por meio de técnicas coercivas e corretivas do indivíduo. Foucault reconhece, nesse período, uma série de dispositivos implantados em meio à sociedade, cujo objetivo se destina à correção e controle do comportamento, a fim de torná-lo obediente e produtivo em todas as instâncias possíveis, operado por meio das tecnologias de poder disciplinar. Enquanto o poder punitivo dos reformadores visa preservar a dignidade humana, o corpo não deve ser violado em seu direito natural; apenas se aplica o confinamento pelo crime infringido à sociedade, privando o criminoso de sua liberdade entre os cidadãos. Dessa forma, o poder punitivo dos reformadores humanistas gera uma concepção metafísica de homem como portador de direitos e bens universais, para os quais as correções penais do corpo tendem à correção moral da alma. No entanto, o constrangimento corretivo parece inepto para ser a melhor forma de economia do poder nas sociedades modernas. No ponto de vista de Foucault, não é o homem humanizado quem manifesta da melhor forma o potencial que a moral pode exercer; o homem moderno parece ser tanto melhor quanto mais obediente ele pode ser.

A supressão do poder soberano destaca a característica fundamental das sociedades disciplinares, pois permite a Foucault identificar o deslocamento do direito soberano de morte para o poder normativo sobre a vida: “o direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou o de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e o de deixar morrer”²⁷⁶. A este deslocamento corresponde uma tecnologia de poder destinada à produção de força, crescimento vital e ordenamento humano, a qual Foucault chama de biopoder político. O biopoder político tem a função de gerir populações e administrar a vida como uma reserva de recursos disponíveis para a regulação do desenvolvimento do poder sobre a vida. Como afirma Foucault, “a partir do momento em que o poder assumiu a função de gerir a vida, já não é o surgimento de sentimentos humanitários, mas a razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte”²⁷⁷.

²⁷⁶ DS, p.287.

²⁷⁷ VS, pp.129-30.

Trata-se, para a sociedade disciplinar, do direito de causar a vida ou de devolver à morte. Para tanto, esse agenciamento transformador da vida provém da relação entre técnicas de controle de saber e estratégias de intervenção de poder, de modo que nem as regras de direito, discursos de verdade ou mecanismos de poder que regem uma sociedade disciplinar podem operar sem este sujeito-objeto específico chamado ‘homem’. Foucault não hesita em relacionar as análises disciplinares com o objeto de interesse das ciências do homem: “essas ciências que com nossa ‘humanidade’ se encanta a mais de um século têm sua matriz técnica na minúcia tateante e maldosa das disciplinas e suas investigações”²⁷⁸. A redução materialista da alma e a teoria geral do adestramento, tal como o ‘homem-máquina’ de La Mettrie, seguem como um resultado historicamente estimulado. Não mais a força moral do humanismo; em seu lugar, vê-se a subjetivação do ser humano como objeto de um saber institucionalizado que expõe, opõe e recompõe o corpo político do homem moderno em um sistema de individualização. O sujeito de direito – indivíduo livre e responsável por si – não pode ser apreciado sem o custo disciplinar de sua obediência, como afirma o autor: “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”²⁷⁹.

Assim, antes mesmo de avaliar a pertinência do que é o bem e o mal em termos éticos, o pensamento de Foucault identifica que a ética produz, e produz o homem como um tipo de objeto ‘sujeito a’ práticas de sujeição em meio às relações de saber-poder. O poder disciplinar caracteriza a dominação acentuada e a capacidade aumentada de investir poder sobre o saber acerca do homem, possível pela “formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna [o homem] tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente”²⁸⁰. Por disciplina, o autor compreende “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”²⁸¹. Compete às ciências humanas promoverem, simultaneamente, corpos inteligíveis pelas bases analíticas, e corpos úteis por meio da manipulação de técnicas disciplinares. Portanto, “a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’”, a qual “define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para o que se faça o que se quer, mas para que se opere como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a

²⁷⁸ VP, p.186; SP, p.227.

²⁷⁹ VP, p.183; SP, p.224.

²⁸⁰ VP, p.119; SP, p.139.

²⁸¹ VP, p.118; SP, p.139.

eficácia que determina”²⁸². Nessa perspectiva, é notório perceber como o exame do poder disciplinar tende a se tornar o ponto mais significativo de uma interpretação reconhecida por Foucault como ética até o momento.

Como visto, sob o ponto de vista de uma forma de problematização dos modos de objetivação do homem, Foucault concebe a ética como uma prática de divisão do mundo (*monde étique partagé*) por meio de discursos que produzem e limitam o homem como objeto ao qual se atribui o valor de um saber verdadeiro. Nesse caso, o mundo ético do qual fala o autor se caracteriza pela fixação de limites – ao mesmo tempo inibição da transgressão – do modo de ser, agir e se comportar do homem. Em grande medida, *Vigiar e punir* desenvolve esta perspectiva para a qual se orienta este interesse de Foucault, qual seja, apresentar não somente os modos de subjetivação do ser humano em seu estado de dominação cultural, como o louco, o delinquente ou o doente, porém também apresentar as práticas de divisão social dessas subjetividades por meio dos regimes de poder que as investem. Enfim, em vários momentos as obras de Foucault delineiam as práticas de sujeição, os procedimentos de exclusão, a mecânica da partilha e a dinâmica das relações de poder de uns sobre os outros. Nesse sentido, o mundo ético da modernidade depende da capacidade do poder disciplinar atuar na captura e fixação do comportamento.

Duas particularidades são apreciadas na arte disciplinar: a distribuição do espaço e o adestramento dos corpos dóceis. Segundo Foucault, “a disciplina procede, em primeiro lugar, à distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, utiliza diversas técnicas”²⁸³. O autor lista uma série de propriedades que determinam a disciplina como “arte de classificação, e técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações”²⁸⁴. A disciplina organiza o espaço em que se realiza a fixação de condutas, se estabelece relações operatórias, permite a circulação de valores e garante a obediência. Isso faz com que Foucault defina o poder disciplinar como uma arte do bom adestramento: “o poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar melhor”, pois a disciplina é uma “técnica específica de um poder que toma os

²⁸² VP, p.119; SP, p.140.

²⁸³ VP, p.121; SP, p.143.

²⁸⁴ VP, p.125; SP, p.147.

indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício”²⁸⁵. Essa arte disciplinar é favorável à microfísica do poder, ou seja, às técnicas minuciosas com grande poder de difusão pelo corpo social, cuja vantagem está na capacidade de se reproduzirem quase que automaticamente. Dessa forma, as sociedades disciplinares são marcadas pelo controle das atividades, organização dos indivíduos e composição das forças produtivas garantidas por meio da vigilância do olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame²⁸⁶. Portanto, a tecnologia de poder disciplinar se desvencilha das concepções éticas admitidas por leis universais e fins últimos do homem, uma vez que se fixa na produção de corpos dóceis, o que permite mensurar o grau de adestramento e tornar os indivíduos identificáveis em meio a um processo que “manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam”²⁸⁷.

Não por acaso, Foucault reconhece no utilitarismo a formulação que melhor expressa o poder disciplinar. Para atender aos critérios de um estado de bem-estar (*welfare state*) avaliado em consequência do cálculo moral da máxima felicidade possível, a ética utilitarista doutrina a obediência como um imperativo²⁸⁸. O projeto panóptico de Bentham concebe um dispositivo que permite convergir tanto a arte da distribuição do espaço quanto a arte do bom adestramento do corpo. Trata-se, então, de um tipo de dispositivo arquitetônico que caracteriza a sociedade disciplinar: “a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que grosso modo poderia se chamar sociedade disciplinar”²⁸⁹. A genealogia foucaultiana pode, ainda, prestar alguma

²⁸⁵ VP, p.143; SP, p.172.

²⁸⁶ Cf. SP, pp.172-96; VP, pp.143-61.

²⁸⁷ VP, p.154; SP, p.187.

²⁸⁸ Cf. sobre este tema, o verbete de Catherine AUDARD, *Utilitarismo*, no *Dicionário de ética e filosofia moral* organizado por Monique CANTO-SPERBER, 2003, vol. 02, pp.737-44. Segundo Simon Werrett, o panóptico foi idealizado por Jeremy Bentham durante sua estadia em Krichev em 1772 (na época pertencente ao Império Russo). O autor compara o modelo panóptico com a arquitetura das igrejas ortodoxas, a fim de indicar a pretensão fundamental do poder de vigilância onisciente desejado por Bentham. Werrett destaca que ambos, igreja ortodoxa e panóptico, expressam sua onisciente vigilância por meio da arquitetura, tornando imperativo que esta arquitetura condicione o comportamento. Para Werrett, na igreja ortodoxa o indivíduo deve sua obediência “a Deus e àqueles aos quais é permitido ver o seu mistério, os sacerdotes. No panóptico, o inspetor, localizado no alojamento central, fica invisível ao olhar do prisioneiro [assim como o poder divino], mas, ao mesmo tempo, dá-se aos prisioneiros o ‘intenso sentimento’ de que estão sendo vigiados. Essa ‘aparente onisciência’ assegura a obediência”. Simon WERRETT, *Samuel Bentham e a arquitetura do absolutismo na Rússia do século XVIII*, 2008, p.190.

²⁸⁹ VP, p.173; SP, p.211. Vale destacar a diferenciação feita por Deleuze acerca da sociedade disciplinar foucaultiana e a sua concepção de sociedade de controle. Segundo o autor, a sociedade disciplinar é marcada por um *processo de modelagem*, pois um mesmo molde fixo e definido pode ser aplicado a diversas formas sociais; já a sociedade de controle é marcada por um *processo de modulação*, uma

contribuição à perspectiva emancipatória da modernidade, mesmo quando manifesta a inquietação do pensador francês: “devemos nos admirar se a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos eles se pareçam com a prisão?”²⁹⁰. Longe de ser apenas a figura arquitetônica do modelo disciplinar, o dispositivo panóptico “é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico”, à medida que o “esquema panóptico é um intensificador para qualquer aparelho de poder”²⁹¹, pois atende a procedimentos de individualização que tornam o poder cada vez mais anônimo e funcional.

Principal dispositivo²⁹² do poder disciplinar, o panóptico permite tanto o controle individual do corpo quanto o domínio comportamental de um grupo. Trata-se, antes de tudo, de uma tática de sequestro pelo olhar que deve produzir um efeito prático sobre o “estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”. O princípio panóptico do poder reside na máxima: ‘ver sem ser visto’, o qual necessita de uma disposição de observação que pode ser feita sem cessar, e ao mesmo tempo se mantém inverificável, de modo a não saber quando se está sendo observado. Segundo Foucault, o panóptico é um “dispositivo importante, pois automatiza e desindividualiza o poder”, de modo que “pouco importa, conseqüentemente, quem exerce o poder”, já que “uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia”²⁹³. Escolas, fábricas, hospitais, quartéis, prisões têm em comum, por um lado o espaço privado, quadriculado e permitido; pelo outro lado o olhar hierárquico, supervisão constante e controle normativo. O panoptismo

espécie de interpenetração dos espaços supostamente ilimitada (a rede) que constantemente atravessa e regula as malhas do tecido social. Nesse sentido, a vigilância não mais se aplica diretamente ao corpo; agora ela se aplica à informação e aos meios de comunicação em rede pública. Cf. Gilles DELEUZE, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, 1999, pp.05-9.

²⁹⁰ VP, p.187; SP, p.229.

²⁹¹ VP, p.170; SP, p.207.

²⁹² Sobre o termo dispositivo (*dispositif*), trata-se de um termo que possui um uso exaustivo nas obras de Foucault, e, portanto, de difícil exatidão conceitual, pois em uma mesma obra Foucault pode se referir a dispositivos disciplinares, carcerários, de poder (SP/VP); ou dispositivos de sexualidade, de aliança, de verdade (VS); ou ainda falar em dispositivos de segurança, ambientais, policiais, entre outros usos com menor recorrência. Em termos gerais, dispositivo denota uma rede heterogênea de relações composta por práticas discursivas e não-discursivas, que por sua vez aplicam-se a instituições, mecanismos administrativos, proposições científicas, formas arquitetônicas, em suma: a relação entre tais elementos. Pode-se dizer que um dispositivo se instala e se exerce entre as linhas de individualização dos corpos e as linhas de totalização das populações, tornando-as intercambiáveis e operacionais em seus aspectos estratégicos e efeitos reguladores. Cf. Michel FOUCAULT, VS, pp.85-144; FOUCAULT, *Sobre a história da sexualidade*, MP, pp.243-76. Sobre os comentários, Cf. Giorgio AGAMBEN, *O que é um dispositivo?*, 2009, pp.25-51; queira ver também o peculiar comentário de Gilles DELEUZE, *What is a dispositif?*, 1989, pp.159-66.

²⁹³ VP, p.167; SP, pp.203-04.

simboliza o triunfo do poder disciplinar nas sociedades modernas, a eficácia do adestramento e a eficiência da economia do poder, pois combina menor esforço na vigilância com maior capacidade de generalização das imposições. Nesse sentido, constata Muchail²⁹⁴ que as ‘instituições de sequestro’ promovem a inclusão do indivíduo em aparelhos de produção, de transmissão e de normalização, de modo que o panóptico prevalece como dispositivo-padrão para o adestramento do comportamento, inclusive moral, por meio da obediência disciplinar.

Enfim, nota-se que o funcionamento das táticas de sequestro extrapola as instituições totais e circunscrevem a sociedade em uma estrutura hierárquica de partilha do mundo ético: quem pode mandar e quem tem que obedecer. Nisso se observa, por um lado, o aumento vertiginoso dos órgãos de vigilância e regulamentação em diversos estratos públicos; por outro lado, vê-se a crescente especialização técnica do saber no uso extensivo do contingenciamento e controle econômico do poder. Como Foucault esclarece:

O panóptico funciona como uma espécie de laboratório do poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes de poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça²⁹⁵.

A complexa malha dos dispositivos saber-poder foucaultiano faz vigorar em seu pensamento a experiência como o outro do discurso que se quer apropriar, e em uma dupla acepção: o homem como algo que se quer conhecer e algo que se deve transformar²⁹⁶. Experiência, diga-se, que não regressa ao sujeito originário autoconsciente, uma vez que representa a constante disposição do homem à supervisão, intervenção, adequação e modulação de seu comportamento. Segundo Foucault, “o panóptico pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retrainar os indivíduos”²⁹⁷, pois proporciona toda sorte de testes, simulações, variações que podem ser metodologicamente controladas, medidas, verificadas, repetidas e confrontadas: “o panóptico é um local privilegiado para tornar

²⁹⁴ Cf. Salma Tannus MUCHAIL, *O lugar das instituições na sociedade disciplinar*, 2004, pp.62-3. O apelo às *intuições totais e austeras* feito por Foucault em *Vigiar e punir* se refere ao trabalho de Erving Goffman, provavelmente à obra *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*, de 1961. Cf. Michel FOUCAULT, *Politique et étique: une interview*, DE IV, pp.590.

²⁹⁵ VP, p.169; SP, p.206.

²⁹⁶ Cf. o capítulo: O “cogito” e o impensado, em PC, pp.444-52; MC, pp.333-39.

²⁹⁷ VP, p.168; SP, p.205.

possível a experiência com homens, e para analisar com toda a certeza as transformações que se pode operar nele”²⁹⁸. Portanto, conclui-se que o objetivo do panóptico não é outro senão tornar a experiência da obediência mais constante possível; ele deve operar para que o sujeito faça “funcionar espontaneamente sobre si mesmo a relação de poder na qual desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição”²⁹⁹. Mais do que um detalhe, este traço significativo do olhar observador incorporado na experiência transparente do sujeito é notada por Welsch³⁰⁰, ao dizer que a exposição à constante vigília produz outras práticas de controle de si mesmo, de forma que o poder disciplinar cria no indivíduo um novo modo de relação de si mesmo (*rapport à soi*). O olhar panóptico se incrusta na sociedade disciplinar como um dispositivo que atende tanto aos modos de subjetivação do homem em diversos espaços, quanto às práticas de sujeição da subjetividade. Assim, é nos focos de experiência que Foucault encontra uma maneira de distinguir a genealogia tanto de uma abordagem simplesmente empírica e positivista, quanto de uma análise puramente teórica. Nesse sentido, pode-se dizer que a intenção de Foucault em fazer do homem uma forma de problematização também se deve ao fato de a genealogia do poder apresentar o homem em seus focos de experiência.

2.5 O Outro do discurso: os focos de experiência

Em tempo, após o desenvolvimento de elementos constituintes do pensamento de Foucault, faz-se oportuno que a proposta de uma ética da problematização possa ser cotejada em relação à história da subjetividade que tanto destaca o pensador francês. Em linhas gerais, até esse ponto compartilha-se as seguintes informações, apresentadas em dois momentos. Num primeiro momento, vê-se que a arqueologia se destina a acusar as sujeições antropocêntricas, apresentando por meio de formas de problematização – como a analítica da finitude – os modos de objetivação que produzem o homem como objeto para um saber possível. Pode-se dizer que, nesse momento, interessa a Foucault analisar a topologia do homem nas práticas discursivas que regulam as condições de possibilidades de experiência para o ser vivente, produtor e falante em um domínio do

²⁹⁸ VP, p.169; SP, pp.205-06.

²⁹⁹ VP, p.168; SP, p.204.

³⁰⁰ Cf. Wolfgang WELSCH, *Undoing aesthetics*, 1997, p.155.

saber. De acordo com esse ponto de vista, a interpretação dada à ética por Foucault corresponde a um dos modos de objetivação que transformam o ser humano em sujeito, e diz respeito tanto à experiência-limite que fixa os modos de ser à medida que objetiva o homem, quanto à divisão social que possibilita práticas de partilha de uns em relação aos outros.

A seguir, num segundo momento, vê-se que a genealogia presta contas à análise dos exercícios de poder, relatando a anatomia política do corpo sujeitado. Como visto, não se trata de um total desvio em relação às sujeições antropocêntricas aferidas pela arqueologia, pois a genealogia realiza, em grande medida, um diagnóstico mais intenso acerca do homem moderno na condição de ‘estar sujeito a’ relações de poder e técnicas de saber. A fim de entender o comportamento do homem tornado sujeito do saber, Foucault investiga os modos de subjetivação decorrentes das tecnologias de poder disciplinar investidas em uma microfísica do corpo. Dessa forma, importa saber como os modos de subjetivação podem se corresponder com os dispositivos que asseguram o homem como sujeito possível do poder. Convém observar, nesse caso, o destaque dado pelo autor à obediência e ao dispositivo panóptico, pois cooperam com a interpretação de que a efetividade da ética reside na produtividade de práticas de sujeição.

Portanto, considerando que por esta perspectiva seja favorável assumir que Foucault interpreta a ética como um modo de objetivação do ser humano em produto e efeito de determinadas práticas de sujeição, é possível compreender que o adestramento de corpos dóceis e úteis avança e contribui para esclarecer a questão da fixação de limites aos modos de comportamentos do indivíduo. Em igual medida, a concepção de uma sociedade disciplinar confere uma plausível interpretação ao mundo ético dividido (*monde éthique partagé*) dominado por dispositivos panópticos. Assim, espera-se que esta conjectura mantenha o traço distinto pertencente ao pensamento de Foucault, capaz de revelar que o fato de se desejar conhecer melhor o homem está vinculado ao fato de que, ao se conhecer melhor, se produz práticas de sujeição melhores. Isto concorda com a hipótese de uma ética da problematização pautada na assertiva de Foucault, a qual pode ser assim formulada: não decorre de uma preocupação moral com relação à verdade do homem transformá-lo em objeto do saber; ao invés, a partir da construção do homem é possível efetivar temas que sustentam os discursos e práticas de sujeição. Com isso, perceber-se que a arqueologia identifica e acusa que não há saber do homem exterior às práticas que o constitui, sem que, contudo, avance nesse sentido. Para tanto,

a genealogia oferece à proposta da ética da problematização, o desenvolvimento de várias técnicas e estratégias que se favorecem ao configurar práticas nas quais se estabelecem, por um lado, o sujeito que obedece, e por outro lado, um poder que disciplina³⁰¹.

Este aspecto articulador proposto para a ética da problematização encontra apoio e elucidação no próprio autoexame que Foucault faz de seu pensamento. Na primeira aula do curso no *Collège de France* de 1983, *O governo de si e dos outros*, Foucault procura aclarar o que ele chama de focos de experiência (*foyers d'expérience*); trata-se de uma reflexão sobre como se articulam o saber, o poder e a subjetividade em um determinado espaço em que as experiências acontecem; trata-se de refletir de que maneira,

Se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamentos para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para os sujeitos possíveis. Esses três elementos – formas de saber, matrizes normativas de comportamentos, modos de existência para sujeitos possíveis – são essas três coisas, ou antes, é a articulação dessas três coisas que podemos chamar, creio, de “foco de experiência”³⁰².

A noção de focos de experiência desempenha uma função fundamental no pensamento foucaultiano, uma vez que passa a designar o aspecto de articulação de determinados domínios pretendido pelo autor em suas pesquisas, que dito de modo mais geral, refere-se ao domínio do saber, domínio do poder e domínio da subjetividade³⁰³. Vale ainda destacar que, tal como formulado pelo autor, os focos de experiência dizem respeito ao lugar próprio onde algo ocorre ou acontece. Dessa forma, percebe-se a importância de considerar, segundo os focos de experiência, tanto os modos de objetivação quanto os de subjetivação, sendo que Foucault acresce um novo elemento ao seu pensamento: a

³⁰¹ Poder-se-ia citar, como um caso extremo, o testemunho trazido pelo nazista Adolf Eichmann, cujo comentário de Hannah Arendt (que acompanhou seu julgamento em 1961) define pela expressão “banalidade do mal”. Em seu livro *Eichmann in Jerusalém* (1963), Arendt descaracteriza Eichmann como uma pessoa moralmente monstruosa e sanguinária; ao invés, o descreve como um funcionário burocrático obediente às leis e deveres do totalitarismo que vivia. Nesse sentido, pode-se observar os efeitos nefastos de um regime autoritário e o poder do adestramento manifestam na capacidade crítica dos indivíduos.

³⁰² GSO, pp.04-5; GSA, pp.04-5.

³⁰³ Este aspecto de articulação ou interação entre os domínios do saber, do poder e da subjetividade aparece em diversos momentos na obra de Foucault, muitas vezes deslocados por outros temas de interesse. Em seu último curso no *Collège de France*, *A coragem da verdade*, Foucault afirma categoricamente sua intenção: “a articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que eu [Foucault] sempre procurei fazer” (CV, p.09). Ora, o que ressalta-se é a permanência desse aspecto de articulação mantido por Foucault, ao qual refere-se como focos (*foyers*) de experiência. Outras passagens que remetem a este mesmo assunto estão presentes em *O uso dos prazeres*, *O governo de si e dos outros*; e nas entrevistas *O poder e o sujeito*, *Prefácio à sexualidade* e *O retorno da moral*.

subjetividade, isto é, a experiência de si consigo mesmo (*soi*). Justamente este novo elemento apreciado por Foucault torna evidente sua preocupação e seu posicionamento quanto à problematização da experiência pela ética, pois os focos de experiência representam a intenção asseverada pelo autor de problematizar lugares (*foyers*) onde ocorrem os modos de objetivação e de subjetivação da subjetividade, sendo que esta subjetividade assinala uma experiência concreta por meio práticas de sujeição. Este estudo arqueogenealógico da experiência é confirmado pelo próprio autor: “procurei delimitar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de ‘experiência’: experiência da loucura, experiência da criminalidade, experiência da sexualidade, focos de experiência que, creio eu, são importantes para nossa cultura”³⁰⁴.

Pode-se dizer, então, que a tematização da loucura, da delinquência e da sexualidade, presentes nas obras de Foucault³⁰⁵, indicam as matrizes culturais do sujeito que são problemáticas para as justificativas pautadas sobre a avaliação de fenômenos naturais inerentes à subjetividade. Como explica O’Leary:

um *foyer* [foco] de experiência seria, portanto, um conjunto de condições que torna possível que uma experiência ocorra, por exemplo, em torno da loucura, da sexualidade e assim por diante. É uma fonte dessas possíveis experiências, que tanto as tornam possíveis como oferecem os meios com os quais se pode entender e interpretar essas experiências quando ocorrem³⁰⁶.

A busca pela articulação dos focos de experiência também é comentado por Han. Ela destaca que dois sentidos podem ser extraídos deste termo forjado por Foucault: um sentido que se refere à ideia de matriz como uma crítica geral sobre o saber, o poder e a subjetividade; outro sentido que concerne à crítica local da delinquência, da sexualidade e da loucura³⁰⁷. Este é um ponto relevante apontado pela autora, pois lembra que a arqueologia se vincula às condições de possibilidade da experiência – vida, trabalho e linguagem – enquanto que a genealogia se volta para o ponto de acontecimento da experiência – loucura, delinquência, repressão sexual. Entretanto, ressalva-se que não se trata tanto de reelaborar as estratégias usadas por Foucault para provar esta tese; nesse

³⁰⁴ GSO, p.07; GSA, p.07. Cf. UP, p.10

³⁰⁵ Estes temas são recorrentes nas obras, cursos e entrevistas de Foucault. No curso do *Collège de France* de 1974-75, *Os anormais*, Foucault se dedica à genealogia do conceito de anormalidade, investigando a criminalidade, a sexualidade e, em menor medida, a loucura, confrontando-o com os aspectos da medicina e da jurisdição legal da normalidade.

³⁰⁶ Timothy O’LEARY, *Rethinking experience with Foucault*, 2010, pp.171-72.

³⁰⁷ Cf. Béatrice HAN, *Foucault’s critical project*, 2002, pp.154-55.

momento, importa mais apresentar que esta tese é um entendimento assegurado pelo próprio autor acerca de seu pensamento. Em uma entrevista, Foucault assim afirma:

Nesses três domínios – o da loucura, o da delinquência e o da sexualidade – eu tenho privilegiado em cada ocasião um aspecto particular: o da constituição da objetividade, o da formação de uma política e de um governo de si, e o de uma elaboração de uma ética e de uma prática de si mesmo. Mas tenho também cada vez tratado de mostrar o lugar que neles ocupam os outros componentes que são necessários para um campo de experiência. No fundo, se trata de diferentes exemplos em que se encontram implicados três elementos fundamentais de toda a experiência: um jogo de verdade, relações de poder e formas de relação consigo mesmo e com os outros. E se cada um desses exemplos privilegia, de certa maneira, um desses três aspectos – já que a experiência da loucura está organizada, sobretudo, como um campo do saber, e a do crime como um domínio de intervenção política, enquanto que a da sexualidade se tem definido como um lugar ético³⁰⁸.

Nesse sentido, os focos de experiência não excluem as condições de possibilidade de experiência atribuídas às sujeições do pensamento antropocêntrico, uma vez que pretende fazer dessas condições o próprio campo de experiência possível para a subjetividade ética. Em vista dos elementos constituintes do pensamento de Foucault e orientado pela reflexão sobre os focos de experiência tratados pelo autor, é possível retomar a indicação inicial do diagnóstico do presente para buscar o entendimento acerca do que acontece com *quem* é o homem da atualidade pela perspectiva de Foucault, tal como apresentam seus registros.

É oportuno, mesmo que brevemente, que se observe em algumas obras de Foucault um traço distinto em seu pensamento, a saber, uma crítica às subjetividades históricas sujeitas a discursos antropocêntricos. Assim, *História da loucura* (1961), *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976) mantêm em comum a narrativa de um processo de ‘antropologização’ do sujeito, convertido em fenômeno natural do homem, como se fosse um dado existencial dotado de uma essência, perspectiva essa que habilita a interpretação metafísica do ser humano. Nas citadas obras, Foucault descreve os acontecimentos históricos que constituem o ser humano em certos tipos de sujeitos, de modo a contestar que a loucura, a delinquência e a sexualidade sejam fenômenos da natureza humana, defendendo que se trata de condições sócio-históricas

³⁰⁸ Michel FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisation*, DE IV, pp.596-97.

circunscritas por contextos culturais determinados. Por essa razão, é importante que se procure ressaltar dois aspectos pontuais a se analisar nesse campo de práticas culturais atribuídos à loucura, à delinquência e à sexualidade: a ocorrência do discurso antropocêntrico nas ciências do homem, que melhor servem ao âmbito político da governamentalidade do que ao âmbito epistemológico do conhecimento do homem; e as práticas de sujeição, que apoiadas em tecnologias de poder disciplinar, se exercem no âmbito social como atividades normalizadoras e reproduzidas em ampla escala, tais como práticas de internamento, marginalização e repressão sexual. Com isso, ao evocar a noção foucaultiana de focos de experiência, propõe-se breves apontamentos nos quais aparecem os processos de ‘antropologização’ da subjetividade e a ‘institucionalização’ dos discursos que manifestam a inclusão de comportamentos em função de um regime de saber-poder. Logo, é pertinente que se observe a história dessas subjetividades representadas por três focos de experiência abordados pelo pensador francês: o internamento da loucura, a marginalização da delinquência e a repressão da sexualidade.

2.5.1 O internamento da loucura

Em *História da loucura*³⁰⁹, Foucault verifica os procedimentos de exclusão social pela experiência da loucura, como a ‘nau dos loucos’ (*stultifera navis*), que na Renascença marcava o rito de exílio que tornava o louco uma existência errante no mundo. Na idade clássica, as práticas de internação tornam-se mais eficazes à segregação social da loucura. A inauguração do Hospital Geral de Paris, em 1656, serve de data-referência para um novo gesto do comportamento do século XVII, no qual a loucura passa a ser determinada pela desrazão (*déraison*) da Razão. Seguindo uma tradição cartesiana, à loucura é atribuído o falso, o desatino e o erro³¹⁰. No início do

³⁰⁹ Michel FOUCAULT, *Historie de la folie à l'âge classique* (doravante HF). Tradução consultada: *História da loucura na idade clássica* (doravante HL). Primeiro livro expressivo de Foucault, originalmente sua tese doutoral em Filosofia pela Faculdade de Letras de Clermond-Ferrand, foi publicado como *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique* pela Editora Plon (Paris) em 1961; anos após, em 1972, foi publicado pela Editora Gallimard (Paris), mantendo apenas o subtítulo: *Historie de la folie à l'âge classique*, com a inclusão de um novo prefácio e revisada sem maiores atualizações ou alterações no texto original.

³¹⁰ A interpretação feita por Foucault acerca do *cogito* nas meditações cartesianas e a experiência da loucura rendeu uma polêmica com Derrida, que criticou a proposta metodológica e a hipótese abordada em *História da loucura*, principalmente o prefácio publicado em 1961 na edição da Plon editora, prefácio que foi alterado na publicação da mesma obra pela Gallimard editora, em 1972. Cf. Jacques DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie*, publicado em *L'écriture et la différence*, 1967, pp.51-97. Foucault apresenta sua resposta a Derrida em duas ocasiões. Cf. Michel FOUCAULT, *Mon corps, ce papier, ce feu*, DE II, pp.245-68. FOUCAULT, *Réponse à Derrida*, DE II, pp.281-95.

século XIX, o pensamento moderno constrói um novo espaço social para a loucura como objeto de um saber em relação ao médico como sujeito desse saber, a partir da alienação do louco, de modo que a objetivação científica da loucura como doença mental resulta na interiorização e moralização da divisão clássica razão-loucura. Nesse sentido, Foucault manifesta sua intenção de “procurar estudar a loucura como experiência no interior de nossa cultura”, de três formas: primeiro, “a loucura como matriz de conhecimentos que podem ser de tipos propriamente médicos, de tipo especificamente psiquiátrico ou de tipo psicológico, sociológico”; segundo, a loucura como “conjunto de normas, normas que permitiam recortar a loucura como fenômeno de desvio no interior de uma sociedade”; e por fim, “estudar a loucura na medida em que essa experiência da loucura define a constituição de certo modo de ser do sujeito normal”³¹¹. Dessa forma, versa em *História da loucura* três tipos de experiência da loucura: a experiência trágica, que embarca a loucura numa vida errante condenada ao presságio do fim do mundo; a experiência crítica, constituída por um racionalismo moral que distingue entre razão e desrazão; e a experiência clínica, que transforma a loucura em enfermidade mental que se abate sobre a vontade, o instinto, o corpo. Este último tipo requer maior atenção.

Para Foucault, “no século XIX, a experiência da loucura em sua totalidade, isto é, no conjunto das formas cientificamente explicitas” adquire coerência à medida que uma “estrutura antropológica de três termos – o homem, sua loucura e sua verdade – substitui a estrutura binária da desrazão [*déraison*] clássica”³¹². O autor reconhece nos trabalhos de Pinel, Esquirol e Tuke, o momento em que a psiquiatria encerra a loucura do homem na objetividade, que só tem um sentido verdadeiro na medida em que torna a loucura exposta à norma científica: “o homem se torna natureza para si mesmo na medida em que é capaz de loucura. Esta, como passagem espontânea à objetividade, é momento constitutivo no devir-objeto do homem”³¹³. Segundo Pelbart, a antropologização do homem se deve à psiquiatria, pois ao “aproximar o homem e o louco sob a forma ‘científica’ da objetivação reificante, operou uma reviravolta de peso na constelação antropológica: a partir daí a alienação passou a ser para o homem a

³¹¹ GSO, p.05; GSA, p.05.

³¹² HL, p.567; HF, p.541. A tradução consultada traz o termo *desatino* como tradução escolhida para *déraison*; contudo, opta-se e responsabiliza-se por traduzir o termo *déraison* como *desrazão*, que é empregado com maior frequência em textos e artigos sobre o assunto.

³¹³ HL, p.570; HF, p.544.

possibilidade de acesso à sua verdade e natureza”³¹⁴. A reconciliação do homem e da loucura como pertencentes à mesma natureza é um sinal da atuação do pensamento antropocêntrico que possibilita uma ascendência da verdade científica sobre o homem; verdade apropriada pela ordem do discurso psiquiátrico: “a eventualidade de se estar louco, para o homem, e a possibilidade de ser objeto se encontram ao final do século XVIII, e este encontro deu nascimento ao mesmo tempo (...) aos postulados da psiquiatria e aos temas de uma ciência objetiva do homem”³¹⁵. O sucesso da psiquiatria advém, principalmente, da formação de um novo discurso sobre a loucura, no qual “o louco não é mais o insensato no espaço dividido da desrazão clássica; ele é o alienado na forma moderna da doença”³¹⁶.

Nessa prática de sujeição sobre a experiência da loucura, o tratamento da alienação mental depende do aparecimento da personagem do médico e da instituição do asilo. A relação entre o médico e a doença mental comanda toda a experiência moderna da loucura, pois o discurso psiquiátrico recolhe o discurso da loucura, outrora exilado e confinado, à medida que o desqualifica como saber e o insere nas malhas do poder disciplinar. Segundo Foucault, a psiquiatria da loucura se apresenta como a “arte de subjugar e domesticar (...) o alienado, colocando-o sob a estrita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, tem a capacidade de exercer sobre ele um influxo irresistível e modificar o encadeamento vicioso de suas ideias”³¹⁷. Logo, vê-se esse duplo efeito anunciado por Foucault, a saber, a apropriação do discurso verdadeiro mediante tecnologias de poder disciplinar, e a condição de partilha estabelecida pelas práticas de sujeição da loucura. Para tanto, deve haver uma institucionalização do espaço prático da psiquiatria: o asilo³¹⁸. Foucault observa que para Pinel, Esquirol e Tuke, o asilo deve ser um espaço contínuo entre o tratamento mental e moralização social, de modo que deve se acatar a figura do médico pelo seu saber e, principalmente, pelo seu caráter moral. Logo, o saber científico transvertido em discurso moral é fundamental para o funcionamento do asilo e para a justificação do poder de internação: “o que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral,

³¹⁴ Peter Pál PELBART, *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*, 1989, p.61.

³¹⁵ HL, p.503; HF, p.482.

³¹⁶ HL, p.573; HF, p.547.

³¹⁷ Michel FOUCAULT, *El poder psiquiátrico*, 2007, p.24.

³¹⁸ A esse respeito, vale mencionar a tese de Swain e Gauchet, que entendem que Foucault simplifica sua análise ao tomar a instituição asilar como dispositivo de exclusão e desconsiderar a participação e a importância dessas instituições no processo de democratização da revolução. Cf. Gladis SWAIN; Michel GAUCHET, *La pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la revolution démocratique*, 1980.

contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recobertas pelos mitos do positivismo”³¹⁹. Por fim, a relação entre asilo, psiquiatria e internação contribui para a construção da subjetividade do louco, entregue pelo apelo moral a diversas técnicas de obediência e estratégias de domínio sobre seu comportamento. Antes de fazer da loucura a experiência da cura do homem, o asilo psiquiátrico representa o estágio consumado de sua desumanização³²⁰.

2.5.2 A marginalização da delinquência

Ao se lidar com a experiência da marginalização da delinquência, prosseguem as duas premissas expostas na internação da loucura: a antropologização de uma forma de subjetividade e a institucionalização do comportamento. A parte final de *Vigiar e punir* dedica-se ao estudo do delinquente. Assim, como apresenta a experiência médico-legal da loucura, Foucault entende que a delinquência também diz respeito a uma experiência fomentada pelo saber científico. Nessa perspectiva, o autor observa um discurso no qual “o delinquente se distingue do infrator pelo fato de não ser tanto seu ato quanto sua vida o que o mais caracteriza”³²¹. O caráter delinquente de um infrator se manifesta em sua biografia, no registro de seus atos e na reincidência deste; trata-se de uma manifestação singular do fenômeno da criminalidade diferenciado por ilegalidades e dotado de características definidas, pois acomete ao delinquente o fato de “estar atado a seu delito por um feixe de fios complexos (instintos, pulsões, tendências, temperamento)”³²².

A delinquência coloca em questão não apenas a gravidade do delito, mas principalmente a natureza do indivíduo, a periculosidade de seus atos e a necessidade da

³¹⁹ HL, p.553; HF, p.528.

³²⁰ É amplamente reconhecida a importância de Foucault para os movimentos antipsiquiátricos. Estes movimentos se unem à obra de Foucault na medida em que acolhem a crítica de que a loucura foi silenciada e excluída da sociedade por muito tempo. As instituições asilares se tornaram o antro de práticas invasivas e desumanas, registrando um dos capítulos mais lúgubres de nossa história recente. Sob a égide de uma cura para a loucura, as instituições psiquiátricas podiam realizar tratamentos como eletroconvulsoterapia, coma insulínico, coma cardiazolítico, e mesmo psicocirurgias como a lobotomia (ou leucotomia), na qual, por meio de uma punção craniana no orbe ocular, se desconectava os lobos-frontais do cérebro. Procedimento irreversível que visava à cura do comportamento agressivo e ameaçador do enfermo, condenando-o a um estado de permanente catatonismo e dependência. Sobre o movimento antipsiquiátrico recomenda-se o livro de Paulo Amarantes (org.), *Psiquiatria social e reforma psiquiátrica*, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. O movimento antipsiquiátrico é comentado por Foucault no curso do *Collège de France* de 1973-74, *El poder psiquiátrico*. Cf. FOUCAULT, MP, *A casa dos loucos*, pp.113-28.

³²¹ VP, p.211; SP, p.256.

³²² VP, p.211; SP, p.256.

normalização de seu comportamento. Daí a delinquência não ser apenas uma questão reduzida ao âmbito jurídico-legal, uma vez que “ao fabricar a delinquência, ela [a prisão] deu a justiça criminal um campo unitário de objetos, autenticado por ‘ciências’ e que assim lhe permitiu funcionar no horizonte geral de ‘verdade’”³²³. Segundo Foucault, “nesse novo saber importa qualificar ‘cientificamente’ o ato enquanto delito e principalmente o indivíduo enquanto delinquente. Surge a possibilidade de uma criminologia”³²⁴. Logo, a delinquência, formada como um objeto para saberes possíveis de uma antropologia criminal, captada no desvio de uma pressuposta conduta jus-natural do homem, depende de um aparelho que, em seu procedimento de exclusão social, conduza um processo de inclusão no âmbito da normalização.

Foucault enfatiza que o fracasso do sistema penitenciário e a ocorrência da marginalização da delinquência pertencem ao mesmo processo. Por um lado, o sistema penitenciário falha na tarefa de reeducação social do detento e sua reinserção na sociedade; por outro lado, a delinquência serve de sustento para práticas de controle e técnicas de normalização do aparelho estatal, o qual provê tanto um conjunto de ilegalidades quanto o seu policiamento. Para Foucault, o sujeito delinquente representa o resultado de um processo que “pela individualidade do ‘delinquente’, pela pequena alma do criminoso, que o próprio aparelho do castigo fabricou como ponto de aplicação do poder de punir e como objeto que ainda hoje se chama a ciência penitenciária”, de modo que a delinquência “é que tem que ser conhecida, avaliada, medida, diagnosticada, tratada quando se profere sentenças (...) A delinquência é a vingança da prisão contra a justiça (...) É então que os criminologistas se impõem”³²⁵. Assim, a prisão, que deveria funcionar como se fosse um instrumento pedagógico moral, produz a delinquência, reinserindo-a em um sistema econômico que a torna politicamente útil. Como avalia Candiotto:

Grosso modo, se pelo aprisionamento se produz e se normaliza o delinquente, já quando ele retorna à sociedade passa a ser objeto de uma maneira de gerir e controlar que dele extrai proveitos econômicos

³²³ VP, p.214; SP, p.258.

³²⁴ VP, p.213; SP, p.258. Vale citar o caso do médico italiano Cesare Lombroso (1835-1909), que propõe o estudo de uma antropologia criminal. Na obra *L'uomo delinquente* (1876), o autor defende a existência de certos traços naturais e característicos (*stigmatas*) da personalidade do delinquente passíveis de identificação científica. Com isso, vê-se que independe qualquer vontade e consciência do ato, uma vez que a motivação do delito se sujeita apenas à personalidade patológica e inata do agente. Para outras teses acerca da criminologia, Cf. Louis CHEVALIER, *Classes laborieuses, classes dangereuses*, 1978; Cf. Carlo GINZBURG, *Racines d'un paradigme indiciaire*, 1989.

³²⁵ VP, p.213; SP, pp.258-59.

e benefícios políticos. Se dentro da prisão o delinquente é fabricado pelas disciplinas, fora dela ele é governado por dispositivos de segurança³²⁶.

Portanto, por meio da delinquência, pode Foucault advertir que o sistema penitenciário não visa suprimir a ilegalidade, nem visa reeducar o detento, pois mantém seu funcionamento à custa da diferenciação de diversas delinquências que contribuem para uma economia geral do poder penal. Isso faz da marginalização da delinquência uma experiência disciplinar e de controle atribuído a certos tipos de indivíduos, populações ou mesmo raças, que podem atender a interesses econômicos e ideologias políticas, ou apenas a necessidade das sociedades contemporâneas de vigiar e punir. Enquanto o criminoso está separado da sociedade por uma imposição do poder judiciário, a delinquência marca uma experiência de exclusão social no interior do próprio indivíduo.

2.5.3 *A hipótese repressiva da sexualidade*

Em *A vontade de saber*, Foucault se propõe a repensar a história da sexualidade refutando a perspectiva de uma hipótese repressiva. Para o autor, ocorre que “sobre o sexo, os discursos – discursos específicos, diferentes tanto pela forma quanto pelo objeto – não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII”, o que resulta em uma “multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais”³²⁷. Foucault nota que a sociedade burguesa, ao invés de fazer calar o discurso sobre o sexo, nele investiu de modo a vincular sua própria classe com um corpo saudável e higienizado. Nesse sentido, a estratégia de uma hipótese repressiva do sexo atende à desqualificação do corpo para melhor se apropriar discursivamente e dominar a verdade sobre o sexo³²⁸. A repressão da sexualidade não é senão um modo econômico de fazer funcionar dispositivos de poder, ou seja, de incluir a sexualidade em um campo de vigilância, criando um novo objeto de intervenção: a perversão. Segundo o autor, “a sociedade ‘burguesa’ do século XIX e sem dúvida a nossa, ainda, é uma sociedade de perversão explodida e fragmentada. Isso, não de maneira hipócrita, pois

³²⁶ Cesar CANDIOTTO, *Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência*, 2012, p.23.

³²⁷ VS, p.22.

³²⁸ VS, pp.116-17.

nada foi mais manifesto e prolixo, nem mais abertamente assumido pelo discurso e instituições”³²⁹. O aparecimento das perversões resulta da interferência do poder sobre o prazer do corpo, se destinando a penetrar na conduta, uma vez que “nesses avanços do poder, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática”³³⁰.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud difunde a teoria de que a perversidade sexual é uma disposição universal dos instintos sexuais que se manifestam na sexualidade infantil. A psicanálise, então, assume a verdade sobre o sexo, cuja tarefa seja canalizar as pulsões reprimidas da sexualidade infantil e articular o desejo junto ao complexo edipiano por meio de um discurso que possibilite atingir o comportamento patológico: “a psicanálise vem inserir-se nesse ponto: teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde o seu vigor a torne patogênica”³³¹. Segundo Birman, “a psicanálise seria um saber fundado na interpretação e no que esta implica, qual seja, o psiquismo seria construído em torno dos conceitos de sentido e significação (...) Por isso mesmo a obra inaugural da psicanálise se intitula *A interpretação dos sonhos*”³³². Logo, pela psicanálise o homem se torna objeto de um tipo de saber no qual a perversidade de seus impulsos sexuais se manifesta nos processos patológicos de seu comportamento. Contudo, este não deve ser mais reprimido; ao invés, deve ser sublimado na forma de um discurso centrado na prática confidente da verdade, que, com Freud, adquire um discurso unitário destinado a dizer a verdade sobre o sexo³³³. A genealogia da verdade sobre o sexo proposta por Foucault identifica dois procedimentos históricos constitutivos da experiência da sexualidade; trata-se da *ars erótica*, na qual a verdade é extraída do próprio prazer, e a *scientia sexualis*, na qual a verdade é obtida de procedimentos que se ordenam em função de um regime de saber-poder específico da confissão (*aveu*)³³⁴. A confissão da verdade se inscreve no cerne do procedimento de

³²⁹ VS, p.46.

³³⁰ VS, p.48.

³³¹ VS, p.121. Deve-se destacar que para Freud algo não é pervertido porque é condenado socialmente, e nem deixa de ser uma perversão quando admitido em um grupo social. Cf. Jean LAPLANCHE, *Dicionário de psicanálise*, 2001, p.342.

³³² Joel BIRMAN, *Freud e a filosofia*, 2003, p.45.

³³³ VS, p.56.

³³⁴ VS, pp.57-8. Segundo Candiotto, o termo *aveu* (confissão) deve ser interpretado como o envolvimento do sujeito no reconhecimento da verdade que confessa, engajado não pela obrigação de dizer a verdade, mas por simplesmente ser o que confessa ser. Cf. Cesar CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, pp.70-1.

individualização do sujeito pelo poder, se tornando uma técnica valorizada para produzir a verdade como prática social em várias instâncias, como a justiça, a medicina, a pedagogia, os relacionamentos íntimos. Nesse sentido, Foucault é resolutivo em afirmar: “o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente”³³⁵, devido ao fato de que a sexualidade corresponde à intersecção entre uma técnica de confissão e uma racionalização científica, como afirma o autor: “a sexualidade foi definida como sendo, ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização”³³⁶.

Ora, reconhecido o traço distintivo da antropologização da sexualidade, isto é, a naturalização do sujeito sexual por meio de protocolos científicos constituídos por verdades nas quais se pode intervir; no entanto, deve-se atentar que diferentemente das obras cotejadas previamente, nas quais Foucault analisa a formação institucional relacionada à experiência da subjetividade – asilo e a loucura; prisão e delinquência – em *A vontade de saber*, Foucault opera com as instituições de um modo difuso, visto que não se prende ao detalhamento dos comportamentos sexuais, uma vez que seu objetivo é posicionar a subjetividade inserida em diversos dispositivos de sexualidade na disciplina do corpo junto à regulação da população³³⁷. Não obstante, esta dificuldade pode ser flanqueada pela importância que o assunto suscita. A obra *A vontade de saber* defende o argumento de que em torno à tematização do sexo se construiu uma política das relações sociais, com suas técnicas de saber e táticas de poder estrategicamente definidos. Nesse sentido, as instituições familiares, escolares e mesmo os postos de trabalho reproduzem a clivagem social dos gêneros por meio do sexo: separação do espaço, categorização de certas atividades, diferença de ambiente, atitude socialmente adequada, comportamentos moralmente esperados representam modos de disseminar práticas de sujeição entre gêneros.

A teoria do gênero de Butler (1990) compartilha da proposta foucaultiana, segundo a qual a sexualidade não preexiste a um poder que o produz. Antes de se pensar que existe um ‘verdadeiro sexo’ reprimido na sociedade, deve-se perceber que ele está sempre pronto a ser transformado em expressões culturais. Para Butler, a sexualidade é uma questão de gênero e, por isso, trata-se de uma construção social de identidades

³³⁵ VS, p.59.

³³⁶ VS, p.67.

³³⁷ VS, p.136.

constituídas historicamente. A noção de que pode haver uma ‘verdade do sexo’ é devida às práticas reguladoras e disciplinares que produzem identidades por meio de dispositivos saber-poder normalizadores de gêneros. A sexualização do sexo requer a instituição de oposições discriminadas e assimétricas entre feminino e masculino, em que estas identidades são compreendidas como atributos inerentes às qualidades de macho e fêmea. Daí Butler consentir com a afirmação de Foucault sobre a possibilidade de se “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem lei e o poder sem rei”³³⁸, de modo que a questão de gênero não decorra do sexo e que as práticas sexuais não decorram do gênero³³⁹. Tomando como exemplo o caso da homossexualidade, Butler afirma que Foucault “quer implicitamente sugerir que a não-identidade é o que é produzido em um contexto homossexual – propriamente, essa homossexualidade é instrumento para derrubar a categoria de sexo”³⁴⁰. Dessa maneira, vê-se que a categorização do sexo se reproduz nas instituições como a família, a escola e nas agências de programas sociais, nas quais a experiência da sexualidade assimila, enquanto gênero culturalmente internalizado, as práticas de sujeição da divisão social.

Enfim, por meio desta breve observação acerca dos focos de experiência, procura-se destacar, seja em maior ou menor grau, um traço distinto presente nas obras *História da loucura*, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*. Nestas obras, Foucault apresenta o processo de antropologização do sujeito que visa tomar por fenômenos naturais os acontecimentos históricos e culturais que transformam e produzem certos tipos de subjetividade. Este processo é possibilitado por uma institucionalização do comportamento, referente a locais de ocorrência (*foyers*) em que o homem é tanto incluído quanto submetido a procedimentos de normalização e discursos de moralização. Nesse sentido, trata-se de apresentar que a definição atribuída pelo autor ao homem moderno corresponde à condição de ‘estar sujeito a’ experimentações que têm por objetivo transformar a relação do sujeito consigo mesmo, tornando seu comportamento, preferencialmente, o de um sujeito obediente por meio de práticas de sujeição amplamente difundidas, como o internamento, a marginalização e a repressão da sexualidade.

³³⁸ VS, p.87.

³³⁹ A esse respeito, Cf. Michel FOUCAULT, *Non au sexe roi*, DE III, pp.256-69.

³⁴⁰ Judith BUTLER, *Gender troubles: feminism and the subversion of identity*, 1990, p.100.

Os focos de experiência envolvem vários aspectos até então abordados, desde a crítica ao discurso antropocêntrico que produz o homem como sujeito de conhecimento e objeto de si mesmo, tanto quanto a crítica às concepções universais do homem, na medida em que procuram construir o homem por meio de um jogo de enunciados admitidos como verdadeiros ou falsos. Reúnem, também, os procedimentos de exclusão que são, desde o princípio, mecanismos de um processo de inclusão do homem em um regime de saber-poder, cuja estratégia se aplica por meio de técnicas de saber sobre o comportamento a partir de instituições legitimadas para o uso de práticas de sujeição. Enfim, a arqueologia contribui para acusar as sujeições antropológicas decorrentes da projeção do ser humano no campo de práticas discursivas com relação a sua própria verdade. Do mesmo modo, a genealogia fornece uma análise sobre as táticas e estratégias envolvidas nas relações de poder, observando a apropriação do discurso por certas instituições e a difusão das práticas de sujeição que, no limite, fazem da moral um instrumento de normalização.

No que diz respeito à proposta de uma ética da problematização, esta se torna uma plausível maneira de se refletir acerca dos focos de experiência, uma vez que a problematização é a forma elegida pelo próprio autor para criticar os resultados apresentado pela filosofia do sujeito. A mesma intenção se aplica à observação feita aos focos de experiência, a saber, a antropologização da subjetividade com o advento das ciências do homem, e a institucionalização do comportamento proporcionado pelos dispositivos de uma sociedade disciplinar. Como consequência, os estudos de Foucault acerca do homem moderno apresentam a forma de um sujeito que deve ser obediente, na condição de ‘estar sujeito a’ intervenções atestadas cientificamente e submisso aos códigos morais normalizadores. Nesse ponto, percebe-se um intento de Foucault presente desde *As palavras e as coisas*, qual seja, procurar analisar em que medida os modos de subjetivação do homem em práticas de sujeição transvertidas de um discurso moral mantêm correspondência com os modos de objetivação do homem em discursos científicos que protocolam a alteração de seu comportamento.

Considerando os elementos até esse momento abordados, pode-se, então, destacar qual a ideia de ética que está desenvolvida no pensamento de Foucault. Pela perspectiva arqueológica do saber, Foucault mantém sua noção de ética como um dos modos de objetivação, que revelam como o homem se torna objeto para práticas que o admite ‘sujeito à’ disposição de discursos verdadeiros ou falsos sobre si mesmo. Nesse sentido,

Foucault interpreta a ética como uma maneira de fixação de limites para a experiência, e que essa objetivação da subjetividade atende a certas práticas de divisão social (*monde éthique partagé*). A perspectiva genealógica do poder avança nesses quesitos, à medida que elabora como o homem se torna sujeito às técnicas e estratégias de antropologização científica da subjetividade, decorrente da institucionalização normalizadora do comportamento. A continuidade, mas também a reciprocidade, entre estas duas interpretações acerca da ética marcam um traço distinto obtido pelo exame dos focos de experiência, a saber: a necessária problematização do homem possibilita que se mantenha uma crítica à moral moderna, pois esta se desenvolve para a formação do homem obediente e útil. Logo, até o momento, aspectos negativos à ética como limitação, sujeição e obediência dominam o pensamento de Foucault. Não obstante, a questão da ética, ao se tornar fundamental nos últimos escritos do autor, permite que, em relação à proposta de uma ética da problematização, seja possível refletir um novo *ethos* filosófico: ética como estética da existência.

CAPÍTULO III

3. SUBJETIVIDADE E TRANSFORMAÇÃO DE SI

“Eu sei que o saber tem o poder de nos transformar, que a verdade não é somente uma maneira de decifrar o mundo (talvez isto mesmo que chamamos de verdade não decifre nada), mas que, se eu conhecer a verdade, serei transformado. E talvez salvo; ou então talvez eu morra, mas creio, de todo modo, que isto é a mesma coisa para mim”.

(Michel Foucault, *Dits & Écrits*, tomo IV, p.535).

3.1 “Quem somos nós atualmente?”.

Após a publicação de *Vigiar e punir* (1975), Foucault empreende um projeto destinado à análise histórica das formas de sexualidade na cultura ocidental, o qual chamou de *História da sexualidade*. Para este projeto estava previsto uma série de livros que deveriam priorizar a tematização da sexualidade na constituição do sujeito moderno³⁴¹. O primeiro volume foi publicado em 1976, com o subtítulo *A vontade de saber*, no qual Foucault investiga a genealogia da sexualidade nos últimos dois séculos da cultura ocidental. No entanto, como se sabe, apenas em seu último ano de vida o autor publica os volumes subsequentes de *História da sexualidade*: trata-se de *O uso dos prazeres* e de *O cuidado de si*, ambos de 1984, os quais apresentam uma nova abordagem trazida por Foucault³⁴². Nota-se, portanto, um hiato de oito anos ocorrido na execução do projeto foucaultiano; porém, mais do que a distância cronológica que separa as obras, chama atenção o modo como Foucault reelabora a temática da sexualidade nesses últimos livros, já que neles desenvolve um novo conjunto de conceitos e procedimentos que ampliam o potencial de seu pensamento. Entretanto, este

³⁴¹ O projeto *História da sexualidade* deveria compor a coleção *Bibliothèque des histoire*, organizada pela editora Gallimard (Paris), a pedido do editor de Foucault nessa casa, Pierre Nora. Segundo Davidson, na contracapa da edição traduzida para o inglês, *History of sexuality: the Will to Knowledge* (1977), consta o programa de cinco volumes prometidos por Foucault para seu projeto; eles seriam: *O corpo e a carne* (2º volume); *A cruzada das crianças* (3º volume); *A mulher, a mãe, a histérica* (4º volume); *Os pervertidos* (5º volume); e *Populações e raças* (6º volume). Cf. Arnorld DAVIDSON, *Ethics as ascetics: Foucault, History of ethics and ancient thought*, 2006, p.125.

³⁴² Um quarto volume, *Les aveux de la chair* (*As confissões da carne*), que estava em fase de finalização quando ocorreu o falecimento de Foucault, permanece ainda inédito ao público. Sabe-se, no entanto, que Foucault investigava a constituição do sujeito de desejo e as condutas morais sobre a sexualidade nos primeiros séculos do cristianismo.

intervalo entre as publicações não corresponde a um período estéril na atividade intelectual de Foucault, visto que principalmente nos cursos do *Collège de France*, mas também em conferências e entrevistas, o autor apresenta conceitos e análises que vinculam seu nome junto aos mais influentes pensadores do século XX. Nesse sentido, parece adequado mencionar, mesmo que brevemente, alguns momentos expressivos da atividade intelectual de Foucault, a fim de auxiliar a compreender o percurso pelo qual sua filosofia se transforma nesse período entre obras.

Durante seu ‘silêncio editorial’, Foucault desenvolve um novo estudo para a analítica do poder empreendida pela genealogia, qual seja, a questão do governo. Enquanto nas obras *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* as formas de subjetivação do indivíduo são apresentadas sob a ótica da microfísica do poder, nos cursos do *Collège de France: Em defesa da sociedade* (1975-76), *Segurança território população* (1977-78), *O nascimento da biopolítica* (1978-79) e *O governo dos vivos* (1979-80)³⁴³, o exame dos dispositivos (panóptico, sexualidade) regidos por diretrizes saber-poder gradativamente é substituído pelas noções de biopolítica e governamentalidade³⁴⁴. Conforme Fonseca, “não se trata mais de mostrar como as formações de saber e as formas de subjetivação são produzidas pelos mecanismos [microfísicos] de poder, mas sim de pensá-los como três domínios que se articulam no interior de uma determinada arte de governar”³⁴⁵. Trata-se, então, de realizar um estudo das tecnologias de poder biopolítico complementar às análises das tecnologias de poder disciplinar³⁴⁶; contudo, não mais o exercício de uns em relação à conduta de outros, mas o governo das populações atribuído à ‘espécie humana’ se torna o objeto de análise do autor nesse período. Para tanto, Foucault lida com noções fundamentais, tais como biopolítica, Razão de Estado, governamentalidade, poder pastoral, neoliberalismo, população, racismo. Embora o teor desses cursos não tenha sido convertido em uma publicação por Foucault, algumas dessas noções são retomadas pela reflexão da filosofia política

³⁴³ Pode-se dizer que, durante estes cursos, o interesse de Foucault recai sobre as *artes de governar*, de modo que percebe-se essa questão exposta de várias formas. Em *Segurança território população* (2008a), tem-se o *poder pastoral* como governo das almas; em *O nascimento da biopolítica* (2008b), o (*neo*) *liberalismo* tematiza a arte de não-governar demais; já em *O governo dos vivos*, trata-se da arte de governar a si mesmo. A mesma temática se repete na conferência de 1978, *O que é a crítica?*, que, ao retomar o texto de Kant, enfoca a *arte de como não ser governado*. Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?: Critique and Aufklärung*, 2007, pp.41-81.

³⁴⁴ Cf. MP, pp.291-92.

³⁴⁵ Cf. Márcio Alves da FONSECA, *Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar*, 2008, pp.155-64.

³⁴⁶ Cf. DS, pp.285-312.

contemporânea³⁴⁷, o que comprova que os cursos produziram alguma influência na ausência de obras editoriais.

Em 1978, Foucault se torna correspondente do jornal italiano *Corriere della sera* para relatar a revolução islâmica-iraniana do Xá. Em duas oportunidades Foucault viaja a Teerã para acompanhar um movimento político aparte do paradigma ocidental de governo. Nesse sentido, o jornalista Foucault descreve o governo islâmico como uma vontade política, que mais do que estabelecer a revolução de um comando sobre homens, tem como sua principal meta ser um governo da espiritualidade que projeta a necessidade de uma transformação no indivíduo³⁴⁸. Ora, a partir de 1980, a temática de um governo político da espiritualidade aparece na obra de Foucault, enfatizando a conduta de transformação de si pelo acesso ascético à verdade como prática de liberdade³⁴⁹. Em proveito dessa questão sobre o governo, deve-se mencionar o ativismo de Foucault no caso conhecido como *boat people*. Trata-se do êxodo de refugiados envolvidos pela guerra na península da Indochina, em sua maioria vietnamitas e cambojanos, que se alçavam ao mar rumo a Europa, onde, em muitos países, eram impedidos de atracar. Exilados e violados em seus direitos humanos fundamentais, a grande massa de apátridas era exposta à pirataria, entre outros perigos. Em uma iniciativa junto com Andre Glucksmann e outros intelectuais franceses, Foucault se posiciona à frente de um movimento para o acolhimento dos refugiados pelo governo francês. Apesar de suas críticas ao existencialismo humanista praticado na França, em 1981 Foucault comparece à assembleia da ONU em Genebra, junto com Bernard Kouchner e Yves Montand, para ler uma carta em favor dos direitos humanos. Esse evento resultou na criação de um Comitê Internacional contra a pirataria³⁵⁰.

A esses fatos, soma-se a projeção de Foucault como conferencista, em especial o forte vínculo acadêmico que mantém com as universidades norte-americanas. A partir

³⁴⁷ Em especial, destaca-se os filósofos italianos: Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002); Antonio Negri (junto com Michael Hardt), *Império* (Rio de Janeiro, Ed. Record, 2001); Roberto Esposito, *Bios: biopolítica e filosofia* (Lisboa, Ed. Edições 70, 2010); Maurizio Lazzarato, *Biopolitique-bioéconomie* (Revue Multitudes, n°22, 2005). Nessas respectivas obras, os filósofos desenvolvem suas teses a partir de uma evidente referência aos conceitos foucaultianos.

³⁴⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, DE III, pp.688-94.

³⁴⁹ Cf. o curso do *Collège de France* de 1981-82, *A hermenêutica do sujeito*.

³⁵⁰ Sobre a posição do autor em relação à crise humanitária dos refugiados (nada mais é tão atual!), Cf. Michel FOUCAULT, *Le problème des réfugiés est un présage de la grand migration du XXI^e siècle*, DE III, pp.798-800. Sobre a carta apresentada na assembleia da Organização das Nações Unidas, Cf. FOUCAULT, *Confronting governments: human rights*, In: James D. FAUBION (ed.), *Foucault Essentials Works: Power*, 2002, pp.474-76.

da década de 1980, Foucault apresenta uma série de palestras sobre a ética greco-latina e cristã, já preparando suas pesquisas para uma nova forma de investigação. Assim, no curso do *Collège de France* de 1980-81, Foucault apresenta, sob o título de *Subjetividade e verdade*, “uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre sua história. Como foi estabelecido o sujeito, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como um objeto de conhecimento possível, desejável ou mesmo indispensável?”³⁵¹. Pode-se dizer que este curso marca o que comumente diz respeito a um ‘último Foucault’, uma vez que exhibe uma série de modificações metodológicas, e mesmo uma variação semântica dos conceitos empregados pelo autor, que diferenciam o percurso filosófico até então realizado. O tema central desse projeto foucaultiano passa a ser a história da subjetividade, que tem como objeto de análise o cuidado de si (*epimeléia heautoû*) “entendido como experiência, bem como técnica de elaboração e transformação dessa experiência”, de modo que “a história do cuidado de si e das técnicas de si seriam então uma maneira de fazer a história da subjetividade [...] através da constituição e das transformações em nossa cultura das ‘relações de si mesmo’ [*rapport à soi-même*]”³⁵². Esta nova perspectiva é assim descrita por Foucault:

Tal projeto está no cruzamento de dois temas tratados precedentemente: uma história da subjetividade e uma análise das formas de “governamentalidade”. A história da subjetividade tem sido empreendida estudando as divisões operadas na sociedade sob o nome da loucura, da doença, da delinquência, e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito sensato e normal; tem sido igualmente empreendida tentando repetir os modos de objetivação do sujeito em saberes como estes que dizem respeito à linguagem, ao trabalho e à vida. Quanto ao estudo da “governamentalidade”, ele respondia a um duplo objetivo: fazer a crítica necessária das concepções correntes de “poder” (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é ao mesmo tempo a fonte, e que está focalizado para sua dinâmica interna a se estender sempre); analisar, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos – relações que têm por desafio a conduta de outro ou dos outros, e que recorrem, segundo o caso, segundo os quadros institucionais nos quais eles se desenvolvem, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, aos procedimentos e técnicas diversas; os estudos já publicados sobre as enfermidades e as disciplinas, os cursos consagrados à Razão de Estado e às “artes de

³⁵¹ Cf. Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, DE IV, p.213.

³⁵² Cf. Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, DE IV, pp.213-14.

governar” (...) constituem os elementos dessa análise da “governamentalidade”³⁵³.

Vale observar a distinção entre estas duas etapas do percurso filosófico admitidas pelo próprio pensador francês, em que a descrição da história da subjetividade consta no mesmo âmbito das análises arqueogenéticas que tratam dos modos de objetivação do saber e os modos de subjetivação das relações de poder, algo que condiz com o argumento desenvolvido até o presente momento³⁵⁴. Um fator importante relacionado ao projeto foucaultiano de uma história da subjetividade é a possibilidade de diferentes pontos de vistas para se interpretar como funciona e qual sentido é produzido por tal projeto quando integrado ao percurso filosófico já construído por Foucault. Para Candiotto, a história da subjetividade “se refere não à identificação com o sujeito como categoria ontologicamente invariável, mas a modos de agir, a processos de subjetivação modificáveis e plurais”³⁵⁵. Assim, Candiotto considera que tal projeto se articula e se desdobra junto à história crítica da verdade, que denuncia a proliferação de discursos legitimados verdadeiros e as práticas de sujeição sustentadas por estes discursos, mas também investe nos modos de dizer-a-verdade (*parrhesía*) sobre si mesmo, tal como Foucault distingue o saber de si do cuidado de si. Outra possibilidade, que é explorada por Castro-Gómez, implica em abordar a história da subjetividade a partir das tecnologias estudadas por Foucault, a saber, as tecnologias disciplinares, tecnologias biopolíticas e tecnologias de si, sendo que a subjetividade se manifesta “sobre todo aquele âmbito que tem a ver com sua produção autônoma”³⁵⁶. Já Han identifica na história da subjetividade feita por Foucault, três momentos que satisfazem uma progressiva separação entre espiritualidade e filosofia. De acordo com Han³⁵⁷, o primeiro momento diz respeito à relação entre subjetividade e verdade como elementos indissociáveis na filosofia greco-latina. Num segundo momento, tem-se a cisão provocada pelo conhecimento de si analítico-cartesiano e a espiritualidade ascético-cristã. Por fim, o agravamento dessa condição é promovido pelo ‘momento kantiano’, o qual está relacionado com a noção da analítica da finitude, ou seja, com o discurso antropocêntrico do conhecimento gerido pelas ciências do homem (medicina,

³⁵³ Cf. Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, DE IV, p.214.

³⁵⁴ Quanto ao estudo da governamentalidade na obra de Foucault, não se recusa a sua importância para o pensamento político contemporâneo, porém tal tema não contempla a proposta dessa dissertação.

³⁵⁵ Cesar CANDIOTTO, *Subjetividade e verdade no último Foucault*, 2008, p.88.

³⁵⁶ Santiago CASTRO-GÓMEZ, *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, 2007, p.155.

³⁵⁷ Béatrice HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006.

pedagogia, psiquiatria) sobre a constituição da subjetividade. Justamente sobre este tópico coincide o ponto de interesse dessa dissertação.

Nota-se, então, a relevância em se observar o percurso filosófico de Foucault considerando tanto suas publicações quanto cursos no *Collège de France*, pois se trata de mudanças que não implicam apenas na modificação de métodos e objetivos empregados até então. A tematização do governo, a influência dos cursos e conferências, o jornalismo filosófico e o ativismo político de Foucault auxiliam a compreender a construção de uma nova perspectiva pela qual o filósofo torna a expor seu pensamento. Como visto, tanto a problematização do sujeito e seus discursos quanto da ética e suas práticas possuem seu espaço de reflexão na obra de Foucault, como apontam os focos (*foyers*) de experiência. Contudo, a partir do projeto de uma história centrada sobre a subjetividade da cultura ocidental, sujeito e ética se tornam o tema privilegiado nas últimas reflexões de Foucault, cuja importância marca uma transformação, e mesmo certa preocupação³⁵⁸, com o resultado obtido durante os anos de sua pesquisa. Nesse sentido, a história da subjetividade não é senão um modo pelo qual Foucault expressa uma nova perspectiva de seu pensamento a partir de uma inquietude filosófica que pode ser definida nos seguintes termos: o que acontece com *quem é o homem da atualidade?*

Uma vez que a subjetividade está inserida como principal tema de uma história na qual o ser humano se constituiu em sujeito, a noção de ética a qual este sujeito se vincula pode ser apresentada sob o nome genérico de *estética da existência*³⁵⁹, visto que diz respeito a um conjunto de conceitos que, de certo modo, possuem a função de indicar as maneiras pelas quais o indivíduo experimenta sua própria conduta e sua (trans)formação em sujeito moral. Logo, a história da subjetividade prioriza a perspectiva ética em relação à perspectiva anteriormente abordada – diga-se antropocêntrica – da fase arqueogenealógica. Ora, esta mudança gerada pelo estudo da história da subjetividade ocidental não expurga as avaliações obtidas pela hipótese da

³⁵⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*; In: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.256.

³⁵⁹ Quando se afirma haver um uso genérico para o termo *estética da existência*, pretende-se dizer que este termo pode fazer referência e representar um elenco de conceitos empregado por Foucault que compartilham o mesmo campo semântico dentro de seu pensamento, tais como artes de si, artes de viver, artes da existência, técnicas de si, tecnologias de si, *tékhnē tou biou*, cuidado de si, conhecimento de si, culto e/ou cultura de si, prática de si, governo de si, retorno a si, servidão a si, entre outros termos. Nota-se, portanto, que a *estética da existência* diz respeito a este arranjo conceitual que mantém como suporte a referência à subjetividade, à experiência de si mesmo (*soi*).

ética da problematização examinada até o momento. A princípio, por definição do próprio autor, sabe-se que a história da subjetividade se refere aos modos de objetivação do saber sobre o homem-sujeito que vive, trabalha e fala; e aos modos de subjetivação que sujeitam o comportamento do homem-objeto por meio de intervenções de práticas disciplinares e corpos obedientes. Contudo, existe um fator determinante para discriminar a história da subjetividade da etapa arqueogenealógica, qual seja, o *a priori* histórico no qual Foucault aplica sua análise. Enquanto a arqueogenealogia delimita um recorte histórico entre os séculos XVII e XIX, a história da subjetividade, quando anunciada pelo autor em 1980, restringe seu campo de pesquisa à antiguidade greco-latina, até então quase inexplorada em suas obras. O empenho de Foucault em articular, ou mesmo vincular, o estudo de dois períodos tão singulares acaba interrompido pelo seu falecimento em 1984, algo que gera uma divisão bastante comum feita por comentadores e pesquisadores envolvidos com as obras do autor. Nas pesquisas arqueogenealógicas da modernidade, percebe-se o interesse pelas relações de poder instituídas pelos regimes de saber e os meios pelos quais os aparatos saber-poder se ligam às instituições e ao governo das populações. Quando se trata do período da antiguidade greco-latina, observa-se o interesse pelas questões éticas e a formação da subjetividade na constituição do sujeito. Na maioria dos casos, estas duas vertentes permanecessem paralelas uma à outra, como se fossem projetos alternativos. Diga-se, essa defasagem advém do próprio modo como se encontra organizado o pensamento do autor, de forma que não parece ser simples propor uma solução satisfatória³⁶⁰.

Por essa razão, é oportuno que desde já fique esclarecido que a proposta que motiva esta dissertação não pretende se orientar por possíveis tentativas de resolução dessa *incongruência*³⁶¹ entre os períodos encontrados na obra de Foucault. Há uma diferença que não se deseja ‘suprimir’ ou ‘superar’, mas que deve ser analisada enquanto tal pela *coerência* que apresenta em relação aos propósitos e interesses expostos por Foucault. Nesse caso, importa elucidar que a proposta de uma ética da problematização não ocupa uma posição antagônica em relação à ética como estética da

³⁶⁰ Cf. John RAJCHMAN, *Ethics after Foucault*, 1986, pp.165-83.

³⁶¹ A menção ao termo *incongruência* refere-se ao conceito geométrico, geralmente aplicado a figuras irregulares, que diz respeito à isometria das formas. Nesse sentido, a *incongruência* observada na obra de Foucault alude às *formas distintas* identificadas no modo como o autor *expressa* seus propósitos e interesses de pesquisas, em parte devido à diferença documental entre os textos de cada época utilizados para suas compor seus livros e auxiliar sua reflexão. Com isso, nomear de *incongruência* a diferença necessária para se realizar uma análise histórica e crítica, não significa assumir que ela represente uma falta de *coerência* com relação ao pensamento de Foucault; trata-se somente de *formas distintas* de *expressar* interesses e propósitos utilizando os recursos e abordagens de diferentes modos.

existência, mas que a hipótese que a ética da problematização suscita serve para preparar o advento da estética da existência no pensamento de Foucault. Já visto, a ética da problematização é uma proposta que faz referência à tese expressa pelo próprio autor na época de *As palavras e as coisas*, segundo a qual, não é por preocupação moral que o homem deseja se conhecer cientificamente, porém a partir do momento em que o homem se coloca como objeto de seu próprio saber torna-se possível o desenvolvimento de esquemas morais, tal como o existencialismo humanista³⁶². Nesse sentido, a ética da problematização procura avaliar em que medida esta proposta se efetiva no pensamento de Foucault. Nota-se, então, que pela a arqueologia, o autor interpreta a ética como um modo de objetivação que torna possível a divisão social entre indivíduos (*monde éthique partagé*) pela fixação de limites aos modos de ser desses indivíduos. Já a genealogia contribui ao revelar os mecanismos de poder que garantem esta clivagem, cujo enfoque recai sobre as práticas de sujeição difusas pela sociedade, como o internamento, a marginalização e a repressão sexual. Dessa forma, surge a hipótese de que, pela proposta da ética da problematização, a referência à ética como uma maneira de produzir sujeições sociais parece ser compatível com as análises do dispositivo panóptico; e do mesmo modo, a referência à fixação dos modos de ser compartilha a mesma ideia implantada pelas tecnologias de poder disciplinar, expressa pelo adestramento dos corpos dóceis e úteis. Isso significa que, na modernidade, a ética constitui o domínio no qual se instaura a formação da subjetividade para a obediência.

Assim, pode-se dizer que a proposta da ética da problematização procura sintetizar as considerações realizadas por Foucault, tendo em vista uma maneira de refletir que seja capaz de pensar a ética como ‘uns em relação aos outros’, o que permite considerar que pela ética da problematização se estabelece, por um lado, um sujeito que obedece, e por outro lado, um poder que o disciplina. Enfim, é fundamental considerar que tal proposta deve ser analisada e avaliada em relação à formação de discursos antropocêntricos e o uso desses discursos pelas tecnologias de poder disciplinar. Por essa razão, pode-se alegar que a ética da problematização seja consequência de um modo de diagnosticar o presente ainda motivado pela questão kantiana: o que é o homem? Pode-se dizer, então, que a ética como estética da existência aparece no momento em que o estudo sobre as concepções históricas do homem estão suficientemente consistentes para Foucault, momento em que ele reitera o diagnóstico

³⁶² Michel FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, p.540.

do presente a partir de um questionamento mais decisivo, pois uma vez que se indague sobre o que é o homem, faz-se necessário um pensamento crítico acerca do que acontece com *quem* é o homem da atualidade?: quem somos nós atualmente? Como afirma Gros: “a marca de Foucault é repetir a interrogação kantiana curvando-a na direção do quem somos nós, ou seja, é preciso sim dizer isto”, de tal modo que ‘isto’ signifique questionar “quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (História da loucura), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (Vigiar e punir)”³⁶³. Nesse sentido, então, entende-se que a proposta de uma ética da problematização prepara o aparecimento da estética da existência no pensamento de Foucault.

A ocupação com a questão da atualidade se consolida no pensamento de Foucault orientada pela investigação do sujeito moral. Com isso, é esperado que houvesse mudanças em relação à maneira como seu trabalho tem sido conduzido, principalmente no diz respeito à ética. A forma de abordar a história da subjetividade conta com um novo conjunto de conceitos, interpretações, procedimentos e métodos para examinar os textos clássicos da antiguidade. No entanto, três mudanças parecem ser mais significativas, a saber: a distinção radical entre moral e ética, a definição da experiência de si mesmo (*soi*) como principal objeto de análise, e a preferência em avaliar a modernidade em termos de *ethos* filosófico. Entretanto, a despeito dessas mudanças radicais, nota-se a permanência de um interesse fundamental do pensamento de Foucault, qual seja, a forma de problematização. Enquanto a ética da problematização deriva da articulação entre o saber científico do homem e a moral da obediência disciplinar, a estética da existência procede da relação entre o conhecimento de si (*gnôthi seautón*) e o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Nota-se que mesmo se tratando de períodos diferentes e formas distintas de abordagem, Foucault mantém o mesmo modo de problematizar a constituição do sujeito, só que agora partindo da subjetividade ao invés da trama dos dispositivos saber-poder. Logo, antes de pensar o sujeito pelo comportamento em relação aos outros, cabe agora examinar como o sujeito pode se constituir com relação a si mesmo.

³⁶³ Frédéric GROS, *Foucault e a questão do quem somos nós?*, 1995, p.178.

3.2 Sujeito, sujeição, subjetividade: ontologia das práticas de si

Em 1984, os dois últimos livros de Foucault são publicados, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, com a intenção de continuar a prometida série *História da sexualidade*. A obra *O uso dos prazeres* traz uma extensa introdução geral³⁶⁴ que explica as mudanças realizadas em seu projeto original, desde o quadro histórico até as leituras interpretativas de sua *História da sexualidade*. Nesse sentido, Gros fala em uma revolução conceitual no pensamento de Foucault: “não mais a modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), mas a Antiguidade greco-romana, não mais uma leitura política em termos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si”³⁶⁵. A introdução de *O uso dos prazeres* reafirma o interesse do autor pelos elementos constitutivos dos focos (*foyers*) de experiência, pois, segundo Foucault, “tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma ‘experiência’ tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’”, concluindo que “o projeto era, então, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”³⁶⁶. Embora essa concepção acerca dos focos de experiência remeta à proposta de uma ética da problematização, em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, tal experiência da sexualidade não mais prestigia o âmbito institucional e os discursos normativos dos dispositivos saber-poder, porém Foucault reconhece na subjetividade uma potencial circunstância de problematizações. Do ponto de vista de Foucault, trata-se de

Destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Estes três domínios da experiência não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodou nos livros precedentes, foi o fato de eu [Foucault] ter considerado as duas primeiras experiências sem considerar a terceira. Fazendo aparecer esta última experiência, pensei que houvesse ali um tipo de fio condutor que não tinha necessidade, para se justificar, de recorrer aos

³⁶⁴ No final de 1983, Foucault apressa-se em fazer circular esta introdução geral destinada a anunciar suas próximas obras: *O uso dos prazeres*, *O cuidado de si* e *As confissões da carne* (*Les aveux de la chair*, o qual não foi finalizado pelo autor); esta introdução geral está reproduzida, quase em sua íntegra, em *O uso dos prazeres*. Cf. Michel FOUCAULT, *Usage des plaisirs et techniques de soi*, DE IV, pp.539-61.

³⁶⁵ Frédéric GROS, *Situação de curso*, in: *A hermenêutica do sujeito*, 2010, p.458.

³⁶⁶ Michel FOUCAULT, *O uso dos prazeres* (doravante UP), 1984, p.10.

métodos ligeiramente retóricos pelos quais se esquivava de um dos três domínios fundamentais da experiência³⁶⁷.

Em vista dessa explanação, o pensador francês sugere um deslocamento teórico no modo de proceder com suas análises. Foucault constata, então, que a sexualidade, como outros domínios abordados, não pode estar restrita unicamente a ser um canal de manifestação das relações de poder, uma vez que se faz necessário examinar o âmbito sempre imbricado do qual as relações de poder emergem. Para o autor, este âmbito de imbricação se trata da relação do sujeito com a verdade. Em termos arqueológicos, a ‘exumação’ da sexualidade revela seu aparecimento no século XIX, sendo dependente de campos de conhecimento diversos e da instauração de um conjunto de regras e normas apoiadas por instituições; em termos genealógicos, a sexualidade depende das tecnologias de poder disciplinar e biopolítico que lhe assegura como dispositivo estratégico para a governamentalidade. Nesse caso, tanto a produção da verdade sobre o sexo quanto sobre o sujeito de desejo estão implicados em um vicioso processo de reprodução *reificante*, reforçando mutuamente esta condição. Nesses termos, prosseguir com uma genealogia que se oriente excessivamente pelas relações de saber-poder parece insuficiente e até propensa a se tornar um instrumento comprobatório, ao invés de um processo reflexivo. Foucault opta por fazer um deslocamento teórico das práticas discursivas utilizadas para articular o saber, e das práticas de sujeição empregadas para articular o domínio e o exercício do poder, até as práticas de si, entendidas como “procedimentos, que sem dúvidas existem em todas as civilizações, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças as relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si sobre si”³⁶⁸.

Para este deslocamento teórico atingir o eixo da subjetividade, faz-se necessária uma mudança metodológica por meio de uma “análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser [humano] se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”³⁶⁹. Assim, a partir dos jogos de verdade, Foucault aponta para a relação entre subjetividade e verdade, tomando estes jogos por parâmetro analítico ao que se apresenta como o

³⁶⁷ Michel FOUCAULT, *Le retour de la morale*, DE IV, p.697.

³⁶⁸ Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, DE IV, p.213.

³⁶⁹ UP, p.12. Sobre os *jogos de verdade (jeux de la vérité)*, Cf. Michel FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE IV, p.709. Cf. especialmente o primeiro capítulo do livro de Cesar CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010.

verdadeiro e o falso, como a norma e o normal, para um sujeito que se autoconstitui, ao invés de evidenciar o que sejam tais conceitos para as ciências do homem ou a arte de governar. Isto não significa uma completa ruptura no interior do pensamento do autor, mas uma rigorosa reformulação sobre uma questão fundamental para sua filosofia: “definir as condições nas quais o ser [humano] ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo em que vive”³⁷⁰. Com isso, os propósitos da etapa arqueogenealógica adquirem um novo significado diante da perspectiva aberta pelo exame da história da subjetividade, de modo que para as “problematizações através das quais o ser [humano] se dá como podendo e devendo ser pensado (...) a dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas de problematização”, enquanto que as “práticas a partir das quais essas problematizações se formam (...) a dimensão genealógica [analisa] sua formação a partir das práticas [de si] e suas modificações”³⁷¹. A intersecção entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si resulta em duas pretensões planejadas por Foucault:

Justificar as formas de “problematização” que considere, indicar o que se pode entender por “prática de si”, e explicar através de que paradoxo e dificuldades fui levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir de interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si³⁷².

Uma das mais importantes consequências desse deslocamento teórico diz respeito ao fato de Foucault categorizar qual é a *sua* interpretação referente à moral e à ética. Nesse ponto, Foucault ingressa em um tema de grande complexidade ao longo da tradição filosófica, ainda que não seja sua intenção se justificar perante a história em que se inscreve. Assim, vale mencionar importantes tentativas de categorização entre moral e ética na modernidade, tais como propostas por Kant e Hegel, os maiores influentes do pensamento do século XIX³⁷³. No caso de Kant, tal categorização parece

³⁷⁰ UP, p.14.

³⁷¹ UP, p.15.

³⁷² UP, p.16.

³⁷³ Entre os autores que se dispõem a diferenciar a moral da ética, Cortina e Martínez definem a ética como uma filosofia que tem por objetivo explicar o fenômeno moral e apresentar os princípios e critérios racionais da moral humana; já a moral consiste em um saber prático que oferece orientações para ações em casos concretos; Cf. Adela CORTINA; Emilio MARTÍNEZ, *Ética*, 2005. Já Dworkin oferece uma diferenciação entre ética e moral em termos de responsabilidade, de modo que ética representa a responsabilidade do bem-viver desejada por cada qual, enquanto que moral denota a responsabilidade das obrigações com os outros; Cf. Ronald DWORKIN, *Justice for hedgehods*, 2011, cap. III, Ethics. Também Ricoeur reconhece a necessidade de uma distinção entre ética e moral, porém em termos de perspectivas, sendo que sobre a moral se projeta uma perspectiva deontológica, enquanto que na ética se visa uma perspectiva teleológica. Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990, caps. VII-X.

ser feita de forma mais implícita, visto que o filósofo não se atém aos detalhes desta questão. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant apresenta brevemente a distinção entre moral e ética ao observar a possibilidade de fundamentar uma metafísica dos costumes. Para Kant, à ética convém uma parte empírica e outra racional, de modo que “nesta a parte empírica pode chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a moral propriamente dita”³⁷⁴. Pode-se dizer que o próprio título da obra de Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tenta estabelecer qual a posição ocupada pela ética e pela moral em seu sistema filosófico, pois observa-se nesta obra que à ética cabe a função de fundamentar os princípios da razão prática, entendidos por Kant como a autonomia da vontade, a moral e o dever. Ainda, esta fundamentação deve ser metafísica, no sentido de pertencer apenas ao uso prático da razão. Logo, se a ética diz respeito à fundamentação metafísica, a moral concerne à esfera dos costumes, sendo que Kant emprega o termo costume em referência ao ato de prestar obediência à autoridade, que no caso sua própria filosofia crítica oferece como sendo a Razão. Este uso prático se manifesta pelo respeito à lei moral como diretriz universal para tornar o sujeito autolegislator de seus atos, e deve ser obtida mediante o cumprimento de um imperativo categórico. Assim, tem-se a distinção entre a ética e a moral na filosofia kantiana, na qual a primeira determina os princípios da razão prática, e a segunda instaura a lei a ser obedecida.

Hegel, no entanto, radicaliza esta categorização, por entender que Kant mantém tanto a ética quanto a moral sob o mesmo domínio, a saber, o da representação e da formalidade, o qual pode ser classificado como um universalismo abstrato pela filosofia hegeliana. Em *Princípios da filosofia do direito* (1820), Hegel afirma que “a mais rigorosa formula kantiana, a da capacidade da ação ser representada como máxima da ação (...) não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e identidade formal”³⁷⁵. Hegel critica tal concepção moral que procura sustentar apenas a tautologia que promete, de modo que nenhuma finalidade concreta pode por ela ser determinada. Por esse motivo, Hegel propõe uma diferenciação inerente ao próprio conceito de moral: “*Moralität* [moralidade] e *Sittlichkeit* [eticidade], termos habitualmente empregados no mesmo sentido, são por nós tomados com significados

³⁷⁴ Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2007, p.14. O tema de uma antropologia prática é tratado por Kant na obra *Antropologia em sentido pragmático*, a qual Foucault dedica uma tese complementar, composta de uma tradução com comentários, em seu doutoramento.

³⁷⁵ Georg W. F. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, 1997, p.120.

essencialmente diferentes”³⁷⁶. À moralidade corresponde o dever em acordo com os princípios da razão, os quais somente podem requerer realizações particulares motivadas por valores e normas historicamente situados. Já a eticidade corresponde à esfera interativa das relações pessoais e instituições sociais, nas quais se encontram a realização concreta dos princípios e valores morais, tanto para o bem-estar do indivíduo quanto da sociedade em que convive. Portanto, a filosofia hegeliana atribui à moral (moralidade) o domínio subjetivo dos princípios racionais empregados para os fins particulares de cada qual, tornando a ação concreta e determinada; já para a ética (eticidade), Hegel confere o domínio objetivo da realização do bem-estar social e do reconhecimento interativo na formação do sujeito moral.

Embora importante, Foucault não demonstra interesse em se situar em relação a este assunto, se antecipando para apresentar seu ponto de vista. O motivo que conduz o autor a fazer uma distinção entre ética e moral concerne a um questionamento sobre como e por qual razão diversos tipos possíveis de relações se tornam objetos de reflexão atribuídos ao domínio da experiência moral. Nesse sentido, Foucault constata que o termo moral apresenta uma conhecida ambiguidade. Segundo o autor, “por ‘moral’ entende-se um conjunto de valores e regras de ação proposta aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc.”, de modo que “com reservas, pode-se chamar de ‘código moral’ esse conjunto prescritivo”³⁷⁷. Não obstante, “por ‘moral’ entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos”, as quais designam “a maneira pela qual eles se submetem a (...) um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores”, de modo que conclui o autor: “chamemos a este nível de fenômenos a ‘moralidade dos comportamentos’”³⁷⁸. Nota-se, nesta definição de moral, que Foucault se refere à regra de conduta e à conduta que pode ser medida por esta regra. Esta relação implica no que

³⁷⁶ Georg W. F. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, 1997, p.36. O termo “*sittlichkeit*” se encontra traduzido por “moralidade objetiva” na obra consultada, mas o termo também é frequentemente traduzido por “eticidade”, e em alguns casos por “*ethical life*” (vida ética).

³⁷⁷ UP, p.26.

³⁷⁸ UP, p.26.

pode-se chamar de um sistema ‘código-conduta’, a fim de sintetizar as ideias centrais propostas por essa definição de moral³⁷⁹.

Pois bem, algo diferente de analisar o funcionamento e as implicações de um sistema ‘código-conduta’, é analisar a maneira pela qual se faz necessário conduzir-se nele, ou seja, “maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”³⁸⁰. Assim, existem diferentes maneiras de comporta-se, diversos meios para determinar os tipos de relações, várias formas de operar não simplesmente como sujeito da ação, mas de se constituir como sujeito moral; em última instância, praticar a si mesmo como sujeito moral. Enfim, esta prática de si mesmo define o âmbito da ética para Foucault, de modo que sua estrutura se refere a quatro pontos observados pelo filósofo. O primeiro ponto diz respeito à determinação da *substância ética*: “maneira pela qual o indivíduo deve constituir parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”³⁸¹. O segundo ponto concerne ao *modo de sujeição*: “maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”. No terceiro ponto tem-se a *elaboração do trabalho ético*, o qual na maioria das vezes Foucault se refere como *ascese* ou *elaboração ascética*, a qual “se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar o seu comportamento conforme uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua conduta”³⁸². Por fim, a *teleologia* do sujeito moral, ponto que se refere à “ação moral não somente em si mesma ou em sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta (...) e marca uma etapa na duração e um progresso eventual em sua continuidade”, uma vez que “uma ação moral tende à sua própria realização”³⁸³. Portanto, a coerência e a concordância em torno desses quatro pontos determina para Foucault a estrutura de sua concepção de ética.

Outro ponto importante do deslocamento teórico efetivado por Foucault diz respeito à primazia que as formas de subjetividade adquirem em seu novo estudo. Conquanto que determinar a subjetividade seja uma característica imprescindível e um

³⁷⁹ Ainda, pode-se dizer em um sentido lato, que a proposta de uma moral da problematização tende a se aproximar da economia de forças resultante desse sistema, isto é, de que modo são produzidos os efeitos dentro desse sistema ‘código-conduta’ e o que dele deriva.

³⁸⁰ UP, p.27.

³⁸¹ UP, p.27.

³⁸² UP, pp.27-8.

³⁸³ UP, p.28.

tema indispensável que atravessa toda a filosofia moderna, Foucault parece se distanciar das notáveis conceituações estabelecidas na história da filosofia. Para o racionalismo cartesiano, a subjetividade é uma substância (*res*) composta pelo eu pensante (*ego cogito*) e pelas paixões (*animal rationale*), pois estes “são elementos constitutivos da subjetividade humana, ou seja, são aqueles que vão construir sobre a mera subjetividade lógica da razão, a subjetividade psicológica do animal-racional”³⁸⁴. Para o idealismo transcendental kantiano, a subjetividade corresponde à estrutura do sujeito finito, cuja função sintético-originária deve dar unidade ao conhecimento: “a subjetividade determina e realiza o conhecimento (...) através de uma atividade originária do entendimento que Kant denomina de unidade da apercepção [eu penso]”³⁸⁵. Já para o existencialismo sartreano, a subjetividade se constitui em um processo de escolhas a partir de uma liberdade incondicional historicamente situada: “constituímos a nossa subjetividade através de nossas escolhas; ao mesmo tempo somos constituídos em nossas subjetividades pelos limites dessas escolhas, ou, como diz Sartre, pela situação a partir da qual temos que escolher”³⁸⁶.

Diante de diversas concepções de subjetividade (substância, propriedade, processo), Foucault difere por se referir à subjetividade como uma relação (*rapport*); relação esta que se problematiza com a verdade, com as artes de governar e com o ato de conduzir-se moralmente. Quanto a este último, tal condição se deve à inserção de um novo elemento em sua filosofia: a experiência de si mesmo (*soi*). A pertinência deste elemento é reconhecida por Ricoeur, tanto que se dedica na obra *Si mesmo como outro* (1990) ao exame da importância que esta noção desempenha na ética e na moral. Segundo Ricoeur, o si, considerado pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais (eu, tu, ele...), imediatamente remete à questão da identidade (*ipséité*). Este valor reflexivo onipessoal do si está associado ao seu modo infinitivo, “designar-se a si mesmo”³⁸⁷. É pela própria capacidade reflexiva atribuída ao pronome, que, no momento de autodesignação, o sujeito se reconhece como si mesmo³⁸⁸. Não obstante, enquanto para Ricoeur o si mesmo reporta às modalidades próprias da identidade (*ipséité*), para

³⁸⁴ Enéias FORLIN, *A concepção cartesiana do sujeito: a alma e o animal racional*, 2011, p.158.

³⁸⁵ Manfredo Araújo de OLIVEIRA, *A filosofia na crise da modernidade*, 1989, p.38.

³⁸⁶ Franklin Leopoldo e SILVA, *Sartre e a psicanálise: subjetividade e história*, 2015, p.40.

³⁸⁷ Paul RICOEUR, *Le soi-même comme un autre*, 1990, p.12.

³⁸⁸ Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur estende a reflexão do si mesmo até a questão da alteridade: a relação entre o si mesmo e o outro. Foucault, por sua vez, não pretere a alteridade na formação do sujeito moral (Cf. segundo capítulo de *O cuidado de si: a cultura de si*), porém delega um grande espaço e esforço ao exame das práticas de si na Antiguidade.

Foucault o uso do pronome si designa o domínio histórico para a autoconstituição do ser humano em sujeito moral³⁸⁹. Esta dimensão do sujeito que se autorrealiza determina o entendimento de Foucault pelo o que seja a ética. Segundo o autor, trata-se de um “tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*, que eu chamo de ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações”³⁹⁰.

Gros atenta para o fato de ser preciso captar a intenção de Foucault quando fala do sujeito moral e do si ético (*soi*)³⁹¹. Não se trata, então, de fazer uma distinção, mas de proporcionar a articulação entre ambos. Conforme a interpretação de Gros, sujeito moral se refere ao modo de subjetivação que o condiciona. Já visto, Foucault estuda na genealogia do poder os modos de subjetivação, sempre em relação aos modos de objetivação, que resultam em formas de sujeição, isto é, na concepção de ‘estar sujeito a’ dispositivos de controle do comportamento. Não obstante, Foucault restaura a sujeição como componente da estrutura ética, tanto que os modos de subjetivação supõem a sujeição, que pode ser tanto de um sujeito sobre outro, quanto do sujeito sobre si mesmo. As obras da fase arqueogenealógica exploram detalhadamente os efeitos desse primeiro modo de subjetivação do sujeito. Portanto, para Foucault, falar em sujeito moral implica em perceber que:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco a constituição de sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma “ascética”, ou sem “práticas de si”³⁹².

Ainda em acordo com Gros, o si ético se refere à relação de si consigo mesmo (*rapport à soi*) em sua construção histórica como sujeito moral. Segundo Gros, Foucault explicita esta construção histórica ao contrapor o cuidado de si da antiguidade ao conhecimento de si da modernidade. Como visto, Foucault constata que a composição epistêmica da modernidade se reduz ao domínio do discurso antropocêntrico da verdade do homem, enquanto que os textos da antiguidade revelam uma concepção de sujeito promovida pela experiência de si mesmo (*soi*) e sua transformação em relação a si.

³⁸⁹ Cf. Annie BARTHÉLÉMY, *Herméneutique croisées: conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault*, 2010, pp.55-67.

³⁹⁰ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*; In: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.263.

³⁹¹ Cf. Frédéric GROS, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, 2002, pp.229-37.

³⁹² UP, p.28.

Assim, se o sujeito moral remete à sujeição de sua conduta perante os códigos morais vigentes, o si ético representa a formação do sujeito moral em diversas práticas e técnicas assumida como atitudes que individualizam, modulam e singularizam as formas de sujeição. Daí o conjunto de práticas históricas analisadas por Foucault, tais como, cuidado de si (*epiméleia heautoû*), conhecimento de si (*gnôthi seautón*), uso dos prazeres (*chrêsis aphrodision*), dizer-verdadeiro ou franco-falar (*parrhesía*), entre outras práticas, que implicam no exame do si mesmo (*soi*) como si ético. Segundo Foucault, “eis aí o que se poderia chamar de uma história da ‘ética’ e da ‘ascética’, entendida como a história das formas de subjetivação e das práticas de si destinadas a assegurá-las”³⁹³.

Por fim, o último deslocamento teórico a ser mencionado diz respeito à preferência adquirida pelo *ethos* na maneira pela qual Foucault procura interpretar a questão da subjetividade, visto que em seus últimos textos percebe-se a constante referência ao termo. Segundo Lima Vaz, em sua raiz etimológica, o termo *ethos* transmite dois matizes peculiares. A primeira acepção designa *ethos* como morada do homem, um “sentido de lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação”³⁹⁴. A segunda acepção de *ethos* diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos hábitos. Nesse caso, *ethos* denota a “disposição permanente para agir de acordo com as exigências de realização do bem e do melhor, o *ethos* se desdobra como espaço de realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição da sua práxis”³⁹⁵. Portanto, *ethos*, enquanto costume, possui sua realidade sócio-histórica; já *ethos* designa, enquanto hábito, a disposição para agir de certa maneira para formar certo caráter, índole, personalidade. Pode-se dizer que estes dois matizes notados por Lima Vaz se sintetizam na acepção empregada por Foucault, que geralmente concebe o *ethos* como modo de ser, e isto envolve a maneira de pensar, dizer e se comportar de um indivíduo.

Desse modo, importa observar que o uso do termo *ethos* está inscrito em duas formas de registro na filosofia de Foucault; um registro analítico que diz respeito à

³⁹³ UP, p.29.

³⁹⁴ Henrique Claudio de LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II: ética e cultura*, 1993, p.13.

³⁹⁵ Henrique Claudio de LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II: ética e cultura*, 1993, p.15.

história da subjetividade, e outro registro crítico que corresponde a uma ontologia histórica de nós mesmos. Em relação à primeira forma de registro, o autor trata o termo *ethos* pela análise genealógica do conceito, observando as transformações históricas que possibilitam a produção de novos sentidos para designar o conceito. O registro dessa análise genealógica encontra-se principalmente em suas obras publicadas, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, tanto quanto em seus cursos no *Collège de France*³⁹⁶. Por sua vez, Foucault também aplica o termo *ethos* para fazer referência a uma pretendida reflexão sobre o acontecimento da atualidade. Os registros para tal reflexão estão presentes nas conferências e entrevistas concedidas pelo filósofo em seus últimos anos de vida³⁹⁷. Neste caso, percebe-se que a designação do *ethos* vincula-se diretamente à tradição filosófica de uma ontologia histórica e crítica sobre o que acontece com o homem da atualidade³⁹⁸. A preferência do *ethos* na interpretação de seu percurso filosófico pode ser constatada pela própria afirmação de Foucault:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeito de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como sujeito moral³⁹⁹.

Esta asserção adquire uma importância fundamental, na medida em que possibilita perceber que, ao analisar as formas genealógicas dos modos de ser do sujeito moral, Foucault vincula a preocupação com a atualidade do homem que nós mesmos somos.

A maneira de interpretar pelo *ethos* permite que Foucault não fique restringido às delimitações históricas utilizadas em sua fase arqueológica, sendo possível pensar a subjetividade sob um ponto de vista interativo. Isso não significa recusar que cada *épistémè* representa a disposição geral do pensamento de uma época, provida com seus conceitos, objetos e regras próprias. No entanto, ao se interpretar a formação do sujeito moral por meio do *ethos*, ou seja, pelo modo de ser que o constitui, a reflexão de

³⁹⁶ Trata-se dos cursos: *A hermenêutica do sujeito* (1981-82), *O governo de si e dos outros* (1982-83), *A coragem da verdade* (1983-84).

³⁹⁷ Dentre as conferências e entrevistas em que a referência à necessidade e à tarefa de um pensamento crítico sobre o que acontece com *quem é* o homem da atualidade, destaca-se: a conferência de 1978, *What is critique?*, e as duas versões do texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, ambas presentes em DE IV.

³⁹⁸ Cf. GSO, p.22; GSA, p.22.

³⁹⁹ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*; In: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.260.

Foucault pode reunir e colocar diferentes modos de ser em torno de uma mesma questão. Com isso, Foucault passa a se referir à modernidade não pela cronologia dos registros ocorridos de uma época, mas pelo fato de que a própria modernidade é um acontecimento pertinente ao modo de ser do sujeito moral, o qual Foucault reconhece por *Aufklärung*:

Pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade, uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e também uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, com aquilo que os gregos chamavam de *ethos*⁴⁰⁰.

Enfim, reconhecida a importância do *ethos* nos últimos escritos do autor, torna-se mais nítida a afirmação de que a proposta de uma ética da problematização prepara a ética como estética da existência no pensamento de Foucault. De fato, há razões para refletir sobre a ética foucaultiana pela perspectiva do *ethos*, em concordância com o propósito definido por Foucault: “penso que a ética é uma prática, e o *ethos*, um modo de ser”⁴⁰¹. A proposta de uma ética da problematização aponta que são as práticas discursivas que produzem sujeições antropocêntricas, e que as práticas de sujeição possibilitam a divisão e o controle de uns sobre os outros. Contudo, no que se refere às práticas de si, percebe-se que tais práticas estão desenvolvidas no âmbito do *ethos*, quer dizer, no modo de ser do sujeito em relação a si próprio. Nesse sentido, a proposta de uma ética da problematização passa a ser, então, interpretada como se fosse um *ethos* científico, segundo o qual há “uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de pensá-la”⁴⁰². Por sua vez, a estética da existência pode ser interpretada a partir de um *ethos* estético, cujo “cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação de si mesmo [*rapport à soi*] é ontologicamente primeira”⁴⁰³.

Uma vez reunidos os elementos considerados indispensáveis para a compreensão da ética e seu desenvolvimento no pensamento de Foucault, pode-se, em tempo, abordar

⁴⁰⁰ Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (doravante QL), DE IV, p.568. Tradução consultada, *O que são as Luzes?*, in: *Michel Foucault arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, 2008, p.342.

⁴⁰¹ Michel FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, DE IV, p.587.

⁴⁰² ODp, p.43; Odf, p.48.

⁴⁰³ Michel FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE IV, p.715.

a consideração feita pelo autor em *As palavras e as coisas* que diz que a modernidade não propôs nenhuma moral, excerto por Kant⁴⁰⁴. A exceção é o que importa. Provido das definições de estrutura ética do sujeito moral, do princípio da relação de si mesmo e da interpretação pelo *ethos*, é necessário retomar essa exceção moral da modernidade que Foucault denomina de ‘momento kantiano’, para compreender que a estética da existência cumpre mais do que uma análise histórica da moral greco-latina; também se ocupa com a reflexão do que acontece com o homem, o seu modo de ser.

3.3 Atitude crítica e *ethos* filosófico: problematização do “momento kantiano”

Como enunciado em *As palavras e as coisas*⁴⁰⁵, afora a moral epicurista e estóica da antiguidade, e a moral de caráter religioso, o pensamento da modernidade não torna a moral possível. Em acordo com esta declaração, os argumentos de Foucault sustentam que o modo de sujeição pelo discurso antropocêntrico não depende da moral para gerir a conduta do indivíduo, visto que subordina-o em um paradigma científico-jurídico representado, na perspectiva do autor, por uma ética do conhecimento⁴⁰⁶. Como resultante, percebe-se uma modificação no discurso moral da modernidade, que não mais se relaciona diretamente com a formação da subjetividade ética, já que a conduta moral passa a ser apropriada por instituições-clínicas (asilos, prisões, hospitais) que intervêm justamente na sujeição do sujeito por meio de mecanismos de controle e dispositivos disciplinares que determinam o que seja o comportamento normal⁴⁰⁷. Assim, como corrobora o exame realizado a partir dos focos de experiência, os discursos científicos das ciências-*psi* no campo da saúde mental, de um lado, e as instituições de agenciamento disciplinares, de outro lado, transformam a subjetividade em um domínio de experimentação. Tal experimentação está vinculada à interpretação dada pelo autor sobre a condição de ‘estar sujeito a’ do indivíduo, algo que implica em intervenções validadas por diretrizes científico-jurídicas, ou ainda, por dispositivos

⁴⁰⁴ PC, pp.451-52; MC, pp.338-39.

⁴⁰⁵ PC, p.452; MC, p.339.

⁴⁰⁶ ODP, p.43; ODF, p.48.

⁴⁰⁷ Nesse sentido, vale ressaltar que o discurso moral não deve ser confundido como produto do discurso epistemológico (clínico, jurídico, científico), pois é notável o esforço de Foucault, principalmente na obra *História da loucura*, em demonstrar como a conduta moral do indivíduo (louco, delinquente, doente, pervertido) passa a ser apropriada e exercida *no âmbito e pelas* práticas de divisão, o que possibilita entender como o discurso moral se torna dispositivo para a seguridade, higienização, policiamento e gestão biopolítica em sua função normalizadora para certa população.

saber-poder. Em última instância, Foucault descreve o sujeito da modernidade como o ser forjado para a obediência dócil, útil e eficiente para que se exerça o domínio de uns sobre outros.

Não obstante, ainda em *As palavras e as coisas*, Foucault registra em uma nota de fim de página e sem maiores esclarecimentos, que Kant marca a exceção desse momento: “entre as duas [moral epicurista e moral estoíca], o momento kantiano atua como uma posição intermediária [*charnière*]: é a descoberta de que o sujeito, enquanto é um ser racional, concebe a si mesmo como sua própria lei”⁴⁰⁸. Ora, a expressão ‘momento kantiano’ forjada por Foucault merece atenção, considerando que seja possível explorar um duplo sentido na interpretação de Foucault a Kant. Num primeiro sentido, ‘momento kantiano’ alude a certa compatibilidade que a ética kantiana possui em relação à estrutura ética apreciada por Foucault. Num segundo sentido, ‘momento kantiano’ também pode corresponder à crescente influência que Kant adquire na filosofia foucaultiana e ao próprio modo como o pensador francês procura utilizá-la. Com isso, destaca-se o esforço de Foucault em pensar a ética, enquanto práticas de si que constituem o sujeito moral, e o *ethos*, enquanto o modo de ser da experiência de si mesmo (*soi*) na atualidade está perpassada pela influência de Kant. Dessa forma, cabe primeiramente reconhecer em que medida a ética kantiana e a aceção de ética estabelecida em *O uso dos prazeres* podem ser conciliáveis.

Ao contrário das modalidades de éticas *eudaimônicas* ou teleológicas que julgam a conduta em vista das conseqüências, para a ética kantiana são os princípios da razão prática que devem determinar a vontade. Para que os princípios da razão prática possam ser afirmados, Kant faz uma radical secção entre as inclinações em ‘conformidade com o dever’ e as ações ‘por dever’ direcionadas pela forma pura dos princípios *a priori*⁴⁰⁹. É por respeito a si próprio que se estabelece um dever moral do agir, a despeito das circunstâncias. Uma vez que a ação por dever corresponda ao respeito pela própria pessoa, tem-se a condição de possibilidade da lei moral. Esta relação de si mesmo instituída por Kant, na qual o sujeito moral concebe a si mesmo como legislador

⁴⁰⁸ PC, p.452; MC, p.339, nota de rodapé. Na tradução consultada consta “*ponto de juntura*” para transcrever “*charnière*”; esta tradução encontra-se perfeitamente adequada ao estilo literário que a escrita de Foucault procura transmitir em *As palavras e as coisas*. Uma vez que não convém a esta dissertação compartilhar da estilística empregada por Foucault na referida obra, opta-se tão somente por utilizar a tradução mais técnica “*posição intermediária*” por considerar que expressa de forma mais nítida as pretensões que oportunamente dizem respeito a esta dissertação.

⁴⁰⁹ Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2007, pp.27-8.

universal, não pode existir de outro modo senão pela dignidade como um fim em si mesmo. A dignidade é uma condição única, capaz de aferir o fim em si mesmo no qual o sujeito moral deve almejar a humanidade em sua pessoa, pois segundo Kant, “portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”⁴¹⁰. Dessa forma, a ética kantiana transforma o sujeito moral em legislador universal pela autonomia da vontade, e o modo como o faz depende apenas de uma relação de si mesmo.

Convém destacar que Kant propõe uma nova acepção de ética ao pensamento moderno. Como ressalta Brochard, toda a moral antiga tem “com efeito, o objetivo proposto expressamente em todas as escolas filosóficas antigas, tanto na escola estoíca como na de Epicuro ou de Platão, é alcançar a vida feliz. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente”⁴¹¹. A moral antiga lida com a sabedoria de vida, a qual só pode ser executada pela filosofia. Kant, ao postular um reino dos fins para a humanidade, altera o ponto de aplicação da ética moderna. A conduta para uma vida sábia e feliz é substituída pelo ideal regulador do dever-ser; não mais uma exortação ao bem-viver, porém estabelecer princípios e deveres universais passa a ser a nova tarefa da ética moderna proposta por Kant, ou seja, trata-se de realizar a fundamentação da moral.

Importa notar que para a fundamentação da moral, Kant concebe o ser racional como o si ético, pois este se encontra em liberdade frente às causalidades da natureza. Para justificar tal posição, Kant pressupõe a liberdade da vontade fundada em um mundo inteligível, pertencendo este último ao domínio da razão prática⁴¹². O ser racional é motivador para que a razão se torne prática, conquanto somente o ser racional seja princípio suficiente para o exame da vontade. E como todo ser racional é portador da dignidade humana, este constitui o valor supremo da moralidade. Portanto, o ser racional garante *a priori* uma forma de ética na qual o sujeito não se submete a nenhuma lei moral que não seja em relação a si mesmo. Percebe-se, por este raciocínio, que Kant, ao transformar o sujeito moral em legislador universal, institui um tipo de ética que ao conferir por si mesmo o princípio do dever moral, nenhum legislador universal deve obediência senão em relação a si mesmo. Compreende-se, portanto, que a estrutura ética apresentada em *O uso dos prazeres* endossa o comentário feito à moral

⁴¹⁰ Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2007, p.77.

⁴¹¹ Victor BROCHARD, *Moral antiga e moral moderna*, 2006, p.136.

⁴¹² Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2007, pp.103-05.

kantiana em *As palavras e as coisas*. O que habilita a moral kantiana a ser uma possibilidade na modernidade não advém do simples fato de que Foucault sugere Kant como inaugurador da *épistémè* moderna⁴¹³; esse reconhecimento conta também com a compatibilidade do mesmo critério que ambos os autores utilizam para assinalar a ética, que Foucault define como relação de si mesmo (*rapport à soi*).

O reconhecimento desta compatibilidade também pode servir aos propósitos de Foucault quando se avalia o ‘momento kantiano’ não tanto em relação à escala cronológica que este ocupa na história da filosofia, mas em relação à posição de destaque que adquire em seu pensamento. Isso significa que a própria filosofia foucaultiana encontra seu ‘momento kantiano’. Segundo Foucault⁴¹⁴, em suas célebres obras destinadas à *Crítica*⁴¹⁵, Kant questiona as condições de possibilidade em que o conhecimento é considerado verdadeiro e legítimo, o que no século XIX se apresenta e desenvolve, na concepção de Foucault, como uma ‘analítica da verdade’, representada principalmente pela tradição da chamada ‘reviravolta linguística’ anglo-saxã⁴¹⁶. Não obstante, para o autor, Kant promove outro modo categórico de filosofar com a demanda da *Aufklärung* e nos textos dedicados à revolução europeia, uma tradição crítica que interroga o que é a atualidade a partir do campo real (*foyer*) das experiências possíveis. Trata-se, então, do que convém expressar, com o devido rigor, pelo nome de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos⁴¹⁷. Com isso, conceber um ‘momento kantiano’ pertinente à filosofia foucaultiana significa evidenciar a importância que a interpretação de Foucault a Kant possui, já que mediante a discussão de temas legados pela filosofia kantiana, a reflexão do pensador francês se torna iminentemente ética.

⁴¹³ PC, p.472; LC, p.353.

⁴¹⁴ GSO, p.21; GSA, pp.21-2.

⁴¹⁵ Referência às famosas obras de Kant: *Crítica da razão pura* (1787); *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790). Cf. GSO, p.30-1; GSA, pp.30-1.

⁴¹⁶ Sobre a “reviravolta linguística” (*linguistic turning*), termo difundido por Richard Rorty, Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 2001.

⁴¹⁷ Há nos textos de Foucault diferentes adjetivos que qualificam o conceito “*ontologia*”, tais como: presente, atual, atualidade, modernidade, histórica, crítica, nós mesmos. Deve-se dizer que a escolha pela expressão “*ontologia histórico-crítica de nós mesmos*” pretende, tão somente, melhor designar os argumentos apresentados nessa dissertação, sem qualquer intuito de estabelecer um cânone interpretativo; não obstante, uma *ontologia histórico-crítica de nós mesmos*, à medida que procura sintetizar o lato sentido forjado por Foucault, apoia-se em suas próprias intenções: “a hipótese que eu gostaria de sustentar (...) encontra-se na *posição intermediária [charnière]* entre a *reflexão crítica* e a *reflexão sobre a história*”; trata-se de realizar uma “*crítica permanente de nosso ser histórico*”. Cf. Michel FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, DE IV, p.568.

Um exemplo dado nesse sentido encontra-se em uma conferência de 1978, intitulada *O que é a crítica?*⁴¹⁸. Importa ressaltar que nesta palestra reverbera o assunto abordado por Foucault em *Vigiar e punir*, e destacado pela proposta de uma ética foucaultiana da problematização, acerca das técnicas de adestramento dos corpos dóceis e úteis, cujo efeito produz sujeitos obedientes e disciplinados. Contudo, adotada uma perspectiva centrada na história da subjetividade, ao invés das tecnologias de poder disciplinar, Foucault procura refletir sobre o tipo de experiência que pode ser efetivada em dada relação entre verdade, poder e sujeito⁴¹⁹. Nesse ponto, fica evidente a fundamental importância assumida por Kant na derradeira fase do pensamento de Foucault, uma vez que o autor explora as noções de crítica e *Aufklärung* legadas por Kant.

Na mencionada conferência, Foucault problematiza a função da crítica no opúsculo de Kant, *O que é Aufklärung?*⁴²⁰, da seguinte maneira: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos”. Dessa demanda, o autor conclui: “parece que poderia se colocar aí o que se chamaria de atitude crítica”⁴²¹. Ora, Foucault trata a função da crítica na *Aufklärung* kantiana em termos de uma arte de não ser governado desta ou daquela maneira, ou seja, a interpretação dada por Foucault traduz o ponto de vista kantiano do dever de obedecer a esta ou àquela autoridade, a estas ou àquelas leis. Sabe-se que mediante o imperativo categórico, Kant promove a autonomia do sujeito moral que está livre para agir para o centro da ética, mas também tem a obrigação de obedecer, de acordo com leis que possam ser fundamentadas pela publicidade da razão, isto é, pela universalidade do ser racional. No entanto, como convém a sua argumentação, Foucault procura debater esse assunto se pautando pelo tipo de experiência referente à relação entre saber, poder e subjetividade. Identifica-se, portanto, a partir dessa conferência pronunciada por Foucault em 1978, duas características fundamentais no que diz respeito à reflexão sobre uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, algo que em

⁴¹⁸ O título original desta conferência é “*Qu’est-ce que la critique?: critique et Aufklärung*”, pronunciada em 1978 na *Société Française de Philosophie*, e publicada postumamente no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, em 1990; este texto não integra a coletânea póstuma *Dits & Écrits*. Nesse caso, utiliza-se a tradução para o inglês “*What is critique?*”, a qual se faz referência nessa dissertação.

⁴¹⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.57.

⁴²⁰ Cf. Immanuel KANT, *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento [Aufklärung]?*, 2013. A tradução consultada mantém em destaque o termo alemão original *Aufklärung* toda vez que se refere à tradução *Esclarecimento*. Nessa dissertação, adota-se manter o termo *Aufklärung* em todos os casos, uma vez que se encontra nos textos de Foucault tanto *Aufklärung* quanto *Lumières [Esclarecimento]*.

⁴²¹ Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.44.

grande medida constitui o âmbito para o desenvolvimento de uma ética como estética da existência. Trata-se, enfim, da tentativa de apreender o modo de filosofar do autor pelo ponto de vista do *ethos* filosófico e da atitude crítica.

Portanto, destaca-se que ao assumir como *leitmotiv* para sua análise a *Aufklärung*, Foucault indica, entre suas primeiras palavras proferidas na citada conferência, sua ocupação com o *ethos* filosófico da modernidade:

Me parece que houve no mundo ocidental moderno (a datar, aproximadamente de modo empírico, dos séculos XV-XVI), uma certa maneira de pensar, dizer e agir [entenda-se: *ethos*], uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, e também uma relação que poderia chamar, digamos, uma atitude crítica⁴²².

Uma vez que uma reflexão sobre qual sentido tem a *Aufklärung* para Foucault deve se desenvolver oportunamente, importa insistir na tensão captada por Foucault entre Crítica e *Aufklärung*, a fim de colocar em questão fundamentos da ética kantiana e a subjetividade do sujeito moral. Nesse ponto, convém consentir com o apontamento de Senellart, segundo o qual Foucault considera função da filosofia efetuar uma crítica da razão governamental que esteja orientada aos excessos de poder da racionalidade política⁴²³. Isso implica no fato de que a arte de não querer ser de tal forma governado não pode ser separada “de um desejo de se governar de outro modo, que situa a atitude crítica”⁴²⁴. Ora, tal sentença afeta a fundamentação da ética kantiana, como o próprio Foucault constata: “uma vez que se tenha obtido uma ideia adequada do próprio conhecimento e seus limites, o princípio da autonomia pode ser descoberto. Então não mais terá que se ouvir ‘obedeça’; ao invés, o ‘obedeça’ será fundado sobre a própria autonomia”⁴²⁵. Vale atentar para esta afirmação, pois embora Foucault não comente a formalidade da ética kantiana, mantém seus pressupostos como *background* sobre o qual pretende discutir a *Aufklärung* e as exigências práticas para tal. Nesse sentido, Castelo Branco destaca o ponto exato explorado por essa leitura foucaultiana de Kant: “Foucault ressalta a tensão existente entre o que se origina da obediência e o que

⁴²² Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.42.

⁴²³ Cf. Michel FOUCAULT, *Onmes et singulatum: vers une critique de la raison politique*, DE IV, pp.134-61.

⁴²⁴ Michel SENNELART, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, 1995, p.07.

⁴²⁵ Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.49.

decorre do uso da razão. Para Kant, o estado de maioridade ocorre quando se sai da pura obediência e se utiliza a razão”⁴²⁶.

Segundo as considerações de Foucault⁴²⁷, Kant relaciona Crítica e *Aufklärung* a partir de três pontos: o estado de menoridade da humanidade; a incapacidade de servir-se do próprio entendimento; e a saída dessa condição de obrigação à obediência. Isso se deve em razão do modo como Kant declara a situação do homem de seu tempo:

Aufklärung é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!*[ouse saber!]⁴²⁸.

Nesta célebre passagem, percebe-se que para Kant a situação de menoridade do homem se deve à covardia de fazer uso do próprio entendimento; nesse sentido, a ciência, o direito e a religião são exemplos de tutela da ação social quando não procuram promover a formação do espírito crítico exortado pelo lema *Sapere aude!*⁴²⁹. A coerção da conduta a este tipo de situação é denunciada por Kant pela máxima: não raciocinai, mas obedeci⁴³⁰. Tal disposição à obediência é denominada por Kant de uso privado da razão. Em contrapartida, para que uma ação se torne genuinamente moral se faz necessário o uso público da razão, ou seja, pensar por si mesmo, fazer uso do próprio entendimento, e segundo a fundamentação da moralidade, agir por princípios universais da razão prática que possam ser admitidos de forma imperativa e categórica. Na

⁴²⁶ Guilherme CASTELO BRANCO, *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, 2015, p.51.

⁴²⁷ Cf. Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.336-38. QL, p.563-65.

⁴²⁸ Immanuel KANT, *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?*, 2013, pp.63-71. Trata-se de uma resposta à pergunta: *Was ist Aufklärung?*, proposta pelo jornal *Berlinische Monatsschrift*, publicada em 05 de dezembro de 1783. Todavia, Kant já identifica na obra *Crítica da faculdade do juízo*, mesmo que no contexto do entendimento humano comum, a elucidação de princípios que, a despeito de o ajuizamento do gosto, assinalam a agenda da *Aufklärung*: a libertação da superstição que se chama Esclarecimento: 1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de qualquer outro; 3. Pensar em acordo consigo próprio; estes princípios remetem, respectivamente, ao modo de pensar: livre de preconceitos, de maneira alargada e conseqüentemente. Cf. Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, 2012, §40. Vale acrescer a crítica feita por Arendt sobre a *mentalidade alargada*, correspondendo ao potencial núcleo de uma filosofia política que Kant nunca desenvolveu. Cf. Hannah ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Editora Relume Dumará, 1993.

⁴²⁹ Embora Foucault reconheça o atributo moderno da *Aufklärung* kantiana pelo lema *Sapere aude!*, não deixa de comentar a reticência de Kant diante do poder efetivo e real do Império: “com relação a essa *Aufklärung* (cujo lema é bastante conhecido e que Kant nos lembra ‘*Sapere aude!*’, não sem que outra voz, aquela de Frederico II, diz em contraponto: ‘que eles raciocinem tanto quanto desejem, contanto que obedeam’), em todo caso, com relação a essa *Aufklärung*, como Kant definirá a crítica?”. Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.49.

⁴³⁰ Immanuel KANT, *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*, 2013, p.65.

interpretação de Foucault, “o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia de obediência, à condição, não obstante, de que o princípio político que há de se obedecer seja o mesmo conforme a razão universal”⁴³¹. Dessa forma, a publicidade da razão corresponde à maioria da *Aufklärung*, e diga-se, está vinculado ao projeto de emancipação sociocultural da modernidade.

De acordo com Giacoia, “com Kant, opera-se uma *décalage* [deslocamento] entre crítica e *Aufklärung*, pela qual a primeira é colocada em uma certa posição de recuo à segunda (...) para fundar a obediência legítima unicamente sobre a própria autonomia”⁴³². Ora, vê-se que este deslocamento alertado por Giacoia pode ser causa de uma estranha sequela. O texto de Kant, *O que é Esclarecimento?*, pode ser entendido como uma objeção ao dogmatismo, isto é, às pretensões autoritárias de verdade e legitimidade que não desejem passar pelo crivo da crítica da razão, quer se trate da verdade religiosa, jurídica ou científica. Não obstante, Kant não recusa a necessidade de uma autoridade a qual se deve obedecer, transferindo para a autonomia do legislador universal o direito de decidir como conduzir-se. Ora, pode-se entender que este poder eletivo de conduzir a si mesmo por meio de leis universais é um expediente acionado por Kant para limitar o excesso de poder autoritário e tornar o sujeito moral obrigado apenas ao que cada qual também deve estar. Desse modo, Kant pretende instaurar um tipo de subjetividade essencialmente deontológica, e deste predicado ético surge um sujeito moral que obedece a lei universal. Eis o ponto interessante: não há, para Kant, nenhuma justificativa ética para preferências morais, uma vez que seja exigido o rigor de apenas agir por dever; trata-se, então, de um sujeito moral que deve obedecer para, enfim, se tornar um ser obediente.

Isto parece ser um efeito inconveniente para a *Aufklärung* kantiana⁴³³, que se reconhece em um processo de ‘esclarecimento’ ao mesmo tempo como possibilidade de conhecimento e dever com o progresso da humanidade. Nesse sentido, por meio da interpretação à ética kantiana, reaparecem aspectos abordados pela proposta de uma

⁴³¹ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.340. QL, p.567.

⁴³² Oswaldo GIACOIA Jr., *Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault*, 2013, p.28.

⁴³³ Cabe considerar, nessa avaliação, a radical e rigorosa exigência de Kant na autonomia do legislador universal; logo, também no princípio de relação de si mesmo (*rapport à soi*) destacado por Foucault. Alguns pensadores contemporâneos, no entanto, propõem uma reformulação dessa exigência kantiana, com o intuito de viabilizar a aplicação do imperativo categórico. Cf. a esse respeito, Ernest Tugendhat, *Lições de ética* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1997); Jürgen Habermas, *Comentários à ética do discurso* (Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1991); Hans Jonas, *O princípio responsabilidade* (Ed. Contraponto, 2006).

ética foucaultiana da problematização, tais como o exercício efetivo para a garantia da obediência que passam a ser operadas pelas tecnologias de poder disciplinar, e no mesmo sentido, o uso da razão encerrada em um viciado discurso antropocêntrico. Assim, ainda que a subjetividade seja, nesse ‘momento kantiano’ da filosofia de Foucault, o tema de interesse investigado pelo pensador francês, é a partir de seus próprios termos que Foucault avalia a filosofia de Kant. Como resultado, identifica na *Aufklärung* a tentativa de desassujeitamento no contexto do poder e da verdade⁴³⁴. Ora, interpretando a Kant a partir de características de seu próprio pensamento, Foucault assume a *Aufklärung*, por um lado, como tema central de uma atitude crítica resistente à sujeição da obediência autoritária; por outro lado, evoca a necessidade de lidar com os processos de subjetivação e os conteúdos do saber científico-jurídico engendrado pela modernidade⁴³⁵.

Diante desse modo de interrogar tão peculiar à filosofia foucaultiana, pode-se observar o ponto de dissidência destacado por Foucault quanto a um projeto crítico da *Aufklärung*. Já data da citada conferência de 1978 certo tipo de filiação de Foucault a tradição kantiana, porém ainda sem formular a incisiva definição de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. No entendimento do filósofo francês, todo o pensamento moderno, tanto da Escola de Frankfurt quando da fenomenologia e epistemologia francesa, compartilham da mesma questão herdada da *Aufklärung* kantiana⁴³⁶, que pode ser formulada nos seguintes termos: o que acontece com *quem* é o homem da atualidade. Assim, primeiramente Foucault define o legado da *Aufklärung* como uma prática histórico-filosófica que serve de referência a um tipo de ocupação do trabalho filosófico: “trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história (...) que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que estão ligados a eles”⁴³⁷. Tal prática histórico-filosófica inaugurada pela crítica kantiana se ocupa em remeter o conhecimento às condições de suas

⁴³⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.50. Nessa asserção, deve-se dizer, Foucault propõe um questionamento sobre a *Aufklärung* não como problema do limite do conhecimento, mas como problema do limite do poder, arte de não ser de tal modo governado como diz o autor, de tal forma que o problema do poder realinha ao centro o problema do conhecimento.

⁴³⁵ Sobre a relação entre subjetividade e formas de resistência na filosofia de Foucault, Cf. Guilherme CASTELO BRANCO, *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, 2015, cap. I, pp.25-65.

⁴³⁶ Segundo Foucault, “de Hegel a Horkheimer ou Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então o acontecimento que se chama *Aufklärung*?”. Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.335. QL, p.562.

⁴³⁷ Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.56.

possibilidades e legitimar o seu exercício, segundo Foucault, marcado por um “procedimento de análise que é basicamente (...) um procedimento analítico que poderia ser chamado de uma investigação da legitimidade dos modos históricos de conhecer”⁴³⁸. Nesse sentido, a crítica se torna instrumento para um projeto filosófico que se ocupa em legitimar o conhecimento sobre quem tem o saber, e principalmente sobre quem tem o poder, de discernir entre o verdadeiro e falso.

Mesmo reconhecendo-se inserido dentro deste quadro referencial de estudo filosófico, Foucault assinala a nuance que diferencia sua abordagem dos procedimentos de legitimação, seja do conhecimento verdadeiro ou da conduta normalizada, algo que o autor chama de prova da acontecimentalização⁴³⁹ (*évènementialisation*). Com esse neologismo, Foucault faz referência a uma forma de proceder na análise histórica que se caracteriza por fazer aparecer a singularidade do acontecimento onde se tem tentado concatenar uma constante histórica, seja científica ou ideológica, geralmente detentora de uma significação metafísica e universal⁴⁴⁰. Trata-se de um modo de proceder que

⁴³⁸ Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.58.

⁴³⁹ O conceito *acontecimento* desempenha uma importante função no pensamento de Foucault, e pela maneira como é empregada pode designar dois sentidos: acontecimento enquanto *modalidade de análise histórica* e acontecimento enquanto *singularidade da atualidade*. Por modalidade de análise histórica, pode-se entender a irrupção de efeitos das relações de forças em um determinado domínio sócio-histórico. Em *Arqueologia do Saber*, Foucault analisa o âmbito *discursivo* do acontecimento, isto é, as condições de existência (*a priori* histórico) manifestadas pelas práticas discursivas em um campo de relação de forças. Isso significa recusar “retornar às coisas mesmas” – mote para o método fenomenológico – uma vez que “as coisas mesmas”, trate-se de objetos, sujeitos ou conceitos, somente possuem sentido na medida em que acontecem, não manifestando um “sentido mais originário ou fundamental” que esteja para além de seu próprio acontecimento (Cf. AS, pp.53-5). Diga-se, esta acepção de *acontecimento-sentido* representa a tese central da obra *Lógica do sentido* (1969), de Gilles Deleuze, a qual recebe um comentário de Foucault na revista francesa *Critique*, em 1970. Cf. Michel FOUCAULT, *Theatrum filosoficum*, DE II, pp.75-99. Já em *A ordem do discurso*, Foucault explora o âmbito *não-discursivo* do acontecimento; nesse caso, trata-se do *acontecimento-força* como efeito decorrente das interações corporais, mas jamais “das coisas mesmas”, dispostas em um campo de constante disputa; o acontecimento não contém corpo, mas transitoriamente se efetiva nele. Desse modo, o acontecimento representa a configuração material de um conjunto de forças que circulam entre as interações corporais, o que o autor define como *materialismo do incorpóreo* (Cf. OD, p.54). Por singularidade da atualidade, refere-se ao neologismo feito por Foucault do conceito acontecimento para *acontecimentalização*; com isso, amplia-se a tangente do acontecimento à experiência possível entre saber, poder e subjetividade. Dar prova da *acontecimentalização*, ao invés de dar prova à fundamentação legitimadora, significa lidar com o acontecimento em sua singularidade, e não a partir da causalidade obtida em comparação com o passado (historicismo) ou um pretensão futuro (ideologia). A singularidade do acontecimento pertence à diferença do atual, isto é, o que se transforma em algo diferente em relação ao que permanece o mesmo. Sobre o assunto, Cf. Irene A. R. CARDOSO, *Foucault e a noção de acontecimento*, 1995, pp.53-66. Cf. Santiago DÍAZ, *Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento” en la práctica histórica*, 2010, pp.23-43. Cf. Guilherme CASTELO BRANCO, *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, 2015, pp.29-30; p.45.

⁴⁴⁰ Cf. Michel FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978: L'impossible prison*, DE IV, p.23. No mesmo sentido, pode-se dizer que Dreyfus e Rabinow apreendem o sentido histórico do acontecimento quando procuram destacar a maturidade do pensamento moderno: “modernidade não é um evento histórico específico, mas uma conjuntura histórica que já ocorreu diversas vezes em nossa história, embora

prioriza uma articulação entre saber, poder e subjetividade. Desse modo, para Foucault “o que se tenta descobrir são quais as ligações, quais são as conexões que podem ser identificadas entre mecanismos de coerção e elementos do conhecimento (...) o que faz com que tal elemento do conhecimento possa tomar efeito de poder”⁴⁴¹. Enfim, pode-se dizer que Foucault recusa a questão da legitimidade *a priori* do conhecimento⁴⁴², pois se ocupa com um estudo que consiste em saber como a moral opera e se fazer obedecer.

Nesse sentido, torna-se mais perceptível a dissidência de Foucault com relação à função da crítica na filosofia moderna. A objeção de Foucault consiste em censurar todo ‘logicismo’, isto é, os procedimentos de racionalização que tendem à transliteração do sentido histórico do acontecimento, como *Aufklärung*, em um projeto filosófico, cujo precursor desse modo de filosofar é o próprio Kant⁴⁴³. Sabe-se que, ao invés de buscar modos metafísicos de determinar o objeto em si, Kant atribui ao pensamento crítico o exame das condições de possibilidade que o objeto possui para um sujeito cognoscente; com isso define a legitimidade do uso das faculdades tanto no campo teórico quanto no prático. Na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant confere ao pensamento crítico a tarefa de servir como se fosse um tribunal que “assegure as pretensões legítimas [da Razão] e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas”⁴⁴⁴. Para Foucault, no entanto, o filósofo de Königsberg acaba por reduzir o pensamento crítico a questões antropológicas⁴⁴⁵. Assim, outorga a Razão o direito, e mesmo o dever, de apresentar o

assumindo diversas formas e conteúdos”. Cf. Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *What is maturity? Habermas and Foucault on What is Enlightenment*, 1986, p.117.

⁴⁴¹ Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.59.

⁴⁴² Já visto, o método genealógico, apoiado pelo o que Foucault chama de “hipótese Nietzsche”, concebe a verdade como uma invenção (*erfindung*), pois não possui um ponto de origem universal (*ursprung*), mas somente uma proveniência (*herkunft*) no campo do acontecimento. Nesse sentido, a legitimidade do conhecimento depende da instituição de poder que o apropria, seleciona, controla e distribui.

⁴⁴³ Pode-se dizer que, segundo as interpretações de Foucault, o ápice desse projeto filosófico da modernidade seja atingido pela proposta de Edmund Husserl, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1938), que coloca em questão a Razão do Ocidente em termos de crise e renovação. Foucault associa a *Aufklärung* e o projeto filosófico da *Krisis* husserliana da seguinte maneira: “[a *Krisis*] colocou em questão as relações entre um projeto ocidental do desdobramento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da filosofia”. Michel FOUCAULT, *La vie: l’expérience et la science*, DE IV, p.767.

⁴⁴⁴ Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, p.31.

⁴⁴⁵ Trata-se de uma das primeiras interpretações que Foucault dirige à filosofia kantiana, presente no texto de 1963 dedicado a Georges Batailles, *Préface à la transgression*: “Pode-se dizer, sem dúvida, que ele [o pensamento do presente] nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente esta abertura ao reduzir, no fim das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica”. Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I, p.239.

projeto histórico da modernidade, não sem antes, fundamentar o sujeito epistemológico do conhecimento e o sujeito moral da ética. A solução de Kant é apontada por Foucault:

Depois de Descartes, temos um sujeito do conhecimento que coloca para Kant o problema de saber a relação entre o sujeito da ética e do conhecimento. Havia muitos debates, durante o Iluminismo [*Aufklärung*], sobre se estes dois sujeitos eram completamente diferentes ou não. A solução de Kant foi encontrar o sujeito universal, que, na medida em que era universal, poderia ser sujeito do conhecimento, mas que exigia, apesar de tudo, uma atitude ética – precisamente a relação com o si [*soi*] que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*⁴⁴⁶.

Já mencionado, desde seus primeiros trabalhos filosóficos, Foucault contesta as denominadas filosofias do sujeito; estas estão pautadas por um estilo argumentativo caracterizado por termos como consciência de si, ser verdadeiro, doação de sentido; e que ainda induz a uma apreensão semântica vista como universal, absoluta, incondicional. Tal modo de filosofar acaba por encerrar o pensamento crítico em um construto abstrato de princípios e fins que, via de regra, interpreta o acontecimento do presente como houvesse um *continuum* entre passado e devir. Como visto, Kant institui como tarefa para a ética moderna sua fundamentação metafísica, isto é, proceder por princípios da razão prática, por deveres universais em vista do melhor progresso da humanidade. Isso implica em uma aceção do sujeito moral tornado legislador universal, e que tem como objetivo fundamentar o costume moral, qual seja, definir por si próprio os modos de ser obediente ao que se reconhece como autoridade legítima.

Enfim, uma vez conhecido os desdobramentos do argumento de Foucault, a referência feita em *As palavras e as coisas* ao ‘momento kantiano’ pode ser observada com relação às consequências de um projeto filosófico concebido por um sujeito que, enquanto é ser racional, confere a si mesmo a lei universal. Reconhecendo em que medida a ética kantiana pode ser compatível com a estrutura ética definida por Foucault em *O uso dos prazeres*, qual seja, a relação de si mesmo (*rapport à soi*), Kant planifica seu projeto filosófico extraído de um modelo que pode-se chamar, para os devidos fins, de ‘direito natural’⁴⁴⁷, o qual coloca em face à obediência, direitos universais e

⁴⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.278.

⁴⁴⁷ Especificamente para este caso, “*direito natural*” refere-se, de modo abrangente, à condição de conduzir a si mesmo ou de determinar a forma de comportar-se, que seja orientado por meio de *leis*; logo, o termo não faz referência nem ao jusnaturalismo jurídico e nem as implicações com relação ao direito

imprescindíveis. Logo, Kant favorece um programa filosófico jurídico em sua essência, conquanto que deve haver, de qualquer forma ou por alguma razão, leis racionais absolutamente justas em sua natureza, a despeito dos exercícios de poder e dos regimes de legitimidade do saber, obtidas mediante o uso público da razão. Daí a refutação de Foucault ao que considera ser um aspecto negativo desse modo de filosofar que confia um projeto universal à subjetividade do sujeito moral, o qual ele chama de ‘chantagem da *Aufklärung*’: achar que somente é possível estar a favor ou contra uma maneira de pensar, dizer e agir⁴⁴⁸. Percebe-se, com isso, que esta situação provém das implicações causadas pelas tentativas de garantir a legitimidade de um modo de ser sobre outros; algo tratado na filosofia foucaultiana pela proposta de uma ética da problematização⁴⁴⁹.

O ‘momento kantiano’, como outrora mencionado, pode conter um sentido peculiar que se refere à filosofia foucaultiana. Este segundo sentido auxilia a apreender em que medida a proposta de uma ética da problematização pode servir de preparação para a ética como estética da existência no pensamento de Foucault. Para tanto, vale observar como se desenvolve o argumento até este momento. A proposta de uma ética foucaultiana da problematização tematiza a sujeição antropocêntrica do pensamento moderno em relação às tecnologias de poder disciplinar, isto é, procura descrever de que forma o autor reflete acerca dos modos de subjetivação em que o indivíduo se encontra vinculado, e vulnerável, a uma explosão de técnicas, práticas e estratégias cuja função é articular com eficiência o sujeito que obedece ao poder que o disciplina. Ora, nota-se que essa relação entre obediência e disciplina, ou mesmo entre comportamento e modos de sujeição, permanece ativa como se fosse um *background* para esse ‘momento kantiano’ da filosofia foucaultiana. Isso quer dizer que a partir de tal *background*, Foucault explora os temas kantianos da Crítica e da *Aufklärung*⁴⁵⁰. A interpretação de Foucault a estes dois temas kantianos gera o seguinte diagnóstico do presente: por um lado, o autor ressalva que a Crítica exerce a função de legitimar relações de poder por meio dos modos de conhecer; por outro lado, identifica que a *Aufklärung* passa a ser

natural e ao direito positivo. Sobre a concepção da crítica jurídica da natureza humana, Cf. Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.46.

⁴⁴⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.345; QL, p.571.

⁴⁴⁹ Esse pode ser um ponto propício, ou ao menos plausível, para retomar e reforçar a hipótese lançada por Foucault ao problematizar a “morte do homem”, e que fomenta a proposta de uma ética da problematização, segundo a qual esquemas morais como o existencialismo humanista dependem de um programa filosófico incumbido de desenvolver no homem, em sua realidade concreta, a autenticidade de seu modo de ser estabelecido por princípios e fins universais da natureza humana.

⁴⁵⁰ Segundo Foucault: “o que Kant descrevia como *Aufklärung*, é realmente o que eu [Foucault] tentei a pouco descrever como crítica”. Michel FOUCAULT, *What is critique?*, 2007, p.48.

vista como expressão de um projeto histórico-filosófico insuflado por pretensões universais; logo, para além da própria Crítica. Tais implicações precipitam a adoção das filosofias do sujeito universal como solução, qual seja, contemplar os modos de ser a partir da obediência a certos princípios e fins, que a despeito de sua significação sócio-histórica, transvertida de um discurso antropocêntrico e pretendida como incondicionais à Crítica.

Não obstante, Foucault recusa a ideia de que exista, sobretudo no que diz respeito à ética, um projeto filosófico universalmente preferido, e que a tentativa de legitimar uma série de princípios e fins que devem ser obedecidos lhe sirva de garantia. Em contrapartida, o autor propõe uma prova da acontecimentalização, pela qual busca ponderar a experiência possível entre saber, poder e subjetividade. Enfim, pode-se dizer que esta perspectiva abrange diversos fatores que permitem identificar, no pensamento de Foucault, como se altera a análise dos modos de subjetivação do sujeito obediente do poder disciplinar para os modos de subjetivação do sujeito moral que se autoconstitui mediante práticas de si. Em tal sentido, a explanação sobre esse ‘momento kantiano’ da filosofia foucaultiana parece oportuna, de modo que pode-se dizer que a interpretação de Foucault a Kant, para empregar o termo do próprio pensador francês, desempenha uma posição intermediária (*charnière*) em seu pensamento, pois os temas kantianos da crítica e da *Aufklärung* são apropriados e reformulados por Foucault em vista da atitude crítica e do *ethos* filosófico. Estes são, pois, constituintes fundamentais do pensamento de Foucault para assimilar e transformar a ética como estética da existência.

Por fim, importa que o seguinte argumento desenvolvido até o momento seja plausível e esteja delineado. A proposta de uma ética da problematização está orientada pela questão: o que é homem? Nesse caso, com a problematização do ‘momento kantiano’ articula-se a passagem para um novo modo de filosofar: o que acontece com *quem* é o homem da atualidade? Esta é a pergunta que orienta a estética da existência no pensamento de Foucault: *quem* atualmente é homem que nós mesmos somos? Eis a questão com a qual ocupa-se agora.

3.4 A vida que se sabe fazer: uma estética da existência

Sabe-se que a estética da existência é um dos temas mais recorrentes nos estudos dedicados às últimas obras de Foucault. Em acordo com o comentário de Davidson, o segundo e o terceiro volumes de a *História da sexualidade* estão para o relato do sexo assim como *Vigiar e punir* está para o nascimento da prisão. Tal como a prisão moderna serve de referência para a análise das tecnologias de poder disciplinar, a sexualidade da antiguidade funciona como a matéria sob o qual Foucault modela sua concepção de ética; logo, a história da sexualidade perfaz, de fato, a história da subjetividade ética⁴⁵¹. Desse modo, por meio da história da subjetividade, cabe observar em que medida Foucault propõe uma ética como estética da existência. Já mencionado, o termo estética da existência pode designar certo número de práticas e técnicas de si identificadas por Foucault, nas quais o sujeito moral exercita e elabora o si ético de sua existência; trata-se, enfim, dos modos de subjetivação que têm por princípio a relação de si mesmo. Nesse caso, nota-se nas obras *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* que, dentre práticas e experiências, Foucault se ocupa das disciplinas dietéticas do cuidado com o corpo, dos vínculos econômicos (*oikonomía*) da vida conjugal e das relações com a erótica dos rapazes⁴⁵². O que a estética da existência opera, nesse âmbito de práticas e experiências, é a *performance* do sujeito moral orientada para um *ethos* estético. Para tanto, parece ser prudente adotar dois procedimentos de análise: um procedimento de análise histórica, o qual discrimina o âmbito investigado por Foucault à antiguidade greco-latina; e um procedimento de análise ontológica, o qual procura articular a constituição de um *ethos* estético com o acontecimento da atualidade.

Diante dessa primeira etapa, a análise histórica da estética da existência se desenvolve por meio de três eixos assim dispostos: um eixo contextual que deve situar a estética da existência em relação à história da filosofia; um eixo temático que deve examinar os critérios constituintes da estética da existência; e um eixo crítico que deve refletir em que medida o pensamento de Foucault se particulariza ao propor uma ética como estética da existência. Uma vez que não se depara com obras preparadas pelo autor para abordar pontualmente o tema da estética da existência, esta estratégia visa melhor lidar com os interesses sobre o assunto de forma gradual.

⁴⁵¹ Cf. Arnold DAVIDSON, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics ...*, 2006, p.123.

⁴⁵² Cf. UP, p.31; p.217.

3.4.1 Eixo contextual

Inserida dentro da história da subjetividade, a estética da existência tem por referência a experiência de si mesmo (*soi*) constituinte do sujeito moral. Foucault investiga tal experiência moral em dois registros: um ligado à tradição grega do uso dos prazeres (*chrèsis aphrodision*) e outro relacionado à herança latina do cultivo ou culto de si (*humanitas*). No entanto, uma expressão como ‘estética da existência’ pode facilmente ressoar por toda a história da filosofia, manifestando relações com diversas teorias e fomentando variadas conjecturas, e embora haja certa frequência em associar o termo com o pensamento de Foucault, o conceito possui um registro ao qual o nome de Foucault vem se vincular. O próprio autor atenta para a necessidade de empreender um estudo mais rigoroso sobre a genealogia da estética da existência:

Há que fazer também (...) uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível. Todo este aspecto da história da subjetividade, na medida em que constitui a vida como objeto para uma forma de estética, foi por muito tempo encoberto e dominado, claro, pelo que poderíamos chamar de uma história da metafísica, história da *psykhé*, história da maneira como se fundou e se estabeleceu uma ontologia da alma. Esse estudo possível da existência como forma bela foi encoberto também pelo estudo privilegiado dessas formas estéticas que foram concebidas para dar forma às coisas, às substâncias, às cores, ao espaço, à luz, aos sons e às palavras⁴⁵³.

Percebe-se por este excerto que Foucault identifica dois temas que prevaleceram sobre a estética da existência, a saber, a metafísica da alma e a estética da forma. No primeiro caso, a metafísica da alma se aplica ao pensamento sobre a espiritualidade que perdurou até os momentos finais da Idade Média, no qual a estética encontra-se subordinada aos estados da alma, os quais ela imita e simula. No segundo caso, Foucault indica outra possibilidade que parece remeter à estética moderna da *belle époque*⁴⁵⁴, já desvinculada de tal metafísica da alma, e que agora aparece em volta da questão do gosto. Diante destas duas tendências reconhecidas na lida com a estética observada na história da filosofia, Foucault contrapõe o *bíos*, isto é, a existência moral e cultivada, como objeto estético. Segundo Foucault:

⁴⁵³ Michel FOUCAULT, *A coragem da verdade* (doravante CV), 2011, p.141.

⁴⁵⁴ O termo *belle époque* refere-se ao nome pelo qual ficou conhecido o período a partir da segunda metade do século XIX até o início da primeira guerra mundial. *Belle époque* é uma expressão laudatória do otimismo europeu gerado pela sensação de estabilidade militar, prosperidade econômica, progresso tecnológico e entretenimento social burguês.

Procuro encontrar assim, pelo menos em alguns de seus lineamentos mais antigos e mais arcaicos, o que poderíamos chamar, numa palavra, de estética da existência [...] gostaria de captar, gostaria de tentar mostrar a vocês e a mim mesmo como (...) a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como obra bela [...] Essa estética é um objeto histórico essencial que não se deve esquecer, seja em benefício de uma metafísica da alma, seja de uma estética das coisas e das palavras⁴⁵⁵.

Como visto, o autor declara seu empenho em restituir a percepção estética da existência como obra bela. No juízo de Potte-Bonneville, “a estética da existência se vê então dotada de seu próprio plano de consistência e de racionalidade, fazendo da alternativa entre ‘cuidado da alma’ e ‘cuidado da vida’ o estatuto de uma disjunção originária”⁴⁵⁶. Para este fim, Foucault, em seus cursos no *Collège de France*⁴⁵⁷, recorre às noções de cuidado de si (*epimeléia heautoû*) e de coragem da verdade (*parrhesía*). A partir da abordagem desses dois temas recorrentes no pensamento da antiguidade, Foucault apresenta o que designa por artes ou técnicas da existência (*tecknè toû bioû*). Precisamente, a posse dessas técnicas permite, de acordo com os estudos do autor, conferir a forma bela à vida. Eis, portanto, os parâmetros adotados por Foucault para reparar a genealogia da estética da existência. No entanto, há outros fenômenos culturais convergentes com uma estética da existência, na medida em que tendem a emular com esta mesma questão, e não são mencionadas por Foucault, como, por exemplo, o *kalós kai aghatós*: a formação cívica do homem grego. Nesse sentido, pode-se dizer que os mesmos tópicos estão presentes: a ética, a estética e a existência.

Kalos kai agathós (belo e bom) é uma expressão utilizada para representar a tríade, *verdadeiro – belo – bom*, com que se ocupa o pensamento grego desde seus primórdios. Presente desde o período homérico (século VIII a.C.), *kalós kai agathós* designa um ensinamento vigente da *paideía* grega, cujo ideal é a formação do homem e da cultura grega. Como é característico do pensamento grego precursor da filosofia

⁴⁵⁵ CV, p.141.

⁴⁵⁶ Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault, la vie et la manière*, 2009, texto disponível na web: acesso em 04 Jul 2016. Vale ainda observar este interessante comentário: “Em *A coragem da verdade*, tudo se passa como se à ‘biopolítica’ (tão frequentemente comentada, de T. Negri a G. Agamben) viesse a se fazer por meio de uma ‘bioética’, em um sentido evidentemente diferente deste que o termo tem tomado no domínio das ciências biomédicas: uma ética tomando apoio sobre o que, da vida, resiste ao saber sem cessar por isso de se oferecer a um tipo de intervenção e de informação da parte do sujeito”.

⁴⁵⁷ Trata-se dos cursos, *A hermenêutica do sujeito* (1981-82), que tem por tema principal o cuidado de si; e o curso *A coragem da verdade* (1983-84), último curso ministrado por Foucault e que tem por tema a *parrhesía* filosófica.

socrática, a ordem do humano (*anthropos*) e a ordem da natureza (*physis*) se encontram em uma relação simbiótica orientada pelos preceitos virtuosos da tríade: bom (*agathós*), belo (*kalós*), e verdadeiro (*epistémê*). Isto significa que a realização existencial da ordem cósmica da natureza tem início, se desenvolve e atinge sua finalidade no próprio ser humano. Esta noção da *kalós kai agathós* precede a formulação filosófica, propriamente dita, de uma estética da existência, algo que, a esse respeito, Foucault demonstra ciência quanto ao fato de que a formação estética do ser humano já era um assunto dominado por Homero e Píndaro⁴⁵⁸. Segundo Vernant, a partir da crise do mundo grego homérico no âmbito econômico, religioso e militar, surgem noções fundamentais para uma nova ética, entre elas: “personagens novos aparecem no seio da nobreza: o homem bem-nascido, *kalós kagathós* (...) uma parte da aristocracia transforma-se (...) passa de seu estádio ‘feudal’ ao de *gentleman former*”⁴⁵⁹. Em tal sentido, Jaeger observa que no período homérico, *kalós kai agathós* exprime uma concepção que mantém o ideal de conduta pessoal e comporta tanto o desenvolvimento intelectual e moral, quanto o atlético e estético, pois se trata de uma formação espiritual e virtuosa plenamente consciente, orientada para o total desenvolvimento das capacidades humanas⁴⁶⁰.

A filosofia socrática toma parte e se apropria do ideal do *kalós kai agathós* de diferentes maneiras, sendo uma delas representar um conceito normativo que corresponde ao cuidado com a alma e o corpo, no qual não haveria, nesse modo de pensar, nenhuma distinção de que as ações boas são também belas ações. Em Platão, o belo designa, mais do que um prazer estético, a harmonia, a ordem e o equilíbrio, se mantendo associado à verdade, ao bem e à justiça como um dos ideais mais elevados. A intuição do belo em si é superior ao prazer provocado pela beleza de obras particulares. Ser belo consiste, então, em participar de um ideal que deve ser assimilado à perfeição estética⁴⁶¹. A atividade estética, nesse sentido, se refere ao ideal cívico, compondo junto à política e à ciência, os domínios de atividade dos homens virtuosos (*áristos*). Em sentido platônico, dar a bela forma ao corpo (guerreiro), aos objetos (artífice) e à alma (filósofo) representam três diferentes domínios estéticos que conduzem até o *kalós kai agathós*. Notoriamente, Platão descreve a formação cívica ideal da *politeía*: a produção

⁴⁵⁸ Cf. CV, p.142.

⁴⁵⁹ Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, 2002, p.77.

⁴⁶⁰ Werner JAEGER, *Paideía: the ideals of greek culture*, 1945, p.13.

⁴⁶¹ Cf. Luc BRISSON; Jean-François PRADEAU, *Vocabulário de Platão*, 2010, verbete: Belo, pp.12-3.

e o sustento (artífice), a defesa (guerreiro) e o governo (filósofo). Esta seria, então, uma maneira de exprimir a relação simbiótica entre o homem e a natureza, ou seja, a ordem humana realizada na ordem cósmica da *pólis*. No entanto, como observa Aertsen⁴⁶², no decorrer da história essa maneira de lidar com a estética se altera, de modo que no pensamento medieval, a unidade (*uno*) vem substituir o belo na tríade original.

Já no pensamento filosófico moderno, Baumgarten, em sua obra *Aesthetica* (1750), propõe a autonomia da estética como a ciência do conhecimento sensível, pleiteando seu estatuto canônico entre a metafísica, a ética e a lógica. Na modernidade, a estética aparece associada à questão do gosto, do gênio e do lúdico, devido à influência de Hume, *Do padrão do gosto* (1757), Kant, *Crítica da faculdade de julgar* (1791), e Schiller, *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795). Ocorre, porém, que a relação entre estética e existência, tão presente no pensamento greco-latino, se manifesta em uma posição contrária aos esclarecedores do Iluminismo, por uma vertente que convém chamar de ‘pessimismo trágico’. Filósofos como Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche buscam repensar e posicionar a estética de uma nova maneira frente ao existencialismo que propagam. Nessa acepção, estética diz respeito à manifestação condicionada de um estilo de vida deliberadamente conflitante entre as condições mundanas e os ideais humanos. Em *O diário de um sedutor* (1843), Kierkegaard descreve o que entende por um modo de vida estético, caracterizado pelo hedonismo, individualismo e egoísmo fomentado pelo romantismo europeu. Em um estilo de vida estético, o indivíduo acolhe os prazeres carnavais, as satisfações imediatas e as relações fugazes, como afirma o autor ao narrar tal estilo de vida: “o prazer constituía a finalidade de toda a sua vida. Primeiro gozava pessoalmente a estética, após que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade”⁴⁶³. Na visão de Kierkegaard, o estágio estético da existência conduz ao desespero humano, e somente este, por meio de um salto de fé, pode dignificar a existência humana⁴⁶⁴.

⁴⁶² Cf. Jan A. AERTSEN, *A tríade “verdadeiro-bom-belo”: o lugar da beleza na Idade Média*, 2008, pp.01-19. A autora se pauta na obra de Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* (1858), a qual declara que a tríade *verdadeiro-bom-belo* representa a *philosophia perennis*, dividindo o verdadeiro entre a lógica e a metafísica; o bom entre a ética e a política e destinando ao belo o domínio da estética. O ápice desse movimento aparece, então, com as célebres obras *Críticas* kantianas, cada qual destinada a um campo de estudo: a verdade teórica, o bem moral e o belo estético.

⁴⁶³ Soren KIERKEGAARD, *O diário de um sedutor*, 1979, p.27.

⁴⁶⁴ Em suas obras, Kierkegaard pondera acerca de três estágios ou domínios constituintes do existir humano. Trata-se do estágio estético, cuja meta é a satisfação do prazer; do estágio ético, cujo objetivo é

Se em uma filosofia do desespero, como a de Kierkegaard, o existir humano se define por uma absoluta incerteza, para Schopenhauer o ser humano é comandado pela Vontade, o princípio fundamental da existência, uma força cega e irracional que move o mundo. O homem, como tudo na natureza, está sujeito à força universal do querer-viver da Vontade insaciável que não possui finalidade. Assim, a Vontade transforma o mundo em um absurdo cruel e doloroso, pois há somente um constante querer que nunca pode ser plenamente satisfeito, já que toda consumação é um ponto de partida para novos desejos. Em sua mais conhecida obra, *O mundo como vontade e representação* (1819), Schopenhauer concretiza sua visão pessimista de que a vida é uma inevitável queda em direção à morte, na qual o prazer é apenas um instante de ausência de dor, uma vez que não existe satisfação que dure para sempre:

A base de todo querer é a necessidade, a carência, ou seja, a dor, à qual pertence em sua origem e em sua própria essência. Em contrapartida, quando faltam objetos do querer porque uma satisfação demasiado fácil lhe foi retirada de imediato, invade um terrível vazio e tédio: isto é, sua essência e sua existência tornam-se uma carga insuportável. Assim, sua vida, igual a um pêndulo, oscila entre a dor e o tédio que são, de fato, seus componentes últimos⁴⁶⁵.

A existência humana se assemelha a um pêndulo num infindo movimento entre o tédio de viver e o sofrimento do querer. Em meio à oscilação vital, Schopenhauer parece resguardar à experiência estética um refúgio contra este pendular existencial, uma vez que “a parte mais bela, a mais pura alegria da vida, precisamente, porque nos retira da existência real e nos transforma em um espectador sem parte nela, isto é, o conhecimento puro ao que todo querer permanece alheio, o prazer da beleza, a alegria autêntica na arte”⁴⁶⁶. Para o autor, a experiência estética ostenta uma virtude catártica que de algum modo redime a perversão original do sofrimento humano e permite contemplar o bom e o belo da existência por meio da arte, e assim se libertar, momentaneamente, do querer-viver da Vontade: “o prazer estético que produz o belo consiste em boa parte em que, ao entrar em estado de pura contemplação, ficamos aliviados por um momento de todo o querer, isto é, de todo o desejo e cuidado, por

o compromisso do dever; e do estágio religioso, cujo desígnio é a absoluta incerteza, na qual o indivíduo descobre a existência de seu ser existente. Entre cada estágio ou domínio não há progresso pelo qual o indivíduo pode progredir; trata-se de um salto de fé por meio da angústia e do desespero que o indivíduo sente por ter que escolher seu estilo de vida por razões unicamente suas.

⁴⁶⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 2005, p.180.

⁴⁶⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 2005, p.181.

assim dizer, liberados de nós mesmos”⁴⁶⁷. A remissão das dores do mundo pelo estado estético da existência, no entanto, não basta para libertar definitivamente o homem do querer-viver da Vontade; disso apenas a mitigação ascética é capaz.

Ora, se em uma filosofia pessimista, como a de Schopenhauer, a existência se define como um pendular tedioso e sofrível movido por um querer-viver irracional da Vontade, o pensamento de Nietzsche determina o ser humano a partir da vontade de poder. Com isso, ao contrário de Schopenhauer que pensa a Vontade como algo a ser negada por um modo de vida ascético e niilista, a vontade de poder nietzschiana indica o modo afirmador e criador do querer a vida. Ainda que a existência humana esteja sujeita à dor e ao sofrimento do mundo, a superação e a valoração são seus aspectos principais; o sentido da vida provém do domínio dos impulsos, instintos e afetos, quer dizer, do domínio sobre si mesmo. Se pela perspectiva de Schopenhauer, a afirmação da experiência estética da arte acaba por ser uma forma de negação do querer-viver, e com isso da existência humana, então a filosofia nietzschiana contrasta por seu caráter afirmativo da vontade de poder que reconhece na arte a única justificativa da existência. Em *O nascimento da tragédia* (1872), obra ainda influenciada pelo pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche declara que o “próprio livro [O nascimento da tragédia] retorna múltiplas vezes a sugestiva preposição de que a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético”⁴⁶⁸. Nesta obra, Nietzsche investiga o sentido e o valor da tragédia grega que cultivava a atividade artística, ao invés do conhecimento da verdade, como a mais nobre virtude da vida humana. Dessa forma, percebe-se que a filosofia trágica evocada por Nietzsche na figura dionisíaca da arte, serve como um expediente para atestar, a partir dos gregos, a necessidade de afirmar a vida, apesar do conhecimento dos seus horrores⁴⁶⁹. Na perspectiva dada por Nietzsche, a estética parece ser um potente estimulante contra os ideais contemplativos, anestésicos, letárgicos: “uma coisa é uma necessidade – ‘dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! Pratica-a aquele que visa tudo o que oferece sua natureza em termos de força e fraqueza, e integra isso a um plano artístico, até que parece um todo como arte e razão”, a fim de que “o homem atinja seu contentamento consigo mesmo – seja agora através dessa ou daquela criação ou arte: somente neste momento, o homem é em geral visível como

⁴⁶⁷ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 2005, p.220.

⁴⁶⁸ Friedrich NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 1992, §5.

⁴⁶⁹ Friedrich NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 1992, §3.

suportável⁴⁷⁰. Para tanto, o autor elabora sua tese a partir de um plano axiológico e interpretativo, portanto, contrário ao plano epistemológico e representativo predominante da filosofia moderna. Com isso, a estética deve determinar, e não apenas ser determinada pela verdade, a maneira de interpretar a existência humana. A proposta de uma filosofia trágica ratifica a afirmação de um mundo de dores e sofrimentos, mas também de criação e superação dos valores contra as falsificações metafísicas e morais das culturas decadentes.

Enfim, *kalós kai agathós* e ‘pessimismo trágico’ convergem com a estética da existência foucaultiana à medida que expressam fenômenos culturais historicamente descritíveis. Por isso, remete-se ao *kalós kai agathós* e ao ‘pessimismo trágico’ como indicadores de outras linhas de raciocínio presente na história da filosofia, nos quais se percebe a relevância dada à busca por meios de compreender a estética como formas de vida, e não apenas como um saber sobre o belo; por esta razão, estes exemplos não devem ser admitidos como se fossem doutrinas filosóficas. Atentar para esta observação pode colaborar em duplo sentido: primeiro, tais linhas de raciocínio contestam uma ampla parte da história da filosofia que interpreta a estética como um ornamento desejado pelas filosofias morais que fazem da vontade de verdade a razão de viver; segundo, mesmo que indiretamente, apoiam as objeções de Foucault quanto às aspirações das filosofias do sujeito universal, fundadora de uma consciência encarnada com princípios e fins incondicionais. Deste ponto de vista, o delineamento desse perfil histórico ilustra o registro do *kalós kai agathós* no período homérico e o registro do ‘pessimismo trágico’ ao final do século XIX. Já a estética da existência que os estudos de Foucault apresentam se insere entre o período sofístico-socrático e o início da patrística cristã. No entanto, não apenas a fatoração de cada fenômeno cultural auxilia na compreensão, como é possível também identificar diferentes objetivos entre eles. *Kalós kai agathós* almeja a formação cívica do homem grego e sua cultura pautado por valores éticos e estéticos quase que indistintos. Quanto ao ‘pessimismo trágico’ evocado, desconsiderado enquanto doutrina filosófica e reconhecido enquanto uma tendência existencialista, tem como objetivo criticar todo intelectualismo que pretende conceber à estética uma forma de conhecimento aplicada à teoria do sujeito e da verdade; a tese do ‘pessimismo trágico’ defende uma concepção de estética imanente ao

⁴⁷⁰ Friedrich NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 2001, §290. No mesmo sentido, *idem*, §370.

estilo de vida, que por preceder as verdades da razão, é capaz de manifestar a autêntica expressão da existência desejada.

A estética da existência foucaultiana, entretanto, não procura se passar por nenhum ideal de cultura, nem por uma disposição estetizada do mundo da vida⁴⁷¹. Seu objetivo está em saber como alguns modos de viver podem ser constituídos por meios de atitudes. Assim, o diferencial da análise histórica empreendida por Foucault depende da subjetividade, o âmbito da experiência de si mesmo (*soi*), e das práticas de si⁴⁷², que em analogia à consideração de Morey, podem ser entendidas como modos históricos do pensamento e da ação que visam diretamente a realidade efetiva e oferecem as chaves de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto; já visto, todo

⁴⁷¹ Tal disposição, em termos gerais, refere-se às tendências que adotam ou admitem haver uma crise nos modelos éticos tradicionais para justificar as relações humanas no “*mundo da vida*”, isto é, no ambiente das relações sociais. Os estudos acerca dos processos de estetização do mundo da vida comumente apresentam forte ligação com a temática do pós-modernismo, quase sempre em relação à concepção de um declínio da fundamentação da ética *apenas* pelos princípios e valores da razão. Tais processos identificam a estetização dos ambientes e comportamentos sociais como elemento-chave que passa a definir a relação do ser humano com a realidade social, em grande parte devido à influência do regime dos *mass media* (*marketing*, propaganda, publicidade) que concentram, controlam e gerenciam as informações *consumidas* por seus clientes. No que concerne à relação com a ética, os processos de estetização do mundo da vida podem ser vistos como um discurso apologético à autonomia do sujeito pela seletividade de seu gosto enquanto consumidor, diante da coerção dos códigos morais fundamentalistas. Segundo Welsch (1995), a estetização se refere tanto ao embelezamento do ambiente quanto à encenação do *lifestyle*. Percebe-se, em analogia à consideração feita por Valcárcel (2005), que disso decorre um questionamento sobre se as preferências do gosto podem justificar moralmente o bem-viver. Nesse sentido, atenta-se para a *função estratégica* que Foucault pode ocupar diante de tal questão, uma vez que seu pensamento oferece bases para a reflexão acerca dos modos de subjetivação pautados pela obediência disciplinar. Entretanto, Foucault também apresenta a formação da subjetividade como constituinte do sujeito moral, sendo isto muitas vezes interpretado como uma valorização à autonomia do sujeito na invenção de seu estilo de vida. Ora, deve-se ressaltar que Foucault, ao propor uma análise sobre a história da subjetividade e da ética, não adere à tese de uma crise da razão, pois busca avaliar os *perigos* subjacentes às diferentes formas de racionalidades no Ocidente. Ainda, desvia-se do projeto da *Aufklärung* que se ocupa dos meios de fundamentação e justificação através dos modos de conhecer, o qual não pode pensar a autonomia do sujeito sem concebê-lo em um projeto filosófico. Nesse sentido, utilizar as teses de Foucault como meio de justificativa para legitimar o bem-estar privado contemporâneo contraria o próprio intento e o esforço do filósofo em promover uma experiência do pensamento sobre o afeto de seu tempo. Acerca das considerações contemporâneas sobre valores estéticos e valores morais, Cf. Amelia VARCÁRCCEL, *Ética contra estética*, 2005; Wolfgang WELSCH, *Estetização e estetização profunda*, 1995; Nadja HERMANN, *Ética e estética: a relação quase esquecida*, 2005.

⁴⁷² Entre as principais práticas de si estudadas por Foucault, destaca-se: reflexão de si (*askésis*), ocupar-se de si (*epimélesthai*), verdade de si (*parresíastés*), transformar-se a si (*metánoia*), escrita de si (*hypomnêmata*), conversão ou retorno a si (*epistrophé*), retificação de si (*emendatio*), interpretação de si ao sonhar consigo (*onirocracia*), além de domínios mais gerais, tais como a *dietética*, a *erótica*, a *maestria*, a *oikonomia*, a *memória de si*, a *escuta de si*, entre outras. Importante destacar a influência que o estudo de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), exerce sobre o pensamento de Foucault, de tal forma que a noção de *práticas de si* mantém semelhança com a noção de *exercício espiritual* adotada por Hadot. A esse respeito, Cf. Carolina de Sousa NOTO; Carlos Alberto Ribeiro MOURA, Dissertação de Mestrado em Filosofia. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*, 147 fls. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009.

tipo de objeto implica em uma modalidade de sujeito⁴⁷³. Como observa Foucault, no domínio da estética da existência as atitudes, as maneiras de viver, não são determinadas por leis universais, instituições gerais ou verdades absolutas, seja de ordem política, religiosa ou militar. Trata-se de maneiras de viver orientadas pela atitude de conduzir a si mesmo, de uma tarefa de autorrealização como sujeito moral por meio de certas recomendações gerais, técnicas diversas, práticas assumidas, limites observados, hierarquias respeitadas. Portanto, cabe avaliar como a noção de atitude compõe o tema central da investigação que o autor empreende através das técnicas e práticas de si, na medida em que, para a estética da existência, a atitude se torna critério.

3.4.2 Eixo temático

Delineado o âmbito histórico no qual se registra a estética da existência, deve-se mencionar que Foucault retira suas referências de um enorme número de fontes, sendo que nem todas as obras consultadas pelo autor versam sobre a reflexão filosófica ou a prescrição moral da conduta, caso de Artemidoro, Hipócrates e Galeno⁴⁷⁴. Nesse ponto, cabe considerar dois aspectos fundamentais no que diz respeito às formas de relações sociais da antiguidade que influenciam não somente as atitudes, mas também a própria filosofia como maneira de viver; trata-se da austeridade sexual e da espiritualidade da verdade. Em *O uso dos prazeres*, o autor sublinha a problematização da sexualidade como questão moral por meio das práticas de si⁴⁷⁵, de tal modo que tais práticas de si exigem formas de austeridade, virilidade e comando da conduta sexual. A constituição moral do sujeito depende do domínio sobre si mesmo (*enkrateia*), isto é, de um tipo de atitude que seja moderada e ativa. No contexto da cultura helênica estudada por Foucault, a formação moral do homem grego é determinada pelo caráter ativo na relação com o corpo, com o matrimônio e com a sexualidade, como ressalta Foucault: “o excesso e a passividade são, para o homem [grego], as duas formas principais de imoralidade na prática dos *afrodisia*”⁴⁷⁶. Percebe-se, então, que a moralidade ou

⁴⁷³ Cf. Miguel MOREY, *La cuestión del método*, in: Michel FOUCAULT, *Tecnologías del yo*, 1990, p.33. Cf. Michel FOUCAULT, *Foucault*, DE IV, p.634. Como ressalva Cesar CANDIOTTO (2010, p.18), Foucault não opõe a prática à teoria, mas à *abstração*; logo, a teoria também faz parte de uma prática histórica.

⁴⁷⁴ Entre os principais filósofos da antiguidade citados por Foucault, estão: Platão, Aristóteles, Xenofonte, Plutarco, Sêneca, Marco Aurélio, Epicuro, Epícteto e Sócrates.

⁴⁷⁵ UP, p.217.

⁴⁷⁶ UP, p.46.

imoralidade do ato não se refere imediatamente aos interditos sobre o que é permitido ou proibido, mas à capacidade do sujeito se tornar ativo na relação e estabelecer uma condição de comando da forma adequada. Por essa razão, Foucault ressalta que a moral da antiguidade é feita de homens, pelos homens e para os homens apenas: “trata-se de uma moral de homens: uma moral escrita, pensada, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres”⁴⁷⁷. A moral grega é marcada por uma relação de assimetria dos direitos e de distanciamento social.

O regime de austeridade sexual na formação moral possibilita assimilar que a estética da existência não comporta a existência genérica (*zoé*), mas apenas a existência cultivada (*bíos*). O critério que permite distinguir entre tais tipos de existir corresponde à disposição para ordenar uma vida ativa, dado que é necessário haver uma elaboração sobre si mesmo, a fim de transformar a existência genérica da espécie (*zoé*) em uma existência moral e cultivada (*bíos*). Tal elaboração do si ético corresponde à terceira proposição da estrutura da subjetividade ética proposta por Foucault⁴⁷⁸. No pensamento da antiguidade, os modos de subjetivação ascéticos se manifestam fortemente vinculados aos exercícios espirituais da verdade. Na obra *A hermenêutica do sujeito*, que trata da relação entre subjetividade e verdade, Foucault define o que entende por espiritualidade: “o conjunto de práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc.”⁴⁷⁹. Nesse sentido, vale observar que a espiritualidade da verdade, seja como certo gênero de práticas de si, seja como condição para certos tipos de relações sociais⁴⁸⁰, postula que o sujeito tal como a princípio existe, não é detentor da verdade, mas a verdade tal como é, pode transformar o sujeito; assim expressa o autor: “para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do sujeito no seu [modo de] ser de sujeito”. Como é característico do pensamento greco-latino, a verdade em questão é a verdadeira vida (*alethès bíos*), a

⁴⁷⁷ UP, p.24.

⁴⁷⁸ UP, p.27.

⁴⁷⁹ HS, p.15.

⁴⁸⁰ Nesse sentido, destaca-se a importância concedida por Foucault à espiritualidade política observada na revolução iraniana-islâmica do Xá. Segundo Beaulieu, a descoberta da espiritualidade na revolução iraniana, a valorização do sujeito autônomo kantiano e o chamado liberal para ambientes de tolerância perante às minorias pavimentam o caminho até a ética do último Foucault, a qual se embasa nos exercícios espirituais e nos meios de liberação do sujeito. Cf. Alain BEAULIEU, *Towards a liberal utopia: the connection between...*, 2010, pp.801-18.

busca pelo bem-viver (*eudaimonía*) e pela autorrealização da virtude de caráter, da plenitude do belo modo de ser (*kala èthè*)⁴⁸¹.

De modo análogo à espiritualidade da verdade, a estética da existência não deve ser pensada sem que haja uma elaboração e uma transformação no modo de ser do sujeito moral (*askésis*), a fim de conferir uma forma bela à existência. Contudo, o pensamento foucaultiano parece se amparar no modelo da ascese espiritual, devido à influência de Hadot⁴⁸², para deslocar o questionamento sobre o que define uma vida bela, em proveito de um enfoque nas técnicas operadas para transformar as atitudes daqueles que buscam pela melhor maneira de viver. Assim, mesmo ciente da austeridade sexual e da espiritualidade da verdade, Foucault parece conduzir uma pesquisa acerca da estética da existência voltada para seus próprios interesses⁴⁸³, destacando na prática filosófica da antiguidade a tarefa de instituir modos de vida. Nesse sentido, como observa Davidson, “dada a característica básica da filosofia como um modo de vida (...) cada escola filosófica – estoica, epicurista, platonista, e assim por diante – representou um estilo de vida que possuía uma correspondência fundamental com uma atitude interna”⁴⁸⁴. Do ponto de vista de Davidson, a filosofia antiga tem por referencial o modo de vida, a maneira de viver, e isto é algo que implica em uma relação com a atitude. Uma vez inserido dentro deste quadro referencial, pela própria configuração das relações sociais do mundo grego, a estética da existência foucaultiana sempre exige a atividade e a transformação do sujeito moral; para tanto, o critério está na atitude.

Observada esta ressalva acerca dos efeitos da austeridade sexual e da espiritualidade da verdade nas relações sociais da antiguidade, uma genealogia da estética da existência atenta para a proveniência e para os parâmetros de uma ética que não se pauta pela fixação de condutas morais cada vez mais sistematizadas e codificadas, mas que, ao contrário, prioriza a modificação da relação de si mesmo (*rapport à soi*). Pode-se definir a estética da existência como “práticas refletidas e

⁴⁸¹ UP, p.83.

⁴⁸² Cf. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1992.

⁴⁸³ As interpretações feitas por Foucault aos textos e documentos da antiguidade são alvo de críticas de historiadores dedicados ao estudo do pensamento clássico, acusando o autor de distorções e equívocos no trato com a filosofia antiga. A esse respeito, Cf. Pierre HADOT, *Reflection on the notion of “cultivation of self”*, 1992; Cf. Mario VEGETTI, *Foucault et les anciens*, 1986; Cf. Jean-François PRADEAU, *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004. Cf. Giuseppe CAMBIANO, *le retour des anciens*, 1994.

⁴⁸⁴ Arnold DAVIDSON, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought*, 2006, p.132.

voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”⁴⁸⁵. Portanto, como visto pela ética da problematização, tem-se a moralidade moderna definida pela obediência às leis e ao cumprimento do dever cívico, enquanto que na estética da existência a moralidade é determinada pelo tipo de atitude ativa e transformadora do sujeito moral na escolha de sua maneira de viver. Foucault se utiliza de um termo de Plutarco para expressar que tal atitude possui uma função *etopoiética*: função operadora que permite ao indivíduo investir sobre sua própria conduta como sujeito ético, o que possibilita transformar a atitude em modo de vida⁴⁸⁶. Nesse sentido, pretende-se extrair das pesquisas e interpretações de Foucault feitas à história da subjetividade greco-latina, três critérios pertinentes ao tema da estética da existência. Trata-se do estilo de conduta, da singularidade da existência e do cuidado de si.

O primeiro critério constituinte da estética da existência a ser considerado diz respeito ao estilo ou estilização. Trata-se de uma arte (*tecknè*) que determina a modalidade da relação de si mesmo adotada, e aponta para um tipo de experiência que precede a submissão às regras gerais. Dessa forma, a experiência moral orientada pela ética de si se define a partir do estilo conferido ao comportamento, pois segundo Foucault a função *etopoiética* da estética da existência opera “como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível”⁴⁸⁷. Foucault confirma que sua noção de estilo se assemelha à utilizada por Peter Brown em *The making of late antiquity* (1978), na medida em que ambos os autores procuram fazer da história dos estilos de vida uma problematização filosófica:

Creio efetivamente que a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação consigo mesmo, estilo de conduta, estilização da relação com os outros. A antiguidade não parou de colocar a questão de saber se era possível definir um estilo de vida comum a estes diferentes domínios da conduta. Efetivamente, a descoberta desse estilo teria, sem dúvida, possibilitado chegar a uma definição do sujeito. A unidade de uma “moral de estilo” apenas

⁴⁸⁵ UP, p.15.

⁴⁸⁶ Cf. UP, p.16. No mesmo sentido, Cf. Michel FOUCAULT, *L'écriture de soi*, DE IV, p.418.

⁴⁸⁷ UP, p.85.

começou a ser pensada no Império Romano, nos séculos II e III, e imediatamente em termos de código e de verdade⁴⁸⁸.

Na medida em que Foucault se interessa pelos estilos de vida que se tornam um problema moral, um texto ensaístico como *A vida dos homens infames* (1977)⁴⁸⁹, no qual Foucault pretende realizar uma ‘antologia de existências’, não colocar-se-ia em questão a estilização da conduta considerada infame, subversiva e escandalosa da verdadeira vida? Embora nesse texto o autor opere com os conceitos de discursos de verdade e relações de poder, nele se confrontam estilos de vida agrilhoados nas malhas do biopoder, algo que não deixa de se referir a certas modalidades estilísticas acolhidas na experiência constitutiva do sujeito que as vivencia. Em certa medida, uma resposta à infâmia dos estilos de vida pode ser deduzida de uma entrevista intitulada *Da amizade como modo de vida* (1981)⁴⁹⁰, na qual Foucault questiona acerca da possibilidade do estilo gay se tornar um modo de vida. Para tanto, o autor identifica na amizade uma forma privilegiada e próspera de relação orientada para a estilização da existência a partir de seu tônus afetivo, e com isso provocar a liberação de certos estilos de vida da normatividade moral. Tal como Foucault identifica nas culturas clássicas, possuir um estilo de vida significa manter o direito de exhibir certo *status*, gozar de privilégios e determinar valores estéticos.

Outro critério suscetível de menção refere-se à singularidade ou singularização⁴⁹¹. Ao longo dos estudos que incluem a estética da existência, Foucault não rejeita que esta almeja somente a singularidade do indivíduo ou de uma elite aristocrática, sem haver interesse em normalizar populações por princípios universais ou fins coletivos⁴⁹². Como mencionado, para Foucault a subjetividade implica em uma forma de relação (*rapport*) constituinte da condição humana, de modo que a estilização da existência confere à subjetividade as modalidades dessas relações. O aspecto da singularidade identificado na estética da existência se refere à questão de obter uma existência singular, no sentido de que a este sujeito cabe a atitude de ocupar-se como convém, a fim de definir-se em relação a si e aos outros. Este processo de singularização transmite a ideia de que se

⁴⁸⁸ Michel FOUCAULT, *Le retour de la moral*, p.698.

⁴⁸⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, DE III, pp.237-53.

⁴⁹⁰ Cf. Michel FOUCAULT, *De l'amitié comme le mode de vie*, DE IV, p.163-67.

⁴⁹¹ Convém ressaltar que autores contemporâneos a Foucault fazem uso do conceito de *singularidade*, tais como Hannah Arendt, *A condição humana* (1958), Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (1990), e Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural* (1996); cada autor propõe uma definição e um uso do termo que expressam suas próprias convicções e têm objetivos distintos dos que aqui se apresenta.

⁴⁹² UP, p.58.

deve conferir uma unidade à atitude, assim como descreve Páez: “a noção de ‘estilo’ parece significar o interesse próprio, peculiar, que singulariza a uma existência ao mesmo tempo em que imprime uma unidade a seus atos, em oposição à mera sujeição aos códigos, aos sistemas de prescrições”⁴⁹³. Ora, percebe-se que o interesse pela singularidade do existir acentua a recusa de Foucault às acepções universais:

Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral [estética da existência], o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam a ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere⁴⁹⁴.

Como Foucault nota, o processo de singularização está relacionado com o aumento do individualismo, contudo em um sentido diferente do evento sócio-histórico deflagrado nos séculos XVII e XVIII⁴⁹⁵. O individualismo do qual fala Foucault implica em uma valorização da vida privada, mas que não pode ser elidida do regime de austeridade social; dessa maneira, o individualismo se apresenta como um movimento contrário à concepção grega de vida pública determinada pelo bem ideal da *pólis*⁴⁹⁶. Por esta razão, Foucault identifica tal individualismo após a decadência da *pólis* grega, em um período de transição da cultura helênica para o imperialismo romano. Nas palavras de Foucault: “o crescimento, no mundo helênico e romano, de um ‘individualismo’ que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos ‘privados’ da existência, aos valores da conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio”⁴⁹⁷. Segundo Foucault, o individualismo pode ser determinado de três formas: pela atitude individualista, pela valorização da vida privada e pela intensidade das relações de si mesmo⁴⁹⁸, sendo que este último aspecto coaduna com a estética da existência. Pela intensidade da relação de si mesmo (*soi*) se define a singularidade do ser existente, na medida em que esta integra as escolhas pessoais, as eleições voluntárias e valores estéticos; ou seja, à medida que

⁴⁹³ Alicia PÁEZ, *Foucault y la ética*, 1992, p.92.

⁴⁹⁴ UP, p.59.

⁴⁹⁵ A esse respeito, a própria obra de Foucault contém análises acerca dessa questão, como a individualização estatal da burguesia capitalista em *O nascimento da biopolítica*; no mesmo sentido, tem-se a valorização da vida privada na era vitoriana em *A vontade de saber*.

⁴⁹⁶ Este tema é abordado por Michel CONSTANTOPOULOS, *Le souci de soi en Michel Foucault ou comme faire de sa vie une oeuvre*, 2003, pp.203-17.

⁴⁹⁷ CS, p.47.

⁴⁹⁸ Cf. CS, p.48. *Atitude individualista*: valorização absoluta do indivíduo em relação ao grupo social que pertence e às instituições da qual depende. *Valorização da vida privada*: reconhecimento das relações familiares, atividades domésticas e interesses patrimoniais. *Intensidade da relação de si mesmo*: forma de tomar a si mesmo como objeto de conhecimento e campo de ação para *transformar a si*.

faz da existência obra de um saber, uma arte, uma técnica⁴⁹⁹. Nesse sentido, a cultura ou culto de si é considerado por Foucault como o momento apoteótico da estética da existência, no qual o desenvolvimento da singularidade do sujeito é ocasionado pelo cuidado de si.

Por fim, o aspecto que serve de critério para a estética da existência mais desenvolvido por Foucault é o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Se o estilo de comportamento e a singularidade da existência podem servir de critérios para identificar a estética da existência, o cuidado de si cumpre esta função e ainda fundamenta sua necessidade, comanda seu desenvolvimento e organiza sua prática. Para Foucault, “o cuidado de si constitui para o mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade foi a liberdade individual – e a liberdade cívica até certo ponto – foi pensada como ética”⁵⁰⁰. Nesse sentido, toda a interpretação foucaultiana feita à filosofia da antiguidade parte e depende da inversão do critério do conhecimento de si, lema para a filosofia moderna, para o cuidado de si enquanto objetivo da filosofia. Com o auxílio da obra *Philologus* (1901) de Roscher, Foucault restitui à famosa máxima délfica ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnôthi seautón*) a um preceito ligado ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*), ao invés do método moderno para o autoconhecimento do sujeito. Com isso, pode-se perceber uma maneira distinta de se interpretar a história da filosofia, visto que, sem dúvidas, grande parte da filosofia moderna prioriza o princípio do conhecimento de si, com o qual avaliam a filosofia clássica valorizando a metafísica, a lógica e a ética como conteúdos doutrinários, reformulando seus temas e teses a partir da justificação argumentativa pela racionalidade humana. Contudo, para a perspectiva do cuidado de si importa as reflexões sobre os modos de ser (*ethos*), as artes de viver (*tecknè tou bíou*), enfim, toda uma estética da existência que se realiza por meio de práticas e técnicas de si. Foucault define o cuidado de si como:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo o caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu procedimentos, em práticas e receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e

⁴⁹⁹ Cf. CS, p.50.

⁵⁰⁰ Michel FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE IV, p.712.

comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber⁵⁰¹.

Na sintética definição de Gros, “no fundo a tese de Foucault, consiste em dizer: se existe mesmo um enunciado constitutivo da subjetivação antiga é o cuidado de si mesmo”⁵⁰². Porém, isto não significa que haja uma superioridade ou mesmo uma autonomia do cuidado de si sobre o conhecimento, pois o cuidado de si corresponde a uma prática do conhecimento de si, precisamente no sentido de que conhecer a si mesmo exige uma ocupação consigo⁵⁰³. Não há, portanto, um cuidado em ocupar-se de si que não pressupõe um conhecimento sobre quem se é⁵⁰⁴.

Em uma conferência de 1982⁵⁰⁵, Foucault relaciona a tematização do saber a verdade do cuidado de si junto às técnicas de si. Foucault atribui ao seu pensamento quatro tipos de tecnologias sobre as quais demonstra interesse: as tecnologias de produção, as tecnologias de sistemas de signos, as tecnologias de poder, e as tecnologias de si mesmo⁵⁰⁶. Com ênfase nesse último aspecto, a estética da existência, dentro do quadro referencial do cuidado de si, necessita de uma técnica, uma arte, um artifício para poder ter acesso ao modo de vida desejado. A arte de conhecer a si mesmo concorre com toda uma série de ocupações para aquele que deseje dar uma bela forma a sua existência. Há tanto técnicas e práticas com o cuidado do corpo (dieta, repouso, ginástica) quanto para com o cuidado do pensamento (meditação, leitura, exame de consciência). O cuidado de si não designa apenas preocupação e ocupação consigo⁵⁰⁷,

⁵⁰¹ CS, p.50.

⁵⁰² Frédéric GROS, *O cuidado de si em Michel Foucault*, 2008, p.129.

⁵⁰³ Cf. HS, p.415.

⁵⁰⁴ Sob esta condição aparece o que Foucault denomina de uma *hermenêutica de si* (cf. CS, p.235), isto é, a exigência da decifração da verdade sobre si mesmo, algo que será incorporado à moral cristã da carne e às técnicas de confissão (*aveu*) do poder pastoral.

⁵⁰⁵ Michel FOUCAULT, *tecnologías del yo*, 1990, p.48.

⁵⁰⁶ Foucault apoia-se nas considerações de Habermas para referir-se a essas tecnologias. Segundo Foucault, Habermas distingue entre três tipos de técnicas: “as técnicas que permitem produzir e transformar e manipular coisas; as técnicas que permitem utilizar sistemas de signos; e, enfim, as técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos e impor certas finalidades e objetivos”. Na obra de Habermas, *Conhecimento e interesse*, tais técnicas descritas por Foucault correspondem à dimensão social do trabalho, da linguagem e da dominação. Nesse sentido, Foucault comenta ter acrescentado a dimensão das técnicas de si mesmo, então ausente das considerações de Habermas. Cf. Michel FOUCAULT, *Sexualité et solitude*, DE IV, pp.168-78. Cf. Jürgen HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, 2014.

⁵⁰⁷ Vale ressaltar que alguns comentadores e intérpretes de Foucault associam e até comparam o cuidado de si foucaultiano com o cuidado ontológico heideggeriano (*sorge*), presente no §43 da obra *Ser e tempo*; nesta obra, Heidegger trata o cuidado (*sorge*) como o ser do *Dasein*, de modo que ocupação (*besorgen*) e pre-ocupação (*fürsorgen*) são suas disposições existenciais. Sobre a relação entre Foucault e Heidegger, Cf. Alain BEAULIEU, *Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez denier Foucault*, 2003,

mas também elaboração: “em relação a si mesmo, a *epiméleia* implica um labor”⁵⁰⁸. Elaborar, laborar, labutar, obrar, obra; eis o modo de objetivação do cuidado de si na estética da existência.

Embora Foucault afirme a possibilidade de que a estética existência faça da vida uma obra de arte⁵⁰⁹, vale observar o alerta de Gros de que “mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que ‘artística’”⁵¹⁰. Em tal sentido, O’Leary afirma que uma “ética estética consistiria em uma particular relação consigo, uma atitude diante de si mesmo que exigiria um particular engajamento sobre si como *work-in-progress*, ao contrário de um objeto de beleza”⁵¹¹. A obra que deve estar em permanente elaboração é a vida cultivada (*bíos*), “que obedece à ideia de certa forma (certo estilo, certa forma de vida)”, pois “nem obediência à regra, nem nenhuma obediência podem, no espírito de um grego e de um romano, constituir uma obra bela”, de modo que “quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tecknè toû bíou*”⁵¹² precisa obtê-la. Em seus últimos textos, Foucault compara um grande número de técnicas e práticas de si entre diferentes escolas filosóficas; contudo, destaca dentre elas qual manifesta a primazia sobre o cuidado de si: “creio que esse é o momento em que aquela famosa *epiméleia heautoû*, que aparecia no interior de um princípio ou tema geral de que devemos nos propiciar uma *tecknè* (uma arte de viver), ocupou de certo modo todo o lugar definido pela *tecknè toû bíou*”⁵¹³. O autor enfatiza que o cuidado de si é obtido pelas técnicas de viver: “é a *tékhne toû bíou* (a técnica da vida) que se inscreve por inteiro no quadro (...) em relação ao cuidado de si”, de modo que “enfim, o que deve ser obtido por meio de toda a *tékhne* que se aplica a própria vida, é precisamente uma certa relação de si para consigo”⁵¹⁴. Nesse sentido, de acordo com Foucault, “as práticas de si assumem assim a forma de uma arte de si, relativamente independente de uma legislação moral”⁵¹⁵. Portanto, pelo preceito da

pp.640-57. Cf. Francisco ORTEGA, *Amizade e estética da existência em Foucault*, 1999. Cf. Timothy RAYNER, *Foucault’s Heidegger: philosophy and transformative experience*, 2007, pp.130-40.

⁵⁰⁸ CS, p.56.

⁵⁰⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.260.

⁵¹⁰ Frédéric GROS, *Situação de curso*, in: *A hermenêutica do sujeito*, 2010, p.480.

⁵¹¹ Timothy O’LEARY, *Foucault and the arts of ethics*, 2006, p.133.

⁵¹² HS, p.381.

⁵¹³ HS, p.436.

⁵¹⁴ HS, p.403.

⁵¹⁵ Michel FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, DE IV, p.668.

experiência do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) se relacionam: obra (*bíos*), modo de ser (*ethos*) e estética da existência (*tecknè tou bíou*).

3.4.3 Eixo crítico

Como mencionado, pode-se destacar a estética da existência no pensamento foucaultiano na medida em que se contextualiza o período greco-latino da cultura ocidental, assim como quando se tematiza a atitude em relação a certos critérios que lhe estabelece. Nota-se, portanto, um viés de análise correspondente a um interesse sócio-histórico, por um lado, e um viés de análise que corresponde a um interesse ético-político, por outro lado. Um terceiro viés de análise pode ser acrescido, com o intuito de enfatizar um interesse crítico, qual seja, apreender como a estética da existência se situa no pensamento de Foucault e o que ela significa. Desse modo, uma vez provido o contexto e os temas mobilizados pelo autor, uma perspectiva crítica visa descrever uma estrutura de pensamento utilizada por Foucault. O que se denomina por estrutura de pensamento diz respeito à identificação de certa coerência no modo como Foucault se propõe a proceder em suas reflexões. Importa observar, então, que a proposta denominada de ética da problematização compartilha da mesma estrutura de pensamento percebida na ética como estética da existência. Isso quer dizer que ética da problematização e estética da existência nem formam um evidente *continuum*, nem criam uma abissal ruptura. Nesse sentido, vale insistir em uma preparação temática operada por Foucault na forma como realiza seu questionamento filosófico ao passar da questão sobre ‘o que é o homem?’ para a questão sobre ‘o que acontece com *quem é* o homem na atualidade?’.

Pode-se dizer que o aspecto que define uma *démarche*⁵¹⁶, uma estrutura de pensamento na filosofia foucaultiana seja a constante problematização entre pensar⁵¹⁷ e praticar. Com maior exatidão, a proposta de uma ética da problematização se estrutura a partir da questão do saber e da moral, tal como afirma Foucault ser seu propósito ao

⁵¹⁶ *Démarche*, palavra de origem francesa, significa: maneira de conduzir um raciocínio, prosseguir para uma meta pelo caminho do pensamento; também pode se referir ao método, ao modo de agir.

⁵¹⁷ Segundo Foucault, “por pensamento eu entendo isso que se instaura, de diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso e que, por consequência, constitui o ser humano como objeto de conhecimento; isso que funda a acepção na qual se recusa a regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; isso que instaura a relação consigo mesmo e com os outros, e constitui o ser humano como sujeito ético”. Cf. Michel FOUCAULT, *Préface à l’histoire de la sexualité*, DE IV, p.579.

publicar *As palavras e as coisas*⁵¹⁸. Nesse caso, a partir da produção do saber sobre o homem, esquemas morais como o humanismo existencialista adquirem sua condição de possibilidade. Ora, a mesma estrutura de pensamento permanece mantida por Foucault ao lidar com a estética da existência, já que ela surge a partir da questão do conhecimento e da ética. Desse ponto de vista, Foucault procura estudar como a experiência do sujeito moral se relaciona com o conhecimento que possui sobre si mesmo. Obviamente, não se trata de uma mera substituição dos termos saber e moral por conhecimento e ética, e a rigor não podem ser considerados sinônimos, pois cada caso resulta em implicações próprias com relação a interesses pontuais pretendidos pelo autor ao longo de seu percurso filosófico.

Tal como se fosse uma assinatura intelectual deixada pelo o autor em sua obra, esta *démarche* sustenta uma questão ou objetivo constante na reflexão foucaultiana, o que não impede que as formas de se refletir sejam diferentes ou que outras táticas e estratégias sejam testadas. Foucault afirma que a questão que atravessa sua pesquisa é “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos”⁵¹⁹. Por essa razão, o pensamento de Foucault conta tanto com modos de objetivação quanto com modos de subjetivação do sujeito e, nesse sentido, a noção de prática desempenha uma função fundamental. Para analisar o domínio do saber, Foucault emprega as práticas discursivas, enquanto que para examinar o domínio do conhecimento de si, o autor utiliza as práticas de veridicção⁵²⁰. Trata-se de práticas distintas e com finalidades próprias, porém proceder por meio dos modos de objetivação atuantes sobre o sujeito se mantém. Como visto, a ética da problematização lida com dispositivos saber-poder que agenciam práticas de sujeição, cuja meta visa o ser humano obediente, os corpos dóceis descritos em *Vigiar e punir*. Já a estética da existência trata das práticas de si que promovem a autoconstituição do sujeito moral, cujo desígnio tende a apresentar a atitude como função etopoética (*etopoiesis*) para transformar a maneira de viver em um belo modo de ser (*kala èthè*) do homem de desejo presente em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*.

⁵¹⁸ Cf. Michel FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, DE I, p.540.

⁵¹⁹ Cf. Michel FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.231.

⁵²⁰ Cf. especialmente os dois últimos cursos de Foucault ministrados no *Collège de France: O governo de si e dos outros* (1982-83) e *A coragem da verdade* (1983-84); estes dois cursos têm por assunto principal o estudo da *parrhesía*, tanto política no primeiro curso, quanto filosófica no segundo curso.

No mesmo sentido, encontra-se nos modos de subjetivação uma recorrência que abrange tanto a questão sobre a moral quanto sobre a ética, qual seja, avaliar em quais condições o sujeito se torna objeto de saber e conhecimento. Assim, moral corresponde ao sistema ‘código-conduta’ socialmente transmitido e ao qual o indivíduo se percebe pertencente e dependente. Já ética concerne à relação de si mesmo (*rappor à soi*) atrelada, sobretudo, ao preceito do cuidado de si. Para averiguar ambas, Foucault recorre à noção de técnica ou tecnologia. Uma ética da problematização explora as tecnologias de poder disciplinar a fim de revelar o vínculo existente entre o sujeito que obedece e o poder que disciplina. Na estética da existência, os modos de subjetivação são estudados por meio das técnicas de si, as quais têm por intento transformar a atitude do sujeito moral (*tecknè toû bíou*). Como visto, o dispositivo panóptico acionado pelo poder disciplinar tem por objetivo que o indivíduo internalize e assuma certa forma requisitada de conduta e que o poder se exerça automaticamente no modo de conduzir a si mesmo, enfim, que seja um modo de vida pretensamente eleito a partir de uma sujeição imposta. A estética da existência, ao contrário, representa uma maneira de pensar as formas de vida possíveis de conduzir-se a si mesmo para a autorrealização do sujeito moral.

Enfim, ao propor uma análise crítica acerca da estética da existência, pretende-se situá-la em vista dessa *démarche* mantida por Foucault, que mesmo a despeito das divergências entre a fase arqueogenealógica de sua pesquisa e uma retomada à história da subjetividade no pensamento da antiguidade, pode-se identificar certo modo de proceder genuíno e analisá-lo enquanto tal. Para tanto, importa ressaltar que a proposta de uma ética da problematização e a estética da existência participam de um amplo quadro de reflexão no qual se procura apontar as modificações feitas pelo pensador francês, a fim de apreender como, nesta *démarche*, se encontram dispostas as técnicas, tecnologias, práticas, modos de objetivação e de subjetivação, isto é, os elementos pelos quais Foucault constrói seus argumentos e teses. Pela perspectiva de tal estrutura de pensamento, a estética da existência representa uma das tentativas de Foucault em desenvolver a conjectura entre saber e conhecimento, entre moral e ética⁵²¹. Assim, identificar tal estrutura de pensamento pertinente às obras de Foucault não deve servir de pressuposto para qualquer tentativa de compensar ou suprimir, tanto quanto possível,

⁵²¹ Deve-se assinalar que as obras e cursos proferidos por Foucault dedicam grande empenho e atenção ao desenvolvimento da conjectura entre política e governamentalidade; todavia, este assunto não convém ser desenvolvido junto à estética da existência, tal como esta apresenta-se nesta dissertação.

as discrepâncias existentes para se obter um argumento mais conciso. O próprio argumento de Foucault pode ser coerente na medida em que propõe novas disposições e outras conjecturas dentro de uma estrutura de pensamento consistente, de uma forma consciente de pesquisa e reflexão.

Uma perspectiva crítica sobre a estrutura de pensamento foucaultiana não visa apenas assinalar os contrastes, variações e hesitações ocorridas durante o percurso filosófico do autor. Um ponto de vista crítico, assim como Foucault mesmo indica, almeja focos (*foyers*) de experiência⁵²². Nesse sentido, Lemke oferece uma oportuna perspectiva acerca desse assunto, ao afirmar que “o entendimento da crítica está intimamente ligado à leitura específica das forças transformadoras da experiência”⁵²³. Nesta asserção proposta por Lemke, requer atentar para o fato de que experiência implica em modos de transformação de si. Esta observação é pertinente à análise histórica da estética da existência, uma vez que seu objetivo seja transformar a atitude do sujeito moral. Logo, um ponto de vista crítico acerca da estética da existência pode desempenhar uma função mais interessante do que acusar os pontos de fricção e fissuras com relação à proposta de uma ética da problematização. Tal ponto de vista possibilita introduzir a estética da existência dentro do *ethos* filosófico da experiência transformadora de si, sem que, com isso, despreze seu contexto e suas limitações históricas. Trata-se, portanto, de ressaltar um aspecto fundamental relacionado à retomada do tema da *Aufklärung* nos últimos escritos do pensador francês. Como visto na problematização do ‘momento kantiano’, em sua filosofia Foucault refuta as acepções filosóficas que se restringem à prova de legitimação de seu próprio discurso à custa de uma fundamentação dos modos de conhecer. Uma consequência desse modo de pensar se revela na necessidade de depreciar o acontecimento em sua singularidade, a fim de preservar um projeto filosófico pré-concebido e estabelecido por um conjunto de princípios e fins a ser progressivamente cumprido; notoriamente, na modernidade, derivado de um discurso antropocêntrico do homem.

⁵²² Há uma excelente passagem em que Foucault, embora não se refira diretamente pelo nome que aqui se designa por focos de experiência, expressa com exatidão a noção que vem ao entendimento quando se trata dos focos de experiência: “seria mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc.”. Michel FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.233. Nesse sentido, pode-se dizer quase todas as obras preparadas para publicação por Foucault são tentativas realizadas pelo autor para examinar determinados focos de experiência; daí sua importância essencial no pensamento de Foucault.

⁵²³ Thomas LEMKE, *Critique and experience in Foucault*, 2011, p.30.

A estética da existência não surge e não pleiteia ser um projeto filosófico atribuído pelo pensamento de Foucault, pois trata-se de uma prática histórica contextualizada na cultura greco-latina e tematizada por certos critérios avaliativos, de modo que o próprio autor reconhece a necessidade de reabilitar a estética da existência, tão ofuscada pela predominância do pensamento metafísico e do discurso antropocêntrico. A estética da existência se torna significativa, quer dizer, adquire importância para a reflexão do autor, na medida em que é pensada como *ethos*, como pertencente à forma de pensar, dizer e agir do homem atual, tal como dado pela perspectiva de Foucault. Logo, um procedimento de análise histórica da estética da existência pode revelar aspectos que, embora defasados no pensamento ocidental, constituem a modernidade. Não obstante, um procedimento de análise ontológica permite identificar em que medida no presente se revela ser possível transformar a atitude a partir de uma crítica sobre *quem* é o homem da atualidade, ou seja, uma crítica sobre a experiência de si mesmo (*soi*). Nesse sentido, faz-se propício pensar a estética da existência como a ética foucaultiana.

3.5 O que acontece com *quem* é o homem da atualidade?: ontologia histórico-crítica de nós mesmos

Como afirmado, o procedimento de análise histórica concebe a estética da existência como um fenômeno cultural circunscrito a um contexto descritível na história do Ocidente. Logo, a estética da existência não surge como uma teoria, método ou doutrina no pensamento foucaultiano, mas como um objeto de investigação acerca da constituição moral do homem de desejo da antiguidade. No entanto, o procedimento de análise ontológica pretende examinar de que forma e por qual razão a estética da existência se manifesta como a concepção de ética pretendida por Foucault para a atualidade. Nesse sentido, o principal aspecto a ser observado diz respeito à tematização da estética da existência realinhar ao centro do pensamento do autor a atitude, ou ainda, a transformação da atitude como a finalidade da ética enquanto prática. Esta finalidade ética deve ser pensada, todavia, conjuntamente com um *ethos*⁵²⁴. Daí o alcance que a estética da existência pode ter no pensamento de Foucault. Como visto, a estética da

⁵²⁴ Michel FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, DE IV, p.587.

existência pode ser apreendida por meio de critérios avaliativos de atitude, como o estilo do comportamento, a singularidade da existência e o cuidado de si, priorizando as maneiras de viver, as eleições voluntárias e as técnicas de si. Como resume Páez, a estética da existência parece conectar uma estilização que singulariza o cuidado de si⁵²⁵.

Por várias vezes Foucault define sua pesquisa como uma forma de diagnosticar o presente⁵²⁶. Para o autor, há na história da filosofia diversos modos de se interrogar o presente, sendo alguns deles a mnemônica de Platão, que diagnostica o presente como uma época no mundo separada por características próprias; a meditação de Agostinho, que interroga o presente na tentativa de decifrar o sentido de seus acontecimentos imanentes; e o método de Vico em inquirir o presente como uma transição para um mundo novo⁵²⁷. Ora, nota-se nestes exemplos que a compreensão sobre o presente está determinada em relação a uma época, a um destino ou a um progresso, quer dizer, as formas como Platão, Agostinho e Vico examinam o presente mantêm o que Foucault chama de uma relação longitudinal; trata-se de uma relação de polaridade, em que o meio de avaliar o presente decorre de forma comparativa⁵²⁸. Porém, Kant, ao buscar definir a *Aufklärung*, mantém outra forma de se relacionar com o presente, o qual Foucault chama de relação sagital⁵²⁹; trata-se de uma maneira de diagnosticar o presente sem apelar à polaridade comparativa, apenas conferindo ao presente sua condição de questão filosófica. Na explicação de Rouanet, “até então, a modernidade fora colocada em uma relação longitudinal com a antiguidade: nosso presente é melhor ou pior que os antigos”, todavia, “no texto de Kant, haveria uma relação sagital com a atualidade (...) a interrogação de Kant é outra: o que é esse presente ao qual eu pertença como filósofo?”⁵³⁰. Enfim, pode-se dizer que esta relação sagital caracteriza o diagnóstico do presente pretendido por Foucault quando propõe uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos⁵³¹. Nesse sentido, tal ontologia de nós mesmos conserva a atividade de

⁵²⁵ Alicia PÁEZ, *Ética y practica sociales*, 1992, p.92.

⁵²⁶ Cf. Michel FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DE I, pp.601-20; *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'*, DE I, pp.580-85; *La scène de la philosophie*, DE III, pp.571-95.

⁵²⁷ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.336-37; QL, pp.563-64.

⁵²⁸ GSO, p.14; GSA, p.15.

⁵²⁹ GSO, p.15; GSA, p.15.

⁵³⁰ Sergio Paulo ROUANET, *As razões do Iluminismo*, 1987, p.196.

⁵³¹ Vale observar que pela perspectiva da ontologia do presente/modernidade/nós mesmos, Foucault altera sua interpretação sobre a arqueologia e a genealogia. A esse respeito, Cf. VON ZUBEN, M. C.; ORLANDI, L. B. L. Tese de Doutorado em Filosofia. *Entre história e liberdade: a ontologia do presente em Michel Foucault*, 201 fls. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

diagnóstico atribuída a um *ethos*, procedendo, portanto, por uma análise acerca da constituição histórica da subjetividade. Por essa razão, o termo ontologia não representa uma teoria ou tese sobre o ‘Ser’ em geral, tal como a tradição filosófica lhe forjou, mas designa, para Foucault, esta forma de diagnosticar a atualidade pela relação sagital atrelada ao *ethos* da modernidade, ou seja, aos modos de pensar, dizer e agir do sujeito.

Por ocasião da comemoração do ducentésimo aniversário do opúsculo *O que é Aufklärung?*, escrito por Kant em 1784, Foucault dedica-lhe um importante e surpreendente comentário. Importante porque afirma que o texto kantiano inaugura o questionamento filosófico que orienta toda a pesquisa e reflexão posterior, da Escola de Frankfurt a Nietzsche e Max Weber; surpreendente porque nesse comentário Foucault revela que seu pensamento pertence à tradição crítica da ontologia do atual⁵³². Em uma exígua dedicatória à memória de Foucault, Habermas enaltece o pensamento do filósofo francês pela “atitude do observador obstinado com a objetividade, estava peculiarmente entrelaçado com o elemento oposto do entusiasmo, com a participação devoradora na relevância contemporânea do momento histórico”⁵³³. Foucault entende que o texto kantiano sobre a *Aufklärung* capta justamente este momento histórico de relevância contemporânea, o qual pode-se designar por atitude da *Aufklärung*. Rouanet propõe uma diferenciação pertinente a *Aufklärung* enquanto período histórico do século XVIII, o qual define como Ilustração, e enquanto tendência intelectual destinada a combater o mito e o poder a partir da razão, o qual chama de Iluminismo⁵³⁴. De um ponto de vista foucaultiano, *Aufklärung* não parece poder ser restrita por nenhuma destas perspectivas trazidas por Rouanet; *Aufklärung* define certo *ethos*, um modo de ser que corresponde ao que se pensa, diz e comporta na atualidade. Portanto, percebe-se que nem uma historiografia factual nem um racionalismo causal satisfazem a proposta de Foucault; por se tratar da atitude da *Aufklärung*, faz-se necessário realizar uma genealogia da

⁵³² Cf. Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.335; QL, p.562.

⁵³³ Jürgen HABERMAS, *taking aim at the heart of the present: on Foucault’s lecture on Kant’s What is Enlightenment*, 1994, p.149. Neste breve texto, Habermas demonstra surpresa com a interpretação foucaultiana da *Aufklärung*, energicamente oposta às análises que Foucault dedica a Kant em *As palavras e as coisas*: “Foucault descobre Kant como o primeiro filósofo a apontar sua flecha para o coração das características mais reais do presente e assim abre o discurso da modernidade” (*idem*, p.151), “mas a filosofia da história de Kant e a especulação sobre um estado de liberdade, sobre a cidadania e a paz perpétua, sua interpretação do entusiasmo revolucionário como um sinal do progresso histórico para o melhor – não deveria cada linha sobre tudo isso necessariamente provocar o desprezo de Foucault, o teórico do poder?” (*idem*, p.152). Diga-se, o próprio Habermas classifica Foucault como um ‘jovem conservador’ reacionário ao projeto filosófico da modernidade. A esse respeito, Cf. Nancy FRASER, *Foucault: a “young conservative”?*, 1994, pp.185-209. Cf. Oswaldo GIACOIA Jr., *Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault*, 2013, pp.19-32.

⁵³⁴ Cf. Sergio Paulo ROUANET, *As razões do Iluminismo*, 1987, p.28.

ontologia de nós mesmos⁵³⁵: “eu [Foucault] parto de um problema em termos nos quais ele se coloca atualmente e tento realizar a genealogia. Genealogia quer dizer que conduzo a análise a partir de uma questão presente”⁵³⁶.

Como visto, a ocupação de Foucault com a questão da *Aufklärung* já data de uma conferência realizada em 1978, *O que é a crítica?* (Crítica e *Aufklärung*), momento de forte influência de Kant no pensamento de Foucault. Na ocasião, Foucault empreende uma análise sobre a *Aufklärung* em termos de uma arte de não ser de tal maneira governado, buscando articular como os procedimentos de saber, os mecanismos de poder e as formas de subjetividade se estabelecem e organizam, a fim de identificar a possibilidade de um pensamento crítico da razão governamental. Anos após, no comentário *O que são as Luzes?* (1984), Foucault retorna ao mesmo tema pelo viés de uma ontologia de nós mesmos, afirmando que “Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *ausgang*, uma ‘saída’, uma ‘solução’”, de modo que “a questão se refere puramente à atualidade (...) ele [Kant] busca uma diferença: qual a diferença que se introduz hoje em relação à ontem?”⁵³⁷. Já visto, esta saída (*ausgang*) indicada por Kant corresponde ao processo de liberação do sujeito de seu estado de menoridade, sendo perpassada pela tensão posta pela obediência aos costumes morais e a autonomia da vontade no uso público da razão. Assim, importa observar que a saída do homem de seu estado atual é marcada pela diferença que ele encontra em relação ao seu passado mais imediato, o ontem. Tal diferença implica em uma saída que reflete a modificação com relação à condição atual de menoridade descrita por Kant, a qual Foucault assim define: “em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre vontade, a autoridade e o uso da razão”⁵³⁸.

Sob esta perspectiva, a novidade trazida por Kant está na reflexão sobre a atualidade como diferença histórica e como motivo para uma nova relação com o presente, agora pensado como abertura para a atitude que demanda o questionamento sobre o que acontece com o que se passa na atualidade. Nesse sentido, o acontecimento da atualidade se libera a partir de um modo de ser constitutivo da experiência de si mesmo (*soi*) radicado no *ethos* filosófico, o qual assinala uma ontologia histórico-crítica

⁵³⁵ Cf. Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.262.

⁵³⁶ Michel FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, DE IV, p.674.

⁵³⁷ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.337; QL, p.564.

⁵³⁸ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.337; QL, p.564.

em Foucault; em outras palavras, uma ontologia que se insere no acontecimento da atualidade. Portanto, a *Aufklärung*, enquanto objeto de análise da ontologia histórico-crítica, pode ser reconhecida na medida em que se tem, a partir de Kant, que “a tarefa da filosofia é dizer o que é a atualidade, dizer o que é esse ‘nós hoje’”⁵³⁹. No mesmo sentido, o autor enfatiza que “é preciso jamais esquecer que a *Aufklärung* é um acontecimento ou um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos”⁵⁴⁰. Ao atrelar o acontecimento à atualidade, percebe-se que Foucault direciona sua atenção sobre os eventos contingentes e aparentemente estranhos entre si que não apenas formam uma rede de relações, mas também que continuam a atravessar, atuar e se atualizar no presente. Assim, de uma concepção de presente que pretende se valer de um *continuum* histórico como se fosse um encadeamento de fatos progressivos e sistematizados, a filosofia de Foucault faz insurgir as singularidades dos acontecimentos que caracterizam o atual a partir das oscilações de suas descontinuidades, explorando uma diversidade topológica de alocações que podem ser ocupadas pelo sujeito em relação à atualidade. Com isso, pode-se ler em Foucault uma radicalidade maior do que há em Kant, na medida em que a tessitura do presente aparece a partir da diferença dos acontecimentos no que eles têm de atual.

A última interpretação de Foucault a Kant pode ser vista como se fosse um texto-testemunho deixado pelo pensador francês, uma vez que nele se manifesta, sob o melhor ângulo, o olhar de Foucault sobre qual a pretensão de sua filosofia. Nesse sentido, a maneira pela qual interpreta a *Aufklärung* se faz decisiva, uma vez que o autor parece pensar qual é a atualidade desse texto kantiano sobre o atual. Nas palavras de Foucault:

Pergunto-me se não podemos encarar a modernidade [*Aufklärung*] mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*⁵⁴¹.

Esta passagem estimula uma associação com a estética da existência. A noção de atitude, fundamental à estética da existência, aparece agora identificada por Foucault

⁵³⁹ Michel FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, DE IV, p.448.

⁵⁴⁰ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.346; QL, p.572.

⁵⁴¹ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.341-42; QL, p.568.

com o *ethos* da atualidade. Notoriamente, o exemplo descrito pelo autor para caracterizar a atitude da modernidade é a figura do poeta Baudelaire, “já que em geral se reconhece nele uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX”⁵⁴². Para Foucault, a modernidade de Baudelaire se refere primeiramente à percepção do tempo na atitude do *flâneur*, isto é, aquele que caminha observando a cidade a fim de experimentá-la: “aquele que flana se contenta em abrir os olhos, prestar a atenção e colecionar lembranças”⁵⁴³. Pela atitude do *flâneur*, Baudelaire define a modernidade como o transitório, o fugidio, o contingente de toda a opinião e moda; trata-se, então, de uma atitude que diz respeito ao movimento contra a idealização e a perenidade do presente. Segundo Brugère, “então, a definição de modernidade é ligeiramente clarificada pela referência estética em um duplo sentido, interna e externa à criação artística”⁵⁴⁴. O sentido interno deste *ethos* estético diz respeito a uma vontade de heroificar o presente: “a modernidade se distingue da moda que apenas segue seu curso no tempo; é essa atitude que permite apreender o que há de ‘heróico’ no momento presente. A modernidade não é um fato de sensibilidade frente ao presente fugidio; é uma vontade de ‘heroificar’ o presente”⁵⁴⁵. O segundo sentido concerne ao que Baudelaire entende como dandismo:

Para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente uma forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária da modernidade está ligada a um asceticismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam: é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura; é o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de “dandismo” (...) O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu próprio ser; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo⁵⁴⁶.

Este duplo sentido do *ethos* estético destacado por Brugère implica em “desdobrar a figura ética do acontecimento filosófico que é a modernidade [*Aufklärung*] em Kant. A

⁵⁴² Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.342; QL, p.568. Cabe destacar a importância dos trabalhos de Benjamin sobre Baudelaire e a modernidade, observada por Foucault em *O uso dos prazeres* (p.15, nota de rodapé). Cf. Walter BENJAMIN, *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, 1989; *Idem, Baudelaire e a modernidade*, 2015.

⁵⁴³ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.343; QL, p.569.

⁵⁴⁴ Fabiane BRUGÈRE, *Foucault et Baudelaire: le enjeu de la modernité*, 2003, p.85.

⁵⁴⁵ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.342; QL, p.568.

⁵⁴⁶ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.344; QL, pp.570-71.

atitude da modernidade visa engendrar um si mesmo, recusando a identidade do sujeito, ao elaborar um tipo de ‘eu’ ao termo de um trabalho rigoroso sobre si”⁵⁴⁷. Com isso, o heroísmo do presente e o dandismo ascético redirecionam a atitude de saída do homem moderno de seu estado de tutela caracterizado por Kant pelo lema *Sapere aude!* Como observa Muricy, “o *aude sapere* (sic!) kantiano ganha, juntando-se à atitude de Baudelaire, a feição que permite não só reconhecer os limites do que nossa atualidade pode pensar, fazer e esperar, mas também ironizar esses limites: poder pensar, agir e sentir para além deles”⁵⁴⁸. Logo, *Sapere aude*, a coragem de saber, uma vez envolvido pelo *ethos* estético da modernidade, desdobra-se em uma coragem para a mudança, uma ousadia em transfigurar-se a si mesmo. Este tema da transfiguração de si desprendida por um *ethos* estético pode remeter a noção, previamente apresentada, da transgressão, elaborada por Foucault em seus primeiros escritos. Uma vez que a transgressão está sob a égide da arqueologia, implica em um ponto de vista no qual a ética se define como um dos modos de objetivação da subjetividade; traduzido em outros termos, um *ethos* do conhecimento comandado pela vontade de verdade. A transgressão diz respeito à experiência-limite, que ao problematizar a ‘morte do homem’, questiona as tendências da tradição em privilegiar o homem como um objeto sempre pensado, limitado e fixado sobre si mesmo: o homem pensado como isso que é. Nesse caso, reconhece-se na experiência-limite uma maneira de quebrar o vínculo entre o verdadeiro e o falso no interior do próprio discurso, de modo que o indivíduo possa pensar fora de si mesmo, isto é, para além dos limites fixados por modos de ser previamente definidos e definitivos, na tentativa de fazer da experiência-limite uma antologia de existências⁵⁴⁹.

Ora, pode-se dizer que o campo da experiência-limite da transgressão se encontra transformado em vista da atitude da *Aufklärung* na medida em que Foucault privilegia a atitude de transfigurar a si, encontrada na figura de Baudelaire: “a modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola”⁵⁵⁰. Nesse sentido, transfiguração representa uma forma de transgressão por meio de uma elaboração ascética a fim de confrontar a realidade e libertar a existência como ela é.

⁵⁴⁷ Fabiane BRUGÈRE, *Foucault et Baudelaire: le enjeu de la modernité*, 2003, p.87.

⁵⁴⁸ Katia MURICY, *Foucault e Baudelaire*, 2000, p.306.

⁵⁴⁹ Cf. FOUCAULT, *La vie des hommes infames*, DE III, pp.237-53. Poder-se-ia dizer que neste texto ensaístico de 1978, Foucault aciona a experiência-limite ao examinar os discursos com relação à verdade, portanto, discursos do Saber, operando sobre a determinação do subversivo, do escandaloso, do infame.

⁵⁵⁰ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.344; QL, p.570.

Essa transfiguração se manifesta especialmente no amplo domínio da arte, que segundo Foucault, “deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ordenação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento (...) da redução violenta ao elementar da existência”, a fim de se obter “a arte como lugar da irrupção do elementar, desnudamento da experiência”⁵⁵¹. Enfim, a transgressão da experiência-limite observada previamente por Foucault pode ser apreendida também pela violação irônica e artística da realidade e a transfiguração estética da atualidade. Entende-se, desse modo, que o pensamento de Foucault acerca da *Aufklärung* se expressa por meio de um *ethos* estético. Assim, vale ressaltar o risco de incorrer no dandismo moral alertado por Hadot. O filósofo helenista compreende a proposta de Foucault quando afirma que “Foucault centrou sua ideia de práticas de si sobre uma certa atitude do indivíduo, que ele chamou de estética da existência, e que consiste definitivamente em fazer que sua existência seja bela”, considerando que “então eu [Hadot] reprovoo um pouco a Foucault isto que eu tenho chamado de seu dandismo”⁵⁵². Sobre este ponto, Foucault demonstra estar consciente desse perigo ao comentar o culto de si da Califórnia, dizendo que “não identifico esta cultura de si antiga com aquilo que podemos chamar de culto californiano do si; eu [Foucault] acho que são diametralmente opostos”⁵⁵³.

Como mencionado, uma das principais mudanças nos últimos trabalhos de Foucault diz respeito ao privilégio do *ethos* em suas interpretações; sob esta perspectiva a ética como estética da existência não fica restrita à descrição de sua análise histórica e pode ser integrada ao pensamento da atualidade, favorecendo algumas posições defendidas pelo autor. Assim, Foucault reforça o vínculo entre a atitude da *Aufklärung* e o *ethos* filosófico como o *leitmotiv* de sua pesquisa.

O fio que pode nos atar dessa maneira a *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *ethos* filosófico que seria possível

⁵⁵¹ CV, pp.164-65. No contexto dessa citação, Foucault compara a arte moderna com a atitude cínica do escândalo da verdade como forma de exposição real da existência. A esse respeito, Cf. Ernani CHAVES, *Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault*, 2012, pp.21-34.

⁵⁵² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002, p.390. No mesmo sentido, Cf. *Idem*, *Reflection on the notion of “cultivation of self”*, 1992.

⁵⁵³ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.270.

caracterizar como uma crítica permanente de nosso ser histórico. É esse *ethos* que eu gostaria de caracterizar”⁵⁵⁴.

Pode-se dizer que na conferência de 1978, *O que é a Crítica?*, Foucault explora a atitude crítica atribuída à obediência moral. Já em seu testemunho sobre a *Aufklärung*, o autor determina as acepções relacionadas à atitude crítica. De início, Foucault pondera que “esse *ethos* filosófico pode ser caracterizado como uma atitude-limite”, de modo que “a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva”, uma vez que “trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível”⁵⁵⁵. Não obstante, o filósofo francês acresce a consideração de que “essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental (...) realizado nos limites de nós mesmos deve (...) colocar-se à prova da realidade e da atualidade”⁵⁵⁶. Logo, percebe-se que Foucault procura integrar duas noções fundamentais para a sua filosofia, qual seja, a crítica como pensamento constituinte do diagnóstico do presente e a experiência enquanto foco (*foyer*) de articulação entre saber, poder e subjetividade.

Enfim, assumindo a *Aufklärung* como uma atitude da modernidade, Foucault progride por meio do *ethos* filosófico que relaciona tal atitude à crítica, à experiência e ao limite. Disso decorre importantes observações feitas pelo autor acerca da própria proposta de pesquisa desenvolvida ao longo de seu percurso filosófico. A mais significativa dessas observações diz respeito à noção dada por Foucault à arqueologia e à genealogia, uma vez determinadas pela ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Desta perspectiva, a arqueologia passa a ser entendida como o método sua pesquisa, enquanto que a genealogia se torna a finalidade. Segundo Foucault, a arqueologia “não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tantos os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos”. No mesmo sentido, a genealogia “não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer e conhecer; deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos e pensamos”⁵⁵⁷. Percebe-se de imediato que trata-se de uma significativa alteração em relação ao sentido e função que ambas,

⁵⁵⁴ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.345; QL, p.571.

⁵⁵⁵ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.347; QL, p.574.

⁵⁵⁶ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.348; QL, p.574.

⁵⁵⁷ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.348; QL, p.574.

arqueologia e genealogia, desempenham nos estudos anteriores à história da subjetividade. Ainda mais, deve-se destacar o privilégio da perspectiva do *ethos* filosófico que coloca a arqueologia e a genealogia a favor do modo de ser, pensar, dizer e comportar do homem em sua atualidade.

Uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos implica em uma atividade de diagnosticar o presente procedendo pela análise sobre a constituição da subjetividade, a qual vem historicamente se tornar o homem atual. À constituição da subjetividade e ao diagnóstico do *ethos* da atualidade pode-se acrescentar a transformação de si como o propósito perseguido por Foucault. Em vista dessa transformação de si, a estética da existência aparece como o discurso apologético para uma concepção de ética no pensamento foucaultiano. Nas palavras do autor: “caracterizarei então o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor”, concluindo que “desse ponto de vista, a experiência teórica e prática que fazemos é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada”⁵⁵⁸. A ênfase ao aspecto de transformação de si – que se trata de nós mesmos – não deixa de remeter à estética da existência, uma vez que esta privilegia transformar a atitude. A ontologia de nós mesmos envolve estes dois procedimentos, a saber, a descrição de uma análise histórica e a reflexão de uma análise ontológica. Como observa Rockhill, trata-se de uma ontologia histórico-crítica em que a questão pelo ‘Ser’ é substituída pela questão de um ‘nós mesmos’⁵⁵⁹, em que este ‘nós mesmos’ indica sempre um *quem* atual. Para Foucault, “nesse sentido a descrição [histórica] deve sempre ser feita de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como liberdade concreta, ou seja, de transformação possível”⁵⁶⁰. Pode-se dizer que esta proposição de Foucault direciona-se a Kant, que defende a *Aufklärung* como espaço de autonomia do sujeito para fazer uso público da condição de legislador universal, conquanto que a crítica à autoridade dos costumes procure por meio de princípios *a priori* garantir e legitimar um tipo de obediência moral a si mesmo. Nesse caso, a ontologia de nós mesmos permanece oposta à filosofia kantiana, na medida em que confronta a autonomia do sujeito fundada em uma subjetividade constituída *a priori*,

⁵⁵⁸ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, pp.348-49; QL, p.575.

⁵⁵⁹ Cf. Gabriel ROCKHILL, *Comment penser le temps présent? de l'ontologie de l'actualité...*, 2012, p.124.

⁵⁶⁰ Michel FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, DE IV, p.448.

priorizando a atitude de transformar historicamente a experiência da subjetividade asceticamente elaborada. Assim, para Foucault:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível⁵⁶¹.

Nota-se, então, uma recusa à idealização do projeto filosófico que parte de uma questão universal, e por isso depende de uma tarefa de fundamentação que, não obstante, seja legitimada por modos históricos de conhecer, por vezes faz-se valer metafisicamente. Nesse caso, a ideia de um projeto filosófico universal da humanidade indica ser produto e efeito do discurso antropocêntrico. Assim, ao mesmo tempo em que Foucault acolhe a questão da *Aufklärung* como questionamento filosófico, dele subtrai o ônus de construir uma tese doutrinária sobre as verdades do homem, dedicando-se aos seus modos de ser. Ao se falar em um projeto filosófico da modernidade, quer-se salientar ao menos três tópicos imprescindíveis de seu discurso: a autonomia do sujeito, o progresso tecno-científico e a emancipação social; na perspectiva de Foucault a *Krisis* husserliana representa o ápice desse empreendimento intelectual⁵⁶². Já visto, uma das implicações em se aceitar a filosofia como uma dupla tarefa de legitimação e fundamentação, diz respeito à inerente chantagem de se estar a favor ou contra certa tese ou teoria, como se o modo de ser do homem pudesse ser legítimo ou ilegítimo, autêntico ou inautêntico em si. Por essa razão, Foucault assevera: “o que quer dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretender ser globais e radicais”⁵⁶³.

Em tempo, cabe averiguar em que sentido a estética da existência converge com uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Como visto pelo procedimento de análise histórica, a estética da existência possui um contexto descritível como fenômeno cultural, tematiza a transformação da atitude e apresenta a criticidade da transformação de si como propósito de Foucault. Dado o procedimento de análise ontológica, percebe-se que Foucault evoca um *ethos* estético, no caso de Baudelaire, compatível com o *ethos* filosófico da atualidade. Assim como o *ethos* filosófico se manifesta como uma atitude

⁵⁶¹ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.351; QL, p.577.

⁵⁶² Cf. Michel FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, DE IV, p.767.

⁵⁶³ Michel FOUCAULT, *O que são as Luzes?*, p.348; QL, p.574.

relacionada à crítica, à experiência e ao limite, a estética da existência pode ser apreendida na medida em que oferece critérios avaliativos para a atitude: critérios de estilo sobre as maneiras de viver; critérios de singularidade por meio da eleição voluntária; e critérios de cuidado de si que dizem respeito às técnicas de si. A noção de atitude, sobretudo atitude crítica, revela-se fundamental nos últimos trabalhos de Foucault, mesmo não sendo diretamente tão mencionada, indiretamente mantém-se sempre presente em seu pensamento. Nesse sentido, a ética enquanto prática necessita de um *ethos*, isto é, de uma atitude. Ainda, deve-se mencionar que a história da subjetividade elaborada por Foucault mantém como alvo a transformação, ou ainda os meios pelos quais a constituição do sujeito moral implica em modos de transformação da atitude em relação a si mesmo. Logo, dessas noções de atitude que estão presente tanto nas interpretações a *Aufklärung* kantiana quanto na antiguidade da cultura greco-latina, e sendo a atitude constituinte da ética foucaultiana, tem-se a ética como estética da existência restituída a partir de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos.

A possibilidade de uma estética da existência pensada em termos de *ethos* não é descartada por Foucault, embora aceita com ressalvas. Quanto a possibilidade, vale citar que Foucault menciona os trabalhos de Burckhardt, *A cultura do renascimento na Itália* (1860), Greenblatt, *Renaissance self-fashioning* (1980), e mesmo Hadot, *exercices spirituels et philosophie antique* (1981), como contribuições que destacam a importância desses movimentos na história do pensamento ocidental. Culturalmente, entende-se que a Renascença do século XV e o dandismo da *belle époque* do final do século XIX perfazem campos de manifestações da estética da existência. Não obstante, ressalvas feitas por autores contemporâneos como Taylor, Rochlitz, Pradeau, Han e o já citado Hadot discordam da insistência de Foucault acerca da possibilidade de uma estética da existência. De um modo geral, como destaca Costa⁵⁶⁴, a objeção pode ser

⁵⁶⁴ Cf. Jurandir Freire COSTA, *O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*, 1995, pp.121-38. Taylor acusa Foucault de proceder por uma tese relativista, cuja genealogia que identifica as situações indesejáveis do homem quer negar a legitimidade do quadro ético que permite tais situações; Cf. Charles TAYLOR, *Foucault on freedom and truth*, 1984, pp.152-83. Rochlitz critica Foucault por dotar a estética da existência de uma normatividade universal implícita, recíproca ao desenvolvimento do biopoder político; Cf. Rainer ROCHLITZ, *The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Foucault*, 1992, pp.248-58. Pradeau aponta a falta de uma teoria do sujeito que permita pensar a ética, pois esta só possui sentido em um pensamento global e radical; Cf. Jean-François PRADEAU, *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004, pp.131-53. Béatrice Han sustenta que a filosofia foucaultiana encontra-se presa na armadilha da filosofia transcendental que tanto critica; para Han, Foucault falha ao tentar reativar o projeto da filosofia transcendental (determinar as condições de possibilidade da experiência) pelo viés da historicidade (*a priori* histórico). Vale considerar, sob este argumento, que ele se torna forçoso e parece ser plausível apenas se feita uma

resumida pelo preterimento da estética da existência em relação aos compromissos universais do ser humano com sua responsabilidade moral. Entretanto, Foucault parece convicto do esgotamento e da crise da subjetividade que se manifesta na cultural ocidental atualmente: “deve-se pensar, antes de mais nada, em uma crise do sujeito, ou melhor, da subjetivação”, numa dificuldade para “encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e a finalizar sua existência”⁵⁶⁵. Tal crise do sujeito, cujo prognóstico em *As palavras e as coisas* polemiza com a ‘morte do homem’, dentre outras causas, provém das sucessivas tentativas de se conceber um tipo de homem que determina moralmente o curso de suas ações, sem considerar que são suas ações que produzem um discurso moral antropocêntrico. Por essa razão, Foucault afirma que:

E se eu estou interessado pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E a ausência moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência⁵⁶⁶.

Pode-se dizer que o melhor ponto de vista para se observar a convergência da estética da existência com a ontologia histórico-crítica de nós mesmos deriva do exame sobre a importância do *ethos*. Como proposto, pode-se falar em um *ethos* estético característico da estética da existência em distinção a um *ethos* antropocêntrico que caracteriza o discurso moderno provocado pela vontade de saber. A prevalência da perspectiva do *ethos* nos últimos trabalhos de Foucault se confirma quando o próprio autor assume que o *ethos* filosófico da modernidade reflete o questionamento da *Aufklärung*, ou seja, o que acontece com *quem* é o homem da atualidade. Nesse sentido, um *ethos* filosófico se interroga pelos modos de ser do homem atual em suas formas de pensar, dizer e se comportar. Um *ethos* estético, porém, dedica-se aos modos de viver, cujo intento permanece na autorrealização do *bíos*, da existência moral. A ética, enquanto forma de prática para Foucault, deve se realizar, ou mesmo tem que acontecer, na atualidade do *ethos* que diz respeito à atitude do ser humano em se constituir como sujeito, para então poder transformar sua maneira de viver. Este argumento parece

redução no conteúdo e na reflexão filosófica dos operadores envolvidos, no caso Kant e Foucault, como se fosse a única interpretação possível. Cf. Béatrice HAN, *Foucault's critical project*, 2002.

⁵⁶⁵ CS, p.101.

⁵⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Une esthétique de l'existence*, DE IV, p.732. Há uma ressalva quanto à procedência deste texto: Em uma entrevista, publicada inicialmente com o título “*Alle fonti del placere*”, in: *Panorama*, n°945, 28 de maio de 1984, foi de tal forma mutilada e deformada que Alessandro Fontana teve que fazer um esclarecimento público. Ele escreveu então a M. F. dizendo que iria consertá-la integralmente.

convergir com as convicções de Foucault acerca de uma ética como estética da existência: “A ideia do *bíos* como material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar”⁵⁶⁷. De acordo com Huijer⁵⁶⁸, a existência deve ser o principal campo de aplicação da estética, e não somente a obra de arte. Em relação à estética, a existência é sempre atual, isto é, atribuída de uma marca e um momento. Estética da existência designa, portanto, um conjunto de práticas e técnicas de si que privilegiam a moral como experiência de si mesmo (*soi*), em detrimento aos códigos de conduta compostos por interdições, a tal ponto de apreender uma estilização da vida e uma arte de viver (*tecknè tou bíou*). Fazer da vida uma obra de arte⁵⁶⁹, conferir à experiência de si mesmo os critérios de sua maneira de viver; eis o que se espera ao atribuir uma ética como estética da existência.

Enfim, uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos pode ser apresentada como a forma pretendida por Foucault para diagnosticar o acontecimento da atualidade, mantendo o que o autor denomina de uma relação sagital com o presente. Como observa Candiotta, “atitude crítica designa a resposta do pensamento às questões colocadas pela atualidade na época em que vive o filósofo. Por isso ele não pode repetir soluções propostas em outras épocas, porque já não se tratam das mesmas questões”, concluindo que “no caso de Foucault, a atitude crítica configura a saída recorrente da filosofia do sujeito, o distanciamento da justificação neutra da verdade, a recusa da legitimidade intrínseca do poder, a renúncia à mesmice do pensamento”⁵⁷⁰. Daí Foucault dissentir de um modo de filosofar propondo um projeto filosófico que vise construir um sujeito do conhecimento a fim de legitimar os princípios e fins que cabem à subjetividade. Uma ontologia histórico-crítica revela a predileção por uma prática filosófica cuja função seja realizar o diagnóstico do presente, sendo que este diagnóstico envolve um *ethos*, quer dizer, uma maneira de ser, pensar, dizer e se comportar de modo diferente em relação ao seu tempo. A ontologia do ser humano persiste justamente no fato de haver mudanças

⁵⁶⁷ Michel FOUCAULT, *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*, in: Hubert DREYFUS; Paul RABINOW, *Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p.262. A ideia de conceber a vida como obra de arte também se mostra receptível por Deleuze em sua homenagem a Foucault. Cf. Gilles DELEUZE, *La vida como obra de arte*, 1995.

⁵⁶⁸ Cf. Marli HUIJER, *The Aesthetics of Existence in the Work of Michel Foucault*, 1999, p.70.

⁵⁶⁹ Sobre a expressão “fazer da vida uma obra de arte”, Cf. Michel FABRE, *Fazer de sua vida uma obra*, 2011, pp.347-68.

⁵⁷⁰ Cesar CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, p.156.

históricas nos diferentes modos de ser em relação ao que já foi pensado do homem e ainda tornará a pensar sua existência, a partir das transformações necessárias que o constitui. Logo, isso não significa que a proposta de saber quem é o homem seja estéril; significa que esta proposta não pode, e até mesmo não deve, ficar limitada a si própria, sem interrogar que o homem em questão é o homem da atualidade.

A ética perfaz o âmbito da prática deste *ethos* do qual fala Foucault a partir da constituição do sujeito moral na história da subjetividade. Desse modo, em vista de um *ethos* filosófico, a arqueologia passa a ser entendida como a análise do discurso sobre o que o homem pensa, diz e faz sobre si mesmo, enquanto que a genealogia corresponde ao exame da diferença na prática do que o homem já não pensa, diz e faz de si mesmo. Nota-se, então, a importância da estética da existência para uma ontologia histórico-crítica do atual, uma vez que ela evoca uma atitude de transformação. Deve-se esclarecer, contudo, que o pensamento foucaultiano não concebe a estética da existência como uma teoria moral ou uma ética do bem-viver, pois se trata de uma análise descritível de um fenômeno sócio-cultural. Assim, em objeção a autores contemporâneos, tais como MacIntyre, Onfray, Eagleton e outros que interpretam a relação entre estética e ética por meio de perspectivas estetas, hedonistas ou ideológicas⁵⁷¹, vale considerar o juízo de Valcárcel, que nesse caso bem se aplica à estética da existência: “não é uma estética do ‘faz o que te apraz’, mas a do faz o que é bom e belo porque és bom e ainda belo, porque disso necessita. Salva-te e salva o mundo”, pois se trata de uma “ética estética [que] não se deixa reduzir ao enunciado decadentista do ‘faz o que o belo te sugere, cria sem teologia, faz dandismo moral. A beleza não é salvadora” concluindo que uma ética estética “em parte ela não tem outro horizonte senão a ação”⁵⁷². Como visto, em *As palavras e as coisas*, Foucault concebe o pensamento moderno tornado ação, ato transgressor dos limites fixados aos modos de ser. Quase duas décadas após esta observação, pode-se perceber que o pensamento

⁵⁷¹ Alasdair MacIntyre concebe a relação entre ética e estética como expressão do emotivismo contemporâneo; em sua obra *Tras la virtud* (Barcelona, Editorial Crítica, 1987) categoriza o esteta como um manipulador moral das relações sociais. Michel Onfray, em *La construcción de uno mismo: la moral estética* (Buenos Aires, Perfil Livros, 2000) propõe uma ética estética pautada em um materialismo hedonista e anárquico, contra os valores ideais socrático-cristãos. Terry Eagleton, em *A ideologia da estética* (Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1993), critica as relações morais orientadas pela estética do consumo, pois são pautadas pelo valor de uso. Em comum, estes autores mantêm como princípio da ética o bem-viver/estar do indivíduo, seja em termos de virtudes, valores ou prazeres. Vale observar que a estética da existência foucaultiana difere das perspectivas desses autores contemporâneos e não participa do princípio do bem-viver, uma vez que procura investigar a autoconstituição do sujeito moral e seus modos de transformar a si mesmo.

⁵⁷² Amelia VALCÁRCEL, *Ética contra estética*, 2005, pp.27-8.

foucaultiano estabelece um vínculo entre a experiência-limite do gesto transgressor e o *ethos* filosófico da atitude crítica; trata-se da atitude de transformação da experiência de si mesmo (*soi*) em relação ao acontecimento da atualidade. Uma vez que a estética da existência tem como objetivo a transformação da atitude, seu *ethos* estético pode ser inscrito na atualidade pelos próprios critérios que o compõem. Nesse sentido, a estética da existência, embora fenômeno cultural histórico, pode ser avaliada em consonância com a reflexão de Ortega, ao dizer que “a experiência constitui algo do qual saímos transformados”⁵⁷³. Por essa razão, no pensamento de Foucault só há sentido em falar da transformação de si mesmo por meio da atitude de tornar o pensamento uma forma de ação, algo que deve ser obtido pelo diagnóstico do presente. Este diagnóstico – que passa pela proposta de uma ética da problematização – se refere a uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, cuja função seja possibilitar uma prática filosófica para transformar o *ethos* – que Foucault entende como *Aufklärung* – acerca de *quem é o homem da atualidade*. Tal *ethos* enquanto prática da experiência de si mesmo (*soi*) implica em uma ética como estética da existência.

⁵⁷³ Francisco ORTEGA, *Amizade e estética da existência em Foucault*, 1999, p.43.

CONCLUSÃO

Esta dissertação tem como objetivo analisar em que medida e por quais razões o pensamento de Foucault pode conceber a ética como estética da existência. Para tanto, procura-se definir os conceitos e teses presentes na filosofia de Foucault, cuja finalidade se orienta para a descrição de como os argumentos apresentados podem ser articulados entre si, isto é, não apenas localizá-los no pensamento de Foucault, mas também inquirir como Foucault se situa, qual posicionamento seu pensamento assume do ponto de vista da ética.

Assim, a ética da problematização é requerida para averiguar como a relação entre sujeito e ética se desenvolve e prepara o pensamento de Foucault para a estética da existência. Isso não significa que a estética da existência seja uma resposta direta e exclusivamente destinada a solucionar o diagnóstico da modernidade delineado pela ética da problematização, como se o discurso e as técnicas disciplinares de obediência fossem substituídas pelo discurso de autorrealização e práticas de liberdade. Para que o pensamento de Foucault possa apresentar a experiência-limite, a obediência e a atitude como expressões da ética é preciso compreender os temas, os conceitos, as teses que circunscrevem alguns momentos da filosofia foucaultiana. Como mencionado ao início desta dissertação, Foucault define o procedimento de sua filosofia na problematização da existência humana; daí a ética da problematização para revelar o que está sendo problematizado por Foucault. Sem dúvida, a experiência do sujeito moral possui seu espaço de reflexão por quase toda a obra foucaultiana. Não obstante, a finalidade desta problematização atende ao propósito do pensador francês, a saber, realizar um diagnóstico do presente. Pode-se perceber, então, que a estética da existência melhor atende às exigências que tal diagnóstico identifica. Nesse sentido, a dedicação dada por Foucault à relação entre sujeito e ética em seus últimos anos de pesquisa não deve ser entendida como uma súbita ruptura em seu pensamento, mas como a ocupação com um questionamento filosófico que a muito se desenvolvia. A novidade, nesse caso, está no deslocamento da análise para a antiguidade greco-latina e em seu novo repertório conceitual empregado.

Por essa razão, cada capítulo desenvolvido identifica e delinea aspectos importantes para a compreensão do pensamento foucaultiano. Assim, o primeiro

capítulo corresponde ao exame dos modos de objetivação do sujeito no domínio da arqueologia do saber, pelo qual Foucault reconhece a ética como uma prática de divisão (*monde éthique partagé*) orientada pelos pressupostos do discurso antropocêntrico do homem. Os segundo e terceiro capítulos estudam os modos de subjetivação do homem, assinalando suas diferenças. No segundo capítulo, verifica-se o sentido do homem em relação a sua condição de ‘estar sujeito a’ intervenções das instituições disciplinares. Nessa perspectiva, Foucault concebe a ética aliada às práticas de sujeição socialmente difusas (internamento, marginalização, repressão sexual) a partir de relações de poder estabelecidas por uns sobre os outros, buscando apontar as tecnologias de poder disciplinar que legitimam esse processo. No terceiro capítulo, os modos de subjetivação dessas tecnologias de poder disciplinar são deslocados para o âmbito das relações de si mesmo (*rapport à soi*), sendo este o critério definido para a ética por Foucault. Logo, compreende-se a ética como uma prática de autoconstituição do sujeito moral que realiza seu próprio modo de ser (*ethos*) vinculado à experiência de si mesmo (*soi*). Portanto, em cada capítulo procura-se enfatizar um ponto de vista acerca da análise foucaultiana atrelada à ética, revelando, ao fim, a prática que lhes correspondem.

Com esse intento, emprega-se o termo ética da problematização, o qual assinala tanto uma hipótese quanto uma proposta. A hipótese surge da própria indicação de Foucault ao dizer que não é por preocupação moral que o homem moderno se torna objeto de seu próprio saber; ao invés, devido ao saber sobre si mesmo novas formas de se relacionar com a moral são produzidas. Já a proposta da ética da problematização se caracteriza pelo esforço em articular o discurso antropocêntrico (o sentido do discurso produzido para o homem moderno) e as tecnologias de poder disciplinar (as estratégias acionadas pelos dispositivos saber-poder), a fim de designar o que tal articulação resulta: um sujeito que obedece e um poder que disciplina. Assim, por vezes há referências à fase arqueogenalógica de Foucault, cujo objetivo é expressar a tese trazida pelo autor de que para entender o homem moderno, faz-se necessário estudar como se relacionam os dispositivos saber-poder; nesse caso, observado nas análises da *épistémè* e do panóptico. A estética da existência assume o plano principal dessa dissertação à medida que Foucault orienta sua disposição intelectual para a história da subjetividade, pois, nesse momento, um novo elemento é acrescido a seu pensamento: a experiência de si mesmo (*soi*). Justamente este intuito de analisar cada contexto filosófico das obras de Foucault persiste nessa dissertação.

Quanto aos propósitos de Foucault para sua filosofia, já no início dessa dissertação eles são destacados: as formas de problematização e o diagnóstico do presente. O primeiro propósito refuta a ideia de que a existência humana deve ser pensada por meio de princípios e fins universais condizentes com um projeto filosófico igualmente universal. Para Foucault, o homem só pensa porque problematiza, e a filosofia deve conduzir o homem a pensar de maneira diferente suas próprias circunstâncias. O segundo propósito substitui a ideia de um projeto filosófico universal pela singularidade do acontecimento na atualidade. Com isso, nota-se que a ideia tradicional de que cabe ao pensamento filosófico a tarefa de se perguntar pelo ‘o que é o homem?’ em sua concepção universal e sua essência existencial, passa a ser preterida em relação ao questionamento acerca do que acontece com ‘*quem é o homem da atualidade?*’. Isso não significa que o pensamento sobre o homem esteja condenado ao erro, mas assinala sua limitação, uma vez que o conhecimento do homem implica em conhecer o homem atual, ou como Foucault mesmo indaga: ‘quem somos nós?’.

Para proceder de tal forma, dois aspectos fundamentais sustentam estes propósitos. O primeiro aspecto capta a originalidade do pensamento de Foucault na história da filosofia e diz respeito aos focos (*foyers*) de experiência. Trata-se das análises de Foucault que envolvem e articulam as verdades de saber, as relações de poder e os tipos de subjetividade. Assim, o autor se desvia da concepção genérica de homem para investigar as ‘peças’ e os ‘mecanismos’ específicos que o constituem a partir do delineamento de diversas racionalidades, tais como a jurídica, a clínica, a punitiva, a biopolítica; enfim, racionalidades disciplinares em todos os casos. Disso decorre o segundo aspecto a ser mencionado, entendido por transformação de si, pois para Foucault o saber sobre o homem deve alterar o que nele já é conhecido. Os resultados das análises dos focos de experiência indicam como as práticas de sujeição visam transformar o sujeito em si mesmo, fazê-lo comporta-se como se quer e para o que se deseja, manipulando um discurso que lhe ofereça uma cura, uma correção, uma conformidade. Empreender um diagnóstico do presente corresponde à compreensão dos meios e das razões pelas quais o homem vem a se transformar naquilo que é atualmente. Tal diagnóstico pode ser obtido mediante as formas de problematização.

Uma vez examinados os propósitos e os questionamentos fundamentais do pensamento de Foucault, importa saber por quais motivos Foucault concebe a ética como estética da existência. O entendimento para a questão central dessa dissertação

provém da observação de que a ética da problematização prepara o pensamento de Foucault para conceber a ética como estética da existência. Talvez possa ser suficiente ou satisfatório admitir o fato de que o aparecimento da estética da existência aconteça justamente no período em que os últimos estudos do autor coincidem com a tematização do sujeito e da ética. Não obstante, não deve ser negligenciado o fato de que, a despeito da estética da existência, Foucault sempre mantém um posicionamento acerca da relação entre sujeito e ética, mesmo antes de definir categoricamente a diferença entre ética e moral. Nessa dissertação, a ética da problematização desempenha a função de assinalar como o pensamento de Foucault assume diferentes posicionamentos em relação à ética e ao sujeito. Diga-se, a ética da problematização não reproduz os mesmos padrões de análise encontrados na estética da existência, pois até o estilo literário diverge, contudo parece que após um longo estudo o autor se sente apto a tornar manifesto o que até então permanecia latente em suas reflexões. Nesse sentido, pode-se constatar que a ética sempre é apresentada como uma forma de *prática* para Foucault. Trate-se de práticas de divisão social (*monde éthique partagé*), práticas de sujeição e práticas de si vinculadas ao modo de ser (*ethos*).

Esta preparação indicada pela ética da problematização se esclarece quando tardiamente Foucault decide categorizar seu entendimento do que seja ética e moral. A classificação de moral como se fosse um sistema ‘código-conduta’ bem condiz com o exame obtido pela proposta da ética da problematização, qual seja, a de que a moral moderna atua em vista de um discurso antropocêntrico que define o homem como um ser que obedece e em vista das tecnologias de poder disciplinar que lhe atribui um poder que disciplina. Uma vez investigados os âmbitos do discurso antropocêntrico e das tecnologias de poder disciplinar, a estética da existência pode se ocupar do âmbito da ética, a saber, a relação de si mesmo (*rapport à soi*). Isso não significa que a estética da existência seja isenta ou imune às observações colocadas pela proposta de uma ética da problematização, porém uma vez que Foucault retrocede – e isso talvez signifique um avanço de seus estudos – à antiguidade greco-latina, a prioridade passa a ser a investigação do *ethos*, isto é, o modo de ser, pensar, dizer e se comportar do homem. Nesse caso, consta que a partir de 1978 Foucault passar a se referir ao *ethos* da modernidade como *Aufklärung*.

A reflexão do pensador francês sobre os conceitos kantianos de Crítica e *Aufklärung* se revela imprescindível para identificar a importância da atitude e do *ethos*

filosófico para a estética da existência. Foucault reprova a instituição de um projeto filosófico no qual a ideia de um homem construído por princípios e fins universais pode legitimar os efeitos de verdade, as relações de poder e as normas de direito. O autor contrapõe a esta linha de raciocínio o *ethos* filosófico orientado para o acontecimento da atualidade, o qual diz respeito ao modo de ser do homem. Para tanto, Foucault fala em uma atitude crítica que se ocupa com o que se pensa, se diz e se faz do homem enquanto acontecimento da atualidade. O *ethos* filosófico representa, então, o aspecto interativo proposto por Foucault na forma de lidar com a existência humana, substituindo a universalidade do sujeito pela interação de seus modos de ser na atualidade. Na medida em que o questionamento pelo presente se torna o objetivo da filosofia, a estética da existência pode manifestar todo o seu alcance no pensamento de Foucault.

Vista isoladamente, como revela a análise histórica, a estética da existência concerne a um fenômeno sociocultural historicamente descritível; portanto, não se trata de nenhuma doutrina ou teoria moral propagada por Foucault. O que se observa é que a estética da existência se compõe de alguns critérios avaliativos, tais como a estilização do comportamento, a singularidade da existência e o cuidado de si. Pode-se observar também que estes critérios assinalam uma série de práticas e técnicas de si cuja finalidade é a transformação da atitude do sujeito moral em favor de sua autorrealização. No entanto, a estética da existência, quando vista pela perspectiva da análise ontológica, se revela compatível com a proposta interativa do *ethos*, pois enquanto o *ethos* filosófico visa os modos de ser, a estética da existência almeja as maneiras de viver: escolhas pessoais, eleições voluntárias, valores estéticos. A estética da existência participa desse aspecto interativo do *ethos* filosófico em adequação com os propósitos identificados do pensamento de Foucault.

Uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos é uma das formas que Foucault imprime seu diagnóstico, de modo que ‘nós mesmos’ alude ao ‘*quem*’ somos atualmente – por isso o destaque na grafia: *quem* – ou seja, trata-se de uma acepção de ontologia que não corresponde à questão do ‘Ser’ em geral, mas à questão de ser *quem* nós mesmos somos. A estética da existência expressa a transformação da atitude, e em igual medida uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos anuncia a transformação de si. Tanto que Foucault reconhece em Baudelaire a expressão do aspecto estético que deve acompanhar o *ethos* filosófico da atualidade. O que possibilita que a estética da existência satisfaça a condição de ética preferida por Foucault não se reduz à simples

devoção ao modo de vida dos antigos sábios e seus valores culturais; a estética da existência se torna a concepção de ética foucaultiana pelos próprios critérios que a compõem. Para Kant, a subjetividade está atrelada a uma noção inerente de natureza humana voltada para uma disposição universal do homem. Foucault, por sua vez, considera a subjetividade como uma condição humana dispersa historicamente nos focos de experiência em que se aloja e nas transformações que a constitui. Portanto, reconhece-se que a estética da existência enfrenta o desafio de pensar a ética desprovida da essência da natureza humana e da garantia dada pela autoridade da Razão; em contrapartida, a estética da existência insufla a reflexão para o afeto da atualidade.

Enfim, por participar do diagnóstico do presente, a estética da existência não deixa de se manifestar como uma forma de problematização. Devido ao falecimento de Foucault, nada se sabe sobre como o autor compreenderia uma estética da existência na contemporaneidade de sociedades hiper-complexas abastecidas por novas tecnologias. Não obstante, a reflexão para a qual se encaminha essa dissertação considera que a ética como estética da existência possibilita pensar sobre o afeto da atualidade. No pensamento de Foucault germina a ideia de uma crise da subjetividade à medida que problematiza a ‘morte do homem’ na modernidade. Trata-se de argumentar que a ‘morte do homem’ representa uma forma de problematização que conduz a uma ontologia de nós mesmos. Nesse sentido, a morte do homem contribui para um diagnóstico referente ao discurso antropocêntrico da filosofia do sujeito, enquanto que a ontologia de nós mesmos se refere ao modo de ser e às maneiras de viver. Quando Foucault afirma, em *As palavras e as coisas*, que os limites do homem encerram o fim da filosofia, então a morte do homem é o retorno ao começo do filosofar. Logo, Foucault constata a morte do homem como forma de um *ethos* da atualidade: pensar a nós mesmos novamente. O autor não ataca nenhuma doutrina ou descreve qualquer teoria moral em sua afirmação; trata-se de uma atitude. Uma atitude com o presente, com os modos de ser, com as maneiras de viver. Portanto, se a morte do homem pode ser signo para se pensar a vida de outra maneira, não se deve descartar que a estética da existência, em seus critérios avaliativos, possa estar à altura do tempo que a ela se apresenta.

Essa dissertação percorre o eixo do limite e da finitude, da obediência e da atitude para poder assinalar o gradativo deslocamento ocorrido da crítica ao discurso antropocêntrico e suas tecnologias de poder disciplinar até a atitude de transformação de si. Nesse sentido, talvez a ‘morte do homem’ possa ser interpretada pelo viés da

necessária transformação da maneira de viver, do modo de pensar, dizer e se comportar. A estética da existência pode contribuir com este afeto da atualidade exposto pela morte do homem à medida que coloca diante de ‘nossos problemas’, de ‘nossas crises’ e de ‘quem nós mesmos somos’, a necessidade de um saber-fazer (*savoir-faire*). Constata-se, então, a defasagem das técnicas de viver necessárias para a autorrealização do sujeito em relação às tecnologias de biopoder que proliferam nas políticas modernas de seguridade social. A morte do homem representa o esgotamento da ideia de um projeto filosófico da modernidade que pretenda a emancipação de fato e o engajamento de direito pautado na ideia do sujeito universal. A estética da existência critica a ideia de que estilos de vida e escolhas pessoais possam arruinar os grandes desígnios da humanidade, pois não é o sujeito universal, mas o homem atual que possui existência. Entretanto, se a morte do homem pode corresponder à atitude de transformação de si pertinente com a finalidade observada na estética da existência, Foucault não deixa o seu próprio registro acerca das técnicas de viver (*tékhne toû bíou*) que são necessárias para enfrentar o ceticismo, a massificação e o niilismo que invadem a percepção de que o homem como um rosto de areia, desvanece na orla do mar. Quanto a esta questão, torna-se pertinente o fato de que o próprio autor vincula a estética da existência à concepção de fazer da vida a matéria (*bíos*) de uma obra de arte. Contudo, a partir das ponderações obtidas, considera-se que não se trata tanto de enfatizar que cabe ao ser humano realizar uma invenção ou criação de si, pois tal argumento não encontra sustentação no próprio pensamento foucaultiano. Admite-se, então, que se trata de conferir a si mesmo as regras pelas quais se quer conduzir-se na vida, pois uma vez que o homem já se encontra vivendo, praticando e discursando, revela-se que o ser humano existe ‘domiciliado’ em sua orientação sexual, situação social e ambiente cultural. Daí a obra vital (*bíos*) não atender à pura expectativa de criação ou invenção de si, mas atentar para a promoção do ser humano ao encontro com o já disposto em meio aos códigos de conduta socialmente difusos, de modo que resta então transformá-los, a fim de fazer da vida a obra mais imprevisível possível.

Transformar a atitude em estética da existência requer, acima de tudo e antes de mais nada, uma vida que se sabe fazer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 20ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

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

FOUCAULT, M. *A vontade de saber: História da sexualidade volume I*. Trad. de M. T. Costa Albuquerque; J. A. Guilherme Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres: História da sexualidade volume II*. Trad. de M. Costa Albuquerque; J. A. Guilherme Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *O cuidado de si: História da sexualidade volume III*. Trad. de M. T. Costa Albuquerque; J. A. Guilherme Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1982-83*. Paris: Éditions Gallimard; Éditions du Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France 1982-83*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France*. 22ª ed.. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Editora Loyola, 2012.

FOUCAULT, M. *Historie de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France 1981-82. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France 1983-84. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France 1975-76. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Segurança território população*. Curso no Collège de France 1977-78. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France 1978-79. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *El poder psiquiátrico*. Curso no Collège de France 1973-74. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2007.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Curso no Collège de France 1974-75. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? *In: Dits & Écrits*, volume/tomo IV. Paris: Éditions Gallimard, pp.562-578, 1994.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? *In: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Coleção Ditos & Escritos, vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp.335-51, 2011.

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho, *In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (orgs.). Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (orgs.). Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. What is critique? Critique and *Aufklärung*. *In: LONTRINGER, S. (org.). Politics of the truth.* Los Angeles: Semiotext, pp.41-81, 2007.

FOUCAULT, M. Confronting governments: humans rights. *In: FAUBION, J. D. (ed.), Foucault essentials works: Power,* pp.474-76, 2002.

FOUCAULT, M.; CHOMSKY, N. *Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

Dits & Écrits. Quatro volumes/tomos. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *L'homme est-il mort?*, DE I, pp.540-45.

FOUCAULT, M. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, DE I, pp.601-20.

FOUCAULT, M. *La philosophie strusturaliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, DE I, pp.580-85.

FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences: response au Cercle d'épistémologie*, DE I, pp.696-732.

FOUCAULT, M. *Entrevue avec Michel Foucault*, DE I, pp.651-62.

FOUCAULT, M. *La pensée du dehors*, DE I, pp.518-40.

FOUCAULT, M. *La naissance d'un monde*, DE I, pp.786-88.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce qu'un auteur?*, DE I, pp.789-821.

FOUCAULT, M. *Michel Foucault "les mots et les choses"*, DE I, pp.498-504.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, DE I, pp.564-80.

- FOUCAULT, M. *Préface à la transgression* (en hommage à Georges Bataille), DE I, pp.233-50.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DE II, pp.136-56.
- FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*, DE II, pp.245-68.
- FOUCAULT, M. *Réponse à Derrida*, DE II, pp.281-95.
- FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*, DE II, pp.75-99.
- FOUCAULT, M. *Les intellectuels et le pouvoir* (conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, 1972), DE II, pp.306-16.
- FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, DE III, pp.237-53.
- FOUCAULT, M. *La scène de la philosophie*, DE III, pp.571-95.
- FOUCAULT, M. *À quoi rêvent les iraniens?*, DE III, pp.688-94.
- FOUCAULT, M. *Le problème des réfugiés est un présage de la grand migration du XXI siècle*, DE III, pp.798-800.
- FOUCAULT, M. *Foucault*, DE IV, pp.631-36.
- FOUCAULT, M. *Les mailles du pouvoir*, DE IV, pp.182-202.
- FOUCAULT, M. *Politique et étique: une interview*, DE IV, pp.584-91.
- FOUCAULT, M. *Polémique, politique et problématisation*, DE IV, pp.591-99.
- FOUCAULT, M. *Structuralisme et post-structuralisme*, DE IV, pp.431-58.
- FOUCAULT, M. *Le retour de la morale*, DE IV, pp.696-707.
- FOUCAULT, M. *Le souci de la vérité*, DE IV, pp.646-49.
- FOUCAULT, M. *La philosophie masqué*, DE IV, pp.104-10.
- FOUCAULT, M. *La vie: l'expérience et la science*, DE IV, pp.763-77.
- FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité*, DE IV, pp.213-18.
- FOUCAULT, M. *Usage des plaisirs et techniques de soi*, DE IV, pp.539-61.
- FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE IV, pp.708-30.

FOUCAULT, M. *Onmes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, DE IV, pp.134-61.

FOUCAULT, M. *Table ronde du 20 mai 1978: L'impossible prison*, DE IV, pp.20-35.

FOUCAULT, M. *L'écriture de soi*, DE IV, pp.415-31.

FOUCAULT, M. *Sexualité et solitude*, DE IV, pp.168-78.

FOUCAULT, M. *Préface à l'histoire de la sexualité*, DE IV, pp.578-84.

FOUCAULT, M. *Entrevue avec Michel Foucault*, DE IV, pp.41-96.

FOUCAULT, M. *De l'amitié comme le mode de vie*, DE IV, pp.163-68.

FOUCAULT, M. *Une esthétique de l'existence*, DE IV, pp.730-35.

Comentadores

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? *In: O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Editora Argos, 2009.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

ARAÚJO, I. L. Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n° 35, pp.37-55, 2004.

ARAÚJO, I. L. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. *In: BARONAS, R. L. (org.). Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. 2ª ed. São Carlos: Pedro & João Editores, pp.93-108, 2011.

ARTIÈRES, P. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. *In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp.319-32, 2011.

AUDUREAU, J.-P. Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation. *Revue Française de Pédagogie*, n° 02, vol. 143, pp.17-29, 2003.

AZEREDO, V. D. A metodologia de Foucault com o trato dos textos nietzschianos. *Cadernos Nietzsche*, Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), Universidade de São Paulo (USP), n° 35, vol. 01, pp.57-85, 2014.

- BALIBAR, É. Foucault and Marx: the question of nominalism. *In: ARMSTRONG, T. J. (org.) Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.38-56, 1992.
- BARTHÉLÉMY, A. Herméneutique croisées: conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault. *Études Ricoeuriannes/Ricoeur Studies*, n° 01, vol. 01, pp.55-67, 2010.
- BEAULIEU, A. Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez denier Foucault. *Revue philosophique de Louvain*, n° 04, vol. 101, pp.640-657, 2003.
- BEAULIEU, A. Towards a liberal utopia: the connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn. *Philosophie & Social Criticism*, Sage journals publishing, n° 07, vol. 36, 2010.
- BERNSTEIN, R. J. Critique as a philosophic ethos. *In: KELLY, M. (org.). Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, pp.185-209, 1995.
- BIRMAN, J. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. *Physis Revista de saúde coletiva*, n° 02, vol. 12, pp.301-24, 2002.
- BRICH, C. The Group d'Information sur les Prisons: the voice of prisoners? Or Foucault's. *Foucault Studies*, n° 05, pp.26-47, 2008.
- BRUGÈRE, F. Foucault et Baudelaire: le enjeu de la modernité. *In: MOREAU, P. F. (org.). Lectures de Michel Foucault: volume 3*. Lyon: ENS Éditions, pp.79-91, 2003.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Editora Autêntica; Curitiba, Editora Champagnat, 2010.
- CANDIOTTO, C. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. *Revista Psicologia & Sociedade*, Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), n° 24 (edição separada), pp.18-24, 2012.
- CANDIOTTO, C. A genealogia da ética em Michel Foucault. *Revista Educação e Filosofia*, n° 53, vol. 27, pp.218-19, 2013.
- CANDIOTTO, C. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Tras/form/ação Revista de Filosofia* da UNESP, n° 01, vol. 31, pp.87-103, 2008.
- CANGUILHEM, G. The death of man or exhaustion of the cogito? *In: GUTTING, G. The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.74-94, 2006.

CARDOSO, I. A. R. Foucault e a noção de acontecimento. *Tempo Social*, Universidade São Paulo, n° 1-2, vol. 07, pp.53-66, 1995.

CASTELO BRANCO, G. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia do saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.

CASTRO, E. *Michel Foucault una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, Bogotá, n° 06, pp.153-172, 2007.

CASTRO ORELLANA, R. La frase de Foucault: el hombre ha muerto. *Alpha* (Osorno), n° 21, 2005.

CHAVES, E. Corações a nu: a coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault. *Viso Revista de Estética Aplicada*, n°11, vol. 06, pp.21-34, 2012.

COLLIN, S. J. Topologias do poder: análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n° 05, pp.245-284, 2011.

CONSTANTOPOLOUS, M. Le souci de soi de Michel Foucault ou comment faire de sa vie un ouvre. *Che Vuoi? Revue de Psychanalyse*, n° 19, pp.203-217, 2003.

COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*, Universidade de São Paulo, n° 1-2, vol. 07, pp.121-138, 1995.

DAVIDSON, A. Ethics as aesthetics: Foucault, history of ethics and ancient thought. In: GUTTING, G. *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.123-148, 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. What is a dispositif? In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.38-56, 1992.

DERRIDA, J. Cogito et histoire de la folie. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DÍAZ, S. Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento” en la práctica histórica. *A Parte Rei revista de filosofía*, n° 67, pp.23-43, 2010.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. What is maturity? Habermas and Foucault on “What is Enlightenment?”. In: HOY, D. C. (org.). *Foucault critical reader*. Oxford: Blackwell publishing, 1986.

FONSECA, M. A. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp.155-164, 2008.

FRASER, N. *Michel Foucault: a young conservative?* In: KELLY, M. (org.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, pp.185-209, 1995.

GIACOIA Jr., O. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. *Trans/form/ação Revista de Filosofia*, UNESP, n° especial, vol. 36, pp.19-32, 2013.

GIOVANNANGELI, D. L'homme en question. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*. Revue électronique de philosophie phénoménologique publiée par l'unité de recherche “Phénomélonologies” de l'Université de Liège (Belgique), n° 01, vol. 01, pp.16-29, 2005.

GROS, F. Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, n° 02, vol. 65, pp.229-237, 2002.

GROS, F. Foucault e a questão de quem somos nós?, *Tempo Social*, Universidade de São Paulo, n° 1-2, vol. 07, pp.175-178, 1995.

GROS, F. Situação de curso. In: *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, pp.455-493, 2010.

GUTTING, G. *French philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GUTTING, G. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

HABERMAS, J. Taking aim at the heart of the present: on Foucault's lecture on Kant "What is Enlightenment?". In: KELLY, M. (org.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, pp.149-154, 1995.

HAN, B. The analytic of finitude and the history of subjectivity. In: GUTTING, G. *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.177-209, 2006.

HAN, B. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HAN-PILE, B. Death of man: Foucault and the anti-humanism. In: O'LEARY, T.; FALZON, C. *Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp.119-41, 2010.

HONNETH, A. Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the dialectic of Enlightenment. In: *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1991.

HUIJER, M. The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault. *Philosophic and Social Criticism*, n° 02, vol. 25, pp.61-85, 1999.

KEMEDJIO, C. Pouvoir disciplinaire et normalization. *Journal of French and Francophone Philosophie*, University of Pittsburgh, n° 1-2, vol. 06, pp.11-9, 1994.

KOOPMAN, C. *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

LEBRUN, G. Notes on phenomenology in *Les mots et les choses*. In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.20-35, 1992.

LEBRUN, G. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R. J. (org.), *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LEMKE, T. Critique and experience in Foucault. *Theory Culture Society*, Sage publishing, n° 04, vol. 28, 2011.

- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. *In: FOUCAULT, M. Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp.vii-xxiii, 1998.
- MACHADO, R. Arqueology and epistemology. *In: ARMSTRONG, T. J. (org.) Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.03-18, 1992.
- McNAY, L. *Foucault: A critical introduction*. New York: Continuum; Cambridge: Polity Press, 1994.
- MERLIN, M. Foucault, le pouvoir et le problème du corps social. *Idées économiques et sociales*, n° 01, vol. 155, pp.51-9, 2009.
- MERQUIOR, J. G. *Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.
- MOREY, M.; FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros afines*. Buenos Aires; Barcelona: Editorial Paidós; Editorial Gedisa, 1990.
- MORO ABADÍA, Ó. *Michel Foucault: de la épistémè al dispositivo*. Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, n° 104, vol. 41, pp.27-37, 2003.
- MORO ABADÍA, Ó; GONZÁLES-TORRE, Á. P. Hacia una “cartografía” del poder: Michel Foucault. *Anuario del Filosofía del Derecho*, Universidad de Cantabria, n° 20, pp.207-26, 2003.
- MUCHAIL, S. T. O lugar das instituições na sociedade disciplinar. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- MURICY, K. Foucault e Baudelaire. *In: PORTOCARRERO, V.; CASTELO BRANCO, G. (orgs.). Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro, Editora Nau, 2000.
- O’LEARY, T. *Foucault and the arts of ethics*. New York: Blommsbury Continuum, 2006.
- O’LEARY, T. Rethinking experience with Foucault. *In: O’LEARY, T.; FALZON, C. Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp.162-85, 2010.
- ORLANDI, L. B. L. Do Enunciado em Foucault à Teoria da Multiplicidade em Deleuze. *In: TRONCA, I. (org.). Foucault Vivo*. Campinas: Editora Pontes, pp.11-42, 1987.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal Edições, 1999.

PELBART, P. P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PEREZ, D. O. Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua própria finitude. *Revista de filosofia Aurora*, PUC-PR, n° 24, vol. 34, pp.217-39, 2012.

POTTE-BONNEVILLE, M. *Foucault, la vie et la manière*. 07 Setembro 2009. Disponível em: <<http://www.laviedesidees.fr/Foucault-la-vie-et-la-maniere.html>> Acesso em 04 Jul 2016.

PRADEAU, J.-P. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Editora Parábola, pp.131-153, 2004.

RAJCHMAN, J. Ethics after Foucault. *Social Text*, Duke University Press, n° 13-14, pp.165-183, 1986.

RAYNER, T. *Foucault's Heidegger: philosophy and transformative experience*. New York: Bloomsbury Continuum, 2007.

REVEL, J. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Editora Parábola, pp.65-87, 2004.

ROCHLITZ, R. The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Foucault. In: ARMSTRONG, T. J. (org.). *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.248-258, 1992.

ROCKHILL, G. Comment penser les temps present? De l'ontologie de l'actualité à l'ontologie sans l'être. *Rue Descartes Revue du Collège International de Philosophie*, n° 03, vol. 75, 2012.

SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Revista de Filosofia Trans/formação*, UNESP, pp.177-92, 2010.

SENEILLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, Universidade São Paulo, n° 1-2, vol. 07, pp.01-14, 1995.

SLUGA, H. "I am a nietzschean". In: O'LEARY, T.; FALZON, C. *Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp.36-58, 2010.

TAYLOR, C. Foucault on freedom and truth. *Political Theory*, n° 02, vol. 12, pp.152-183, 1984.

TERNES, J. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social*, Revista de sociologia da USP, n° 1-2, vol. 07, pp.45-52, 1995.

TERRA, R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica: revista de filosofia* da UFRJ, n° 01, vol. 02, pp.73-87, 1997.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. *Como se escreve a história*. 4ª ed.. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (UnB), pp.237-85, 2008.

Obras consultadas

AERTSEN, J. A. A tríade “verdadeiro-bom-belo”: o lugar da beleza na Idade Média. *Viso Cadernos de Estética Aplicada*. N° 04, vol. 02, pp.01-19, 2008.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

AUDARD, C. Utilitarismo (verbete) In: CANTO-SPERBER, M. (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol.02, São Leopoldo: Editora Unisinos, pp. 737-44, 2003.

BIRMAN, J. *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

BRISSON, L.; PRADEAU, J.- P. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BROCHARD, V. A moral antiga e a moral moderna. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n° 01, vol. 08, pp.133-46, 2006.

BUTLER, J. *Gender troubles: feminism and the subversion of identity*. Londres: Routledge & Co, 1990.

CAMBIANO, G. *Le retour des anciens*. Paris: Editions Belin, 1994.

CASSIRER, E. *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. 13ª ed.. São Paulo: Editora Ática, 2003.

CHEVALIER, L. *Classes laborieuses, classes dangereuses*. Paris: Éditions Plon, 1978.

CORTINA, A.; MATÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CUSSET, F. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia.* Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.

DELEUZE, G. La vida como obra de arte. *In: Conversaciones 1972-90.* Valência: Editorial Pré-Texto, pp.81-8, 1999.

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre las sociedades de control. *In: Conversaciones 1972-90.* Valência: Editorial Pré-Texto, pp.05-9, 1999.

DOSSE, F. *Histoire du structuralisme*, tomo I: Le champ du signe. Paris: Éditions Maspéro, 1992.

DWORKIN, R. *Justice for Hedgehogs.* Havard University Press, 2011.

ECO, U. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica.* 7ª ed.. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

FABRE, M. Fazer de sua vida uma obra. *Educação em Revista*, nº 01, vol. 27, pp.347-368, 2011.

FERRY, L. *Kant: uma leitura das três "Críticas".* Rio de Janeiro: Editora Difel, 2012.

FERRY, L.; RENAULT, A. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Paris: Éditions Gallimard, 1985.

FORLIN, E. A concepção cartesiana do sujeito: a alma e o animal racional. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, nº especial, vol. 25, pp.135-166, 2011.

GIACOIA Jr, O. Fim da metafísica e os pós-modernos. *In: IMAGUIRE, G.; OLIVEIRA, M. A. (orgs.). Metafísica contemporânea.* Petrópolis: Editora Vozes, pp.13-45, 2007.

GINZBURG, C. Traces: racines d'un paradigme indiciaire. *Mythes, emblems, traces: morphologie et histoire.* Paris: Éditions Flammarion, pp.139-180, 1989.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia".* Lisboa: Edições 70, 1997.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Editions Albin Michel, 2002.

- HADOT, P. Reflection on the notion of “cultivation of self”. In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.03-18, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, M. (Carta) Sobre o humanismo. *Coleção Os pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, pp.345-73, 1973.
- HERMANN, N. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- JAEGER, W. *Paideia: the ideals of greek culture*. New York: Oxford University Press, 1945.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden; António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KANT, I. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento [*Aufklärung*]. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- KANT, I. *Manual dos cursos de Lógica geral*. Campinas: Editora Unicamp, 2002.
- KIERKEGAARD, S. *O diário de um sedutor*. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Carlos Grifo; Maria José Marinho; Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed.. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- LACOUR, P. Le concept d’histoire dans la philosophie de Gilles-Gaston Granger. *Espacestemp*, n° 01, vol. 01, pp.01-16, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Editora Papyrus, 1989.

- LIMA VAZ, C. H. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- MARQUES, J. O. A. Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk. *Natureza humana: revista de filosofia e práticas psicoterápicas*, PUC-SP, n° 02, vol. 04, pp.363-81, 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed.. São Paulo: *Martins Fontes*, 1999.
- MUSSALIM, F. Análise do discurso. In: BENTES, A. C.; MUSSALIM, F. (orgs.). *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*, vol. 02, 9ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora Cortez, pp.112-61, 2012.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- OGDEN; C. K.; RICHARDS, I. A. *O significado do significado: um estudo da influência da linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1976.
- OLIVEIRA, M. A.. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguística-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, R. C. A antropologia e a “crise” dos modelos explicativos. *Revista Estudos Avançados*, Universidade de São Paulo (USP), n° 25, vol. 09, pp.213-28, 1995.
- PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*, tomo VII: de Freud à atualidade. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

- RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid; Ciudad del México: Editorial Akal, 2005.
- SILVA, F. L. e. *Descartes: a metafísica da modernidade*: São Paulo: Editora Moderna, 2005.
- SILVA, F. L. e. Sartre e a psicanálise: subjetividade e história. *Ciência e Cultura*, São Paulo, n° 01, vol. 67, pp.39-42, 2015.
- SWAIN, G.; GAUCHET, M. *La pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique*. Paris: Éditions Gallimard, 1980.
- VALCÁRCEL, A. *Ética contra estética*. São Paulo: SESC Perspectiva, 2005.
- VEGETTI, M. Foucault et les antiques. Paris: *Revue Critique: Michel Foucault: du monde entire*, n° 471-472, pp.925-932, 1986.
- VERNANT, J.- P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.
- WELSCH, W. Estetização e estetização profunda: ou a respeito da atualidade do estético. *Porto Arte*, UFRGS, vol. 06, n° 09, pp.07-22, 1995.
- WELSCH, W. *Undoing aesthetics*. Londres: Sage Journals Publishing, 1997.
- WERRETT, S. Samuel Bentham e a arquitetura do absolutismo na Rússia do século XVIII. In: BENTHAM, J. *O panóptico*. Organização e tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

Teses e Dissertações

- KRAEMER, C.; MUCHAIL, S. T. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, 288 fls. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008.

NOTO, C. S.; MOURA, C. A. R. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*, 147 fls. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009.

STIVAL, M. L.; MOURA, C. A. R. de. *Foucault entre a crítica e o nominalismo*. 323 fls. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

VON ZUBEN, M. C.; ORLANDI, L. B. L. *Entre história e liberdade: a ontologia do presente em Michel Foucault*, 201 fls. Tese de Doutorado em Filosofia. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

Artigo publicado

CASSIANO, J. M. Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault. *Revista de Filosofia Ipseitas*, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), n° 02, vol. 02, pp.154-177, 2016.