



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O PENSAMENTO CRÍTICO DE FOUCAULT

JEFFERSON MARTINS CASSIANO

Brasília

2024

JEFFERSON MARTINS CASSIANO

O PENSAMENTO CRÍTICO DE FOUCAULT

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

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião.

Orientação: Prof. Dr. Philippe Claude Thierry Lacour

Brasília

2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por estar comigo ao longo de 10 anos de caminhada que se realiza nesta tese. A conquista é nossa.

Agradeço ao Prof. Dr. Philippe Lacour que aceitou este desafio, sempre incentivando a buscar o melhor para esta tese

Agradeço à presença da banca examinadora pela disposição em participar de minha defesa e me avaliarem capaz para portar o título de Doutor

Agradeço aos professores, professoras e funcionários da UnB pelo suporte dado para a execução de meus estudos

Agradeço aos amigos e amigas de jornada com quem dividi muitas histórias e experiências na realização deste doutorado: Rodrigo e família; Jessica, Fabiana e Elisa; Paulo Cesar Sarraipa e Prof. Renato Kichner.

Agradeço a Paula, Hannah e Marquinhos pelos momentos de reflexão descontraída que compartilhamos rumo ao mesmo destino

Agradeço à minha querida amiga Anauene, por ser o melhor refúgio que alguém pode encontrar, muito obrigado

Agradeço a Capes pelo fomento da bolsa de estudo que permitiu me desenvolver como um pesquisador melhor

À memória de minha avó Ana e meu tio Aristides Junior

Muito obrigado a todos e todas

DEDICATÓRIA

Para Simone, sempre...

EPÍGRAFE

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

RESUMO:

O objetivo desta tese de doutorado, O pensamento crítico de Foucault, é apresentar por quais razões a filosofia de Michel Foucault pode ser considerada, segundo ele mesmo afirma, uma história crítica do pensamento, ou simplesmente, um pensamento crítico. Contudo, por mais que possa ser considerado evidente que o filósofo critique uma série de práticas, concepções, atitudes e condições históricas, não é uma tarefa tão fácil ou tão simples evidenciar de que forma ou qual o propósito de exercitar a crítica na filosofia de Foucault. Constatar esta situação leva à hipótese desta tese, com o objetivo de compreender o pensamento crítico em duas etapas: primeira etapa, descrever as noções de críticas no contexto do quadro referencial de conceitos mobilizados por Foucault; segunda etapa, interpretar qual o interesse em abordar certos temas de acordo com um propósito definido. Para executar tal hipótese, esta tese recorre ao uso de dois eixos. O eixo analítico cumpre a função de um método descritivo acerca das noções de crítica registradas por Foucault, privilegiando uma leitura didática; isso significa adotar a famosa divisão da filosofia foucaultiana por fases: arqueologia do saber, a genealogia do poder, e o que se chama de ‘último Foucault’ da subjetividade ética. Esta tese identifica uma noção de crítica referente à cada fase mencionada: crítica da ‘filosofia da suspeita’, crítica do procedimento experimental, e a crítica como atitude (crítica) da última fase. Contudo, não basta estabelecer algumas noções de crítica para que um pensamento seja, de fato, crítico. Por isso, o eixo heurístico traz outra ideia e cumpre outra função nesta tese. A ideia é atender ao próprio Foucault e utilizar sua ‘caixa de ferramentas’, abordando um conjunto de conceitos que são considerados pelo próprio filósofo como diretrizes de sua maneira de filosofar. A função que o eixo heurístico cumpre emula um método interpretativo, porém com a peculiaridade de executar uma interpretação sobre a maneira que Foucault interpreta sua filosofia. Nesse caso, é possível identificar três modalidades interpretativas: as formas de problematização, os *foyers* de experiência, e o último que requer o esforço desta tese para ser apresentado, os meios de transformação de si. A conclusão desta tese aponta para a articulação destes dois eixos para chegar a uma compreensão do pensamento crítico de Foucault que considere as noções de críticas elaboradas pelo filósofo assim como considere os propósitos definidos para fazer de sua filosofia, um pensamento crítico.

Palavras-chaves: Michel Foucault. Pensamento crítico. Filosofia crítica. Diagnóstico do presente. Antropologia filosófica.

ABSTRACT:

This doctoral thesis, Foucault's Critical Thought, aims to present the reasons why the philosophy of Michel Foucault can be considered, as he states, a critical history of thought, or simply, critical thought. However, even though it may be evident that the philosopher critiques a series of practices, conceptions, attitudes, and historical conditions, it is not such an easy or simple task to demonstrate how or for what purpose the critique is exercised in Foucault's philosophy. Recognizing this situation leads to the hypothesis of this thesis, intending to understand critical thought in two stages: the first stage is to describe the notions of critique in the context of the framework of concepts mobilized by Foucault; the second stage is to interpret the interest in addressing certain themes according to a defined purpose. To accomplish this hypothesis, this thesis relies on the use of two axes. The analytical axis serves as a descriptive method concerning the notions of critique recorded by Foucault, favoring a didactic reading; this means adopting the famous division of Foucault's philosophy into phases: archaeology of knowledge, genealogy of power, and what is called the 'last Foucault' of ethical subjectivity. This thesis identifies a notion of critique corresponding to each mentioned phase: a critique of the 'philosophy of suspicion', a critique of the experimental procedure, and a critique as an attitude (critique) of the last phase. However, it is not enough to establish some notions of critique for a thought to be truly, critical. Therefore, the heuristic axis carries out another idea and serves another function in this thesis. The idea is to meet Foucault's criteria and use his 'toolbox', addressing a set of concepts that are considered by the philosopher himself as guidelines for his way of philosophizing. The function that the heuristic axis carries out emulates an interpretative method but with the peculiarity of executing an interpretation of the way Foucault interprets his philosophy. In this case, it is possible to identify three interpretative modalities: forms of problematization, foyers of experience, and the last one that requires the effort of this thesis to be presented, the means of transformation of the self. The conclusion of this thesis points to the articulation of these two axes to arrive at an understanding of Foucault's critical thought that considers the notions of critique elaborated by the philosopher as well as considers the defined purposes to make his philosophy a critical thought.

Keywords: Michel Foucault. Critical thought. Critical philosophy. Diagnosis of the present. Philosophical anthropology.

SUMÁRIO

Resumo	1
Abstract	2
Introdução	6
Eixo Analítico	20
Primeira Parte: Fase da arqueologia do saber	
Capítulo 1: Gênese e estrutura do discurso dos universais antropocêntricos na <i>Thèse complémentaire</i>	22
Capítulo 2: Uso da crítica em <i>Histoire de la folie e Naissance de la clinique</i>	32
Capítulo 3: Crítica como filosofia da suspeita em <i>Les mots et les choses</i>	39
Segunda Parte: Fase da genealogia do poder	
Capítulo 4: Da falha arqueológica ao procedimento crítico em <i>L'ordre du discours</i>	62
Capítulo 5: Morfologias do saber: efeitos de sujeição	75
Capítulo 6: (<i>framework</i>) Aportes teóricos das relações de poder	87
Capítulo 7: Genealogia como procedimento, crítica como experimento em <i>Il faut défendre la société</i>	102
Capítulo 8: <i>Enjeu</i> de um projeto de pesquisa com os estudos da governamentalidade ..	119
Capítulo 9: Fazer viver e deixar morrer na história das tecnologias de biopoder	131
Capítulo 10: Morfologias do poder: efeitos de subjetivação	144

Terceira Parte: Fase da ontologia de nós mesmos

Capítulo 11: Herança crítica dos kantismos de Foucault: sobre o ‘colocar em questão’ do pensamento crítico	155
Capítulo 12: Para uma crítica da razão política	169
Capítulo 13: Importância do <i>ethos</i> filosófico na pesquisa de Foucault	176
Capítulo 14: <i>Ethos</i> como modos (modalidades) de ser	185
Capítulo 15: Como não ser de tal forma governado demais e atitude crítica em <i>Qu’est-ce que la critique?</i>	191
Capítulo 16: Quem somos nós atualmente em <i>Qu’est-ce que les Lumières?</i>	200
Capítulo 17: Estar à altura do tema de nosso tempo pela ontologia histórico-crítica de nós mesmos.....	217

Eixo Heurístico

Capítulo 18: A caixa de ferramentas	225
--	------------

Primeira Parte: Formas de problematização

Capítulo 19: Atividade heurística das formas de problematização	234
Capítulo 20: Sujeito e sentido na analítica da finitude	247
Capítulo 21: Controle social na microfísica do poder	255
Capítulo 22: O conhecimento verdadeiro no cuidado de si	265

Segunda Parte: *Foyers* de experiência

Capítulo 23: Experiência de normalização ou normatização da experiência?274

Capítulo 24: O processo de normalização dos *foyers* de experiência290

Capítulo 25: Em defesa da sociedade?298

Capítulo 26: Diagnóstico do presente de uma sociedade da normalização314

Capítulo 27: Leitura heurística do *foyer* de experiência em *Histoire de la folie*328

Terceira Parte: Meios de transformação de si

Capítulo 28: Sobre modos de ser e suas maneiras de viver338

Capítulo 29: pensar outramente, viver diferentemente com a experiência-limite349

Capítulo 30: Onde há vida, há resistência... com a política da verdade360

Capítulo 31: A vida que se sabe fazer com a estética da existência372

Capítulo extra: Digressão para uma antologia de existências381

Conclusão387

Referências Bibliográficas391

Apêndice: Comentadores418

Apêndice: História da filosofia e pensamento crítico438

INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é discutir sobre *o pensamento crítico de Foucault*; e, não obstante, parece ser bastante natural ter a impressão de que o produto desta discussão pode ser avaliado como uma teoria. Entretanto, o pensamento crítico de Foucault diz respeito à atividade de sua filosofia, a certas atitudes que se pode ter, ou não ter, diante de alguma circunstância. O pensamento crítico de Foucault não prova nada. Não prova nada se for aplicado igual a um teorema onde várias proposições, já admitidas como verdadeiras, demonstram logicamente o resultado esperado, cuja prova é o processo de se mostrar correto. Todavia, o pensamento crítico de Foucault prova; no sentido de experimentação, de problematização, de questionamento. Por isso, se trata de uma atividade, na medida em que ocorre *em relação* e *com relação* ao que acontece e, deste modo, o processo de prova acontece por tentativa e erro.

Mesmo assim, por se tratar de uma tese de filosofia, a demonstração, o argumento justificado e a coerência lógica são indispensáveis, de fato. No entanto, isso se deve à maneira de expor o pensamento crítico de Foucault, em vez de o que é exposto pelo pensamento crítico. Portanto, a principal regra que esta tese adota é: o pensamento crítico de Foucault é *exercido*; todo esforço desta tese reside em acompanhar de que maneira e por quais razões Foucault buscou exercer sua filosofia de forma qualificada como crítica. Isso implica que se trata de *um exercício* de sua filosofia, em vez de ser todo o registro de sua pesquisa. Nesse sentido, pode até ser que o pensamento crítico de Foucault jamais se prove correto; a única coisa que não deve acontecer é aceitar a interrupção dessa atividade, desse exercício que é pensar novamente, pensar diferente.

A razão para afirmar que o pensamento crítico de Foucault é exercido diz respeito ao fato de o filósofo francês compreender a atividade filosófica como uma tarefa; e *tarefa crítica*: fazer o *diagnóstico do presente*. É desta maneira que Michel Foucault (M. F.) definiu sua pesquisa quando teve a oportunidade; sob o pseudônimo de Maurice Florence (M. F.), foi convidado a escrever um verbete para o *Dicionário dos Filósofos* sobre Michel Foucault (ele próprio). De um modo um pouco inusitado, ou até mesmo surpreendente, M. F. considerou que Foucault era um filósofo inscrito na tradição crítica kantiana; e que sua filosofia poderia ser definida pelo nome de uma *história crítica do pensamento*, ou simplesmente, *pensamento crítico*.

Ao nomear sua filosofia como um pensamento crítico, Foucault se presta a fazer uma clara distinção contra a história das ideias e a história das mentalidades, o que é bastante positivo; porém, ao afirmar que se inscreve na tradição crítica kantiana, tudo fica mais complexo. Por mais que possa ser considerado *evidente* que o filósofo critique uma série de práticas, concepções, atitudes e condições históricas, não é uma tarefa tão fácil ou tão simples *evidenciar* qual o propósito de exercitar a crítica na filosofia de Foucault.

Nesse ponto, já deve ser descartada a ideia de que para justificar o pensamento crítico de Foucault basta adotar uma noção de crítica referente à pura objeção ou censura a qualquer assunto, de qualquer tipo. No mesmo sentido, também é preciso recusar uma noção de crítica como juízo de autoridade ou faculdade intelectual, pois isso pode conduzir a um viés de capacidade cognitivista. Se tais noções fossem adotadas, seria simplesmente um insulto ou um vexame qualquer filósofo ser desprovido de pensamento crítico.

Portanto, a noção de interesse se refere à crítica como *conceito*; mas como um conceito elaborado e reconhecido pelo próprio filósofo que diz: *eu sou um pensador crítico!* Foucault, já visto, se adequa à norma. Enquanto conceito filosófico, a crítica pertence a uma história que pode ser confundida com a própria tradição da filosofia. Dessa perspectiva histórica, pode-se dizer que o conceito de crítica conhece sua apoteose com a filosofia crítica de Immanuel Kant, o qual é um importante interlocutor de Foucault ao longo de sua trajetória intelectual e, do mesmo jeito, também é fundamental para esta tese. Contudo, se é assumido que Kant é *um* dos mais importantes, em vez de ser *o mais* importante, isso se deve ao fato de que o filósofo francês não se contém a interpretar Kant com os conceitos kantianos. Foucault faz uma leitura de Kant com lentes nietzschianas; e ao final de seu percurso, passa a reler Kant com suas próprias lentes conceituais.

Assim, a crítica de Nietzsche compõe junto a Kant, duas figuras fundamentais para o pensamento crítico de Foucault. Pode-se dizer, em termos muito gerais, apenas para dar um tom inicial à tese, que a arqueologia do saber tende ao modelo kantiano de certo *a priori* histórico; que a genealogia do poder tende ao modelo nietzschiano de certa interrogação às estratégias das relações de biopoder; que uma ontologia de nós mesmos tende novamente a (um novo) Kant, na atitude da *Aufklärung*. Obviamente, tudo isso não ocorre sem dificuldades, as quais são apontadas ao longo desta tese.

Seguindo uma tradição kantiana da crítica, ao mesmo tempo em que segue uma concepção nietzschiana do kantismo, Foucault não faz filosofia da história. Análise ou

analítica histórica pode ser um nome apropriado para o tipo de investigação proposta; isto significa: *acontecimentos antes de ideias*. O que não quer dizer que as ideias não estejam presentes na filosofia foucaultiana, porque elas estão presentes e são interessantes; mas nenhuma ideia serve de causação à lógica do experimento mental. O experimento ao qual recorre Foucault é histórico; nunca dado como correto e pacífico, mas sempre aberto às disputas de interpretações. Trata-se, então, sempre de fatos e suas versões.

Informados sobre este *background* da tradição da filosofia crítica que influencia o filósofo francês, o desafio de *evidenciar* o que parece ser tão *evidente* já encontra suas primeiras dificuldades no fato de que o conceito de crítica não é constante na escrita foucaultiana, ou seja, em questão de frequência, tal conceito permanece muito distante de outros conceitos pelos quais a filosofia foucaultiana costuma ser identificada: verdade, poder, discurso, biopolítica, prática, entre outros.

Sabe-se que atualmente a filosofia crítica encontra-se desafiada por questões que ela mesma ajudou a construir, da crise da metafísica e ao pensamento pós-moderno, mas também precisa encarar o negacionismo e conspiracionismo daqueles que reivindicam em seu nome. Por isso, não se trata apenas de entender o *state of affairs*, mas qual *uso* tem sido dado à crítica que é experimentada. O que torna o conceito de crítica tão importante a ponto de ser declarado pelo filósofo expressão de sua filosofia, diz respeito à sua utilização ao longo de sua pesquisa. Foucault chega a fazer uma conferência na Sociedade Francesa de Filosofia em 1978, intitulada *O que é a crítica?*, na qual é apresentada a noção de atitude crítica. Todavia, outras noções de crítica já haviam sido testadas, expostas de modo intermitente em pontos focais de sua pesquisa. Por isso, de acordo com a leitura feita por esta tese, não se pode esperar que o pensamento crítico de Foucault derive de um único ponto.

Compreendida as razões para considerar que existem certas dificuldades em lidar com o pensamento crítico, é preciso que deste momento em diante, fique muito bem esclarecido que a filosofia de Foucault *não é sistemática*! Não obstante, para os devidos fins assumidos por esta tese, a sistematização da filosofia foucaultiana em temas, conceitos, fases, ocorre em favor de uma tentativa de facilitar a leitura. Assim, é preciso entender que a sistematização, aqui empregada, é *convencional*. Isso significa que outros sistemas explicativos são possíveis; outros temas ou conceitos centrais podem transmitir com competência as principais ideias propostas pelo autor. Não se trata, portanto, de assumir

a noção de crítica como a ‘pedra angular’ de uma arquitetura filosófica, mas de investigar como a tarefa crítica *organiza* a preparação de Foucault ao conduzir sua pesquisa.

Neste caminho no qual a tarefa crítica orienta a pesquisa, o modo como esta tese foi pensada para compreender o pensamento crítico de Foucault parte de um raciocínio simples: primeiramente, descrever quais são os registros das noções de crítica empregadas pelo filósofo; conseqüentemente, interpretar por quais razões, Foucault precisa fazer uso da crítica para abordar os temas que estuda. Isso é significativamente interessante de ser observado, pois, diferente da tradição da teoria crítica, Foucault não se compromete a fazer uso de uma analítica conceitualmente crítica em seus estudos. A título de exemplo, Foucault não faz uso da crítica, não enquanto conceito filosófico, para lidar com o poder disciplinar; contudo, ao dizer que a genealogia corresponde a um procedimento crítico, é preciso que o poder disciplinar seja solicitado na explicação da genealogia como crítica.

Constatar esta situação leva à hipótese desta tese: com o objetivo de compreender o pensamento crítico, duas etapas são necessárias: primeira etapa, descrever as noções de críticas (nem sempre tão evidentes) no contexto do quadro referencial de conceitos mobilizados pelo filósofo; segunda etapa; interpretar qual o interesse em abordar certos temas de acordo com um propósito definido. Nesse sentido, supõe-se que as noções de críticas registradas por Foucault são caracterizadas pelos contextos nos quais aparecem; e que estas mesmas noções refletem a maneira pela qual deseja conduzir sua pesquisa.

Para executar tal hipótese lançada, esta tese recorre ao uso de dois eixos; os quais esperase ser articuláveis entre si. Não há mistério para esta escolha: se trata de diferenciar duas ordens de exposição: a *ordem cronológica* e a *ordem hermenêutica*. A primeira ordem, de nome autoexplicativo, visa percorrer a sequência das obras que se relacionam com as noções de crítica. A segunda ordem, de nome exótico, tem sua razão: se trata de partir de um ponto de interesse da pesquisa (chamado de *construto* nesta tese) estabelecido pelo próprio filósofo para, então, ver como tal ponto de interesse ressoa em algumas ‘figuras’ ou ‘imagens’ da filosofia foucaultiana. Assim, pode-se dizer que se trata de uma ordem hermenêutica no sentido de interpretar a filosofia foucaultiana se orientando de acordo com as noções de críticas já vistas.

Portanto, o eixo analítico cumpre a função de um método descritivo acerca das noções de crítica registradas por Foucault: o contexto utilizado, o sentido empregado, a ideia latente. Neste eixo, privilegia-se, além da exposição cronológica, a leitura didática; isso significa

adotar a famosa divisão da filosofia foucaultiana por fases: arqueologia do saber para a década de 1960, a genealogia do poder para a década de 1970, e o que se chama de ‘último Foucault’ da subjetividade ética da década de 1980. Esta divisão didática funciona também em relação aos registros das noções de crítica, pois é considerado tanto os vieses metodológicos quanto as morfologias conceituais envolvidas nos diferentes projetos de pesquisas anunciados do autor. Como resultado, esta tese identifica uma noção de crítica referente à cada fase mencionada: a crítica da ‘filosofia da suspeita’, crítica genealógica do procedimento experimental, e a crítica como atitude (crítica) da última fase.

Entretanto, é preciso admitir que não basta estabelecer algumas noções de crítica para que um pensamento seja, de fato, crítico. Por isso, o eixo heurístico traz outra ideia e cumpre outra função nesta tese. A ideia é atender ao próprio Foucault e utilizar certos construtos como ‘*caixa de ferramentas*’, entendendo por construto o conjunto de conceitos que são considerados pelo próprio filósofo como diretrizes de sua maneira de filosofar. A função que o eixo heurístico cumpre emula um método interpretativo, porém com a peculiaridade de executar uma interpretação sobre a maneira como Foucault interpreta sua filosofia, ou também pode-se expressar de forma interrogativa: para qual finalidade se direciona a reflexão do filósofo? Nesse caso, é possível identificar três modalidades interpretativas: as formas de problematização, os *foyers* de experiência, e a última modalidade, que requer o esforço desta tese para ser apresentada, os meios de transformação de si.

Enfim, conhecido o objetivo, a questão, a hipótese e o modo de proceder desta tese, já é possível se aprofundar em alguns pontos mais específicos.

A princípio, a ideia de progressão pensada para esta tese seria bastante básica: identificar as noções de crítica, observar em qual contexto elas estão inseridas, avaliar se o resultado deste exame ressoa ou mantém implicações com os interesses da filosofia de Foucault. Contudo, à medida que a pesquisa se desenvolvia, um *leitmotiv*, um tema recorrente ganhou forma. Desse modo, as etapas mencionadas precisaram acomodar um termo moderador para poder dar mais sentido ao tipo de análise histórica empreendida por Foucault. Compreender esta situação é fundamental, pois ela é constituída de um jogo que, por um lado, tem a crítica como tema e, por outro lado, tem a tarefa da crítica.

Ao analisar a filosofia crítica kantiana, Foucault lhe associa às três famosas perguntas: o que posso saber? O que deve fazer? O que é permitido esperar? Entretanto, para Foucault tais perguntas adquirem suas significações às custas de uma quarta pergunta: o que é o

‘Homem’? Esta pergunta serve para definir um *leitmotiv* na pesquisa foucaultiana, nomeado *discurso dos universais antropocêntricos*. Isso significa, na visão do filósofo, o domínio das antropologias filosóficas, um tipo de reflexão orientada para a formação de um discurso sobre as determinações universais do ser humano, constituindo as bases para justificativas valorativas presentes nas diversas concepções de humanismo.

O proletário de Marx, o existencialismo de Sartre, o construtivismo de Cassirer, o evolucionismo cósmico de Teilhard de Chardin. Com base em uma interpretação foucaultiana, estes são exemplos de antropologias filosóficas, visto que a característica humana que sustenta a reflexão filosófica se manifesta na história, enquanto a história não é outra coisa senão a causa lógica dessa determinação. Daí já é possível obter uma resposta para a questão: o que é o ‘Homem’? Para Marx, é um ser transformador; para Sartre, é uma liberdade incondicional; para Cassirer, é um animal simbólico, para Teilhard de Chardin, é uma evolução cósmica.

Foucault, por sua vez, recebe o discurso dos universais antropocêntricos pela análise dos modos de objetivação do ser humano. Dispensando o ‘Homem’ da antropologia filosófica, o filósofo aborda o ser humano ‘louco’ em sua objetivação como doente mental, revelando um dado momento em que condições socioculturais são ‘naturalizadas’ na própria gênese do ser humano. Pode-se dizer que este *leitmotiv* do processo de análise dos modos de objetivação se repete com o ser humano enquanto criminoso e homoafetivo.

Adotando a crítica kantiana como condição de possibilidade para as antropologias filosóficas modernas, aparece nos escritos de Foucault, geralmente ao final de suas obras, termos como círculo ou sono antropológico, de certa forma associados ao pressuposto de um conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, parece ser intenção do autor denunciar a estranha situação do ser humano como sujeito de conhecimento e como objeto do próprio conhecer.

O discurso dos universais antropocêntricos caracteriza, então, esta eterna promessa de um saber inesgotável de dizer a verdade sobre o ‘Homem’, mas aos olhos de Foucault, este saber abriga uma vontade de verdade, na qual a curiosidade pelo saber é ao mesmo tempo um desejo de controlar. Uma vez que sua pesquisa termina por construir este argumento, o filósofo retorna à crítica na forma de uma tarefa crítica: *desfazer todas as sujeições antropológicas*. Contra tal leitura da filosofia crítica kantiana é evocado o niilismo de

Nietzsche, na qual a morte do Deus-metafísico anuncia a morte do ‘Homem’ no discurso dos universais antropocêntrico.

Assim, o primeiro *leitmotiv* identificado diz respeito à abrangente tematização do discurso dos universais antropocêntricos repetido em algumas obras, especialmente àquelas que dizem respeito à fase da arqueologia do saber.

Não obstante, um segundo *leitmotiv* precisa ser contemplado adequadamente por esta tese. Pode-se dizer que ele é resultado de uma questão implícita à pergunta: o que é o ‘Homem’? Como se houvesse uma pergunta subjacente, uma questão latente, a pesquisa de Foucault se ocupa em radicalizar sua indagação: o ‘Homem’, é ‘Normal’? Nesse ponto, surge o *leitmotiv* do processo de normalização. Os estudos do filósofo indicam que a vontade de verdade de conhecer o ‘Homem’ em sua normalidade, de fato, produziu um campo de saber em torno do anormal. Uma vez que as psicopatologias se tornaram mais conhecidas, uma sociedade da normalização começou a ser criada pela partilha entre normal e anormal.

Nesse ponto, a filosofia foucaultiana já avançou dos modos de objetivação para os modos de subjetivação; primeiramente, o autor privilegia o estudo das práticas de sujeição, especialmente pelas tecnologias de biopoder. Em um segundo momento, ao lidar com a subjetividade ética, os modos de subjetivação se voltam para as técnicas e práticas de si, de modo que o processo de normalização perde força em sua escrita.

Os discursos das antropologias filosóficas são substituídos pelas tecnologias de biopoder como foco de análise histórica; a genealogia do poder, momento em que se intensifica a análise institucional, passa a reivindicar com mais ênfase um procedimento crítico para, assim como anteriormente, poder desfazer as sujeições antropocêntricas. A tarefa crítica é, então, expressa na forma de *dessubjetivação*; isso envolve comportamentos, condutas e atitudes. Nesse ponto, Foucault passa a elaborar uma noção de crítica como atitude: a atitude crítica.

Enfim, parece ser imprudente, talvez até contraproducente, ignorar estes dois *leitmotiven* que envolvem quase que toda a pesquisa feita por Foucault. A esse respeito, pode-se dizer que o autor faz suas noções de crítica funcionarem de acordo com o desenvolvimento destes *leitmotiven*; por isso afirma-se que Foucault não mantém um compromisso com uma teoria da crítica, no sentido de justificar todo seu projeto de pesquisa em torno de uma concepção de crítica. Nesse sentido, é oportuno dizer que o interesse de Foucault

pelo uso de um pensamento crítico auxilia a esclarecer pontos importantes na escolha de seus projetos de pesquisa.

Ao tomar ciência e as devidas precauções com as tematizações mencionadas, o discurso dos universais antropocêntricos e o processo de normalização, espera-se um preparo suficiente para entender porque Foucault, em seus últimos anos de vida, retorna à Kant para lhe atribuir duas tradições críticas: a analítica da verdade e a *ontologia histórico-crítica de nós mesmos*. A analítica da verdade assinala o padrão recusado anteriormente de fazer da crítica um tipo de questionamento sobre como tornar legítimo o uso dos saberes, das práticas, das instituições, enfim, como saber quais normas seguir. Já a ontologia histórico-crítica de nós mesmos se abre para questionar o acontecimento da atualidade, o campo possível de nossas experiências.

Pode-se dizer que, em certa medida, o projeto de uma ontologia de nós mesmos sintetiza uma parte significativa do esforço mobilizado pelo filósofo para entender em quais condições nossas experiências estão preparadas e organizadas para nos receber. Convém observar, então, que uma parte da pesquisa foucaultiana se ocupa em descrever como os comportamentos são tratados em casos de desvio; ou como são preparados para a obediência; ou como se comportam quando não querem ser conduzidos de tal maneira, para tal fim, a tal custo. Outra parte, contudo, se beneficia de um longíssimo recuo histórico da análise para se ocupar com as práticas e técnicas de si da cultura greco-latina. Nelas, Foucault revigora a noção de atitude crítica, agora imbuída de um *ethos* filosófico, isto é, um tipo de relação que se tem com o presente e com a maneira de vivê-lo.

Longo caminho percorrido pelo pensamento crítico de Foucault. Ao final, sua filiação à tradição crítica kantiana somente pode ser vinculada à ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Entretanto, a motivação inicial de que a filosofia diz respeito ao exercício de uma atividade crítica não desaparece. Assim como Kant uma vez incumbiu toda a atividade filosófica de *fazer a crítica*, isto é, de ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente a pesquisa filosófica: o que é o ‘Homem’?; pode-se dizer que o mesmo Kant fornece o gesto, outrora atribuído a Nietzsche, de ousar saber (*sapere aude!*), de ter a coragem de fazer a crítica ‘colocar em questão’ uma pergunta orientada para o coração de toda a história da filosofia: *o que acontece com quem somos nós atualmente?*

Recuperando o que foi dito inicialmente, esta tese avalia o pensamento crítico de Foucault pelo modo como ele é *exercido*. Uma vez que a obra foucaultiana já está decidida, é este

longo caminho que se inicia com a pergunta sobre *o que é o 'Homem'?*, e se encerra com a pergunta pelo que *acontece com quem somos nós atualmente?*, que direciona para onde se orientar pelo pensamento crítico de Foucault.

No entanto, já mencionado que não basta identificar o nexo entre estes dois modos de 'colocar em questão' uma pergunta que oriente a pesquisa para definir o pensamento crítico de Foucault. A esse respeito, e ainda insistindo um pouco neste assunto, os registros deixados por Foucault decidem que a pergunta: *o que acontece com quem somos nós atualmente?*, determina o pensamento crítico tal como entendido por Foucault.

Para chegar até esse ponto da reflexão, esta tese se apoia, principalmente, em seu eixo analítico. Não obstante, é desejo desta tese inverter a pergunta que orienta a pesquisa foucaultiana para ela mesma. Isso significa 'colocar em questão' da seguinte forma: *Foucault, o que acontece com quem somos nós atualmente?* Certamente, essa resposta poderia vir de fora da filosofia foucaultiana. Contudo, é sabido que o pensamento crítico traz desafios; e um deles diz respeito a utilizar a questão colocada na própria filosofia foucaultiana.

Para isso, o eixo heurístico se ocupa em investigar de que maneira pensou Foucault para responder a tal pergunta que deve orientar uma pesquisa filosófica. É nesse ponto que os temas abordados pelo filósofo se revelam extremamente significantes: a loucura, a delinquência e a sexualidade; ou ainda expresso em termos mais metodológicos: práticas discursivas, práticas de sujeição e práticas de si. Foucault chega a mencionar que seu interesse por estes 'temas marginais' nasceu de experiências pessoais. Todavia, o que o eixo heurístico se propõe a investigar é a maneira de abordar tais *temas-experiências*.

Para tanto, o eixo heurístico conta com uma ideia do próprio autor: a caixa de ferramentas. Esta ideia instrui a se servir dos conceitos foucaultianos como se fossem ferramentas que auxiliassem, se possível, na reflexão de problemas. Assim, é oportuno esclarecer que Foucault não adota para seu pensamento crítico a perspectiva de um projeto ou um programa cujas etapas precisam ser cumpridas para se garantir o êxito. Contra a teoria profética que tenta decifrar a 'natureza humana', Foucault recorre às noções de crítica que se alinham tanto com seu procedimento genealógico quanto com a tarefa de dessubjetivação. Trata-se, então, da crítica como experimento, ou ainda, de uma noção de crítica que procede por meio da experimentação que dessubjetiva.

O impacto dessa noção de crítica reside no fato de que o autor não atrela à crítica uma função prescritiva, como se ela quisesse ou pudesse ser válida em qualquer tempo, ser legítima em todos os lugares. Nesse sentido, não cabe ao filósofo o papel de planejador ou programador da sociedade ideal; apenas a função de facilitador, oferecendo algumas ferramentas conceituais caso elas sirvam a quem precise. A *antipsiquiatria* é um movimento interessante em que esta abordagem pode ser confirmada ou contestada, pois, primeiro, foi um experimento que deu origem à reforma psiquiátrica (e não o inverso); segundo, o nome de Foucault é recorrente nos estudos sobre o tema, mesmo que ele sequer tenha participado.

Para auxiliar a entender como Foucault aborda os temas que lhe interessa, esta tese opta por fazer uso do termo ‘construto’, para inserir uma distinção pontual em relação aos termos ‘noção’ e ‘conceito’ que são amplamente empregados, por óbvias razões. A ideia consiste em utilizar o termo construto para se referir ao propósito que orienta a pesquisa. Nesse sentido, o próprio Foucault oferece dois construtos: *as formas de problematização* e *os foyers de experiência*. Um terceiro construto é acrescentado com o esforço desta tese por entender que nele é possível encontrar um interesse genuíno da filosofia foucaultiana: chama-se *meios de transformação de si*.

Assim, se valendo da prerrogativa anunciada e estabelecida na construção dos eixos desta tese, com o auxílio dos construtos é possível passar da ordem cronológica de exposição para uma ordem hermenêutica de interpretação. Isso significa que o objetivo está em fazer ressoar, irradiar, comunicar o que Foucault diz ser seu interesse de pesquisa (construto) e seu possível ponto de manifestação, para o qual esta tese reserva o nome de *figuras* ou *imagens*. Uma figura ou imagem tem o objetivo de assinalar um conceito ou tema que caracteriza a filosofia de Foucault, assim como ‘transcendental’ caracteriza a filosofia kantiana ou *Dasein* caracteriza a filosofia heideggeriana.

Para cada construto mencionado, três figuras ou imagens foram selecionadas para indicar de que modo Foucault exercita seu pensamento crítico. Para as formas de problematização foram selecionadas: analítica da finitude, microfísica do poder, cuidado de si. Para os *foyers* de experiência foi feita uma análise heurística da obra *História da loucura*, visando abordar como a instituição asilar articula tipos de saber, normas de conduta e modos de ser. Para os meios de transformação de si, têm-se: experiência-limite, política da verdade, estética da existência.

Ao se observar os construtos indicados e suas imagens, percebe-se que as noções de crítica anteriormente examinadas não se ligam diretamente à maior parte das figuras selecionadas. Isto de fato ocorre e reforça o aviso inicial de que o pensamento crítico, embora seja o nome escolhido por Foucault, não designa o que pode ser toda a sua filosofia, pois o pensamento crítico que diz respeito a Foucault conferiu um modo de ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente sua pesquisa. Sabe-se que o autor se orientou por diversos temas, elaborou vários projetos de pesquisa, se despreendeu de si próprio. Por isso, a sistematização se faz convencional, pois outras conjecturas e configurações são possíveis e podem levar a conclusões diferentes. Faz parte.

Dessa forma, o que esta tese consegue identificar se refere a uma similaridade entre as noções de crítica aplicadas aos *leitmotiven* do discurso antropocêntrico e do processo de normalização, e os construtos avaliados. Assim, a noção de crítica como filosofia da suspeita que visa desfazer as sujeições antropológicas interage com as formas de problematização que contestam o poder atribuído ao conhecimento verdadeiro do ‘Homem’. Já a noção de crítica como procedimento genealógico visa o experimento de dessubjetivação agenciado pelos processos de normalização instituídos nas sociedades modernas a partir de um critério de partilha entre normal e anormal do ‘Homem’. Por fim, a noção de atitude crítica que apela a um *ethos* filosófico, visa os modos de ser em sua historicidade, enquanto acontecimento da atualidade, mas também na atividade crítica de ‘colocar em questão’: *quem somos nós?*, de modo a buscar meios de transformação de si.

Enfim, tudo o que foi até este ponto mencionado, está desenvolvido ao longo da tese, ainda que as informações estejam dispostas em outra ordem. Em certa ocasião, foi dito que ler um texto como esta tese pode parecer um caleidoscópio de conceitos que não se consegue definir. Pensando bem, há sentido nessa metáfora, uma vez que a filosofia de Foucault compartilha diversas perspectivas, assim como experimenta diferentes estilos de escrita, refaz os próprios conceitos. Então, talvez se trate de tentar acompanhar o que algumas perspectivas têm a oferecer. Isso não significa se abster do rigor acadêmico que uma tese exige. A profusão de conceitos, temas, morfologias e *leitmotiven* resulta do desafio de acompanhar os traços deixados pelo filósofo em suas várias tentativas; desafio que esta tese se esforçou por organizar da melhor forma.

Por essa razão, esta tese não abdica do propósito acadêmico de se tornar uma fonte de referência para trabalhos posteriores, de modo que leitores e leitoras possam se beneficiar das análises, argumentos, discussões e referências. Na realização desta tese foram

identificadas certas incógnitas em algumas questões; é por este motivo que foi afirmado que ao parecer *evidente* haver um pensamento crítico de Foucault, reunir os elementos capazes de *evidenciar* tal constatação acaba por não ser uma tarefa fácil ou simples.

A prolixidade da tese também se deve ao interesse de contribuir com os estudos sobre a filosofia de Michel Foucault. Esta contribuição pode advir da articulação entre os eixos: analítico e heurístico. O eixo analítico busca privilegiar as noções de crítica para entender como o pensamento crítico *foi exercido* por Foucault; o eixo heurístico busca privilegiar os propósitos que orientam a pesquisa foucaultiana para compreender como o pensamento crítico *pode ser exercido*.

Outro esforço concerne ao construto *meios de transformação de si*; como não se trata de uma declaração de Foucault, como ocorre no caso das formas de problematização e dos *foyers* de experiência, é preciso recorrer às entrevistas e passagens pontuais nas obras do autor para extrair uma intuição de que o pensamento crítico também almeja ter por finalidade a transformação da experiência em seu *ethos* filosófico, isto é, no modo em que nos relacionamentos com as maneiras de viver. Este ponto de vista reforça a ideia de que a tarefa da filosofia continua a ser diagnosticar o que acontece na atualidade.

Então, para que não reste dúvida: o pensamento crítico é *exercido*. Foucault o exerce ao ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente sua pesquisa: *o que acontece com quem somos nós atualmente?* Executar esta tarefa implica em uma atividade crítica: *fazer o diagnóstico do presente*. A atividade crítica não é do âmbito da teoria pura, mas do propósito que orienta o interesse de pesquisa: *problematizar, experimentar, transformar*.

Estrutura da tese

Esta tese está estruturada da seguinte forma: eixos, partes e capítulos.

Os eixos analítico e heurístico estão dedicados a cumprir o objetivo desta tese: buscar entender por quais razões a filosofia de Foucault pode ser considerada um pensamento crítico. Para tanto, o eixo analítico privilegia a descrição das noções de críticas elaboradas por Foucault; já o eixo heurístico privilegia a interpretação sobre como Foucault se utilizava das próprias noções de crítica em sua própria pesquisa.

Cada eixo desta tese está dividido em três partes, de acordo com os seguintes critérios:

O eixo analítico é composto por três partes, respectivamente: fase da arqueologia do saber; fase da genealogia do poder; fase da ontologia de nós mesmos. Tal partição busca se aproveitar da didática divisão da filosofia foucaultiana em três períodos de sua pesquisa. A intenção é auxiliar na organização das informações e, se possível, facilitar a compreensão das leitoras e dos leitores.

O eixo heurístico é composto de três partes, respectivamente: formas de problematização, *foyers* de experiência, meios de transformação de si. Tal partição se pauta na própria interpretação de Foucault acerca dos interesses de sua pesquisa filosófica. No entanto, é preciso informar que a terceira parte: *meios de transformação de si*, não está, de fato, anunciada por Foucault assim como ocorre nos outros casos deste eixo. Logo, cabe ao esforço desta tese desenvolver o argumento que sustente sua justificativa como um propósito que interessa à pesquisa foucaultiana.

Cada parte é composta por capítulos, cujo número varia de parte para parte. Sobre os capítulos, convém explicar suas finalidades. Pode-se dizer que existem dois ‘tipos’ de capítulos nesta tese. O primeiro ‘tipo’ se refere ao estudo de uma peça (obra, curso ou artigo) em que Foucault desenvolve uma noção de crítica de modo mais consistente. O segundo ‘tipo’ se refere ao estudo de um tema mais amplo desenvolvido por Foucault, de modo que requer a análise de várias obras, cursos ou artigos. Capítulos que se enquadram neste ‘segundo tipo’ são importantes para complementar os capítulos de ‘primeiro tipo’, pois, como já mencionado, as noções de crítica são intermitentes ao longo da obra, enquanto certos temas têm uma presença mais constante.

Além disso, os capítulos servem para transitar entre os diferentes interesses de pesquisa de Foucault. Como se sabe, uma das principais características da filosofia foucaultiana é a interdisciplinaridade, uma vez que o filósofo se ocupou de várias ‘disciplinas’ (a psiquiatria, o direito e até a crítica literária) para compor seus argumentos, hipóteses e teses. Por essa razão, acredita-se que, embora aumente as dificuldades, omitir o aspecto interdisciplinar enfraquece a flexibilidade e complexidade que caracteriza o pensamento crítico foucaultiano.

Observações finais

Algumas observações podem ser mencionadas neste ponto. Com relação aos comentadores da obra foucaultiana, são muitos os que se dedicam ao estudo de sua filosofia, alguns de modo mais abrangente, outros de modo mais específicos; todos têm a contribuir. O debate de ideias com os comentadores deve ser, ou ao menos poderia ser, entendido como fundamental para uma tese acadêmica, em especial se tratando de um filósofo que, ele mesmo, se ‘deslocou’, se ‘desprende’ em relação ao próprio referencial teórico. Por esse motivo, há ‘muitos Foucault’ para ser lido. Portanto, o debate com outros pesquisadores e comentadores da obra foucaultiana fica restrito a pequenos casos oportunos. Por exemplo, o debate Habermas / Foucault recebe um amplo destaque na literatura especializada. Nesta tese, ciente desse debate, o recurso utilizado é a indicação de referências, pois não há como contemplar todos os pontos de vista, por mais interessantes que sejam.

Outra observação a ser considerada diz respeito ao estudo do pensamento crítico de Foucault. Este tema já conta com certa literatura disponível. Em relação a esse tipo de material, eles foram reservados à parte e podem ser conferidos nos apêndices desta tese. O conhecimento deste material não interfere na compreensão dos argumentos desta tese, mas servem de auxílio aos possíveis interesses das leitoras e dos leitores. O apêndice traz breves comentários que visam resumir as principais ideias elaborados por outros pesquisadores da obra foucaultiana.

Por fim, no mesmo sentido da observação anterior, um apêndice é dedicado ao estudo da história da filosofia crítica, uma vez que a motivação desta tese parte da afirmação de Foucault se considerar herdeiro da tradição da filosofia crítica kantiana. O apêndice em questão aborda brevemente dois tipos de pesquisa: *a)* pesquisas sobre a história da filosofia crítica, destacando a obra *Crítica e Crise* de Reinhart Koselleck; *b)* pesquisa sobre filósofos que declaram suas próprias filosofias como crítica, casos de Immanuel Kant, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, e os autores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

Enfim, reforçando a mensagem destas observações finais, trata-se de opcionais materiais de apoio, de ciência desta tese, mas por ela não utilizados, que, no entanto, poderiam vir a interessar às possíveis leitoras e aos possíveis leitores.

Boa leitura... é isso.

EIXO ANALÍTICO

HOMEM: *substância antropocêntrica*; 1. *boca de extinguir espécies*; 2. *mãos de conduzir automóveis*; 3. *ouvidos para rádio...atividade*; 4. *olhos de ler códigos de barra*.

Já dizia o poeta: *que milagre é o homem? Que sonho, que sombra? Mas, existe o homem?*¹

*O homem é uma invenção recente de nosso pensamento; talvez seu fim esteja próximo*².

Se a ficção do pensamento é a distância que a linguagem deixa aparecer até a realidade; então, Kant, quando lançou a pergunta: o que posso saber?, já teria ele (com)prometido sua inevitável consumação: o que é o ‘Homem’? Justamente nesse ponto Foucault faz a crítica interceptar a filosofia. Ao executar tal gesto, adota um jeito muito peculiar de descrever a antropologia. Para Foucault, a antropologia não descreve um estudo sobre a história da cultura e das sociedades; antes mesmo do método arqueológico ser apresentado, em um manuscrito que por muito tempo ficou inacessível, sua *Thèse complémentaire*, Foucault já lida com a antropologia pelo viés de uma prática discursiva destinada a produzir um objeto de saber: o ‘Homem’. Essa antropologia que relata o autor se caracteriza por ter tanto um sentido de natureza humana quanto um sentido de destino. Desse modo, a prática discursiva da antropologia filosófica, tal como entende Foucault, tem na figura do ‘Homem’ sua causa (metafísica) e sua teleologia (humanismo).

O interesse pela questão kantiana: o que é o ‘Homem’?, ressoa por sua fase arqueológica, culminado em sua crítica, de linhagem nietzschiana, da morte do ‘Homem’. Além disso, é interessante notar a inquietude do pensamento foucaultiano em tomar a questão kantiana sobre o ‘Homem’ como o ‘coração’ da filosofia. O mesmo Kant que inaugurou a filosofia crítica como a reflexão do juízo rigoroso às verdades da experiência. Assim, a princípio com a filosofia kantiana, a seguir com o pensamento da *épistémè* moderna, a analítica histórica se propõe a examinar quais condições tornaram possível a hegemonia do discurso dos universais antropocêntricos.

¹ Poema de Carlos Drummond de Andrade (1902-1987), *Especulações em torno da palavra homem*, 1959. Disponível em: *A vida passada a limpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

² Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.398.

O discurso dos universais antropocêntricos é um *leitmotiv* que perpassa todo o eixo analítico, de certa forma o conduzindo, pois é justamente junto ao discurso que a filosofia foucaultiana reivindica uma herança crítica. No entanto, se o filósofo é bastante claro sobre essa herança crítica, o percurso executado até a declaração parece um tanto confuso, em alguns aspectos.

Talvez o principal aspecto seja a leitura proposta por Foucault ao interpretar a antropologia kantiana por meio de ‘lentes’ nietzschianas. Outro aspecto diz respeito à própria posição que o conceito de crítica assume inicialmente na pesquisa de Foucault. Em alguns momentos, a crítica é tratada como um objeto de análise, um tipo de discurso acerca das condições de possibilidade do conhecimento. Em outros momentos, a noção de crítica diz respeito à tarefa de diagnosticar o presente; tem a função de atingir o acontecimento da atualidade. Após essa fase inicial, outras noções de crítica são testadas, ensaiadas pelo filósofo, até que a atitude crítica insurja em seu pensamento.

O surgimento da atitude significa o ressurgimento da questão aberta com o discurso dos universais antropocêntricos. Nesse ponto, tendo desenvolvido suas ferramentas conceituais, o autor anuncia o projeto de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos que compreende haver uma necessidade de desalojar do ‘coração’ da filosofia, o discurso dos universais antropocêntrico. Em seu lugar deve ficar um pensamento crítico ocupado com o *ethos* filosófico, isto é, com a relação que atualmente experimentamos com nossos modos de ser, maneiras de viver.

O eixo analítico tem a função de desenvolver esse longo percurso, identificar os registros da crítica na obra foucaultiana e descrever seus principais aspectos. Isso somente parece ser possível, de um modo produtor, a partir de uma contextualização das obras de Foucault, acompanhada pela exposição dos principais conceitos e temas que se relacionam com as noções de crítica. Por isso, uma leitura didática parece ser adequada, no seguinte sentido: acompanhar a cronologia das conhecidas fases da filosofia foucaultiana: arqueologia do saber; genealogia do poder; e o chamado ‘último Foucault’. Contudo, isso não significa uma simples releitura da trajetória do autor, pois o objetivo é expor como alguns projetos de pesquisas são apresentados, do mesmo modo que destaca a importância de temas poucos estimados por comentaristas, caso do *ethos* filosófico, pois ele é fundamental na compreensão do pensamento crítico de Foucault. Fazer o diagnóstico do presente é ‘colocar em questão’: quem somos nós atualmente?

PRIMEIRA PARTE: FASE DA ARQUEOLOGIA DO SABER

Capítulo 1: Gênese e estrutura do discurso dos universais antropocêntricos na *Thèse complémentaire*

Segundo relata Eribon³, Foucault viveu cinco anos de ‘exílio’ como diretor da *Maison de France*, um posto internacional de relações culturais, passando pelas cidades de Upsala (Suécia), Varsóvia (Polônia) e Hamburgo (Alemanha)⁴. É nesse período que Foucault redige sua famosa tese, *Folie et déraison: histoire de la folie à l’âge classique* (1961) que obteve uma forte repercussão positiva no meio acadêmico⁵. Não obstante, era comum na época da formação acadêmica de Foucault que também fosse redigida uma tese complementar, a qual por muito tempo esteve restrita a um público limitado devido ao difícil acesso⁶. Diferentemente de sua tese principal, a tese complementar não conseguiu uma recepção positiva perante a banca diretora, não sendo recomendada sua publicação⁷. Originalmente intitulada *Genèse et structure de l’Anthropologie de Kant*, numa clara homenagem a principal obra de Jean Hyppolite (*Genèse et structure de la phénoménologie de l’esprit de Hegel*), Foucault pretende uma abordagem rigorosa, tanto genética quanto estrutural, marcada por uma precisão cronológica dos manuscritos que compõem a obra kantiana. Contudo, o que chama mesmo a atenção é a peculiar interpretação que visa aproximar a *Antropologia* kantiana com o projeto da *Crítica*.

Foucault decide apresentar sua tese complementar como uma longa introdução que precede sua tradução para o idioma francês da obra de Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Antropologia em sentido pragmático*), que foi publicada em

³ Didier Eribon, escritor e filósofo francês que se autodenomina um historiador da vida intelectual francesa; escreveu duas biografias sobre a vida de Foucault: *Michel Foucault*, publicado em 1989 pela editora Flammarion; e também: *Michel Foucault et ses contemporains*, publicado em 1994, pela editora Arthème Fayard.

⁴ ERIBON, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 1995, p.426.

⁵ A tese de Foucault foi publicada em 1972 pela Editora Gallimard com o título *Histoire de la folie à l’âge classique*, atingindo o grande público e conquistando maior repercussão. Considero ser *Histoire de la folie* a principal obra escrita por Foucault, pela sua novidade teórica e metodológica, mas principalmente pela temática abordada que constitui um traço inconfundível e constante durante todo o percurso intelectual do filósofo francês.

⁶ Publicada pela editora Vrin em 2008.

⁷ A banca diretora foi composta por Henri Gouhier (presidente); Jean Hyppolite e Maurice Gandillac (júri); entre as objeções levantadas, constava a discussão polêmica conduzida por Foucault por meio de “lentes nietzschianas”. Cf. CHEVALLIER, *Introduction à l’Anthropologie in Emmanuel Kant*, 2008.

1964. Contudo, na fase editorial da tradução, Foucault retira a tese complementar incluída como *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, substituindo-a por uma 'notícia histórica'⁸. A divulgação da *Thèse complémentaire* serviu para acentuar uma suspeita que já era possível vislumbrar anteriormente, como observa Terra, sobre o gesto de reconciliação com a filosofia de Kant apresentado nos últimos cursos do *Collège de France* que parece divergir de seus comentários elaborados no início de sua pesquisa⁹. Nesse ponto, é preciso ter em consideração a inclinação intelectual de Foucault, na qual a filosofia de Kant aparece estranhamente ligada à influência de Heidegger sobre o pensamento francês das décadas de 1940 e 1950¹⁰. Na época de sua formação acadêmica, Foucault se encontrava bastante dedicado à *Daseinanalysis*, tanto que sua primeira grande publicação foi uma *Introduction à Le rêve et l'existence* de Binswanger¹¹.

Desses fatos, pode-se extrair duas considerações pertinentes: a primeira consideração diz respeito ao destaque que a psiquiatria e a fenomenologia adquirem nos estudos posteriores de Foucault¹²; a segunda consideração se refere à tematização sobre a passagem de uma ciência antropológica para uma reflexão ontológica¹³. Contudo, sabe-se que a tese *Histoire de la folie* inicia, ainda que de modo um pouco confuso, as bases para a linha de pesquisa da arqueologia do saber, marcando uma ruptura com as teses fenomenológicas¹⁴. Em razão desse itinerário acadêmico, pode-se dizer que em certa medida essas considerações comparecem na *Thèse complémentaire*, seja em maior ou menor grau de

⁸ FOUCAULT, *Notice historique*, D&E I, p.288-93. Inicialmente concebida como uma introdução à tradução de *L'anthropologie du point de vue pragmatique*, em seu lugar Foucault dedicou uma 'notícia histórica', a qual se encerra com uma singela nota de rodapé: "as relações entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica serão estudadas em uma obra ulterior" (D&E I, p.293). Ao que tudo indica, a obra em pauta corresponde à *Les mots et les choses*, na qual Foucault de fato revela, então, estar engajado em um pensamento crítico. Foucault jamais torna a mencionar a *Thèse complémentaire*, que só foi publicada postumamente em 1998. Ao ser publicada, a *Thèse complémentaire* trouxe uma perspectiva inovadora para sua época, e atualmente representa um material fértil que tem adquirido grande relevância nas pesquisas mais recentes, sendo cada vez mais estudada e divulgada, também em relação à noção de crítica ansiada por Foucault. Doravante, *Thèse complémentaire* se refere à introdução apresentada à tradução da obra de Kant, *Antropologia em sentido pragmático*.

⁹ Cf. TERRA, *Foucault leitor de Kant*, 1997.

¹⁰ Jean Beaufret foi um dos principais interlocutores de Heidegger na França, tanto que se tornou célebre uma de suas correspondências, a *Carta sobre o humanismo*. Foucault acompanhou o curso de Beaufret sobre a *Crítica da faculdade de juízo* de Kant, e nele pode ter tido contato com dois textos de Heidegger que parecem ser determinantes em alguns de seus argumentos: *Kant e o problema da metafísica* (1951) e *A época da imagem do mundo* (1938).

¹¹ FOUCAULT, *Introduction*, in: Ludwig BINSWANGER, *le rêve et l'existence*, 1954. Cf. FOUCAULT, *Introduction*, D&E I, p.65-118.

¹² Foucault se formou em psicopatologia em 1952 pelo *Institut de Psychologie* da Sorbonne.

¹³ Como indica a biografia de Eribon, houve um momento em que Foucault se preparou para defender uma tese sobre a fenomenologia. Cf. ERIBON, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 1995, p.142.

¹⁴ Cf. SABOT, *Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible?*, 2013.

evidência; além disso, destaca-se que a escolha pela *Antropologia* de Kant já indica a disposição de sua pesquisa para a elaboração do pensamento crítico¹⁵.

Gênese e estrutura da Thèse complémentaire

Pode-se dizer que em sua *Thèse complémentaire*, Foucault procede por três tipos de comentários: comentários de contextualização acerca das diversas versões recebidas pela *Antropologia em sentido pragmático*; comentários exegéticos que apresentam os principais conceitos e temas tratados por Kant; e comentários ‘críticos’ que buscam estabelecer uma conexão entre o projeto da fase *Crítica* e o tema da *Antropologia*. Oportunamente, é este último tipo de comentário que importa verificar, pois seu argumento parte da ideia de que a antropologia kantiana funciona como passagem da propedêutica crítica à realização da filosofia transcendental, a qual é atingida pela questão: o que é o Homem?; como afirma Foucault:

A questão: o que é o homem? tem por sentido e função trazer as divisões da Crítica ao nível de uma coesão fundamental: a de uma estrutura que se oferece, na medida em que tem mais radical do que qualquer “faculdade” possível, para falar finalmente libertado de uma filosofia transcendente¹⁶.

Essa leitura busca no projeto da *Crítica* o limite do campo investigativo para o conteúdo da *Antropologia*, cujo pressuposto adotado se refere à existência de um fundamento estrutural entre *Crítica* e *Antropologia*¹⁷. Logo, Foucault acena para uma inconsistência do pensamento kantiano, pois a proposta propedêutica da fase *Crítica* prepara a vinda de uma ciência da *Antropologia*; porém, a *Antropologia* não se remete à *Crítica*¹⁸.

¹⁵ A esse respeito, recomendo a pesquisa sobre a epistemologia das ciências humanas de Elisabetta Basso, que tem dedicado um apurado estudo sobre a filosofia de Foucault na década de 1950 (poder-se-ia chamar de um proto-Foucault); segundo a tese de Basso, antes mesmo da *Thèse complémentaire*, Foucault já havia se orientado para uma crítica das ciências humanas. Cf. BASSO, *Foucault's critique of human sciences in the 1950s*, 2020. Cf. SABOT, *Entre psychologie et philosophie*, 2015.

¹⁶ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.54.

¹⁷ Cf. FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.47.

¹⁸ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, p.54. É preciso advertir que Foucault constrói grande parte de seu argumento tomando por referência o auxílio do *Manual do curso de lógica geral* e do *Opus Postumum*, textos compilados a partir de anotações e sem o *imprimatur* de Kant, algo que pode enfraquecer o argumento. A esse respeito, Diogo Sardinha faz uma pertinente observação ao notar que uma vez apresentada a hipótese do parentesco entre as obras *Críticas* e a *Antropologia* de Kant, Foucault submete sua avaliação às obras posteriores e não publicadas por Kant, de certa forma desviando sua hipótese do parentesco antes afirmada. Cf. SARDINHA, *Kant, Foucault e a antropologia pragmática*, 2011. A

Nesse ponto, Foucault procede por uma comparação estrutural entre as obras *Críticas* de Kant e a *Antropologia em sentido pragmático*, cujo resultado conduz a uma conclusão paradoxal. Em vários aspectos, a *Antropologia* aparece como o lado negativo (que Foucault chama de imagem invertida) da *Crítica*. O principal aspecto a ser mencionado diz respeito ao estatuto da síntese empírico-transcendental; para Foucault, na *Crítica* o conteúdo empírico é concebido por Kant como pura passividade à disposição da atividade da consciência transcendental; já na *Antropologia*, Kant apresenta o conteúdo empírico de certo modo previamente organizado em uma síntese ocorrida fora do sujeito transcendental¹⁹. Segundo a observação de Terra, conseqüentemente isso conduz Foucault a considerar que “de um lado, a *Crítica* considera a *Antropologia* apenas como empírica; de outro, a *Antropologia*, apesar de retomar as articulações das faculdades da *Crítica*, não faz desta [*Crítica*] o fundamento daquela [*Antropologia*]”²⁰.

Assim, a relação entre *Crítica* e *Antropologia* pede por um princípio organizador, que já não é mais a condição de possibilidade *a priori* determinada pela Razão pura; na *Antropologia* pragmática, tal princípio deve estar ‘enraizado’ na empiricidade. Por isso, comenta Foucault que, “a *Antropologia* encontrar-se-á duplamente submetida à *Crítica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e aos domínios da experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às formas primeiras e não ultrapassáveis que a *Crítica* manifesta”²¹. Dessa forma, não pode deixar de ser notada a dificuldade que a finitude impõe sobre o pensamento antropológico de Kant, presente na questão do conhecimento empírico e a reflexão proveniente do projeto da *Crítica*.

O que Foucault parece destacar é que somente levando em conta tal projeto é que o pensamento antropológico de Kant pode prosperar e se destacar das antropologias de seu tempo, pois a *Antropologia* pragmática não significa somente estabelecer as bases para o

completa introdução feita por Eckart Föster descreve as dificuldades e desafios envolvidos no manuseio e na publicação do *Opus Postumum*. Kant considerava que havia a necessidade de uma obra capaz de finalizar toda a sua filosofia; entretanto, Föster cita, entre os desafios, distinguir qual seria a ordem lógica dos temas abordados por Kant da ordem cronológica que foram escritos, e as conseqüentes implicações resultante para a seleção e interpretação da obra. Cf. FÖSTER, *Introduction*, 1998.

¹⁹ Cf. FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.55.

²⁰ TERRA, *Foucault leitor de Kant*, 1997, p.81. A esse respeito, Foucault situa o pensamento antropológico entre o projeto da *Crítica* e a filosofia transcendental, denominado de *Philosophieren*, seguindo então: propedêutica da *Crítica* – pensamento antropológico – filosofia transcendental (*Philosophieren*); tal é o esquema da filosofia kantiana concebido por Foucault em sua *Thèse complémentaire*. Isto indica que o pensamento antropológico kantiano ainda pressupõe a propedêutica da *Crítica*, enquanto exame dos limites, mas somente como uma passagem até a filosofia transcendental que, por seu caráter sistemático de ciência, lhe confere um princípio organizador.

²¹ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.75. Cf. p.67.

conhecimento do ser humano em sua natureza (fisiologia para Kant), mas também o conhecimento que torna o ser humano consciente do que funda e limita o uso legítimo da Razão. Como afirma Foucault, a *Antropologia* de Kant: “é o conhecimento do homem, em um movimento que o objetiva, no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas é o conhecimento do conhecimento do homem, num movimento que questiona o próprio sujeito, sobre os seus limites, e sobre o que ele autoriza no saber que dele tiramos”²².

Para Kant, sua *Antropologia* parte dos resultados da filosofia transcendental que ordena o conhecimento de modo sistemático. Nesse sentido, parece estar mais nítida as motivações de Foucault ao inquirir a *Antropologia*, em seu aspecto exequível, por meio da *Crítica*, em seu aspecto propositivo, uma vez que o filósofo francês não procura fazer do próprio projeto crítico kantiano o fundamento do conhecimento transcendental (suas condições de possibilidade), mas alocá-lo em um domínio em que o ‘limite’ se torne ‘passagem’, já mencionado, do pensamento antropológico em uma reflexão filosófica ‘enraizada’ na finitude (suas condições de existência). As consequências dessa reflexão são anunciadas posteriormente em *Les mots et les choses* com a suspeita da ‘morte do Homem’, sobre a qual Castro presta o seguinte comentário:

Não seria exagero dizer que o pensamento de Foucault está animado por estas perguntas [como entender: o fim próximo do ‘Homem’ e sua possibilidade de desaparecimento]. A resposta ou, melhor, a primeira parte dela está contida em sua Introdução à *Antropologia...* e nos dois capítulos finais, o nono e o décimo, de *As palavras e as coisas* [*Les mots et les choses*], onde se retoma a problemática relação, que se estabelece na modernidade, entre filosofia e ciências humanas, entre pensamento crítico e conhecimento do Homem²³.

Em certa medida, essa reflexão não deixa de recuperar a pretensão inicial indicada por Kant em sua obra *Antropologia em sentido pragmático*: “o conhecimento fisiológico do Homem trata de investigar o que a natureza faz do Homem; o pragmático, que é o mesmo, como ser que age livremente, faz, ou pode e deve fazer, de si mesmo”²⁴. O que Foucault parece fazer em sua *Thèse complémentaire* é situar, por argumentos próprios, a antropologia kantiana como um recurso, ou ao menos uma tentativa, para se fazer filosofia

²² FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.74.

²³ CASTRO, *Michel Foucault: una lectura de Kant*, 2009, p.14.

²⁴ KANT, *Antropología en sentido pragmático*, 1991, p.07. Cf. PEREZ, *Foucault como kantiano*, 2012.

crítica, isto é, em vez de investigar os limites do conhecimento humano, testar os limites do que o ser humano pode ou deve fazer de si mesmo.

Contribuições da Thèse complémentaire

Para os estudiosos da filosofia de Kant, as interpretações feitas por Foucault podem ser alvo de objeções²⁵. No que diz respeito à contribuição da *Thèse complémentaire* aos estudos foucaultianos, torna-se quase inevitável fazer o cruzamento com a obra *Les mots et les choses*²⁶, no qual essa temática, então inserida em um contexto de análise mais amplo, é reapresentada pelo filósofo francês sob uma nova perspectiva. Nesse sentido, a *Thèse complémentaire* prepara, ainda que de forma incipiente, o projeto de pesquisa do qual se ocupa a arqueologia foucaultiana, pois nela (*Thèse*) já está contida as linhas gerais dessa pesquisa. Pode-se dizer que o objeto de investigação da *Thèse complémentaire* parte da questão kantiana: ‘o que é o Homem?’, enquanto que a arqueologia transpõe essa questão para um exame acerca do ser humano enquanto sujeito de conhecimento e objeto de seu próprio saber, agora considerando as ciências humanas.

Não obstante, convêm duas observações: esse não é o único propósito que Foucault se empenha em alcançar com o programa arqueológico; e, nesse caso, tal propósito não deixa de ser uma maneira de propor um diagnóstico do presente. Com isso, pode-se dizer que essas duas observações já indicam qual a discussão proposta pelo autor em relação à sua noção de crítica: trata-se da pretensão de avaliar o pensamento contemporâneo pela produção de suas antropologias filosóficas. Desse modo, pode-se dizer que três problematizações abordadas ao final da *Thèse complémentaire* são, de fato, constituintes do interesse de pesquisa de Foucault, e não apenas objetos de uma análise exegeta de Kant; os temas são: repetição empírico-transcendental; ilusão antropológica; e sono antropológico da modernidade.

A primeira problematização indicada pelo filósofo francês concerne ao estatuto da empiricidade na filosofia kantiana. Foucault aponta que no projeto da *Crítica* há uma nítida separação entre o conteúdo empírico e o conceito transcendental (*a priori*), mas que na *Antropologia* há, segundo o autor, uma ‘repetição’ do conteúdo empírico no

²⁵ Cf. PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014. Cf. PEREZ, *A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano*, 2009. Cf. LEBRUN, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, 1992.

²⁶ Cf. FONSECA; MUCHAIL, *La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault*, 2012.

conceito transcendental. De acordo com Han, as condições de possibilidade da experiência (organização transcendental da subjetividade) são remetidas à existência empírica do sujeito, do que resulta em uma indeterminação da função transcendental pelo próprio efeito de um perpétuo retrocesso à origem²⁷. Para Foucault, a *Antropologia* não encontra outro meio senão fazer da finitude o ponto de origem para o conteúdo empírico²⁸.

Para Foucault, o desafio de Kant está em justificar a finitude em si mesma dentro de uma reflexão que não apele à metafísica do infinito e à consciência do Absoluto²⁹. Para o filósofo francês, a solução encontrada por Kant é tornar a *Antropologia* uma ciência do Homem, e com isso, produzir as normas e os critérios de seu objeto. A pergunta: ‘o que é o Homem?’, então, passa a valer como a condição transcendental que o projeto da *Crítica* exige de si mesmo, de modo que a *Antropologia* pode ser inserida nas formas *a priori*, mesmo mantendo seu lugar de incidência na finitude. Segundo Foucault, nesse movimento Kant ultrapassa o linear por ele mesmo estabelecido: “na verdade, no momento em que acreditamos afirmar o pensamento crítico ao nível do conhecimento positivo, esquecemos o que foi essencial na lição deixada por Kant”³⁰.

A segunda problematização deriva da repetição empírico-transcendental, que Foucault chama, nesse contexto, de ilusão antropológica. Mantendo o ponto de vista da gênese estrutural da *Antropologia* exposta ao longo de toda a *Thèse complémentaire*, Foucault recorre à *Crítica da razão pura* para nela encontrar a simetria da ilusão transcendental³¹. Nesse sentido, Foucault acusa Kant de ter parcialmente incorrido em uma forma de ilusão antropológica ao confundir a empiricidade (da finitude humana) com o domínio da positividade (das ciências humanas). De acordo com Noto, “o homem, sempre, será uma figura mista, um duplo ontológico, e não lógico, de transcendental e de empírico, um ser ambíguo, pois, ontologicamente constituinte e constituído, determinante e determinado”³². Em sentido semelhante, Kraemer afirma que, “a ilusão [transcendental] consiste em tomar como coisas reais o que são apenas ideias da razão, daí a necessidade

²⁷ Cf. HAN, *Analytic of finitude and history of subjectivity*, p.180-81.

²⁸ Cf. FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.74.

²⁹ Em *Les mots et les choses*, Foucault nomeia tal condição de “pensamento do Mesmo”.

³⁰ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.75.

³¹ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, seção: Dialética transcendental, parte I. Em linhas gerais, pode-se dizer que, para Kant, a ilusão transcendental significa transgredir o limite das condições de experiência na tentativa de fundamentar o conteúdo da Razão (as ideias) em conteúdo de conhecimento (conceitos do entendimento).

³² NOTO, *A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental?*, 2015, p.124-25. Essa explanação de Noto reafirma a potência das implicações fenomenológicas presente na escrita de Foucault durante essa etapa de sua pesquisa.

da [razão] crítica para indicar os limites em que seu uso é legítimo”³³. Logo, a ilusão transcendental reside em considerar as ideias da razão como se fossem experiências.

Ao final da *Thèse complémentaire*, Foucault assinala uma ilusão antropológica que acomete a filosofia moderna (pós-kantiana), porém já descendente de uma confusão entre a exigência de um projeto crítico e a organização sistemática de uma filosofia transcendental. Nesse caso, a finitude do ser humano não pode ser requisitada para fundar-se a si mesma como base legítima de conhecimento, pois violaria as normas da razão crítica. Entretanto, a finitude também não pode ser desprezada, como em geral faz a *Metafísica*, em suas condições de possibilidade constituintes da existência humana³⁴. A resultante dessa ilusão antropológica é a aplicação da finitude retroagindo sobre si mesma; pois, para Foucault: “esta ilusão [antropológica] definida agora como finitude tornava-se por excelência o refúgio da verdade: aquilo no qual ela se esconde e aquilo no que sempre se pode recuperá-la”³⁵.

Por fim, a última problematização trazida por Foucault em sua *Thèse complémentaire*, pode ser classificada, antecipando ao termo utilizado em *Les mots et les choses*, como o sono antropológico da modernidade. Logo, Foucault remete a *Antropologia* de Kant às suas consequências para a filosofia moderna: “podemos então entender por que, em um único movimento característico da reflexão em nosso tempo, todo conhecimento do homem é dado como dialetizado desde o início ou dialetizável de direito”³⁶. Nessa acepção, a filosofia moderna pós-kantiana se caracteriza pela radicalização da ilusão antropológica por não saber se libertar da filosofia do sujeito, da consciência fundadora e da subjetividade constituinte, como seu ponto de partida (gênese) e condição de possibilidade (estrutura). É como se a filosofia agora adormecesse no sono das antropologias filosóficas, sem as quais a reflexão encontrar-se-ia inoperante. Nesse ponto, a intervenção de Foucault se manifesta contundente:

Em nome do que é a antropologia, isto é, do que deve ser segundo sua essência em todo o campo filosófico, devemos rejeitar todas essas “antropologias filosóficas” que se dão como acesso natural ao fundamental; e todas essas filosofias cujo ponto de partida e horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o

³³ KRAEMER, *Ética e liberdade em Foucault: uma leitura de Kant*, p.102.

³⁴ Cf. FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.76.

³⁵ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.77.

³⁶ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.77.

homem. Aqui e ali representa uma “ilusão” peculiar à filosofia ocidental desde Kant. Equilibra, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana ocultava. É por simetria e referindo-se a ela como fio condutor que podemos compreender em que consiste esta ilusão antropológica. Isso porque um deriva historicamente do outro, ou melhor, é por uma mudança de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental de que a ilusão antropológica foi capaz de nascer³⁷.

Em uma conclusão um tanto quanto apressada da *Thèse complémentaire*, é possível reter com alguma clareza que, no final das contas, Foucault dirige seu discurso mais à filosofia contemporânea de seu tempo do que à filosofia de Kant. Considerando que as antropologias filosóficas adentraram ao domínio das positividades, para assim fundar as ciências humanas, perdeu-se o projeto crítico que de uma maneira ‘repetida’ ainda estava sustentada por Kant. Nesse sentido, pode-se dizer que a objeção de Foucault a Kant, ainda que seja bastante discutível, é apenas parcial, pois a *Antropologia* kantiana, por ser pragmática, investiga o que o ser humano é capaz de fazer de si mesmo, enquanto que as antropologias filosóficas se radicalizaram sobre a pergunta, ‘o que é o Homem?’, pela positividade de um saber, não obstante, possibilitado pelo próprio Kant.

Enfim, as três problematizações abordadas por Foucault, ainda que limitadas pela exigência de uma exegese a Kant, já indicam um tema recorrente na obra foucaultiana, a saber: que a possibilidade de uma filosofia crítica precisar combater a crescente ‘antropologização do pensamento’ na forma de antropologias filosóficas. Tal combate, entretanto, não deveria ser posto em curso pela causa do destino da filosofia em geral e suas ‘questões superiores’, mas deveria ser realizado em favor de um diagnóstico do presente, uma reflexão datada, mas não indiferente; pensamento crítico que seja impactante, sem que seja inconsequente. As últimas frases de Foucault em sua *Thèse complémentaire* indicam os passos a serem adotados em sua pesquisa filosófica:

O fato de que circulem indiferentemente em todas as ciências humanas e na filosofia não estabelece o direito de pensar como uma só peça esta e aquela, mas apenas indica a incapacidade na qual nós estamos de exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira crítica³⁸.

³⁷ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.77.

³⁸ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.78.

O que se tem, até então, é esse apelo a uma ‘verdadeira crítica’ cuja noção ainda é obscura e vacilante. Todavia, ao que tudo indica, a noção de crítica pretendida por Foucault encontra-se no empreendimento nietzschiano de uma recusa total à interrogação sobre: ‘o que é o Homem?’. Segundo Foucault: “não é possível conceber uma crítica da finitude que seja libertadora tanto em relação ao homem como em relação ao infinito, e que mostre que a finitude não é um fim, mas esta curvatura e este nó do tempo onde começa o fim?”, concluindo que, “a trajetória da pergunta: *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia termina na resposta que a desafia e desarma: *der Übermensch*”³⁹.

Nesse ponto, é preciso reforçar que o principal aspecto que deve ser obtido com o comentário à *Thèse complémentaire* diz respeito à relação entre crítica e antropologia, ou ainda, a antropologia filosófica tornada alvo da suspeita crítica, que a partir desse ponto perpassa todo o programa da arqueologia do saber. Além disso, deve-se também considerar à proximidade de Foucault com a análise fenomenológica da *Daseinanalyse* nesse momento de sua pesquisa, algo que não se manteve por muito tempo. Essas problematizações abordadas pela *Thèse complémentaire* retornam mais consistentes em *Les mots et les choses*, devido aos elementos decisivos da filosofia de Foucault, tais como discurso, saber, descontinuidade, acontecimento. Por fim, a forte influência do estruturalismo vigente e da análise do discurso na década de 1960 impõe que as conclusões da *Thèse complémentaire* sejam consideradas com as devidas restrições quanto às contribuições para o pensamento crítico de Foucault, embora não se possa exigir o mesmo quanto aos estudos analíticos e metodológicos ‘ancorados’ em *Les mots et les choses*. Como já mencionado, a *Thèse complémentaire* não atingiu as expectativas depositadas pelo filósofo e é possível considerá-la um projeto abortado.

³⁹ FOUCAULT, *Thèse complémentaire*, 2008, p.78. É preciso informar que as análises efetuadas por Foucault nesse momento inicial de sua pesquisa são fortemente influenciadas pela leitura que Heidegger fez da filosofia de Nietzsche como o último metafísico do pensamento moderno. Ainda, convém mencionar a influência do amigo próximo de Foucault, Jules Vuillemin, que lhe apoiou em sua candidatura ao *Collège de France*; dois textos parecem ser fundamentais na interpretação que Foucault fez sobre a filosofia nietzschiana no momento em que realizava suas primeiras leituras: VUILLEMIN, “*Nietzsche aujourd’hui*”, 1951. VUILLEMIN, *L’héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954. Por fim, vale informar sobre a publicação de um curso de Michel Foucault, *La question anthropologique: cours 1954-55*, que considero ser um material que não se adequa à pesquisa realizada por essa tese, pois se trata de um registro diferente dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*. O curso em questão foi ministrado na *École Normale Supérieure*, cuja obra publicada (com grande esforço dos organizadores) é formada por uma compilação de folhas com notas sintéticas, proveniente de um manuscrito depositado na *Bibliothèque Nationale de France* (BNF). Já nesse manuscrito, o pensamento de Nietzsche (junto ao de Freud) aparece como uma crítica dos valores (nihilismo) que compromete as pretensões das filosofias antropológicas. Cf. FOUCAULT, *La question anthropologique: cours 1954-55*, 2022.

Capítulo 2: Uso da crítica em *Histoire de la folie* e *Naissance de la clinique*

Enquanto a *Thèse complémentaire* prometia ser, ao mesmo tempo em que excedia tal pretensão, um comentário à antropologia kantiana, em sua tese principal, *Folie et déraison*, de 1961, publicada mais tarde, em 1972, com seu afamado título, *Histoire de la folie*, mantinha pouca relação com o pensamento kantiano; ao menos de maneira explícita. Como mencionado, pode-se dizer que a continuação ou persistência da *Thèse complémentaire* ocorre parcialmente na obra de 1966, *Les mots et les choses*. Contudo, conhecendo o teor da *Thèse complémentaire*, é possível perceber, como na forma de um sintoma, a captura da reflexão contemporânea, pelo menos no âmbito da filosofia, em um tensionamento entre a filosofia crítica e o discurso antropológico. Justamente tal expressão sintomática pode estar refletida no capítulo *Le cercle anthropologique*, o último tópico geral de *Histoire de la folie*, no qual Foucault faz a seguinte menção: “a loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando, ao mesmo tempo, e num equívoco do qual ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, à verdade dessa verdade”⁴⁰. Pode-se dizer, em resumo, que o círculo antropológico conclui o estudo de uma análise histórica que tomou a forma de uma estrutura antropológica.

Para tanto, Foucault oferece o seguinte raciocínio: na Idade Clássica, a loucura era indexada no exemplar da desrazão (*déraison*), cuja verdade servia para atestar o erro e justificar a exclusão, enquanto que na Era Moderna, a loucura se ‘positiva’, isto é, ascende à verdade de um discurso ‘natural’, para nele cumprir a função de ‘verdade negativa’ como doença mental na qual se habilita a ‘verdade positiva’ da cura psicopatológica. Desse modo, Foucault vislumbra na relação entre loucura, verdade e o ‘Homem de Razão’, a definição de um modelo propício para o desenvolvimento de uma série de tecnologias disciplinares, de modo que os ‘saberes-psi’ não seriam a causa da transformação do mundo asilar, mas o resultado de uma experiência constitutiva da verdade humana, ou seja, é sobre a loucura que o verdadeiro ‘Homem’ (e por verdadeiro deve-se ler: normal) tem que triunfar e fazer falar a verdade, restituindo ao louco a oportunidade de reconhecer seu próprio distúrbio.

⁴⁰ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.535.

A consequência desse círculo antropológico foucaultiano ganha força no comentário de Habermas, que atribui a *Histoire de la folie* uma encomenda da crítica da razão. No entanto, antes de avançar em direção à análise, convém observar que ao desenvolver sua tese, Foucault faz uso moderado de certa noção de crítica, a qual traz consigo algumas implicações. Se como afirma o filósofo, *Histoire de la folie*, mais do que o surgimento da psiquiatria, teria como foco de estudo (arqueológico) certa estrutura histórica da experiência (cultural) da loucura, tal estudo foi marcado por traços característicos de sua formação filosófica, como a fenomenologia e o existencialismo⁴¹.

Desse modo, Foucault tende a opor à experiência trágica da loucura, uma experiência crítica (o autor também diz consciência crítica) que, de certa forma, serve de atributo à ‘Consciência’ ou ‘Experiência’ em sua autenticidade. Pode-se dizer que tal deslize, ou descuido, conceitual por parte do autor faz com que tal noção de crítica induza a uma significação que assume certo valor inerente ao racional, à racionalização. Essa situação é indicada por Potte-Bonneville, ao observar que o aspecto descontínuo defendido por Foucault acerca das práticas sociais com relação ao louco se encontra perturbado pelo aspecto contínuo de uma figura originária e autêntica da loucura⁴². Isso significa que, por um lado, pode-se notar a descontinuidade (epistêmica) exibida nas práticas de exclusão, confinamento e tratamento do louco; por outro lado, também se percebe que a desrazão se apresenta na forma de um ‘grau zero’ de uma história contínua. Isso fica mais evidente nos momentos em que Foucault reúne diversos autores (Nietzsche, Artaud, Goya, Van Gogh, Roussel) para dar voz à potência criativa e transgressora da loucura. Portanto, na medida em que relata os modos de objetivação que constroem o objeto ‘loucura’ (como doença mental), o autor estabelece ao fundo um ‘espaço exterior’ que transcende tal objetivação, de acordo com Potte-Bonneville, na imagem da desrazão. De fato, Foucault não pode realizar, nesse momento de sua pesquisa, um efetivo diagnóstico do presente, uma vez que mantém uma concepção de crítica atrelada, de certo modo, a um aspecto ontológico da história (um ser da loucura), algo que seria rapidamente abandonado ou corrigido no decorrer de sua pesquisa⁴³.

⁴¹ Esta questão é desenvolvida pela dissertação de RIBAS, *Arqueologia, verdade e loucura*, 2011.

⁴² POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire*, 2004.

⁴³ Tais aspectos são mais evidentes nos primeiros textos publicados por FOUCAULT, *Introduction in Binswanger, le rêve et l'existence; La psychologie de 1850 à 1950*; FOUCAULT, *La recherche scientifique et la psychologie*. Todos os textos disponíveis em D&E, I.

As ambiguidades deixadas por Foucault fizeram com que Habermas identificasse *Histoire de la folie* como uma crítica da razão: “a pretensão de criticar a razão já é levantada no subtítulo, ao prometer uma História da loucura na idade da razão”, concluindo que há, “um interesse filosófico pela loucura como um fenômeno complementar da razão (...) como um objeto purificado de toda subjetividade racional”⁴⁴. Entre os principais argumentos apresentados por Habermas para tal interpretação estão: o desmascaramento das ciências humanas; uma teoria do poder que estabelece o outro da razão (desrazão); uma abordagem totalizante da razão. Habermas considera que Foucault empenha uma crítica da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, mas se utilizando da ‘historicização’ de um conceito transcendental de poder. De fato, dentro da perspectiva e do interesse proposto por Habermas, a saber, de uma teoria crítica da racionalidade dos potenciais emancipatórios, *Histoire de la folie* falha em justificar as promessas de emancipação social que encobrem as formas de dominação, como declara Habermas: “Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os agudiza por meio de uma crítica da razão e os generaliza por meio de uma teoria do poder”⁴⁵. Nessa perspectiva, cria-se uma convivência entre a desrazão e a teoria do poder, formando o outro da crítica da razão, de modo que sua função seria manifesta em uma anticiência⁴⁶.

A tematização de um programa orientado para uma crítica da razão lançado por Habermas encontrou algum prosseguimento no comentário de alguns autores, os quais não se prendem exclusivamente a *Histoire de la folie*. Hoy considera que Foucault não poderia se engajar em uma crítica total da razão, sem fazer uso de alguma forma de holismo, o qual ele recusa⁴⁷. Já Allen, trabalhando dentro de uma perspectiva da *queer theory*, enfatiza como uma crítica da razão que coloca em evidência a relação entre racionalidade e poder já estaria implicitamente presente em *Histoire de la folie*⁴⁸. Por fim, McCarthy considera a crítica da razão como uma forma mais radical de reflexão acerca dos limites, efeitos e condições que não podem ser isolados de seus contextos socio-históricos⁴⁹. No

⁴⁴ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.334-35. Sobre essa afirmação específica, vale destacar o equívoco de Habermas, pois *História da Loucura* teve a tradução alemã *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, que em tradução livre poderia significar “Loucura e sociedade: história da loucura na idade da razão”; contudo, não se trata da *idade da razão*, pois de acordo com o título original em francês o correto é *idade clássica (Histoire de la folie à l'âge classique)*.

⁴⁵ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.361, n. 26.

⁴⁶ A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Genealogia e poder*, em *Microfísica do poder*, 1998, p.167-78.

⁴⁷ Cf. HOY, *Introduction*, 1986.

⁴⁸ Cf. ALLEN, *Feminism, Foucault, and the critique of reason*, 2013.

⁴⁹ MCCARTHY, *The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt school*, 1994, p.243-82.

entanto, ler *Histoire de la folie* como uma crítica total da razão, isto é, dedicada à racionalidade dominante e usurpadora da emancipação, embora muito tentador, pode ser equivocada se ainda persistirem pressupostos universais balizando o discurso antropológico, como adverte Gros:

A experiência moderna da loucura, a chamaremos antropológica: no sentido de que a loucura não é mais tomada em uma dimensão cósmica (Renascença), nem é o vestígio oco de uma Razão desaparecida (Era Clássica), mas torna-se reveladora de verdades humanas. O que a loucura diz é o desastre das faculdades humanas, a desordem de uma linguagem colapsada, de comportamento alterado (perda do uso normal da fala, disfunções do sentido temporal, espacial, etc.). (...) Foucault tenta nos dizer que essa relação histórica com a loucura foi justamente o que permitiu ao homem se apreender como verdade, tomar-se como objeto científico. É a partir de uma experiência antropológica da loucura que uma ciência do homem começou a ser construída⁵⁰.

Ainda de acordo com Gros⁵¹, a conclusão do livro de 1963, *Naissance de la clinique*, retoma as últimas páginas sobre uma história da loucura, uma vez que tal livro foi feito com base nas pesquisas da tese. No entanto, na introdução de *Naissance de la clinique* Foucault apresenta a novidade de sua abordagem filosófica, dando início ao projeto de uma arqueologia do saber. Nas palavras de Foucault:

A pesquisa aqui empreendida implica, portanto, o projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórica e crítica, na medida em que se trata, fora de qualquer intenção prescritiva [normativa], de determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu⁵².

Como mencionado, a noção de crítica presente em *Histoire de la folie* traz algumas implicações problemáticas, em especial a sugestão de haver uma experiência ‘autêntica’ da verdade sobre o ser humano que torna possível as ‘ciências do Homem’: “é justamente aí que nasce a psicologia – não como a verdade da loucura, mas como sinal de que a loucura agora se desvincula de sua verdade que era desrazão [*déraison*]”⁵³.

⁵⁰ GROS, Michel Foucault, 1996, p.32.

⁵¹ Cf. GROS, *Quelques remarques de méthode à propos de Naissance de la clinique*, 2001.

⁵² FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.xv. Os [] se referem à minha interpretação.

⁵³ Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.360.

Contudo, em *Naissance de la clinique*, ao predicar sua abordagem como histórico-crítica, Foucault elege o conceito de *a priori histórico* como seu operador, de modo a restabelecer a conexão entre filosofia crítica e círculo antropológico. Em *Histoire de la folie*, é citado que o saber psicopatológico manteve suas condições de possibilidade dependentes da concepção de um *homo natura*, isto é, uma versão normal (e normalizada) do ser humano que subjaz antes de qualquer experiência da doença mental. Assim, segundo Foucault: “de fato esse homem normal é uma criação (...) [que] forma algum tipo de *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia à pretensão científica”⁵⁴. Nesse ponto, por mais que se possa imputar ao autor a pretensão de uma crítica radical da razão, é somente em *Naissance de la clinique* que a abordagem crítica se faz presente, na medida em que Foucault questiona:

Como a ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas formam seu *a priori* concreto que agora e possível desvelar, talvez porque esteja nascendo uma nova experiência da doença, que oferece a possibilidade de uma retomada histórica e crítica daquela que rejeita no tempo⁵⁵.

Segundo a tese defendida por Han, o núcleo do pensamento foucaultiano reside em uma constante tensão entre o fator histórico (experiências efetivas) e a forma *a priori* (condições de possibilidade)⁵⁶, provocando uma ‘historicização do transcendental’. Foucault, entretanto, se nega a reconhecer qualquer *a priori* formal que esteja determinado para a experiência em geral; em vez disso, se trata de um *a priori* concreto orientado pela singularidade de certas existências⁵⁷. Um exemplo bastante simplório talvez possa ser esclarecedor: há tempos que o ser humano pode experimentar, sentir e conhecer a água; porém, somente no século XVIII foi ela formulada como H₂O. Isso significa que o saber físico-químico constitui o *a priori* concreto que, para além da racionalização e da notação científica do conhecimento humano, marca uma nova experiência na qual o ser humano passa a se relacionar com a água. Por isso, não importa tanto que a água seja sempre ou deixe de ser um dia H₂O; porém, mais importantes são as práticas, discursos e experiências que aconteceram a partir desse fato estabelecido, e

⁵⁴ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.147.

⁵⁵ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.xiv.

⁵⁶ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002.

⁵⁷ Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969.

as decisões sobre como o ser humano se condiciona, se organiza e se relaciona com tal fato que lhe envolve. Vislumbrando aqui o que depois viria a se chamar *épistémè*, Foucault repete o aspecto problemático do círculo antropológico:

E provável que pertençamos a uma época de crítica em que a ausência de uma filosofia primeira a cada instante nos lembre o reino e a fatalidade: época de inteligência que nos mantém irremediavelmente à distância de uma linguagem originária. Para Kant, a possibilidade e a necessidade de uma crítica estavam ligadas, através de certos conteúdos científicos, ao fato de que existe conhecimento. Em nossos dias, elas estão vinculadas – Nietzsche, o filólogo, é testemunha – ao fato de que existe linguagem e de que, nas inúmeras palavras pronunciadas pelos homens – sejam elas racionais ou insensatas, demonstrativas ou poéticas – um sentido que nos domina tomou corpo, conduz nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, nossa tomada de consciência, para vir à luz e pôr-se a falar. Estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito⁵⁸.

Em tal comentário se evidencia a atenção do autor para uma história do pensamento crítico com seus pilares bem definidos: Kant e Nietzsche; pois, durante todo seu percurso filosófico, é em torno de Kant, de Nietzsche, e de volta a Kant, que Foucault busca meios, talvez inspirações, para desenvolver noções de críticas que apoiem sua pesquisa. Nesse momento inicial, Foucault parece preocupado com uma noção de crítica que seja capaz de escapar tanto da ideologia de consciência (de viés marxista) quanto da subjetividade transcendental (de viés fenomenológico). Em *Naissance de la clinique*, o autor analisa o espaço (institucional), a linguagem (discurso positivo) e a morte (anatomia patológica) para descrever como a estrutura da percepção historicamente condiciona o entendimento acerca do comportamento humano. Assim, se define o tema central da arqueologia do saber: a problematização do ser humano como sujeito de conhecimento e objeto de seu próprio saber. Para Foucault: “pode-se compreender, a partir daí, a importância da medicina para a construção das ciências do homem: importância que não é apenas metodológica, na medida em que ela diz respeito ao ser do homem como objeto de saber positivo”⁵⁹. Essa definição do objeto de análise da arqueologia não impede, contudo, a

⁵⁸ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.xiv.

⁵⁹ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.201.

extrapolação da pesquisa foucaultiana em suspeitar do antropocentrismo da reflexão filosófica. Nesse sentido, pode-se dizer que Foucault não tratou dessa questão do discurso antropocêntrico com um desfecho, isto é, algo que necessite de uma resposta decisiva, mas com um alvo, ou seja, algo que singularize uma transformação possível.

Por isso, apesar de reconhecer que o pensamento moderno encontra na crítica kantiana sua condição histórica de possibilidade, o autor prefere se indispor às antropologias filosóficas que prometem todas as causalidades e determinações dominadas pelas ciências humanas. Foucault é assertivo a esse respeito: “a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem”, concluindo que, “daí o lugar determinante da medicina na arquitetura de conjunto das ciências humanas; mais do que qualquer outra, ela está próxima da disposição antropológica que as fundamenta”⁶⁰. Por fim, repete-se o padrão de uma crítica ao discurso dos universais antropocêntricos, de modo que se em *Histoire de la folie* ela se desenvolve em torno da psiquiatria, em *Naissance de la clinique*, é a vez da medicina clínica. Mais adiante em sua pesquisa, Foucault delineia com maior clareza que essa crítica não tem como escopo propriamente os saberes-psi, mas os efeitos das práticas sociais de normalização do comportamento humano.

⁶⁰ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.201.

Capítulo 3: Crítica como filosofia da suspeita em *Les mots et les choses*

Parece ser plausível inferir que a arqueologia é concebida como um projeto epocal, devido à descontinuidade entre o que Foucault caracteriza por Idade Clássica e Era Moderna ou Modernidade. Contudo, o que poderia ser mais um projeto de ‘espírito de época’, se desvia constantemente para o questionamento da relação entre a filosofia crítica kantiana e a problematização da antropologia filosófica. Por isso, a questão de época, ‘o que é a Modernidade?’, não se desvencilha do problema da questão, ‘o que é o Homem?’; e para além disso, ambas as questões subjazem no processo de normalização que as unem, mais do que em um período da história, na atualidade de um *ethos* (caso de um pandêmico ‘novo normal’). Assim, a obra de 1966, *Les mots et les choses* marca tanto um acontecimento *para* a filosofia de Foucault quanto *na* filosofia de Foucault. Primeiro, o acontecimento *para* sua filosofia.

Enquanto a *Thèse complémentaire* adquiriu sua importância tardiamente, *Les mots et les choses* despontou com sucesso imediato. Uma maneira de perceber isso consiste em observar sua recepção, pois a partir dela pode-se obter uma dupla vantagem: a primeira vantagem diz respeito a situar as discussões com as quais Foucault esteve envolvido e quais as pretensões de seu projeto; a segunda vantagem concerne em apontar em quais medidas a referida obra pode ser considerada um gesto de ruptura com as reflexões hegemônicas de seu tempo. Nesse ponto, vale ressaltar que Foucault parcialmente mantém uma continuidade teórica ou temática com o assunto iniciado pela *Thèse complémentaire*; porém, uma melhor abordagem requer ponderar que tal prosseguimento opera no campo da problematização, mantendo o foco no tensionamento entre filosofia crítica e antropologia filosófica.

Pode-se dizer que *Les mots et les choses* é a principal obra da fase arqueológica e a mais bem-sucedida, devido ao impacto causado pela sua publicação, tanto no setor editorial quanto nos círculos intelectuais franceses⁶¹; não obstante, também pode-se dizer que se trata da mais ambiciosa, problemática e polêmica obra publicada por Foucault⁶².

⁶¹ Segundo François Dosse, *Les mots et les choses* aparece no que chama de “*annum mirabile*” do estruturalismo francês, declarando que “*Foucault vende como pão quente*”. *Les mots et les choses* obteve mais de 20.000 exemplares vendidos até o final de 1966. Cf. DOSSE, *History of structuralism: the rising sign 1945-1966*, 1997, p.330.

⁶² Justifico essa afirmação com base na profusão de temas e análises trazidas por Foucault, muitas vezes de forma sucinta e nem sempre exatas, que podem cogitar um interesse do autor em querer recobrir todo o

Geralmente concebida como um estandarte hasteado ao que se conveniu chamar de movimento pós-estruturalista, fez grande sucesso comercial e alçou o *slogan* ‘morte do homem’ a diversos campos de discussão. 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 circulação⁶³.

Anos mais tarde foi publicada uma interessante coletânea de textos reunidos por Artières sobre as primeiras impressões que *Les mots et les choses* recebeu⁶⁴. Seja pela

pensamento ocidental; nesse caso, o programa de *Les mots et les choses* estaria mal executado. Não obstante, se de fato houvesse o interesse em cumprir esse objetivo, penso que a obra deveria trazer discussões mais elaboradas em diversos pontos, sobretudo em seus capítulos finais, tendo que ser uma obra mais prolixa do que já é. Por isso, considero que *Les mots et les choses* tem semelhante aspiração filosófica encontrada na famosa obra *Sein und Zeit* (1927) de Martin Heidegger, que pressupõe uma leitura de toda a história da filosofia, ao fim reorientada pela questão do sentido do Ser (*sein*). Creio que com *Les mots et les choses*, Foucault quer trazer, a um só tempo, a superação da fenomenologia e do estruturalismo (sendo este mais controverso) como a forma majoritária da racionalidade (filosófica ou científica) de seu tempo, resguardando à arqueologia a função de reconstrução da formação discursiva; contudo, ao encerrar a finalidade da arqueologia em si mesma, Foucault acaba inviabilizando a análise crítica do discurso em suas relações de controle e agenciamento que dela obtém. Essa possibilidade é reencontrada com o apoio da genealogia do poder.

⁶³ CUSSET, *Filosofia francesa*, 2008, p.35. *Les mots et les choses* não foi imune às objeções. A principal reação negativa à obra foucaultiana foi conduzida por Merquior, em *Foucault ou o nihilismo de cátedra* (1985, p.240), no qual aponta o que chama de neo-anarquismo, negativismo e irracionalismo”. Além disso, Merquior censura o ‘cinismo subversivo’ de Foucault (1985, p.247), uma vez que Merquior não encontra na filosofia de Foucault nenhum lugar para as verdades e o progresso racional promovido ao longo da história, e por essa razão acusa Foucault de, apesar de tudo, pretender que seu próprio discurso seja laureado com as honras da verdade. Já a recepção feita por Lecourt em *Pour une critique de l'épistémologie* (1973, p.10), coloca Foucault junto de Bachelard e Canguilhem para assinalar um ‘não-positivismo radical’. Lecourt chama a atenção para a quantidade de análises de uma surpreendente riqueza do ponto de vista de um materialismo histórico (1973, p.100), pois o conceito de história que funciona na arqueologia das ciências humanas se apresenta como um processo sem sujeito estruturado por um sistema de regras; por isso, é radicalmente anti-anthropologista. Nesse sentido, a originalidade de Foucault, reconhecida por Lecourt, consiste em trazer um olhar radicalmente novo sobre o passado da cultura ocidental e uma concepção mais lúcida de toda a confusão do presente. Por fim, em *L'esprit des sciences humaines* (2005, p.08), Le Blanc recorre assiduamente à obra *Les mots et les choses*, entusiasta com o fato de que, em *Les mots et les choses*, a ‘imagem epistemológica do Homem’ não assume o evidente pressuposto de ser ponto de partida da reflexão filosófica (logo, uma antropologia filosófica), mas atua como uma construção histórica, um ponto de chegada produzido por uma nova configuração dos discursos, uma espécie de lógica histórica. Por fim, Le Blanc, considera ser impossível, atualmente, pensar a filosofia sem pensar o que as ciências humanas têm feito da filosofia (2005, p.257). Cf. MERQUIOR, *Foucault ou o nihilismo de cátedra*, 1985. Cf. LECOURT, *Para uma crítica de la epistemología*, 1973. Cf. Le BLANC, *L'esprit des sciences humaines*, 2005

⁶⁴ Cf. ARTIÈRES, *Les mots et les choses de Michel Foucault*, 2009. Convém registrar que em comemoração aos 50 anos da publicação de *Les mots et les choses*, foi publicado por Ivan Domingues, *Foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois* (2020, Editora UFMG) e também um número especial na *Revista de Filosofia Aurora* da PUC-PR (2016, vol. 28, n° 45).

contribuição, seja pela polêmica, essa coletânea revela como era improvável ser ‘indiferente’ à recepção de *Les mots et les choses* e como isso despertou, segundo Artières, ‘olhares críticos’, tais como de Georges Canguilhem, Michel de Certeau, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, Roger Garaudy, François Chatélet, entre outros. Contudo, é preciso não se enganar; *Les mots et les choses* foi composta para ser classificada entre as obras de história da epistemologia francesa e quer se inserir nesse contexto, tal como indica o subtítulo: uma arqueologia das ciências humanas⁶⁵. De modo mais assertivo, trata-se de uma obra destinada à abordagem epistemológica francesa da história das ciências, iniciada por Bachelard, Koyré, Cavaillès, Serres e Canguilhem.

Nesse sentido, o apelo publicitário conquistado por *Les mots et les choses* em muito se deve ao estilo de escrita adotado por Foucault, composta por instigantes ‘frases de efeito’ tais como: “a nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?”⁶⁶; ou mesmo, “a todas essas formas [antropocêntricas] de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso”⁶⁷. Embora em nenhuma outra obra publicada em vida pelo filósofo tal estilo de escrita voltou a se repetir, pode-se perceber que não se trata de mera gratuidade por parte do autor fazer de sua própria escrita um instrumento de subversão, talvez inspirado por Nietzsche e os literários franceses.

Por fim, vale mencionar que antes mesmo dessa repercussão, em uma entrevista de 1966, por ocasião da publicação da obra, Foucault se manifestou sobre *Les mots et les choses*: “por arqueologia, eu gostaria de designar não exatamente uma disciplina, mas um domínio de pesquisa, que seria o seguinte: em uma sociedade, os conhecimentos (...), as práticas comerciais e policiais, mas também as instituições, os costumes, tudo reenvia a certo saber implícito próprio dessa sociedade”, concluindo que, então, “e é esse saber que eu gostaria de interrogar, como condição de possibilidade dos conhecimentos, das instituições e das práticas”⁶⁸. Nesse sentido, seguindo a conclusão de Sabot, pode-se dizer

⁶⁵ Importante notar esse detalhe, pois de acordo com o relato de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow com base nas conversas com Foucault, cogitou-se o subtítulo: uma arqueologia do estruturalismo, algo que julgo que mudaria consideravelmente as pretensões de Foucault. Segundo o relato de Dreyfus e Rabinow: “Foucault nos contou que o verdadeiro subtítulo de *As palavras e as coisas* era uma arqueologia do estruturalismo”. Cf. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault uma trajetória filosófica*, 1995, p. ix.

⁶⁶ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.333.

⁶⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.354.

⁶⁸ FOUCAULT, *Michel Foucault, “Les mots et les choses”*, D&E I, p.498.

que *Les mots et les choses* é uma obra de ruptura, não apenas porque ela destina um conjunto de objeções ao estatuto das antropologias filosóficas apoiadas em termos como sujeito, consciência, autenticidade; mas também porque define profundamente as orientações de pesquisa que marcam a singularidade do projeto foucaultiano: seu pensamento crítico. Eis o acontecimento *na* filosofia de Foucault.

A aposta desafiadora (enjeu) da arqueologia

Se a recepção de *Les mots et les choses* assinala um acontecimento *para* a filosofia foucaultiana, pois alçou seu nome aos principais círculos intelectuais de seu tempo, de que maneira, então, a obra pode significar um acontecimento *na* sua filosofia? Ora, se for possível um esforço capaz de pôr em linhas gerais o raciocínio que orienta a confecção da obra, não pareceria muito difícil projetar que uma pergunta, para mover a obra, seria a seguinte: como podem saberes diferentes como a física, a química, mas também as engenharias e a produção industrial pertencerem, para usar um termo difundido de Kuhn, ao mesmo paradigma⁶⁹? A resposta que Foucault parece intuir é até que óbvia: porque tais saberes formam um conhecimento sistemático. Dessa maneira, a física classifica o carvão como uma substância mineral combustível; a química decompõe o carvão em carbono, oxigênio, enxofre e nitrogênio; as engenharias produzem meios de aproveitar seu alto valor térmico; e as indústrias empregam o carvão como fonte de energia. Para essa cadeia funcionar, não é preciso que a física tenha sua própria ‘química’, nem que as indústrias dependam de uma ‘física de mercado’. À primeira vista, tal linha de raciocínio soa ‘natural’, como se cada sentença afirmada surgisse espontaneamente na mente a partir de eventos mundanos. De fato, tal cadeia de eventos transmite uma certa experiência de ordem, certa percepção de regularidade, um discurso bem construído. Assim, seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que um saber se estabelece e se estabiliza de acordo com o sistema de referências e suas regras de comunicação que se reforçam e se ‘autorizam’.

No entanto, no caso das ciências humanas, que tem por objeto de análise o próprio ser humano, tal linha de raciocínio não parece funcionar adequadamente. Ao estudar o *homo oeconomicus*, certo saber da economia desenvolve toda uma teoria psicológica, mas que não passa necessariamente pelo saber da psicologia; do mesmo modo, o saber da

⁶⁹ KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, 1998. Para uma abordagem sobre a relação entre Kuhn e Foucault, Cf. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault uma trajetória filosófica*, 1995.

economia pode desenvolver toda uma teoria moral sobre o *homo oeconomicus*, porém sem adotar rigorosamente os preceitos do direito. Dessa ilustração, importa destacar como a figura do *homo oeconomicus*⁷⁰ caracteriza a presença das antropologias filosóficas no surgimento das ciências humanas, cujo pensamento seria ‘descobrir’ naturalmente o destino do ser humano. Com isso, vale observar que não se trata de exigir o mesmo paradigma kuhniano para as ciências humanas⁷¹, mas constatar que em *Les mots et les choses* o raciocínio da antropologia filosófica que promove o ‘Homem’ como destino é abordado em sua problematização no discurso das ciências humanas.

Nesse sentido, a racionalidade humana, ponto central das ciências humanas, pode ser bem descrita em enunciados cognitivos, assim como em enunciados existenciais ou pragmáticos; contudo, essa situação suscita mais confrontos e disputas do que reforço e ‘autorização’ entre os enunciados. Questionar o que são as ciências humanas implica em também questionar se elas são científicas, segundo qual modelo, de acordo com qual sistema de referências, e assim por diante. Por isso, vale observar uma das principais contribuições de Foucault, a qual se refere ao entendimento de que para as ciências humanas, a desestruturação e a ‘desautorização’ são suas constantes⁷². Para tentar convencer que a naturalização da linha de raciocínio progressista do discurso científico se trata, na verdade, de uma produção discursiva dependente de certas condições sócio-históricas, a análise foucaultiana aborda as ciências humanas pela perspectiva de sua transversalidade⁷³, isto é, pela relação existente entre diferentes enunciados: médicos, jurídicos, econômicos, literários, à medida que se referem ao mesmo objeto de análise⁷⁴.

⁷⁰ O conceito de *homo oeconomicus* diz que o ser humano sempre se comporta racionalmente e age por autointeresse em suas decisões econômicas e financeiras, optando por aquilo que traz o melhor custo-benefício em todas as escolhas. O termo surge nas teorias econômicas de John Stuart Mill e Adam Smith.

⁷¹ Uma alternativa à concepção de Kuhn sobre o paradigma das ciências da natureza pode ser encontrada na Teoria Social de Médio Alcance de Robert Merton, na qual seria objetivo das ciências humanas estudar um considerável número de fenômenos sociais, mas não todos eles em todos os lugares, ao mesmo tempo. Cf. MERTON, *La sociología de la ciencia*, 2005.

⁷² Esta constatação se deve à influência do estruturalismo nesta fase da pesquisa arqueológica, que embora não seja filiada à filosofia de Levi Strauss, com ela compartilha, ao menos, a subversão das ciências humanas em servir a um discurso sobre os universais antropocêntricos para servir, segundo Levi Strauss (1962, p.326), a um pensamento no qual as ciências humanas não possuem como última meta construir o ‘Homem’, mas dissolvê-lo. A frase final de *Les mots et les choses* repercute esta declaração. Cf. LEVI STRAUSS, *La pensée sauvage*, 1962. A esse respeito, Cf. Giovannangeli, *L’homme en question*, 2005.

⁷³ Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, cap. X. Foucault entende por ciências humanas: a psicologia (ciência do normal), a sociologia (ciência do conflito) e estudos de literatura e mitos (ciência do signo e do simbólico). Contudo, é preciso mencionar que Foucault jamais se dirige à antropologia como uma ciência do Homem, mas como uma forma de pensamento que captura as ciências humanas na forma de um antropocentrismo, por vezes expresso pelo filósofo na forma de ‘humanismos’.

⁷⁴ Essa característica é melhor explorada por Foucault em alguns de seus cursos do *Collège de France* (*Le pouvoir psychiatrique*, 1974; *Les anormaux*, 1975), nos quais o autor examina a condição em que o ser

Dessa forma, ao procurar pela história desses discursos e saberes, o autor percebe que as regras para o uso da linguagem nem sempre foram as mesmas. Foucault identifica que saberes como a astrologia ou a alquimia possuem certa linguagem (*similitude*) que permitem utilizar certos discursos em uma função predominantemente simbólica. Já saberes como a astrofísica e a química orgânica possuem linguagem representativa (notação científica) que possibilitam usar certos discursos com alta precisão técnica. Essa avaliação não implica que Foucault procure pelos limites que separam a ciência da pseudociência, pois em *Les mots et les choses*, nem a ciência nem a filosofia têm quaisquer privilégios sobre as condições de possibilidade que as formam. Pode-se dizer que o filósofo quer investigar (problematizar) o que pode ou não pode ser dito em uma época, principalmente sobre o que se considera ser verdadeiro ou falso. O que o arqueólogo do saber faz, então, é ‘exumar os vestígios’ sob os quais se apoiam as estruturas da superfície dos discursos conhecidos.

É nesse sentido que interessa a Foucault estudar os modos de objetivação do ser humano em ‘Homem’, que estranhamente surge como a condição de possibilidade para si mesmo. Assim, já é possível delinear suas objeções às antropologias filosóficas contemporâneas que ‘tentam atravessar uma fita de Moebius’: buscam as condições de possibilidade do ‘Homem’ e ao mesmo tempo estipulam as premissas que tornam essas condições possíveis. Assim, se inicialmente a questão posta versava sobre como diferentes saberes são possíveis em uma determinada época, agora a arqueologia encontra o problema de tal questão: como o ser humano, na ‘figura do Homem’, pode ocupar a posição de sujeito de conhecimento e de objeto de seu próprio saber?

Estrutura da arqueologia do saber e suas dimensões

Para executar o programa arqueológico de *Les mots et les choses*, o filósofo francês se baseia em três noções-chave: *épistémé*, saber e discurso. A princípio, a arqueologia designa o modelo de análise privilegiado por Foucault durante a década de 1960⁷⁵,

humano, enquanto objeto das ciências humanas, encontra-se atravessado por disputas entre saberes, como no caso da psiquiatrização da loucura ou da criminalização do pervertido, onde a definição do ser humano normal ou patológico depende das regras de construção dele como objeto do saber. Assim, uma caracterização da loucura psiquiátrica (patologia) difere da caracterização da loucura ‘jurídica’ (incapacidade).

⁷⁵ Ao longo dos textos de Foucault, pode-se encontrar várias “definições” acerca da arqueologia, mesmo que nenhuma seja totalmente “definitiva”. A esse respeito, indico a leitura de duas entrevistas de Foucault nas quais ele se ocupa em dissipar as possíveis confusões e esclarecer as dúvidas acerca de sua abordagem

desenvolvida em duas dimensões: a histórica e a crítica. Em sua dimensão histórica, trata-se de restituir as configurações e funcionamentos acerca das positivities do saber. Já em sua dimensão crítica, a própria arqueologia deve se situar no limite do que se apresenta como ‘acontecimento do atual’. Por isso, a descrição arqueológica da dimensão histórica deve ser, por consequência, inseparável da dimensão crítica que possibilita fazer um diagnóstico do presente. Nesse sentido, o que importa a Foucault não são as formas de conhecimento nem suas bases epistemológicas, embora ambas sejam imprescindíveis objetos de análise da arqueologia. O principal interesse do autor diz respeito às configurações dos saberes (econômicos, clínicos, semióticos, jurídicos) formados a partir de uma série de atividades (processos, discursos, práticas, técnicas), historicamente disponíveis. Por isso, a fim de esclarecer qual o tipo de pesquisa que *Les mots et les choses* se propõe a conduzir, parece oportuno delinear, em termos gerais, as diferenças entre teoria do conhecimento, epistemologia e arqueologia do saber.

Por teoria do conhecimento, entende-se a pesquisa sobre a natureza do conhecimento humano e como o ato de conhecer ocorre. Ela se ocupa com os processos cognitivos como a representação, a percepção, a sensação, a intuição, entre outros. Em geral, a teoria do conhecimento procede com a divisão entre a instância reflexiva (sujeito, subjetividade, psique, consciência, mente) e a instância de reflexão (objeto, coisa, dado, estímulo, fenômeno, realidade)⁷⁶. Já por epistemologia, entende-se a pesquisa sobre as bases ou fontes (biológicas, linguísticas, metafísicas, matemáticas) do conhecimento humano. Com isso, a pesquisa epistemológica envolve um aspecto procedimental que estabelece os critérios para conhecer a verdade das proposições, assim como também explicam de que maneira compreender ou realizar certas ações. Além disso, a epistemologia lida com aspectos normativos que envolvem racionalidade, justificação e argumentação, assim como quais os critérios ou princípios válidos para estabelecê-los⁷⁷.

Não obstante, a arqueologia é um tipo de pesquisa que encontra no saber seu objeto de estudo; e para tanto, ela procede por meio de uma modalidade de análise do discurso⁷⁸.

filosófica. FOUCAULT, *Réponse à une question*, D&E I, p.673-95. FOUCAULT, *Sur l'archéologie des sciences: réponse au cercle d'épistémologie*, D&E I, p.696-731.

⁷⁶ No sentido prático, e adotando um ponto de vista foucaultiano, pode-se dizer que conhecimento equivale à capacidade de obter informação com sentido e significado, ligada à capacidade cognitiva do ser humano em seus diversos estados.

⁷⁷ Para uma abordagem sobre a relação entre epistemologia e arqueologia, porém diferente da conduzida por esta tese, Cf. MACHADO, *Archaeology and epistemology*, 1992.

⁷⁸ A análise do discurso é um campo de estudo dentro da linguística e comunicação social; geralmente é atribuído a Michel Pecheux, aluno de Louis Althusser, o status de precursor da análise do discurso e sua

Por discurso, deve-se entender uma construção social que reflete uma determinada ordem que somente pode ser analisada considerando seu contexto histórico-social e as condições de produção de suas significações. Logo, importante observar que não se trata de fazer uma análise linguística (sistema língua / ato de fala), mas uma investigação acerca dos modos de objetivação (sistema enunciado / arquivo) gerados por discursos que chegam a sustentar certos tipos de práticas, tais como a psiquiatrização da loucura, a criminalização do delinquente, a repressão da homoafetividade. Por essa razão, pode-se afirmar que Foucault se recusa a fazer uma teoria geral da linguagem⁷⁹. Isso significa que Foucault desconsidera o sujeito universal no discurso dos saberes, pois nem tudo pode ser dito por qualquer indivíduo, já que existem enunciados que dependem da posição ocupada⁸⁰.

Nesse sentido, é fundamental que essa disposição do saber não seja concebida como um tipo de racionalidade preparada e estabilizada previamente, pois o exame foucaultiano se pauta sempre pelos critérios diferenciais e relacionais entre as práticas discursivas dentro de um domínio de saber. Por isso, Foucault define as práticas discursivas como um conjunto de regras anônimas e históricas que em uma determinada condição sócio-histórica possui suas próprias condições de exercício da função enunciativa⁸¹. Assim, entendendo que os significados e sentidos de um discurso são criados a partir das diferentes funções estabelecidas em um dado discurso, em vez de tratar o discurso e seus signos como ‘idênticos em si’, pode-se concordar com a afirmação de Mussalim que “as condições sócio-históricas de produção de um discurso são constitutivas de suas significações”⁸².

variante crítica. A análise do discurso que surge na década de 1960 na França marca a entrada da linguística no debate das ciências sociais, disputando espaço com os estudos da linguagem pautados pelo formalismo lógico e a semântica. A obra *L'archéologie du savoir* (1969) se tornou uma referência dentro dos estudos da análise do discurso. Cf. GROS, *Michel Foucault*, cap. I, 1996. Cf. ORLANDI, *Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze*, 1987. Cf. DELEUZE, *Foucault*, 2005.

⁷⁹ Esta abordagem é apresentada por Foucault em *Archéologie du savoir*.

⁸⁰ A esse respeito, considero que a arqueologia incide sobre um ‘espaço topológico’, no qual o domínio prévio dos discursos se torna válido em suas funções enunciativas que variam de acordo com as alocações disponíveis, isto é, os posicionamentos que cada enunciado pode ocupar no discurso. Nesse caso, o “eu” é tratado como um pronome gramatical, em vez de uma substância pensante. Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, D&E I, p.789-821. Cf. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, 1969, p.121-22.

⁸¹ Cf. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, 1969, p.152. Nessa obra Foucault empreende uma abordagem metodológica das práticas discursivas.

⁸² MUSSALIM, *Análise do discurso*, 2012, p.118. Por exemplo, em um alfabeto, cada caractere é definido pela oposição com as demais letras, e não por uma espécie de “identidade própria”; além disso, cada caractere pode desempenhar funções diferentes no mesmo discurso (artigo definido, preposição, pronome) e em contextos diferentes (“a” em uma fórmula científica é diferente de um “a” em um algoritmo de programação).

Enfim, saber e discurso são objetos de análise de *Les mots et les choses*; no entanto, dificilmente essa obra pode ser lida de modo a ser ignorado seu conceito central: *épistémè*. Trata-se de um conceito fundamental tanto quanto polêmico trazido por Foucault, de modo que o próprio autor deixou aberto o debate ao não mais destacá-lo no restante de sua pesquisa. Como observa Balibar, uma das maiores dificuldades para o leitor de *Les mots et les choses* diz respeito à função histórica e a construção lógica da *épistémè*⁸³. De fato, uma afirmação como faz Foucault de que, “em uma cultura e em um dado momento nunca há mais que uma *épistémè* que define as condições de possibilidade de todo o saber”⁸⁴, pode parecer bastante sugestível a um pensamento sistêmico. Assim, trata-se de noção bastante contestada, pois Foucault não revela os motivos da ruptura entre *épistémè*, assim como nem sempre é suficientemente exato ao dizer se a descontinuidade tem como causa crises, esgotamentos ou implica a ambos.

Embora seja seu interesse pautar as diferenças enunciativas na formação discursiva e corroborar sua hipótese nas práticas discursivas⁸⁵, declarar a singularidade epistêmica de uma época se torna bastante questionável. Logo, a observação feita por Balibar procede, tanto que para Potte-Bonneville é preciso, sem dúvida, distinguir entre a ordem de exposição e a ordem de pesquisa feita por Foucault. A ordem de exposição se desloca do passado ao presente, respeitando um princípio de sucessão entre *épistémès*; já a ordem de pesquisa procede a partir de um acontecimento que pode marcar uma ruptura que ainda repercute no presente; nesse caso, poder-se-ia falar em uma ordem de pesquisa ‘histórico-crítica’, uma vez que está orientada pelas questões do presente⁸⁶.

Para os comentadores que adotam uma perspectiva fenomenológica da filosofia de Foucault ou estão mais preocupados com suas implicações metodológicas, o conceito de *épistémè* revela ser um dos mais usados na construção de seus argumentos. Uma das principais objeções diz respeito ao fato de a *épistémè* foucaultiana ser uma emulação do domínio transcendental da filosofia kantiana, acusando certo tipo de ‘kantismo’ de Foucault chamado de ‘historicização do transcendental’, embora o filósofo mencione diversos motivos para evitar esse tipo de objeção⁸⁷. Essa ‘historicização do

⁸³ Cf. BALIBAR, *Foucault's point of heresy*, 2015.

⁸⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.179.

⁸⁵ Cf. MORO ABADÍA, *Michel Foucault: de la épistémè al dispositivo*, 2003.

⁸⁶ Cf. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, 2004, p.73-75.

⁸⁷ Cf. FOUCAULT, *Réponse à une question*, D&E I, p.673-95. FOUCAULT, *Sur l'archéologie des sciences: réponse au cercle d'épistémologie*, D&E I, p.696-731. Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, D&E I, p.789-821. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, 1969.

transcendental’ denuncia certo ‘*apriorismo*’ que está mantido de forma subjacente na pesquisa foucaultiana. Entretanto, pode-se dizer que tal concepção arreigada à herança da fenomenologia na formação de Foucault não caracteriza o traço mais forte a ser reconhecido no conceito de *épistémè*. Embora não se deva negar a influência do pensamento kantiano em Foucault, desde a redação de sua *Thèse complémentaire*, outra influência parece se exercer ainda mais sobre o autor de *Les mots et les choses* nessa fase arqueológica: o estruturalismo. Por isso, mais do que um domínio transcendental ‘historicizado’, o conceito de *épistémè* se identifica melhor com a noção de ‘estrutura’.

Nesse caso, dois pensadores parecem ser fundamentais para entender a concepção de *épistémè*: Georges Dumézil e Jacques Lacan. Ambos os nomes aparecem em uma entrevista de Foucault, que quando perguntado sobre suas influências, responde: “[sobre a psicanálise] mas, na França, a psicanálise, em primeiro lugar, estritamente ortodoxa, teve recentemente uma existência segunda e prestigiada, devido, você sabe, a Lacan”; a seguir, prossegue afirmando, agora sobre Dumézil: “por sua ideia de estrutura. Como Dumézil fez para os mitos, eu tentei descobrir formas estruturais de experiências nas quais o esquema poderia de encontrar, com modificações, em vários níveis”⁸⁸. Desse modo, para Foucault diversos registros (obras literárias e artísticas, textos filosóficos, prontuários médicos, etc.) se organizam e se relacionam em uma determinada função (prover a partilha social) e em uma determinada experiência (percepção social em uma prática) que configuram uma estrutura como sendo um organizador capaz de governar diferentes níveis da vida social⁸⁹.

Enfim, pode-se dizer que o conceito de *épistémè* que tematiza toda a obra *Les mots et les choses* se explica melhor pela perspectiva da estrutura, uma vez que a acepção empregada por Foucault parece ter um sentido lacaniano: o inconsciente se estrutura como linguagem⁹⁰. Com o conceito de *épistémè*, Foucault parece seguir próximo a essa ideia, para então tentar responder à aposta desafiadora (*enjeu*) inicial de *Les mots et les choses*: como é possível que existam em determinadas épocas saberes que veem a pertencer a uma configuração sistemática? Pode-se dizer que a aposta de Foucault é pela linguagem, tanto que a maior parte da obra se ocupa com essa análise⁹¹.

⁸⁸ FOUCAULT, *La folie n'existe que dans une société*, D&E I, p.168.

⁸⁹ Cf. ABEIJÓN, *Historia, estructura y experiencia*, 2019. Este tema é abordado oportunamente no eixo heurístico da tese.

⁹⁰ Cf. LACAN, *Le séminaire, livre III: les psychoses*, 1981.

⁹¹ Cf. CANGUILHEM, *The death of man or exhaustion of the cogito?*, 2006.

Assim, a noção de *épistémè* serve para atender duas demandas complementares: designar uma estrutura cujos saberes diferenciais (elementos discretos) indicam os arquivos aos quais pertencem; e designar um ‘uso’ que ‘autoriza’ esses arquivos, que somente pode se tornar identificável em uma rede de posições diferenciais. Por esse motivo, o arqueólogo deve buscar na dispersão de arquivos registrados ao longo da história, suas condições de existência, o que Foucault denomina *a priori* histórico, em vez de procurar ‘historicizar’ uma subjetividade transcendental. Logo, a *épistémè* não serve para fundamentar a história do saber possível (nem fundamentação nenhuma⁹²); em vez disso, serve para introduzir um acontecimento na atualidade, que Foucault define em *Les mots et les choses* pela pergunta kantiana: ‘o que é o Homem?’. O diagnóstico do presente que deve medir a atualidade dessa questão é problematizado de forma célebre por Foucault da seguinte maneira: “uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano”, concluindo que, “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”⁹³.

A tarefa crítica e o discurso dos universais antropocêntricos

Se anteriormente foi atribuída à arqueologia do saber uma aposta desafiadora (*enjeu*), se trata da tarefa de filosofar com suspeitas sobre as mentalidades que consideram o saber como um conhecimento sistemático e progressivo em direção à ‘Verdade’. Já no prefácio de *Les mots et les choses* é apresentada uma ‘experiência da ordem’ que desafia a ‘naturalidade’ do conhecimento ao desorganizar o que o bom-senso admitiria como lógico. Isso já indica o modo de proceder estabelecido por Foucault: lidar com o saber pela sua vizinhança, pela sua transversalidade e pelos limites que o condiciona. Por isso, o texto anedótico da *Enciclopédia Chinesa* de Borges que inicia *Les mots et les choses* não é apenas curioso pela hipérbole formada pela conjuntura (*charnière*) de uma enciclopédia, símbolo de erudição, e uma taxonomia desprovida de lógica, algo indicativo

⁹² Ao comentar sobre o conceito de *épistémè*, Humberto Eco conclui que tal concepção faz jus aos interesses de Foucault: “com razão, porque todo o seu livro [*Les mots et les choses*] constitui um ato de acusação contra o pretense malogro do homem moderno em elaborar a fundamentação transcendental da consciência” (ECO, *A estrutura ausente*, 1997, p.350). Reforço aqui a ideia de que a arqueologia, por ter um aspecto topológico, se refere às estruturas funcionais das práticas discursivas, em vez de entidades ontológicas; além disso, Foucault não pretende fazer a fundamentação do saber humano, mas o diagnóstico do presente. Por isso, a aposta desafiadora (*enjeu*) do filósofo está em analisar e entender como o ser humano pode vir a ocupar a posição de sujeito de conhecimento e objeto do próprio saber.

⁹³ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.398.

de ignorância. Nele se revela a proposta da análise arqueológica em questionar qual tipo de experiência pode ser, por si mesma, uma possibilidade de conhecimento⁹⁴. Sobre o texto de Borges, Foucault confessa: “Borges me fez rir por muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia uma suspeita”⁹⁵. Ora, uma suspeita que leva à interrogação sobre o limite para o que é possível ser pensado.

Contra essa situação, o autor questiona o próprio estatuto do pensamento filosófico: por um lado, as antropologias filosóficas correspondem às utopias, reflexões relacionadas ao tempo, mas fora de lugar presente; por outro lado, como faz o texto borgeano, um pensamento dedicado às heterotopias⁹⁶, espaços cujas relações estão desarticuladas com as facticidades da experiência. A heterotopia de Borges designa, então, o ponto limite da experiência que marca a diferença entre o que pertence ao mesmo e o que pertence ao outro. Ao final do prefácio, Foucault recorre à experiência-limite para afirmar que “nesse limiar apareceu pela primeira vez essa estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas”⁹⁷. Designar o limite da racionalidade ocidental (contra a excentricidade mística oriental) indica, para Foucault, o objetivo de sua análise arqueológica; pensar o *a priori* histórico de uma experiência, isto é, o que há de necessariamente estruturante (*a priori*) e está ligado à existência dos acontecimentos (histórico). A esse respeito, Sabot considera que “a dimensão crítica da arqueologia (...) se encontra assim articulada a uma preocupação histórica que não é evidentemente aquela das fontes históricas de reconstituir as gêneses, mas, antes, aquela de um diagnóstico do presente”⁹⁸.

Pode-se considerar, portanto, que o prefácio de *Les mots et les choses* reflete uma posição análoga à dimensão crítica que o apontamento de Sabot exige. Por isso, trata-se de uma

⁹⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.13. A esse respeito, indico o estudo de Ogden e Richards, o qual pode servir de exemplo ao desaparecimento do sujeito em uma prática discursiva em vista de uma 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”. Neste exemplo, gostaria de ressaltar como palavras que, se tratando de língua portuguesa, não possuem qualquer significado em si mesmas, podem ocupar diferentes alocações (sujeito, verbo, predicado, objeto indireto, agente da passiva, etc...) de modo que pode-se entender o sentido das palavras em relação à análise sintática, mas não seu significado. OGDEN; RICHARDS, *O significado do significado*, 1976, p.65.

⁹⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.09.

⁹⁶ Sobre a noção de heterotopia no pensamento de Foucault, Cf. MUCHAIL (trad.), *Michel Foucault: o corpo utópico, as heterotopias*, 2013.

⁹⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.16.

⁹⁸ SABOT, *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, 2006, p.25.

noção heterotópica orientada para limites e espaços-outros⁹⁹, quer dizer, uma crítica atenta aos eventos de ruptura, às práticas de clivagem que condicionam o possível ao permitido¹⁰⁰. Além disso, requer uma noção crítica que esteja deslocada do limite, mas não seja utópica a ele, como se fosse imposta de fora; espaços-outros que atuem como uma perspectiva do avesso, ou como diz Deleuze, uma dobra (*pli*), um desdobramento (*déploiement*)¹⁰¹. Não obstante, chama a atenção como a análise arqueológica conduzida por Foucault acaba se chocando com essa condição no próprio pensamento moderno (século XIX para Foucault). A dimensão crítica que se tornou condição de possibilidade para o pensamento moderno constitui o mesmo *a priori* histórico do discurso antropocêntrico que configura a disposição do saber moderno.

Essa tensão entre crítica e antropologia, inaugura na história da filosofia por Kant, mas iniciada por Foucault em sua *Thèse complémentaire*, encontra em *Les mots et les choses* um desfecho, porém não o seu fim. Por isso, o desconforto com a leitura de Borges confessada pelo autor, pode-se dizer, não deixa de refletir semelhante perplexidade entre uma leitura rigorosa das positivities científicas (algo que Foucault jamais renunciou) e um apelo à experiência com os acontecimentos do presente (uma motivação constante em toda sua pesquisa). Assim, observa-se que Foucault procura meios para conduzir uma filosofia crítica que, pelo avesso, se encaminhe aos limites, problematize a relação com o ‘afeto’ do atual, que ‘coloque em questão’ a própria pergunta sobre ‘o que é o ‘Homem?’, devido à suspeita do que a filosofia pensa ser o impossível acerca de ‘quem somos nós atualmente’.

Capítulo VII de Les mots et les choses: modernidade crítica

Como mencionado, o projeto arqueológico diz respeito à investigação dos modos de objetivação historicamente ‘arquivados’ (determinados): objetivação do ser falante pelas ciências culturais, do ser vivo pelas ciências biológicas, do ser produtivo pelas ciências econômicas. No entanto, para explicar o nascimento do pensamento moderno a partir dessas empiricidades (vida biológica, trabalho e linguagem), Foucault apresenta um ‘kantismo’, porém diferente de sua *Thèse complémentaire*, que condiciona a crítica e

⁹⁹ FOUCAULT, *Des espaces autres*, D&E IV, p.752-61. FOUCAULT, *Espace, savoir et pouvoir*, D&E IV, p.270-86.

¹⁰⁰ Cf. a noção de *monde éthique partagé* em FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.233-50.

¹⁰¹ Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1986.

antropologia. Segundo o autor, a obra *Crítica* de Kant apresenta o modelo que define os modos de conhecer da *épistémè* moderna¹⁰², uma vez que interroga os fundamentos e os limites do conhecimento, remetendo às próprias condições de possibilidade que tornam o conhecimento possível, isto é, o sujeito cognoscente. Foucault assinala uma analogia entre Destutt de Tracy e Kant, a saber, a emergência da função das sínteses objetivas nos modos de conhecer. Descartadas as ideias inatas, é preciso reconhecer que o conhecimento é um processo adquirido e limitado; trata-se, então, de assegurar como as sínteses objetivas são possíveis. Para Foucault, em função das sínteses objetivas faz-se necessária a filosofia transcendental¹⁰³, de modo que há uma necessidade no pensamento moderno de “fundar as sínteses [objetivas] no espaço da representação e pela obrigação correlativa, simultânea, mas logo dividida contra si mesma”, a fim de poder, “abrir o campo transcendental da subjetividade e constituir inversamente, para além dos objetos, esses ‘quase-transcendentais’ que são a Vida, o Trabalho e a Linguagem”¹⁰⁴. Logo, o pensamento moderno está ‘estruturado’ com base nas ideias da filosofia transcendental kantiana; nas palavras de Foucault:

Põe assim a descoberto um campo transcendental em que o sujeito, que jamais é dado na experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina em sua relação com um objeto = x todas as condições de experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese [objetiva] possível entre as representações¹⁰⁵.

Pode-se dizer que esse comentário de Foucault reproduz a ideia central da dedução transcendental kantiana, a qual pode ser assim formulada: para uma filosofia transcendental, as condições de possibilidade do objeto devem ser as mesmas e simultâneas com as condições de possibilidade da experiência¹⁰⁶. Para Foucault, nessa asserção reside a questão com a qual se ocupa a filosofia moderna, desde a fenomenologia e o existencialismo, até o positivismo e o estruturalismo.

A conclusão é que a partir de Kant, os problemas da filosofia estão em responder positivamente (cientificamente) como “os domínios empíricos se ligam às reflexões sobre

¹⁰² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.253-56.

¹⁰³ Nesse caso, parece que Foucault faz uma correlação direta entre filosofia transcendental e subjetividade universal.

¹⁰⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.252.

¹⁰⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.256. Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, p.171.

¹⁰⁶ KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, p.151.

a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia tanto quanto de redução da filosofia ou de contra-filosofia”¹⁰⁷. Um dos motivos para essa afirmação diz respeito à afamada ‘revolução copernicana de Kant’, visto que, para Foucault, surge um novo modo de objetivação, quer dizer, uma nova maneira de se produzir objetos de conhecimento e discursos de saber. Isso é fundamental, na visão do filósofo francês, para o nascimento das ciências humanas, pois o próprio pensamento de Kant se constitui como empírico–transcendental. Para isso, a filosofia crítica kantiana visa discernir quais são os limites da representação, ou seja, quais são as condições *a priori* de toda experiência e universalmente válido¹⁰⁸.

Além disso, Foucault considera que o duplo empírico–transcendental funda duas práticas discursivas da filosofia moderna, correspondentes à “emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos novos – ou ao menos distribuídos e fundados de uma maneira nova”¹⁰⁹. A inauguração kantiana do tema transcendental pode constituir ao mesmo tempo, a subjetividade como atividade sintética da consciência, e a objetividade como condição de possibilidade. A partir disso, o filósofo francês situa a *Crítica* kantiana na base das correntes filosóficas posteriores; a corrente da ‘metafísica do objeto’ que busca fundar as sínteses (fenomenológicas) na multiplicidade empírica; e a corrente ‘positivista’ que se limita ao registro dos fenômenos, ignorando a consciência sintética que lhes produzem. Assim, forma-se uma oscilação empírico–transcendental que corresponde ao espaço filosófico delimitado pela análise arqueológica. Nesse sentido, Foucault declara que “o triângulo crítica–positivismo–metafísica do objeto constituiu o pensamento europeu desde o início do século XIX até Bergson”¹¹⁰. Com isso, pode-se dizer que o exame arqueológico encontra uma disposição epistêmica do saber que oscila em dois sentidos: um sentido de objetivação do transcendental, a partir de Deus, da Vontade, do Espírito; outro sentido de transcendentalização do objetivo, a partir da vida, produção e linguagem. O primeiro sentido está do lado do transcendental, como as filosofias da vida de Schopenhauer e Bergson; essa via procura as condições subjetivas que são as bases para toda experiência possível. O segundo sentido está do lado do empírico, como o positivismo sociológico e o materialismo marxista; essa via busca o dado positivo, evitando a subjetividade em favor das leis e suas regularidades.

¹⁰⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.261.

¹⁰⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.254-55.

¹⁰⁹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.256.

¹¹⁰ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.258.

Para Sabot, Foucault reserva todo um tratamento ao momento kantiano que o coloca no primeiro plano do saber da figura do ‘Homem’: “tudo se passa como se, para Foucault, o pensamento kantiano portasse em si um duplo princípio de inteligibilidade, crítico e antropológico”¹¹¹. Portanto, a *épistémè* moderna destina à filosofia ocidental um movimento pendular que passa de uma versão crítica do tema transcendental, segundo o qual o transcendental e o empírico não são do mesmo nível; e segue para uma versão antropológica que acaba por não resistir a essa confusão. Nesse sentido, na filosofia pós-kantiana, a crítica se encontra presa nesse movimento pendular que Foucault chama de sono antropológico da modernidade. Portanto, admitido, em um sentido genérico, o ‘kantismo’ de Foucault envolve os elementos fundamentais do pensamento de Kant, mas também considera um conjunto de teorias e reflexões, como a fenomenologia e o positivismo, que se constituíram ‘no caminho da crítica kantiana’ até arrematar o sentido da dimensão de uma antropologia. Isso justifica, segundo Foucault, a exigência que a crítica seja reconstituída, como é o caso com Nietzsche, mas também com a própria arqueologia, enquanto que ela se apresenta como uma forma de diagnosticar o presente.

Capítulo IX de Les mots et les choses: sono antropológico

No capítulo VII, Foucault argumenta que a crítica kantiana oferece as bases para os novos modos de objetivação (sínteses objetivas) que se estabelecem como as condições de possibilidade da *épistémè* moderna. Após ter passado pelas novas positivities do saber moderno (biologia, economia, filologia) no capítulo VIII, Foucault pode então avaliar os resultados dos modos de objetivação da crítica kantiana em relação à disposição epistêmica do saber; tal resultado, Foucault nomeia de analítica da finitude. Nesse sentido, a analítica da finitude ocupa, no pensamento do autor, o espaço para uma problematização acerca das bases críticas do saber moderno que determinaram o surgimento do discurso antropocêntrico, isto é, do pensamento moderno produtor das antropologias filosóficas, como uma das facetas constituinte do triedro das ciências humanas (psicologia, sociologia, estudos linguísticos)¹¹².

O conjunto do capítulo IX (*L’homme et ses doubles*) é destinado à avaliação de um ‘tensionamento’ entre crítica e antropologia. A esse respeito, Foucault se mostra

¹¹¹ SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, 2006, p.69.

¹¹² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.355-66.

eloquente: “antes do final do século XVIII, o homem não existia. (...) É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com as mãos há menos de duzentos anos”¹¹³. Isso se deve ao fato de que o ‘Homem’ surge para o saber moderno como o ser humano vivente, produtor e falante, ou seja, em suas dimensões biológicas, socioeconômicas e simbólicas, e não mais como uma representação em uma correta adequação da ordem (*mathesis*)¹¹⁴. Com isso, pode-se entender que em *Les mots et les choses*, a antropologia filosófica (em um sentido geral) se torna o signo da passagem de uma metafísica do infinito para uma analítica da finitude na ordem do saber; é assim que o ‘Homem’ adquire seu pleno significado, de acordo com Foucault: “um homem 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 enquanto vive, fala e trabalha”¹¹⁵. Essa afirmação se torna viável porque a *épistémè* moderna encontra seu princípio organizador na finitude do ser humano.

A introdução da finitude no argumento foucaultiano, ao que parece, serve como uma condição arqueológica do ‘Homem’. Isso não significa que para o autor o saber moderno tenha inventado a finitude; a novidade não reside na descoberta da finitude, mas em seu modo de pensá-la. Durante a *épistémè* clássica da representação, o espaço da finitude era definido de modo negativo, isto é, como limitação em relação à metafísica do infinito¹¹⁶. Para Foucault, “a cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele mesmo”¹¹⁷. Nesse ponto, é preciso atentar como Foucault parece se utilizar da crítica kantiana que estabelece que as condições de possibilidade do objeto sejam iguais as condições de possibilidade do sujeito, para interpretar a experiência da finitude na *épistémè* moderna. Logo, as antropologias filosóficas, que deveriam ser o espaço *par excellence* da experiência do pensamento humano, acabam ocasionando uma retração da crítica kantiana, ora ao tomar a finitude dos objetos da experiência; ora ao tomar a finitude da experiência dos objetos. Essa retração da crítica kantiana parece ser causa de uma oscilação entre duas possibilidades de pensar a finitude como experiência humana, que

¹¹³ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.319.

¹¹⁴ *Mathesis universalis* é um conceito filosófico de René Descartes que denota o modelo verdadeiro e rigoroso de conhecimento, muito influente no racionalismo dos séculos XVII e XVIII; para Foucault, no saber clássico (séculos XVII e XVIII), o ‘Homem’ era pensado em uma representação direta entre o infinito (eu penso) e a finitude (eu existo), isto é, ‘desenraizado’ das empiricidades da vida (organismo vivente), do trabalho (agente produtivo) e da linguagem (ser discursivo).

¹¹⁵ FOUCAULT, *Michel Foucault, les mots et les choses*, D&E I, p.501.

¹¹⁶ A respeito da noção de finitude nesse contexto, Cf. LEBRUN, *Transgredir a finitude*, 1985. Cf. CANDIOTTO, *Foucault, Kant e o lugar simbólico...*, 2009.

¹¹⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.329.

Foucault designa de ‘pensamento do Mesmo’ (*pensée du Même*)¹¹⁸. Por consequência, como afirma Castro: “pensar a finitude a partir da finitude é a definição foucaultiana de modernidade”¹¹⁹.

Aprofundadas num *a priori* histórico, isto é, em suas próprias condições de existência, 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, de acordo com Foucault, no momento em que “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”¹²⁰. A partir desse ponto, o autor tematiza a duplicidade (*doubles*) inerente do saber moderno em três vias: empírico–transcendental; *cogito*–impensado; retorno da origem–dispersão do tempo. De acordo com Foucault, essas três vias derivadas do ‘pensamento do Mesmo’ recobrem toda a disposição epistêmica da analítica da finitude, na medida em que são os principais temas abordados pelas antropologias filosóficas. Todavia, vale registrar, fica claramente explícito suas objeções à reflexão fenomenológica, sendo facilmente deduzível que cada via se refere a um pensador fenomenológico: Merleau-Ponty, Husserl e Heidegger, respectivamente. No entanto, como já mencionado, Foucault se abstém de proceder de maneira igual em relação ao estruturalismo que, posteriormente, tanto se esforçou para se afastar, mas que, nesse ponto, lhe cai muito bem.

O momento final do capítulo IX de *Les mots et les choses* marca o retorno de Foucault a Kant, ou ainda, marca outro ‘kantismo’ de Foucault, pois agora não se trata mais de conceber Kant como o inaugurador da *épistémè* moderna pela sua filosofia crítica, mas de reprovar Kant como fundador do sono antropológico pela sua inflexão da crítica na tarefa do pensamento filosófico: responder à questão, ‘o que é o Homem’? Dessa forma, Foucault declara que “Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) se encontram então reportadas à uma quarta, e

¹¹⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.326.

¹¹⁹ CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, p.99.

¹²⁰ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.329.

colocada de certo modo ‘à sua custa’: *Was ist der Mensch?*”¹²¹. Foucault conclui argumentando que a partir disso, “a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia”¹²². Logo, o autor considera que o discurso dos universais antropocêntricos não consegue resistir à iniciativa de tentar fundar “uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser (...) [que] tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão”¹²³. Foucault prossegue reconhecendo que “a Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós”; porém, considera, sob uma filosofia da suspeita, que essa disposição está “em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos nela reconhecer, nela denunciar de um modo crítico, ao mesmo tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir”¹²⁴.

Nesse sentido, o projeto de uma crítica geral da razão acaba por ser denunciado de modo crítico, ou ainda, pela forma de uma suspeita à crítica, que é aquela que permitiu sua abertura para um pensamento por vir. O modo crítico do pensamento do qual fala o autor “talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica”¹²⁵. Logo, Foucault recupera a crítica literária que não se restringe a pensar os limites do conhecimento, mas quer potencializar a experiência de pensar a transgressão da finitude¹²⁶. A conclusão de Foucault é de que “Nietzsche reencontrou 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”¹²⁷. Por fim, o diagnóstico obtido por Foucault com uma filosofia da suspeita assinala o pensamento crítico “ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar”, pois se a ‘morte do Homem’ é “o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia”, porque, “em

¹²¹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.352. A esse respeito, uma contribuição importante é prestada por PIZA, *A crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.50-65.

¹²² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.352.

¹²³ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

¹²⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

¹²⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

¹²⁶ A importância da literatura na filosofia de Foucault é discutida oportunamente. A esse respeito, Cf. SABOT, *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, 2006. Cf. MACHADO, *Foucault, a filosofia e a literatura*, 1999.

¹²⁷ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

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 menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”¹²⁸. Enfim, as primeiras relações de Foucault com a crítica têm como principais aspectos a influência de uma filosofia da suspeita contra o discurso dos universais antropocêntricos.

Crítica como filosofia da suspeita

Para fazer jus a tudo o que *Les mots et les choses* pode oferecer à reflexão filosófica, parece ser desejável compreender como Foucault procura instituir um pensamento crítico, o qual precisa ser contextualizado na própria relação estabelecida pelo autor com sua noção de crítica. Também é preciso observar que dentro dos propósitos de *Les mots et les choses*, a analítica da finitude cumpre uma função de ser uma das facetas (junto com os saberes formais e as ciências empíricas) que compõe o triedro das ciências humanas (psicologia, sociologia e estudos linguísticos). Não obstante, notoriamente, Foucault não se limita à análise do saber epistêmico e algumas vezes se dedica a expor a situação de seu pensamento crítico; como declara Sabot: “o desafio dessas análises, que conduzem a seu termo o projeto de uma ‘arqueologia das ciências humanas’ é claramente crítico”¹²⁹. Para tanto, é possível compreender essa afirmação observando a relação entre o projeto arqueológico do saber e uma filosofia da suspeita em *Les mots et les choses*. Para a arqueologia do saber, a questão tratada pode ser expressa da seguinte forma: “uma coisa em todo caso é certa: o Homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao ser humano”; ou da mesma forma: “antes do fim do século XVIII, o Homem não existia”¹³⁰. No entanto, para uma filosofia da suspeita, seu sentido pode ser encontrado na seguinte declaração: “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”, concluindo com a suspeita que “então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia”¹³¹.

A expressão ‘filosofia da suspeita’ corresponde a uma livre adaptação da conhecida expressão ‘mestres da suspeita’ de Ricoeur, forjada por esse filósofo para se dirigir ao

¹²⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

¹²⁹ SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, 2006, p.150.

¹³⁰ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.398; p.319, respectivamente.

¹³¹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.398.

pensamento de Marx, Nietzsche e Freud¹³². Foucault, anos após a declaração de Ricoeur também dedica um texto aos três pensadores, reconhecendo neles a importância de uma nova forma de interpretação que caracteriza o pensamento contemporâneo¹³³. No entanto, é Nietzsche quem exerce a maior influência, como se sabe, durante toda a filosofia foucaultiana, mas é excepcionalmente determinante nesse momento de sua pesquisa. É à crítica nietzschiana que o filósofo recorre para tornar viável seu próprio pensamento crítico, pois a morte do ‘Deus-metafísico’ que representa, em Nietzsche, a decadência dos valores supremos, encontra acolhida e prosseguimento na morte do ‘Homem’. A introdução da polêmica suspeita da morte do ‘Homem’ pouco acrescenta à análise arqueológica de *épistémè* moderna; porém, em muito colabora para a contestação do confisco da crítica pelo discurso dos universais antropocêntricos.

Não obstante, não se chega a esse entendimento sem alguma dificuldade; mas talvez o enigmático prefácio de *Les mots et les choses* possa reverberar outro sentido se observado a devida distância. A proposta de Foucault de pensar o *a priori* histórico de uma experiência determinada (diga-se: mas pretendida do que executada pelo filósofo), de certo ponto de vista, confirma a pretensão de uma arqueologia heterotópica da crítica, isto é, uma crítica que esteja no espaço-outro do avesso da *épistémè* moderna, porém não em um espaço-além (utopia); *épistémè* que é definida por Foucault como o espaço do discurso antropocêntrico da experiência. Talvez a experiência do niilismo esteja subjacente nesse momento de sua reflexão, pois, de certa forma, proporciona a experiência de pensar uma vida sem o saber de Deus, sem a metafísica da existência divina. Nisso, a morte do ‘Homem’ pode significar o espasmo do niilismo como um acontecimento histórico que define a modernidade¹³⁴.

Nesse ponto, é preciso destacar como Foucault cria deslocamentos dentro de *Les mots et les choses* sem indicação ao leitor, fazendo de seus argumentos intercambiáveis em vários pontos. Dois deslocamentos merecem a devida atenção. Primeiramente, com relação à modalidade arqueológica da análise do discurso, a noção de *épistémè* cumpre uma função de organizar os saberes de uma época que é tanto transcendental quanto estrutural. Em segundo lugar, com relação à arqueologia crítica da experiência, a noção de *épistémè*

¹³² RICOEUR, *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, 1977. Segundo Ricoeur, a consciência moderna (cartesiana) passa a ser problematizada com os mestres da suspeita como falsa consciência: Ilusão para Freud; Ideologia para Marx; Vontade de verdade para Nietzsche.

¹³³ FOUCAULT, *Teatrum philosophicum*, D&E II, p.75-99.

¹³⁴ Tive a oportunidade de abordar essa questão em outro momento. Cf. CASSIANO, *Travessias do niilismo*, 2020.

desempenha a função de reunir os modos de objetivação de uma dada época, para que Foucault possa, então, designar as discontinuidades ocorridas entre os saberes dispostos. Contudo, essa clara distinção de atribuição operacional do conceito de *épistémè* se tornou motivo de dissenso, e como o filósofo jamais retornou ao assunto para ajustá-lo, assim está definido. Não obstante, parece ser em relação à essa arqueologia crítica da experiência que Foucault se refere quando diz que em *Les mots et les choses* lhe pareceu interesse que não é por preocupação moral que o ‘Homem’ vêm a ser conhecido; antes, é o saber construído sobre o ‘Homem’ que promove, a seguir, o desenvolvimento de possíveis esquemas éticos. Isso significa que a análise dos modos de objetivação do saber não convém ser desarticulado dos modos de subjetivação das relações de poder¹³⁵.

Outro deslocamento importante diz respeito à filosofia da suspeita. Nesse caso, a expressão ‘inquietação da história’ empregada por Potte-Bonneville pode vir a conter um sentido análogo à filosofia da suspeita. Isso em razão do comentador considerar que o pensamento de Foucault não é unido por um sistema ou método, mas por uma ‘inquietação’¹³⁶; precisamente essa inquietação traduz o que nesse caso chama-se por filosofia da suspeita, e que mais tarde Foucault vem a designar por problematização.

É na filosofia da suspeita que se opera a passagem do discurso dos universais antropocêntricos para o diagnóstico do presente, pois, como visto, a aposta desafiadora (*enjeu*) da filosofia de Foucault se refere, primeiramente, a fazer uma tese histórica na qual a arqueologia torne evidente em que ponto a existência de práticas discursivas (como

¹³⁵ Esta tese de Foucault, aqui em estágio embrionário, realmente se desenvolve com o auxílio da pesquisa genealógica, cujo foco recai sobre os modos de sujeição da ‘condição de estar sujeito à’ do ser humano. Sobre o comportamento moral e o saber científico, Cf. FOUCAULT, *La volonté du savoir*, 1976. A respeito dos modos de objetivação e subjetivação, Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-242.

¹³⁶ Cf. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire*, 2004. Devido à importância e à maior clareza, remeto a uma entrevista concedida por Potte-Bonneville acerca da noção de crítica no pensamento foucaultiano, na qual pode-se ler: “Reinvestir a noção de crítica em Foucault é, portanto, realmente trabalhar essa presença ausente de uma filosofia, de uma abordagem conceitual e intelectual que é espontaneamente considerada crítica quando raramente é formulada como tal. Minha tese de doutorado perguntava precisamente isso: em que condições podemos considerar Foucault como um autor crítico, sabendo que há essa ausência, sabendo também que os grandes pontos de referência (*balises*) da abordagem crítica como os entendemos na tradição kantiana estão igualmente ausentes, no sentido de que não há a base de princípios transcendentais por meio da qual se possa criticar a situação presente, nem um sujeito capaz de fazer essa crítica por si mesmo e por si mesmo. Inclusive, esses grandes pontos de referências (*balises*) que permitem a crítica *a priori* acabam escorregando para o lado do que é criticado. Meu trabalho consistiu em parte em entrar nessa questão da crítica, em buscar seu motivo através da questão da crise ou crises e todos os seus correlatos, ou seja, tudo o que cria rachadura, fratura, inquietação, tremor. A crítica seria como o substantivo correspondente à palavra crise”. POTTE-BONNEVILLE, *Naissances de la critique*, [entrevista concedida a Gabriel Bortzmeyer], 2015. A despeito da correlação estabelecida por Potte-Bonneville entre crítica e crise, emulando Reinhart Koselleck, pauto minha análise com base na correlação entre crítica e diagnóstico [do presente].

a analítica da finitude) pode se revelar compatível com a construção do ‘Homem’ como objeto do saber moderno (as ciências humanas). Certamente, esse tipo de análise é dominante em *Les mots et les choses*; contudo, não pode ser ignorado o fato de que a obra se dedica a avançar sobre uma hipótese de incompatibilidade entre a experiência da finitude confiscada pelas antropologias filosóficas e a atualidade do acontecimento, esse mesmo que indica o desaparecimento do ‘Homem’ pela morte do ‘Deus-metafísico’. Essa hipótese que percorre a obra tem valor de um diagnóstico do presente. Esse trabalho de diagnóstico crítico reconduz duplamente Foucault à filosofia de Kant. Por um lado, de um modo que, pode-se dizer, é negativo, no sentido de que o filósofo mantém objeções à antropologização da crítica ao redor da questão, ‘o que é o Homem?’, cujo resultado é o sono antropológico da modernidade¹³⁷. Por outro lado, o diagnóstico crítico apresenta seu aspecto positivo devido a possibilidade atual de despertar o pensamento desse sono, talvez adotando a crítica nietzschiana como o avesso da crítica kantiana. Nesse sentido, não se trata de algum tipo de liberação consciente das falsas evidências do saber do ‘Homem’, mas de restituir o projeto crítico (então capturado pelo discurso dos universais antropocêntricos) à experiência dos acontecimentos da atualidade.

Por fim, percebe-se que há um pensamento crítico a espera de ser melhor desenvolvido por Foucault; a crítica da filosofia da suspeita, tão importante nesse momento de sua filosofia, se desenvolve para outras noções de críticas ‘ensaiadas’ ao longo de sua pesquisa; uma delas se ocupa diretamente com a questão da atualidade, tal como essa ocupação fica subentendida em *Les mots et les choses*, devido ao fato de a obra conter um audacioso projeto filosófico de descrever arqueologicamente a rede dispostas do saber moderno, ser uma crítica ao sono antropológico, anunciar a suspeita ‘morte do Homem’, disputar com a fenomenologia e o estruturalismo, pensar pelo avesso do limite do possível; enfim, tudo isso em uma porção estranhamente genial de páginas.

¹³⁷ Essa mesma objeção de Foucault ocorre em sua *Thèse complémentaire* pelo nome de *ilusão antropológica* e em *Histoire de la folie* com o nome de *círculo antropológico*.

SEGUNDA PARTE: FASE DA GENEALOGIA DO PODER

Capítulo 4: Da falha arqueológica ao procedimento crítico em *L'ordre du discours*

A falha arqueológica

Em *Les mots et les choses*, Foucault propõe uma linha argumentativa que visa se afastar das concepções fenomenológicas da filosofia do sujeito da década de 1950; para tanto, o autor alude há um projeto investigativo que deveria ser apresentado oportunamente¹³⁸. Em 1969, Foucault honra essa promessa com *L'archéologie du savoir*, obra que pode ser vista como uma revisão metodológica feita pelo filósofo de seus livros anteriores: *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* e *Les mots et les choses*. No entanto, também pode-se notar uma mudança na estilística textual, com a perda da força plástica literária pela sobreposição de uma exposição analítica.

Como visto, Foucault entende a arqueologia como um método descritivo que executa uma função topológica, qual seja, cartografar as posições e operações dos saberes, em vez de o sujeito de conhecimento. Além disso, *L'archéologie du savoir* promove um deslocamento temático, passando de uma análise epistêmica para o exame das formações discursivas¹³⁹. Essa mudança, então, traz importantes implicações para a sequência de um pensamento crítico acerca da sujeição dos universais antropocêntricos, pois a pesquisa arqueológica do saber, apesar de sua contribuição teórica, atinge parcialmente os objetivos pretendidos, o que conduz até uma reelaboração cujas significativas alterações não constituem uma ruptura definitiva. Entre as mais importantes reavaliações, as ciências humanas deixam de ser analisadas a partir de seu espaço epistêmico e passam a ser inqueridas dentro da ordem discursiva em que atuam.

Sabe-se que um dos principais atrativos da pesquisa arqueológica diz respeito à capacidade de identificar e isolar práticas discursivas a fim de assinalar que elas não advêm de uma descoberta factual ou de uma inovação teórica, mas das condições sócio-históricas que tornam possíveis suas significações. Assim, a arqueologia tenta resistir ao

¹³⁸ Cf. FOUCAULT, *Les mot et les choses*, 1966, p.13.

¹³⁹ Cf. GREGOLIN, *O acontecimento discursivo na mídia*, 2003.

ímpeto da ‘naturalização’¹⁴⁰ do pensamento, como se a função do saber fosse desvelar o fato que está oculto ou idealizar o conceito que lhe define; em vez disso, a arqueologia concebe o saber em sua função produtiva de gerar espaços que garantam seus usos sociais. Essa tese está defendida em *L’archéologie du savoir*, ao considerar que nas práticas discursivas são produzidos objetos, modos enunciativos, conceitos e estratégias que, antes de descreverem ‘a realidade’ (seja ela intencional devido à consciência, seja ela formal devido à cognição), se referem à ordem que permite determinados modos de objetivação. Isso implica em: identificar como se constitui certa relação sujeito–objeto; sob quais condições se constroem as objetivações para saberes possíveis; em quais regimes estão submetidos; e como é possível, então, fazer problematizações¹⁴¹.

Ao final de *L’archéologie du savoir*, o autor anuncia as mudanças necessárias à continuidade de sua pesquisa. Primeiramente, afirma que a arqueologia não está limitada ou obrigada ao discurso científico, podendo ser desenvolvida também sobre temas artísticos e éticos¹⁴². Em segundo lugar, Foucault indica os meios para resolver as problematizações produzidas pela arqueologia; em um hipotético diálogo esclarece essa situação: “qual é, pois, o medo que o faz procurar (...), o grande destino histórico-transcendental do Ocidente? A essa questão, estou certo de que a única resposta é política. Mantermo-la, por enquanto, em suspenso. Talvez seja necessário retomá-la logo e de outro modo”¹⁴³. Nesse ponto, Foucault reconhece a necessidade de uma análise política para superar as dificuldades que sua arqueologia não soube como lidar. Embora uma série de considerações merecesse ser observadas acerca dessa questão, parece ser indispensável destacar a transposição interna feita pela arqueologia da série: *épistémè* – estrutura –

¹⁴⁰ Considero que esse aspecto de “naturalização” corresponde precisamente às objeções levantadas por Foucault contra as sujeições efetuadas pelo discurso dos *universais antropocêntricos* que vinculam imediatamente práticas, comportamentos e técnicas, às ideias e/ou ideais de uma “natureza humana”; na filosofia de Foucault, assim como em parte da filosofia contemporânea, se trata de entender a “condição humana”. Pode-se dizer, de um modo objetivo e muito sintético, que em *Histoire de la folie*, Foucault critica a “naturalização” do vínculo *loucura-doença mental*; em *Naissance de la clinique*, critica a “naturalização” do vínculo *normal-patológico*; em *Les mots et les choses*, critica a “naturalização” do vínculo *crítica-antropologia*. Talvez não seja por acaso que Foucault apresente uma reformulação dessas objeções anteriormente afirmadas, a partir de uma nova matriz de pesquisa promovida pela genealogia das relações de poder; assim, alguns de seus cursos no *Collège de France* recuperam temas abordados em seus primeiros livros; desse modo, têm-se: *Le pouvoir psychiatrique* (1974) retoma *Histoire de la folie* (1961); *Les anormaux* (1975) recupera *Naissance de la clinique* (1963); e talvez de um modo mais implícito e lateral, as primeiras aulas do curso *Sécurité territoire population* (1978) resgate *Les mots et les choses* (1966), deslocando o conceito de “Homem” para o conceito de “população” como o foco de análise. A esse respeito, cf. *Sécurité territoire population*, 2004; especialmente a parte final da aula de 25 de janeiro de 1978.

¹⁴¹ Cf. FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.633.

¹⁴² FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, 1969, p.255.

¹⁴³ FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, 1969, p.273.

ruptura, que caracteriza *Les mots et les choses*, para a série: práticas discursivas – acontecimento – emergência, em *L'archéologie du savoir*, visto que disso resulta relevantes implicações para o entendimento de uma crítica genealógica estimada pelo pensador francês.

A noção de crítica ou mesmo uma filosofia da suspeita não é exercitada em *L'archéologie du savoir*; contudo, vale mencionar que no momento em que a obra foi escrita havia um agitado debate acerca da noção de discurso na academia francesa, alavancada por nomes como Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Pecheux e Émile Benveniste. O nome de Foucault também figurava entre as principais referências para os estudos da análise do discurso, de modo que, com isso, esperou conseguir se desatar do rótulo de (pós)-estruturalista que lhe foi imputado. É nesse contexto, então, que Foucault promove uma das alterações mais significantes em toda a sua filosofia, buscando se desvencilhar definitivamente da noção de estrutura (apesar de ser muito útil à *épistémè*) em proveito da noção de acontecimento, que desde então, acompanhou toda sua jornada filosófica¹⁴⁴. Diante dessa expressiva mudança, pode-se chegar até um foco matricial do qual irradia as dificuldades da empresa arqueológica foucaultiana, que diz respeito aos aspectos de justificação (epistemológica) do que pode ser considerada a principal tese colocada em risco: para a análise arqueológica de Foucault, os discursos não precisam ser verdadeiros, precisam existir. Logo, é preciso se ocupar dos processos de seus acontecimentos; porém, os meios apresentados para tal finalidade são, ao menos, problemáticos¹⁴⁵.

Em *L'archéologie du savoir* Foucault considera seu projeto como uma descrição dos acontecimentos discursivos em torno das regras e relações entre enunciados e práticas discursivas. Com isso, não pretende formular qualquer teoria geral do discurso, nem tampouco fazer do discurso o pressuposto para: uma ciência da escritura como Derrida; uma filosofia da linguagem como Ricoeur; uma prática argumentativa como Habermas¹⁴⁶. O procedimento adotado por Foucault o conduz a seguir uma ordem, uma ordem de razões, que não deve interrogar o que o discurso apresenta ou desperta (seu sentido, seu desempenho, sua gramática); em vez disso, Foucault considera que: “a descrição

¹⁴⁴ Um dos momentos de maior importância da noção de acontecimento ocorre exatamente em uma apresentação de 1978 na *Société Française de Philosophie* sobre a noção de crítica, *Qu'est-ce que la critique?*, onde Foucault apresenta o neologista “*événementialisation*”.

¹⁴⁵ Michel Pêcheux criticou severamente *L'archéologie du savoir* em um simpósio no México em 1977. Cf. PÊCHEUX, *Remontons de Foucault à Spinoza*, 1990.

¹⁴⁶ Cf. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, 1991. Cf. RICOEUR, *Du texte à l'action*, 1986. Cf. HABERMAS, *The theory of communicative action*, vol. I, 1984.

[arqueológica] dos acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como foi que tal enunciado apareceu e não outro em seu lugar?”¹⁴⁷.

Desse modo, os acontecimentos discursivos tanto extrapolam suas estruturas quanto não dependem de seus conteúdos, pois não remetem ao sentido dos signos ou à forma codificada da língua. O acontecimento discursivo se refere a uma ordem que não deve ser buscada em alguma origem, mas tem que ser analisada a partir de seus pontos de emergência, de tal modo que, em vez de designar qualquer ordem prévia, circula entre os elementos que lhe constitui. Logo, o acontecimento discursivo é da ordem de sua própria existência, denominada pelo filósofo francês de *a priori* histórico. Desse modo, Foucault espera conseguir controlar duas variáveis fundamentais da pesquisa arqueológica: por um lado, visa garantir a existência memorável do discurso pela função enunciativa do arquivo (já que o enunciador não cria o discurso, mas o reproduz e o altera); por outro lado, visa garantir a existência atual do discurso pela enunciação da prática discursiva (já que o enunciador pode exercer várias funções, não apenas repetindo, mas também resignificando). Consequentemente, o padrão justificativo acaba fechado em um viciado circuito: enunciado – prática discursiva – *a priori* histórico.

A dificuldade dessa situação é explorada por alguns comentadores, como Habermas, Eco, Ricoeur e Canguilhem¹⁴⁸. No entanto, a avaliação feita por Dreyfus e Rabinow, e

¹⁴⁷ FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969, p.39.

¹⁴⁸ Pode-se dizer que os comentários tocam o tema comum da seguinte questão: como as regras/leis que formam certos discursos são ao mesmo tempo *constituíntes* (referente às condições de possibilidade) e *comandantes* (referente às condições de exercício, o que Foucault chama de *positividades*) das práticas discursivas. Isso manifesta motivos de resistências e objeções, conferido a seguir:

Segundo Habermas: “o discurso que comanda as práticas subjacentes, padece de uma dificuldade conceitual. As regras arqueologicamente acessíveis que possibilitam a respectiva práxis discursiva são consideradas fundamentais. Mas essas regras podem tornar compreensível um discurso somente no que diz respeito às condições de sua possibilidade; não bastam para explicar a práxis discursiva em seu funcionamento efetivo. Com efeito, não existem regras capazes de regular sua própria aplicação. Um discurso guiado por regras não pode regular por si mesmo o contexto no qual está inserido”. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2002, p.375.

Para Eco: “substitua a noção de ‘ordem de seu próprio ser’ pela de ‘ser como nascedouro de toda a ordem’, e terão ainda e novamente a posição heideggeriana. Eis por que Foucault não pode fundamentar as grades estruturais que emprega (...) Foucault, nisto, é um exemplo ostensivo, as estruturas são manipuladas como para explicar tudo”. ECO, *A estrutura ausente*, 1997, p.350.

De acordo com Ricoeur: “[com a noção de] arqueologia, enquanto descrição das transformações interdiscursivas, Foucault delimitou um terreno radicalmente neutro, ou antes, penosamente neutralizado, o do enunciado sem enunciador” de modo que “pode ela [arqueologia] fazê-lo sem realizar a saída (...), tendo as noções de dependência e autonomia parado de funcionar”. RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, 2007, p.212.

Conforme Canguilhem: “ao contrário de Michel Foucault, parece-me que a medicina experimental bernardiana e a microbiologia pasteuriana não estão em pé de igualdade no que diz respeito à insuficiência da sua contribuição para a cientificidade da medicina clínica (...) não se poderia, contudo, sustentar que a medicina fisiológica de Claude Bernard, elevando o seu autor afetado de filosofemas, oferece a análise de

posteriormente repetida por Han¹⁴⁹, apresenta o mais lúcido apontamento a revelar as falhas arqueológicas da pesquisa foucaultiana. Para Dreyfus e Rabinow, a descrição arqueológica foucaultiana encontra-se marcada por uma ambiguidade entre as regras e as regularidades do discurso, o que lhe confere um aspecto formal e prescritivo. Nesse ponto, os comentadores notam que Foucault recorre a um léxico normativo (sistemas, leis, regras) para poder explicar como ocorre a eficiência causal do discurso. Assim, para Dreyfus e Rabinow, devido à “noção de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto, Foucault não pode procurar o poder regulador que parece governar as práticas discursivas fora destas mesmas práticas”, concluindo que, “Foucault deve localizar a produtividade do poder revelada pelas práticas discursivas na regularidade dessas mesmas práticas. O resultado é a estranha noção de regularidades que se autorregulam”¹⁵⁰.

Como consequência, surgem dificuldades que forçam Foucault a evitar uma abordagem acerca da verdade no que diz respeito ao significado do que ela denota (descreve), algo que resulta na incômoda situação: como estabelecer alguma importância, devido à diferença entre as várias práticas discursivas, sem recorrer à verdade e à significação¹⁵¹? Surge, desse modo, o mesmo risco relacionado à *épistémè*, de fazer da arqueologia uma espécie de metanarrativa. Não obstante, um risco calculado, pois para Dreyfus e Rabinow isso libera espaço para Foucault exercitar um tipo de niilismo mitigado¹⁵², do qual retira proveito da ausência de compromisso com o que diz a verdade. Portanto, dessa perspectiva, pode-se dizer que a arqueologia do saber enfrenta um problema colocado em termos de justificativas epistemológicas que inquerem: o que Foucault tem a dizer acerca da autofundamentação epistêmica dos modos de objetivação? A resposta ocorre com a entrada da pesquisa foucaultiana na fase genealógica das relações de poder.

caso de uma investigação cuja epistemologização está mais ‘avançada’ ou é mais ‘acentuada’ do que a própria positividade? Ao passo que, inversamente, Pasteur, químico e não médico, se atém antes de tudo à positividade das suas investigações, sem se preocupar demasiado com a coerência da sua epistemologização”. CANGUILHEM, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, 2005, p.10.

¹⁴⁹ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.58-66.

¹⁵⁰ DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995, p.95. Pode-se dizer que esse questionamento de Dreyfus e Rabinow contém certa analogia com o questionamento trazido por Odgen e Richards, ao fazer uma breve análise da arqueologia de Foucault em *O significado do significado*, 1976.

¹⁵¹ DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995, p.96.

¹⁵² Sobre a relação de Foucault com o niilismo, Cf. CASSIANO, *Travessias do niilismo*, 2020. A expressão “niilismo mitigado” é empregada por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* (1995); a esse respeito, de modo breve e sintético, por niilismo mitigado me refiro à aceitação por parte de Foucault de pensar a filosofia fora dos pressupostos implicados em sentidos unitários e teleológicos que tendem a conferir categorias universais aos discursos historicamente construídos.

A ordem do discurso

Em 1970 Foucault foi eleito para a cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no prestigiado *Collège de France*, ocasião na qual pronunciou sua aula inaugural, posteriormente publicada como *L'ordre du discours*. Momento inaugural tanto para sua carreira profissional quanto para seus novos interesses de pesquisa. Assim, *L'ordre du discours* anuncia um programa de estudos que passa a focar, com maior vigor, o tema da 'ordem' do discurso, isto é, a temática dos procedimentos de controle discursivos e dos processos que formam sociedades do discurso¹⁵³. Ao iniciar sua fala, Foucault já apresenta a hipótese que espera conduzir em seus cursos no *Collège de France*:

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, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade¹⁵⁴.

Foucault caracteriza a ordem do discurso como uma difícil e arriscada tarefa de tomar a palavra na fala pública, de modo que ao desejo de questionar: 'o que há de tão perigoso no fato de os discursos se proliferarem indefinidamente?', contrapõe uma resposta da instituição: eis o lugar preparado para que os discursos apareçam do modo que lhes foi ordenado! Pode-se dizer que, de certa maneira, essa forma um tanto quanto enigmática, talvez até envergonhada de iniciar sua fala, seja como Foucault expresse uma confissão frustrada acerca do que lhe faltou na análise arqueológica das práticas discursivas: considerar que, apesar das regras anônimas e impessoais que constituem as condições de possibilidade das formações discursivas, nem todos os discursos podem circular, comandar, apropriar, produzir efeitos. Diante do desejo de se expressar se impõe uma instituição para preparar o seu 'locus de enunciação'¹⁵⁵.

¹⁵³ Em *Il faut défendre la société*, Foucault retoma essa categoria de análise da *sociedade do discurso* sob a perspectiva dos saberes sujeitados (*savoirs assujettis*).

¹⁵⁴ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.10-11.

¹⁵⁵ Utilizo o termo "locus de enunciação" para evitar recorrer ao termo "lugar de fala", pois o uso desse termo pode suscitar grandes controvérsias e até aonde consta nos registros por mim consultados, Foucault não faz uso desse termo. Trata-se de um termo que possui um emprego mais recorrente nos estudos culturais, teorias *queer* e de gênero, pensamento feminista e *decolonial* e nas ciências antropológicas, no qual pode-se reportar aos processos discursivos que veiculam denúncias e demandas; nesses casos, a filosofia de Foucault esporadicamente surge de maneira subjacente no debate. Assim, diante de todas as ressalvas, considero que o termo "locus de enunciação" pode expressar com certa exatidão o que pretendo transmitir: a noção de um espaço social em que o uso do discurso implica na *posição* de exercício de poder, ou seja, quem age ou atua sobre quem; isso significa prestar atenção ao que o discurso veicula, mas também

Para os devidos interesses dessa tese, o entendimento do *locus* de enunciação desempenha duas funções fundamentais¹⁵⁶: por um lado, o desejo de expressão, para não ser um ato perigoso, é capturado e desarmado pela instituição que lhe controla; por outro lado, a instituição garante que tal *locus* de enunciação não seja aberto a todos, e por isso mesmo, represente um objeto de desejo. Daí a ironia que acossa o filósofo, agora catedrático do *Collège de France*, ao perceber que as regras que regulam as formações discursivas, não são tão anônimas e autônomas assim. Talvez por isso, Foucault faça um rigoroso ajuste e seja categórico ao declarar: “nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso (...) não é simplesmente aquilo que manifesta (e oculta); é, também, aquilo que é objeto do desejo”, concluindo que, “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 queremos apoderar”¹⁵⁷.

Nesse ponto, pode-se identificar duas implicações decisivas ao pensamento crítico desencadeadas a partir dessa renovada acepção de discurso: a primeira implicação se refere aos modos de objetivação; a segunda implicação diz respeito ao discurso dos universais antropocêntricos. Como visto, durante sua pesquisa arqueológica Foucault havia estudado os modos de objetivação que possibilitam a construção do ser humano como ‘Homem’, objeto do próprio sujeito de conhecimento. Agora esses modos de objetivação são integrados aos modos de subjetivação, pois já não se trata de descrever a configuração geral que ordena as posições e funções disposta de uma *épistémè*. Essa descrição arqueológica que rejeita o sujeito como núcleo da análise, encontra na genealogia uma investigação sobre os efeitos dessa rejeição. Por isso, não existe nessa análise qualquer ‘Homem’ abstrato e universal que ocupe os modos de subjetivações, pois se trata do ser humano desde sempre agenciado pelas instituições sociais (família, polícia, escola, fábrica).

ter atenção por onde o discurso circula. Justifico com o caso exemplar da criação do *Group d’Information sur les prisons* (G.I.P.), no qual o “*locus* de enunciação” está relacionado com um tipo de intervenção política que não deseja “falar em nome dos presos”, porém, em vez disso, tornar possível que os próprios presos falem; de certa forma, esse movimento concebe uma ideia de libertar o discurso de seu lugar preparado pela instituição.

¹⁵⁶ De um modo absolutamente provisório, pode-se definir “*locus* de enunciação” como um conceito político para representar de que maneira as relações de poder presentes nos diferentes tipos de discurso, funcionam de acordo com seus enunciadorees e com a posição ocupada enquanto o discurso é enunciado.

¹⁵⁷ FOUCAULT, *L’ordre du discours*, 1971, p.12.

É do ponto de vista das instituições sociais que o ser humano se torna ‘sujeito’, o que significa: a condição de ‘estar sujeito à’ ação da conduta de uns sobre outros¹⁵⁸. Nesse sentido, uma filosofia da suspeita, a qual Foucault direciona para o discurso dos universais antropocêntricos, agora precisa ser reelaborada. A crítica foucaultiana, enquanto uma problematização que interroga: o que é o ‘Homem’?, deve também ser capaz de questionar sua pretensão de ocupar o *locus* de enunciação mais universal de todos como se fosse o ‘discurso que vale’. Contudo, tal crítica não pode mais executar uma filosofia da suspeita sem ser, ela mesma, uma crítica equipada de táticas dentro de um campo de forças, de lutas e de resistências que visam se apropriar do discurso, torná-lo verdadeiro ou falso, permitido ou proibido, legítimo ou inválido. Assim, se o *locus* de enunciação do discurso dos universais antropocêntricos também controla o que pode e não pode ser dito, uma noção de crítica em sua acepção kantiana (de permitir que a verdade enunciada sobrepuje a autoridade dogmática)¹⁵⁹ demanda ser repensada por uma crítica que seja capaz de compreender seu próprio ato perigoso de se envolver com o poder das relações políticas¹⁶⁰.

Ao longo de *L'ordre du discours*, Foucault se dedica a apresentar os procedimentos de controle da ordem do discurso que tem por finalidade conjurar os poderes e perigos, diminuir a força dos acontecimentos incontroláveis, dissimular a materialidade efetiva que constitui as forças sociais. Para tanto, teoriza que são utilizados procedimentos internos e externos. Os procedimentos externos são marcados pela exclusão: a interdição (palavra proibida); a clivagem (*partage*) (segregação da fala); e a vontade de verdade (disputa pelo discurso verdadeiro). Já os procedimentos internos são determinados pela própria estrutura dos discursos, o que o filósofo chama de rarefação, o que significa: tornar raros os discursos para impedir que proliferem fortuitamente. Além disso, Foucault considera como os princípios limitadores do discurso: o comentário (função reprodutiva do mesmo); a autoria (função individualizante do eu); e a disciplina (função restritiva e coercitiva). Além disso, essa rarefação pode constranger diretamente o enunciador: ritual da palavra (quem pode e como falar); sociedade do discurso (instância de produção e qualificação); doutrina (validação da fala); e as apropriações sociais do discurso (escolarização).

¹⁵⁸ Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-43.

¹⁵⁹ Foucault retoma essa discussão ao analisar o opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?*, em *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.562-76.

¹⁶⁰ Cf. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, D&E IV, p.134-161.

A inclusão dos procedimentos de controle sobre a produção do discurso na pesquisa, mesmo que não seja explicitamente admitido por Foucault, retorna ao problema evidenciado pela falha arqueológica relativa ao campo epistêmico. Como visto, Foucault havia proposto que as condições de exercício do discurso (positividades) derivavam das condições de existência (*a priori* histórico) que eram formadas por regras que lhe conferiam regularidades (formação discursiva). Entretanto, sabe-se que há enunciados que são formados fora dos limites estabelecidos pela análise epistêmica. Recuperando as observações de Canguilhem, Foucault cita o caso de Gregor Mendel, mas o mesmo valeria para Galileu Galilei. Como havia notado Canguilhem¹⁶¹, tais casos correspondem à formação de uma nova ciência anterior às condições de possibilidades enunciativas. Nesse ponto, os procedimentos da ordem do discurso contribuem para esclarecer como isso se torna possível; segundo Foucault: “em resumo, uma preposição (...), antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’”¹⁶².

Além disso, mais adiante Foucault concluiu seu raciocínio com uma análise que lhe faltou na descrição arqueológica: “é sempre possível dizer o verdadeiro, no espaço de uma exterioridade selvagem [*extra-épistémè*]; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”¹⁶³. Desse modo, admite que Mendel dizia a verdade, porém se encontrava fora “do verdadeiro” do discurso científico de seu tempo, visto que não estava em acordo com as regras que formavam os objetos e conceitos biológicos; foi necessária toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse ‘na realidade’ e suas proposições parecessem (na maior parte) corretas. Portanto, a ordem do discurso encaminha a pesquisa foucaultiana até o exame dos procedimentos de controle, o que inclui também os mecanismos de produção da verdade e o poder político de seus efeitos. A polícia discursiva que controla a vontade de verdade deve, então, ser avaliada da perspectiva de uma política da verdade.

Enfim, após discorrer acerca do plano de estudo que pretende executar no *Collège de France*, Foucault, próximo ao final de seu pronunciamento, apresenta quais os modelos metodológicos que devem pautar sua pesquisa. Exatamente nesse momento, observa-se

¹⁶¹ Cf. CANGUILHEM, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, 2005. A esse respeito, Cf. SOUTO, *Um diálogo inaudito entre Canguilhem e Foucault*, 2021.

¹⁶² FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.35-36.

¹⁶³ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.37. Os [] se referem à minha interpretação.

mais uma tentativa de buscar uma noção de crítica que se ajuste aos interesses desse novo programa. Segundo Foucault:

As análises que me proponho fazer são organizadas de acordo com dois conjuntos. De um lado, o conjunto “crítico”, que concretiza o princípio da reversão: tentar identificar as formas de exclusão, limitação, apropriação de que falei anteriormente; mostrar como foram formados, para atender quais necessidades, como mudaram e se moveram, que constrangimento eles realmente exerceram, em que medida foram transformados. Por outro lado, conjunto “genealógico” que concretiza os outros três princípios: como se formam, através, apesar ou com o suporte destes sistemas de constrangimentos, séries de discurso; qual era a norma específica de cada um, e quais eram suas condições de aparecimento, crescimento, variação¹⁶⁴.

Foucault caracteriza a análise crítica a partir das funções de exclusão. Isso remete aos procedimentos da ordem do discurso já mencionados; mas agora o autor correlaciona tais procedimentos aos temas que desenvolveu ao longo de sua pesquisa: o interdito e a sexualidade; a clivagem (*partage*) e a loucura; a vontade de verdade e as práticas discursivas, especialmente sobre a psiquiatria e criminologia. Assim, Foucault propõe à análise crítica uma tarefa de “análise das instâncias do controle discursivo”¹⁶⁵, ocupada com os processos de rarefação, reagrupamento e unificação. Já a análise genealógica concerne à formação efetiva dos discursos e busca apreendê-los em seu poder de afirmação para constituir um domínio de objetos (delinquência, sexualidade, loucura), a propósito dos quais se pode afirmar ou negar proposições consideradas verdadeiras ou falsas. Desse modo, pode-se dizer que a tarefa da análise genealógica deve considerar os impactos que os processos de controle discursivo produzem no contexto das relações sociais¹⁶⁶.

¹⁶⁴ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.62.

¹⁶⁵ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.67.

¹⁶⁶ Por contexto das práticas sociais, pode-se entender os modos (modalidades) de subjetivação que produzem subjetividades, tanto no sentido de autorrealização quanto no sentido de sujeição, ao mesmo tempo constituindo e limitando os sujeitos sociais; na filosofia de Foucault, os modos de subjetivação possuem duas valências: uma negativa relacionada às práticas de sujeição; e outra afirmativa relacionada às práticas de si. Vale mencionar que a *critical discourse analysis* (análise crítica do discurso) de Norman Fairclough avançou muito em relação aos estudos aplicados à sóciolinguística, reconhecendo *L'ordre du discours* de Foucault como uma das bases teóricas de sua pesquisa. Em *Language and power*, Fairclough investiga as implicações entre práticas discursivas e instituições sociais nas estruturas políticas, interessado em como as práticas sociais são discursivamente formadas, tanto quanto os efeitos discursivos produzidos

Por isso, Foucault afirma que essas tarefas não estão inteiramente separadas: “entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas de ponto de ataque, de perspectiva e delimitação”¹⁶⁷. Assim, a ordem do discurso conta com as análises crítica e genealógica em seu funcionamento complementar. Por um lado, a parte crítica da análise se conecta aos sistemas discursivos para localizar e definir seus princípios de ordenação, exclusão, rarefação de discurso. Por outro lado, a parte genealógica da análise se liga ao poder que os discursos podem produzir, a fim de identificar seus pontos de emergência, a materialidade dos acontecimentos, a invenção de uma vontade de verdade que fustiga todos os cantos do conhecimento.

Portanto, *L'ordre du discours* oferece um programa de estudos sobre os procedimentos de controle discursivo que deve ser conduzido por uma análise tanto crítica quanto genealógica. Nesse ponto, cabem algumas considerações. Talvez a mais importante delas seja o fato de a análise crítica assumir, nesse ponto, a função que foi desempenhada pela descrição arqueológica até então. Não obstante, a noção de crítica vinculada à filosofia da suspeita, que visa desfazer as sujeições do discurso dos universais antropocêntricos, recebe uma nova colocação destinada ao procedimento metodológico. Com essa mudança de perspectiva em relação à crítica, Foucault abandona as bases estruturalistas que marcaram a fase arqueológica, reforçando que seus objetivos estão orientados por uma análise do discurso que se desenvolve de modo peculiar por uma crítica genealógica. Logo, com ironia, Foucault se dirige àqueles que cobravam um rótulo de (pós-)estruturalista: “e agora, os que têm lacunas no vocabulário que digam – se isso lhes agrada – que isso é estruturalismo”¹⁶⁸.

Outra consideração diz respeito às implicações que essa noção de crítica encontra na recepção da escola da teoria crítica. Foucault afirma em *L'ordre du discours* que a análise genealógica pode ser comparada a um ‘positivismo feliz’¹⁶⁹ (enquanto a análise crítica seria um ‘estilo erudito’). Dentro da tradição de estudos da teoria crítica, há uma diferenciação básica entre a teoria tradicional e a teoria crítica¹⁷⁰. A teoria tradicional é

por elas. A análise crítica do discurso de Fairclough introduz três dimensões ao discurso: texto, prática discursiva e prática social. Cf. FAIRCLOUGH, *Language and power*, 1989.

¹⁶⁷ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.68.

¹⁶⁸ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.72.

¹⁶⁹ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.72. A mesma colocação encontra-se em *L'archéologie du savoir*, 1969, p.164.

¹⁷⁰ Cf. NOBRE, *A teoria crítica*, 2004.

caracterizada pela pretensão, seja científica ou metafísica, de dizer o que determinado objeto estudado é; nessa perspectiva, o positivismo caracteriza uma forma de teoria na qual o objeto de estudo é o que deveria ser. Em contrapartida, a teoria crítica tem como característica fundamental argumentar que é impossível dizer o que um objeto de estudo realmente é, senão a partir da perspectiva do que tal objeto estudado deve ser.

Desse ponto de vista, o alegado positivismo de Foucault incorre na categorização da teoria tradicional por se abster de apresentar os critérios normativos que permitam avaliar o dever-ser com uma análise criticamente empenhada. Nesse sentido, Habermas considera que “Foucault sente-se um ‘positivista feliz’ porque propõe três reduções metodológicas plenas de consequências”¹⁷¹; essas reduções são: redução da compreensão do sentido à análise do discurso; redução da validade da verdade aos efeitos de poder; e redução do dever-ser ao ser (algo mais próximo de um funcionalismo puro). Nesse caso, Foucault negligencia a finalidade e intencionalidade das interações sociais¹⁷².

Essa avaliação de Habermas está correta à medida que apreende a análise do discurso e os efeitos de poder como bases para o procedimento metodológico da crítica foucaultiana. Contudo, enquanto Habermas apoia muito de seus argumentos em ‘experimentos mentais’ que visam às possíveis consequências como um recurso de idealização objetiva com base em valores (seu consenso ideal de fala), se Foucault se mantém afastado dessa concepção, isso se deve ao fato de a análise crítica apresentar que os discursos não estão apenas comprometidos com a manifestação ‘da verdade’ ou ‘do verdadeiro’, uma vez que eles mesmos estão em disputas ligadas aos perigos da fala. Segundo Kelly, o ‘positivismo feliz’ de Foucault diz respeito a uma confiança que permanece cuidadosamente crítica com cada um de seus resultados, de modo que “é exatamente nesse sentido, entendendo a si mesmo [Foucault] como um herdeiro desta tradição crítica, que Foucault é ele mesmo um positivista”¹⁷³.

De modo semelhante, Ewald considera haver um ‘positivismo crítico’ empregado por Foucault para poder expressar a necessidade de um trabalho reflexivo que deve, a partir da historicidade, pensar sobre o poder que tem se tornado praticável, como no caso do direito: “a todo o momento, estas práticas de juízos chamadas ‘direito’ correm o risco de

¹⁷¹ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2002, p.387.

¹⁷² Uma tentativa de contextualizar e mesmo conciliar as perspectivas foucaultianas em relação às objeções habermasianas é executada por ALLEN, *The politics of our selves*, 2008. Allen considera que as análises de Foucault possuem uma estreita e empobrecida concepção de interação social.

¹⁷³ KELLY, *The political philosophy of Michel Foucault*, 2009, p.26.

já não serem mais do que práticas de poder, da legalidade, da coerção ou da regulamentação”¹⁷⁴. Isso significa que Foucault encontra outra maneira da crítica proceder, que não seja conduzir uma análise a partir do que ela deveria ou poderia ser, mas, antes, busca partir do que tem sido menos debatido, embora considerado cada vez mais evidente¹⁷⁵. Por isso, importa mais a Foucault investigar o lugar que a crítica pode vir a ocupar em uma ordem do discurso.

¹⁷⁴ EWALD, *Foucault: a norma e o direito*, 1993, p.65-66. A esse respeito, vale mencionar a proximidade que essa acepção foucaultiana do direito pode manter com os chamados *Security Studies* da *Escola de Copenhague*, a qual considera que o discurso (*speech act*) é um ato político de formação e identificação de um objeto ou assunto como ameaça, configurando-o dentro de um processo de securitização e passando a tratá-lo como tal. Logo, pode-se dizer que a securitização diz respeito às ações ligadas aos discursos no que eles podem representar de “perigoso”. Cf. BUZAN; WAEVER; WILDE, *Security: a new framework for analysis*, 1998.

¹⁷⁵ Para Karsenti, Foucault nota um fenômeno estranho no qual o procedimento ligado à vontade de verdade, ao se tornar hegemônica é ao mesmo tempo o menos fácil de perceber, de modo que é com base na articulação do saber e do poder, que Foucault faz da articulação do sujeito à verdade um novo lugar de questionamento. KARSENTI, *Foucault et la parole de la vérité des modernes*, 2014, p.331-32.

Capítulo 5: Morfologias do saber: efeitos de sujeição

O efeito Nietzsche

As consequências da falha arqueológica parecem ter bastante influência na reformulação que Foucault programou para sua pesquisa no início da década de 1970; não obstante, essa mudança apresenta uma situação um tanto quanto curiosa e que impacta no desenvolvimento de seu pensamento crítico. Se antes Kant mantinha uma posição privilegiada na análise da crítica e Nietzsche surgia como o arauto de uma filosofia da suspeita, nesse momento essas circunstâncias estão comprometidas. Tanto a filosofia kantiana perde espaço nas análises foucaultianas, quanto a filosofia da suspeita de inspiração nietzschiana não encontra mais investimento.

Foucault não se mostra disposto, e talvez nem capaz, de executar seu audacioso plano iniciado em *Les mots et les choses* com base em uma filosofia da suspeita, para se desvencilhar das sujeições provocadas por um discurso antropocêntrico que encerra o ser humano nos modos de objetivação do saber, expresso pela pergunta: o que é o ‘Homem’? A filosofia da suspeita que parecia se desenvolver subjacente à análise arqueológica, deveria delinear os limites que circunscrevem a experiência humana em termos de uma normalidade, que em alguns casos concebe o ‘Homem’ como inerentemente e inteiramente controlável, produzindo então mecanismos de separação social dos comportamentos desviantes. Portanto, nesse ponto da pesquisa do filósofo, se trata justamente de repensar tal problematização do discurso antropocêntrico que produz as posições e funções que podem ser ocupadas e exercidas diante dos saberes tutelares de uma sociedade. Contudo, por mais inusitado que possa parecer, é que nesse momento em que a filosofia da suspeita falha que Nietzsche passa a ter ainda mais influência e destaque na tentativa de reativação da noção de crítica feita por Foucault, se tornando fundamental uma genealogia das relações de poder.

Não obstante, não se pode considerar que a mudança da pesquisa foucaultiana de um eixo de análise da arqueologia do saber para um eixo de análise da genealogia do poder ocorre exclusivamente por questões de metodologia ou justificativa (epistemológica). Também é preciso considerar o efeito que Maio de 1968 teve no pensamento francês¹⁷⁶. Segundo

¹⁷⁶ Luc Ferry e Alain Renault publicaram em 1985 o livro *La pensée 68*, no qual criticam os intelectuais franceses dos anos 1960 por defenderem teses anti-humanistas e relativistas, cujo resultado obtido por esse

declara Foucault: “Maio de 68 teve importância, sem dúvida alguma, excepcional. É certo que, sem Maio de 68, eu jamais teria feito o que fiz, a propósito da prisão, da delinquência, da sexualidade”¹⁷⁷. A partir desse ponto, Foucault iniciou um forte ativismo intelectual, não apenas em favor da greve geral de Maio de 1968, mas também com a formação do *Group d’information sur les prisons* (G.I.P.), cujo objetivo era permitir aos presidiários se manifestarem e mobilizarem intelectuais e profissionais envolvidos no sistema carcerário, assim como obter acesso a imprensa, até então proibido¹⁷⁸. Nesse sentido, pode-se dizer que não somente a análise política ocupa agora o centro das investigações de Foucault; sua própria vida politizou-se.

Nesse período inicial dos anos 1970, tanto o ativismo político quanto a análise política de Foucault são acompanhados pela abordagem genealógica inspirada por Nietzsche, a qual acaba provocando uma espécie de morfologia do saber no pensamento do filósofo francês. Foucault foi um dos responsáveis, junto com Deleuze, pela edição e publicação das obras completas de Nietzsche na França, sendo um dos maiores divulgadores do filósofo alemão no pensamento contemporâneo¹⁷⁹. Embora Foucault tenha dedicado dois textos ao comentário de Nietzsche¹⁸⁰, pode-se dizer que há uma relação caracterizada mais pela apropriação do que pela interpretação da filosofia nietzschiana por parte de filósofo francês, ainda que atravessada pela leitura de Heidegger¹⁸¹. Segundo Foucault: “um sinal

tipo de pensamento foi o movimento de greve geral de Maio de 1968, e não o contrário. FERRY; RENAULT, *La pensée 68*, 1988. Já para Alain Touraine, Maio de 1968 representou um movimento social de caráter cultural que deve ser visto como um momento positivo na história, pois a liberação da juventude trouxe uma nova confiança na capacidade de transformações nas situações sociais e políticas. TOURAINE, *Le comunisme utopique: le mouvement de mai 1968*. As consequências do movimento Maio de 1968 podem ser conferidas em MATOS, *Paris 1968: as barricadas do desejo*, 1981. Cf. ZAOUI, *A filosofia francesa depois de Maio de 68*, 2010.

¹⁷⁷ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.81. Vale observar que nessa entrevista Foucault oferece um grande destaque a Março de 1968 na Tunísia como uma experiência política fundamental. A respeito de Maio de 1968, uma atenta reflexão é feita por Dosse, que define o movimento como um “acontecimento-ruptura” que provocou um “pesado golpe” nas teorias estruturalistas. Cf. DOSSE, *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*, 2001.

¹⁷⁸ O G.I.P. resulta de um manifesto de 08 de fevereiro de 1971, assinado por Jean-Marie Domenach, Pierre Vidal-Naquet e Michel Foucault. Cf. ARTIÈRES; QUÉRO; ZANCARINI-FOURNEL (eds.), *Le Groupe d’Information sur les prisons*, 2003. Cf. FOUCAULT, *Tract ronéotypé (manifeste du G.I.P.)*, 08 février 1971, D&E II, p.174-75. Cf. FOUCAULT, *Sur les prisons*, D&E II, p.175-76.

¹⁷⁹ Cf. FOUCAULT, *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage*, D&E I, p.549-52.

¹⁸⁰ Cf. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, D&E I, p.564-80. Cf. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, D&E II, p.136-57. A esse respeito, Cf. AZEREDO, *A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos*, 2014. Cf. SLUGA, “I am a nietzschean”, 2010.

¹⁸¹ Cf. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.703. “É provável que, se não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Eu havia tentado ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não significava nada para mim! Enquanto que Nietzsche e Heidegger foi um choque filosófico! Mas nunca escrevi nada sobre Heidegger e escrevi apenas um pequeno artigo sobre Nietzsche; no entanto, esses são os dois autores que mais li. Acho importante ter um pequeno número de autores em quem você pensa, com

de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Então, que os comentadores se isso é fiel ou não, isto não tem o menor interesse”¹⁸².

Morfologias do saber

Com a introdução da genealogia na pesquisa foucaultiana, há uma significativa expansão de articulações temáticas, e assim como ocorre com a arqueologia, o filósofo não se prende a uma estrita definição (o que pode vir a ser um *déficit*); porém, em vez disso, busca fazer associações, de modo que a genealogia traz implicações às formas de problematização¹⁸³, à ontologia de nós mesmos¹⁸⁴, e o que mais importa para essa tese, a associação da genealogia com a noção de crítica¹⁸⁵. Para uma abordagem inicial, pode-se tentar situar a genealogia no pensamento de Foucault a partir de seu modo de questionar. Logo, como observa Machado, a arqueologia tem como questão central de pesquisa responder ‘como’ pode ser possível, quais as condições de possibilidade (do saber, do discurso, da verdade), enquanto que a genealogia possui como questão central de pesquisa o ‘por quê’ do acontecimento, quais suas condições de emergência. Segundo Machado: “é essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas 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”¹⁸⁶.

quem trabalha, mas sobre os quais não escreve”. Uma observação importante é que Foucault, assim como muitos de sua geração, adotou a leitura da obra apócrifa *A vontade de poder/potência*, composto de ‘fragmentos póstumos’ que foram manipulados por sua irmã de modo a distorcer o pensamento de Nietzsche; a organização desses ‘fragmentos póstumos’ que restituem a ordem do pensamento nietzschiano começou ao final da década de 1960 com Giorgio Colli e Mazzino Montinari. A questão dos fragmentos póstumos é examinada por KAUFFMAN, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, 1974. Contudo, vale mencionar (como já visto) que a presença de Nietzsche nos estudos iniciais de Foucault se encontra dentro do que pode-se chamar de uma ‘chave de leitura’ marcada pela ‘crítica literária’, pois Foucault quase sempre relaciona o nome de Nietzsche junto aos de Sade, Artaud, Blanchot, Bataille, Klossowsky. Talvez isso se deva ao fato da primeira recepção de Nietzsche na França forem feitas por esses autores mais ligados à crítica literária; ainda, talvez seja por isso que a genealogia não é abordada por Foucault nesse período. Cf. FOUCAULT, *Structuralisme et poststructuralisme*, D&E IV, p.431-38.

¹⁸² FOUCAULT, *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*, D&E II, p.753.

¹⁸³ Cf. FOUCAULT, *L’usage des plaisirs et techniques de soi*, D&E IV, p.545.

¹⁸⁴ Cf. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l’éthique*, D&E IV, p.393.

¹⁸⁵ Cf. FOUCAULT, *Cours du 7 janvier 1976*, D&E III, p.165. Essa aula compõe a coletânea reunida sob o título *Microfísica do poder* (1998), onde é apresentada sob o título: *Genealogia e poder*.

¹⁸⁶ MACHADO, *Por uma genealogia do poder*, 1998, p. x.

Não Obstante, uma leitura atenta que acompanhe as implicações da genealogia por toda a obra foucaultiana acaba por reconhecer que não se trata de uma colocação tão simplória que possa ser definida nesses termos. Pode-se concordar com Machado e dizer que o maior impacto da genealogia ocorre com a morfologia do saber. Assim, enquanto na fase arqueológica o saber está relacionado com os conceitos de *épistémè*, positividade, empiricidade, formação; na fase genealógica o saber se encontra articulado com novos termos: dispositivo, emergência, regime, tecnologia. Nesse sentido, de acordo com Álvarez-Uría e Varela, a genealogia tem a pretensão de ser, antes de uma metodologia, uma ferramenta de pesquisa utilizada para compreender as transformações nas práticas que determinam condutas, governam as maneiras de viver, regem a própria vida: “a genealogia de determinados discursos portadores de saber obriga a levar em conta as relações de poder que existem nas sociedades no momento em que surgem e se solidificam esses discursos, enquanto discursos portadores da verdade”¹⁸⁷. É assim que Foucault passa a inquirir os saberes-*psy* em seus discursos psiquiátricos, psicológicos e psicopatológicos, que surgiram no Ocidente ligado às situações políticas específicas e que desempenharam determinadas funções sociais; entre elas, a função de contribuir para a normalização do campo social¹⁸⁸.

No provocativo texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, ao enfatizar a relação entre história e filosofia, Foucault apresenta a noção de genealogia como oposta “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das infindas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’”¹⁸⁹. A partir disso, Foucault propõe três usos para a genealogia em relação ao sentido histórico da filosofia. O primeiro uso é ‘paródico’, e visa destruir os valores e as realidades aceitas em favor da liberação das potencialidades vitais e criativas. O segundo uso é ‘dissociativo’, e busca refutar as concepções metafísicas das essências eternas, para ressaltar a multiplicidade que se apresenta em seu acontecimento. O terceiro uso é ‘disruptivo’ (Foucault diz *sacrifice*) do sujeito do conhecimento e da verdade, pois não se limita a inquirir o que a verdade conhece, mas também quem diz conhecer a verdade, de modo a propor uma crítica do próprio fundamento antropocêntrico do saber. Além disso, Foucault destaca o rigor empregado

¹⁸⁷ ÁLVAREZ-URÍA; VARELA (eds.). *Introducción a un modo de vida no facista*, 1999, p.21.

¹⁸⁸ A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003. FOUCAULT, *Les anormaux*, 2001.

¹⁸⁹ FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, D&E II, p.136.

por Nietzsche para diferenciar a origem (*Ursprung*) da proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*)¹⁹⁰.

Foucault reforça a importância de Nietzsche em uma conferência de 1973 no Rio de Janeiro, que foi publicada sob o título *A verdade e as formas jurídicas* (*La vérité et les formes juridiques*). Nessa ocasião, acrescenta uma característica fundamental à genealogia que lhe havia faltado desenvolver anteriormente: a invenção (*Erfindung*). Mais uma vez negando a origem (*Ursprung*), Foucault aceita de Nietzsche que a invenção se fabrica e se realiza por relações de poder, que em vez dos grandes acontecimentos, se constrói por meio de pequenas rupturas que não cessam de acontecer, assim como o conhecimento¹⁹¹. Essa é uma noção determinante para que Foucault possa orientar sua pesquisa por um modelo de análise histórica que lhe permite usar de certo nominalismo. Segundo Foucault: “o conhecimento não é uma faculdade, não é uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito”¹⁹². O conhecimento, apreendido como invenção, faz com que Foucault o investigue sob a perspectiva de um campo de luta, o que chama de vontade de verdade.

Por fim, a partir dessa análise, Foucault concebe a hipótese de duas formas de histórias da verdade. Para a primeira forma, pode-se dizer que se trata de uma concepção de verdade-prova que se corrige pelas próprias normas internas de seu regime. Para a segunda forma, pode-se dizer que se refere a uma noção de verdade-acontecimento, a qual reconhece as verdades formadas pelas ‘regras do jogo’ em lugares fora da normativa interna de um regime instituído. Assim, enquanto a verdade-prova pode ter a pretensão de ser dada como definitiva, a verdade-acontecimento pretende manifestar os aspectos envolvidos em uma disputa pela verdade. Logo, é em vista dessa concepção de uma história da verdade que se ocupe com seu acontecimento, que Foucault promove em seu

¹⁹⁰ A análise genealógica da proveniência articula história e corpo, pois é no corpo que os acontecimentos são inscritos. Já a análise genealógica da emergência relaciona os processos de dominação e de significação, visto que a interpretação dos acontecimentos está orientada pelas perspectivas que se encontram em disputa. Portanto, pode-se extrair dois conceitos fundamentais que tendem a caracterizar as propostas genealógicas de Foucault: acontecimento e enfrentamento.

¹⁹¹ FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.544. Vale mencionar que essa conferência apresentada por Foucault em maio de 1973 no Brasil repete o assunto já tratado no curso inaugural do *Collège de France* (1971), publicado com o título *Leçons sur la volonté de savoir* (para se diferenciar do primeiro volume da *Histoire de la sexualité* de 1976). Integra a obra *Leçons sur la volonté de savoir* o texto pronunciado por Foucault na Universidade McGill, Montreal, abril de 1971 sob o título *Leçon sur Nietzsche: comment penser la histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*. Cf. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 2011.

¹⁹² FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.551.

entendimento uma morfologia sobre o saber: invenção, acontecimento, enfrentamento. Por esse motivo, a partir da genealogia, o autor passa a falar em um nexó saber-poder.

Dispositivo saber-poder

Apesar da morfologia do saber promovida pela genealogia, Foucault ainda mantém, ao menos um, vínculo com sua tarefa arqueológica: se dedicar a uma investigação histórica sem se referir às instâncias fundadoras do sujeito, da totalidade e do universal. Uma vez estabelecido pela arqueologia que os saberes funcionam em redes e que seus discursos encontram-se sempre apoiados por práticas, Foucault precisa explicar porque tais práticas discursivas, ainda que seguindo as mesmas regras anônimas de formação (*épistémè*), não possuem a mesma força, ou poder, nos acontecimentos sociais. A isso correspondem à entrada do pensamento de Foucault pela ordem do discurso; e pode-se dizer que ‘ordem’ tem uma dupla acepção: ordem enquanto cadeia de apropriação, qualificação, distribuição, circulação, reprodução; ordem enquanto representação de comando, autoridade, legitimidade. Por isso, a genealogia corresponde a uma ampliação do campo de pesquisa para poder investigar com maior exatidão a relação entre discursividade e extra-discursividade, isto é, entre as práticas discursivas e os eventos sociais. Assim, contra um pensamento antropocêntrico que pretende fazer da análise histórica o último fundamento para toda racionalidade ou finalidade da humanidade, a genealogia nietzschiana adotada por Foucault opera sua descentralização. Nesse sentido, “o que Nietzsche não parou de criticar (...) é esta forma de histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo”¹⁹³. Logo, não se trata de interrogar qual o melhor sistema de organização para permitir que diferentes práticas sociais possam constituir uma totalidade; em vez disso, se trata de inquirir por meio de quais procedimentos de exclusão que as práticas sociais podem começar a funcionar¹⁹⁴.

Nesse ponto, a genealogia precisa entrar na análise política das relações de poder, a fim de entender como os discursos produzem e perpetuam as condições de controle,

¹⁹³ FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, D&E II, p.146.

¹⁹⁴ Cf. FOUCAULT, *À propos de la prison d’Attica*, D&E II, p.528.

dominação e, o que mais importa ao filósofo francês, condições de sujeição¹⁹⁵. Por isso, em vez de tomar por modelo o dever-ser ideal e aplicá-lo à realidade, a genealogia procede por restituir as verdades que se transformam em erros para apontar os interesses que as criaram. Segundo comenta Foucault, “o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases”¹⁹⁶.

Esse é um ponto interessante que, mesmo nunca explicitado pelo autor, pode ser conectado com a filosofia da suspeita de *Les mots et les choses*, no sentido de não pretender denunciar os erros e substituí-los por novas verdades, mas estudar como é que a verdade pode ser produzida, em que medida ela funciona dentro de certas práticas sociais, como ela é capaz de se legitimar em relação aos outros discursos e outros poderes. Nesse caso, pode-se observar como o ‘olhar genealógico’ de Foucault comparece em momentos distintos de sua filosofia, e se o autor retorna para temas que são considerados grandiosos erros da humanidade, não o faz por hostilidade ou exibicionismo; em vez disso, pode-se dizer que sua análise não revela uma constante racionalização, mas como práticas atualmente consideradas abomináveis puderam ser perpetradas. Essa situação pode ser contextualizada e encontrar suas representações nas sessões de eletrochoque em pacientes mentais; no suplício dos infratores; na eugenia do racismo de Estado; todos eles temas comentados por Foucault¹⁹⁷. Portanto, concomitante à suspeita acerca do discurso dos universais antropocêntricos e a crítica aos saberes do ‘Homem’, a genealogia foucaultiana expõe os locais onde o nexos saber-poder efetiva seu melhor desempenho, assim como as tecnologias que estão aptas para ser operadas.

Como visto, Foucault considera as categorias totalizadoras inadequadas para a análise histórica. Não obstante, isso não impediu que o autor fosse bastante contestado por se tornar um ‘teórico do poder’ (sem qualquer compromisso emancipatório e democrático) por Jürgen Habermas, Charles Taylor, Jean-Marc Mandosio, François Dubet, Nancy Fraser, Axel Honneth, Richard Rorty, entre outros. A contestação mais generalizada afirma que, para Foucault, ‘o poder está em tudo, em todos os lugares’. Todavia, essa é uma má atribuição ao seu pensamento. Certamente, com uma simples consulta à coletânea

¹⁹⁵ Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-243.

¹⁹⁶ FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, D&E II, p.139.

¹⁹⁷ Foucault comenta sobre a prática punitiva do eletrochoque em *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.178. Sobre a incidência do suplício em *La société punitive*, 2013, p.12. E sobre a pureza de raça, a qual penso também poder ser associada às práticas de eugenia, em *Il faut défendre la société*, 1997, p.70-73.

de entrevistas *Dits & Écrits*, pode-se comprovar que o assunto mais tratado por Foucault diz respeito ao ‘poder’; porém, mesmo que haja considerações e objeções que podem ser feitas às análises das relações de poder foucaultianas, isso não deve implicar que o filósofo francês pretende fazer do poder uma categoria totalizante do pensamento.

Em *Surveiller et punir*, Foucault esclarece quais as precauções metodológicas que sua pesquisa deve atentar: “talvez seja também necessário renunciar a toda uma tradição que sugere que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode se desenvolver fora de suas injunções, de suas demandas e de seus interesses”, de modo que, “em vez disso, devemos admitir que o poder produz saber; que poder e saber se implicam diretamente; que não há relação de poder sem a constituição correlativa de um campo de saber”, concluindo que, “em resumo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria saber, útil ou resistente ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e dos quais se constitui, que determinam as formas e os domínios possíveis do saber”¹⁹⁸. Logo, contrário a essa tradição, Foucault acena com um estudo que conceba o nexo ou complexo saber-poder não pela forma hierárquica de uma pirâmide, mas pela forma capilar de circuitos, redes e cadeias; é desse modo que o filósofo francês declara que a genealogia lida com uma ‘microfísica do poder’.

Assim, em diversos momentos de sua pesquisa, Foucault se dirige a certas especificidades do poder para encontrar como seu exercício se articula com certas práticas sociais: o poder disciplinar e o ‘corpo dócil’ (conduta obediente); o poder psiquiátrico e a conduta desviante; o poder pastoral e o governo sobre as condutas. A esse respeito, em certa ocasião Foucault assinala com maior exatidão seu interesse com a pesquisa genealógica:

Existem efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e agora podemos dizer que a sociedade global, está produzindo a cada momento. Produzimos a verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, tanto porque esses mecanismos de poder possibilitam e induzem essas produções de verdades, quanto porque essas próprias produções de verdades têm efeitos de poder que nos prendem. São essas relações de verdade/poder, saber/poder que me preocupam (...). Não tenho uma

¹⁹⁸ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.32.

teoria geral, nem tenho um instrumento seguro. Tateio, faço, da melhor maneira que posso, instrumentos destinados a fazer aparecer objetos¹⁹⁹.

Essa afirmação assinala a manutenção de uma das principais características da arqueologia, a saber, sua capacidade de isolar objetos (loucura, corpo doente, ‘Homem’) em diferentes práticas discursivas (psiquiatria, clínica, ciências humanas), não porque o status científico se exige como critério de avaliação, mas em razão desses saberes poderem dispor de diferentes articulações que impactam nas práticas sociais, como as decisões jurídicas, as medidas sanitárias e até mesmo a economia política. Para tanto, os esforços que a análise arqueológica dedica aos modos de objetivação do ser humano, a genealogia agora dedica aos modos de subjetivação, isto é, assume como ponto de partida que o ser humano ao se tornar objeto de um saber, ao mesmo tempo, se encontra na condição de ‘estar sujeito ao’ exercício de um poder. Portanto, conclui-se que a morfologia do saber se faz necessária para o desenvolvimento de uma genealogia das relações de poder.

A opção por analisar as práticas sociais pelo viés de um nexos saber-poder esclarece qual o interesse de pesquisa do autor; nesse caso, se ocupar menos com o valor de verdade do enunciado científico para poder incidir mais sobre as práticas de enunciação, ou seja, sobre os procedimentos de controle que operam em certa ordem do discurso. Em particular, se trata de uma pesquisa que destaca o desenvolvimento das tecnologias de controle que visam as possíveis neutralizações dos perigos ou danos sociais (como infrações, perturbações), de modo que novos saberes vêm contribuir para aumentar cada vez mais a eficiência prevista para uma esperada ordem social (em termos econômicos, administrativos). A imbricação do nexos saber-poder representa, então, uma maneira de liberar a análise do poder da dependência da dominação econômica (teses marxistas) e também da coerção socialmente legitimada (teses weberianas)²⁰⁰.

Para tanto, Foucault define de que modo o poder deve ser entendido: “dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, não se troca, não se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato”, a ainda “dispomos igualmente de outra afirmação, de que o poder (...) [é] uma relação de forças”²⁰¹. Dessa forma, o autor não pretende explicar ou justificar qual a devida razão para certas entidades (instituições ou sujeitos) serem ‘proprietários’

¹⁹⁹ FOUCAULT, *Pouvoir et savoir*, D&E III, p.404.

²⁰⁰ Cf. ROUSE, *Power/Knowledge*, 2005.

²⁰¹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.15.

ou ‘portadores’ de determinado tipo de poder, ou mesmo que exista um tipo de representação universal de poder, pois se trata sempre de condições históricas que são dinâmicas: por isso, o poder não se refere somente à repressão ou constrangimento das condutas, mas também implica na produção e transmissão das verdades sobre os seus efeitos. Portanto, não se trata de formular grandiosas análises sobre a constituição do Estado ou dos Direitos (naturais) do ‘Homem’, mas de examinar as meticulosas tecnologias que estão a todo o momento sendo investidas na normalização da sociedade. Assim afirma Foucault:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está por toda parte; não porque ele engloba tudo, mas porque ele vem de toda parte²⁰².

Nesse sentido, se o poder só existe como algo que se exerce, então é a questão do ‘como’ o poder se exerce que torna relevante fazer a analítica de suas modalidades de exercício, ou seja, estudar as emergências históricas de suas formas de aplicação, os instrumentos que são usados, os domínios nos quais intervêm, a rede que projeta, os efeitos que implicam em uma época²⁰³. Por isso, parece ser fundamental que Foucault situe sua análise entre dois modelos que pretendem explicar a questão do poder: o modelo jurídico-legal, que segue o questionamento acerca de quem ou o que legitima o poder; e o modelo institucional, que interroga acerca da centralidade do Estado. Contudo, de modo algum Foucault quer desacreditar ou desabilitar a importância desses dois modelos de análise, pois, antes, quer trazer ao foco principal a emergência de novas tecnologias de biopoder, a seu ver, a disciplinar e a biopolítica. Assim, é preciso dizer que em nenhum registro o filósofo francês defendeu uma teoria geral do poder, uma vez que apenas incitou para a centralidade dessa questão.

Algumas análises, como feitas por Bobbio e Lebrun²⁰⁴, que se dispõem a explicar ‘o que é o poder?’, pressupõem a matriz mando/obediência para definir o poder como uma

²⁰² FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.122.

²⁰³ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.21.

²⁰⁴ Cf. BOBBIO, *Dicionário de política*. 1998, p.933-43. Cf. LEBRUN, *O que é poder?*, 1981. Nessa acepção o poder tende a ser entendido como capacidade de agir e produzir efeitos; logo, pode-se dizer que essas acepções também tendem a elaborar uma ‘lógica do poder’ e assim derivar dele a própria causalidade; nesse caso, trata-se de uma elaboração ontológica do poder, pois indica uma concepção que se aplica tanto ao ser humano em sociedade quanto à natureza.

competência que um indivíduo tem capacidade de exercer sobre o comportamento de outro; nesse sentido, o poder representa uma ordem que pode ou não pode ser cumprida. Tal tipo de concepção tende, muitas vezes, a admitir ou assimilar o poder como uma ‘teoria de soma zero’, na qual tende-se a conceber que o poder exercido por um indivíduo corresponde à ausência de poder que outro indivíduo não consegue exercer. No entanto, o enfoque trazido pela análise foucaultiana a partir do nexo saber-poder contribui para um entendimento da sociedade não apenas pela dominação política (autoritarismo) e pela exploração econômica (capitalismo), que seriam formas de privar direitos, mas também pelo investimento das relações de poder nas práticas de sujeição que visam fortalecer os mecanismos de internalização e obediência²⁰⁵.

Desse modo, pode-se chegar até uma das mais conhecidas frases enunciadas por Foucault: “onde há poder, há resistência e que portanto, ou antes por isso mesmo, esta não está jamais em posição de exterioridade em relação ao poder”²⁰⁶. Nesse ponto, mais uma vez pode-se apontar o débito de Foucault com a filosofia de Nietzsche, ao lidar com uma concepção de poder na forma de relações de forças que buscam sempre se apropriar e resistir. Isso remete ao §13 da obra *Genealogia da moral* de Nietzsche, na qual está postulado que toda força somente se aplica onde há resistência, e que, no limite, só há forças, dito no plural²⁰⁷. Essa ideia foi retomada por Foucault para empreender uma análise das relações de poder, a qual chamou ocasionalmente de “hipótese Nietzsche”²⁰⁸; contudo, o autor manteve seus próprios interesses de pesquisa. Se para Nietzsche o poder é vontade, vontade de poder (*der wille zur Macht*), de dominar e também de resistir, então sua teoria das forças (potências, impulsos, pulsões) segue uma concepção metafísica da moral, uma vez que a vontade de poder é o que explica a si mesma e todos os demais fenômenos²⁰⁹.

É com base nessa cooptação da genealogia nietzschiana que Foucault desenvolve sua noção própria de resistência²¹⁰; além disso, devido às escolhas metodológicas de sua

²⁰⁵ Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir et le sujet*, D&E IV, p.224.

²⁰⁶ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.125-26.

²⁰⁷ Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, 1998.

²⁰⁸ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.16-17. A “hipótese Nietzsche” é estabelecida por Foucault em contraponto ao que chamou de “hipótese Reich” ou “hipótese repressiva do poder”; a qual oferece a repressão como operador (entre prazer, poder e saber) adaptado ao sistema da discursividade jurídica (lei, coerção, punição); a hipótese Nietzsche tem por objetivo assumir o princípio da luta e do enfrentamento como condições históricas do funcionamento do exercício das relações de poder.

²⁰⁹ Segundo a interpretação de HEIDEGGER, *Nietzsche*, 1987.

²¹⁰ FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, D&E II, p.136-57. FOUCAULT, *Cours du 07 Janvier 1976*, D&E III, p.160-174.

reorientação de pesquisa, a resistência é apresentada como constituinte das relações sociais de enfrentamento²¹¹. Contudo, se a genealogia de Nietzsche pretende valorar a afirmação ou negação da vida, a genealogia de Foucault pretende analisar as tecnologias de biopoder e suas funções em relação aos dispositivos saber-poder. Nesse sentido, trata-se de averiguar os posicionamentos estratégicos que as relações de poder podem produzir para se tornarem efetivas e funcionarem sobre objetivos definidos. Logo, a resistência não pode vir de fora das relações de poder: ela mesma está integrada a sua estratégia.

²¹¹ A noção de “resistência” é apresentada justamente no tópico “método” em *La volonté de savoir*.

Capítulo 6: (*framework*) Aportes teóricos das relações de poder

Uma vez conferida um pouco da importância que a filosofia de Nietzsche representa para o pensamento crítico foucaultiano, parece ser oportuno se deter um momento sobre os aportes teóricos que apoiam a genealogia das relações de poder. Sabe-se que esse é um ponto sensível na filosofia de Foucault, permeado por diversas formas de interpretações. Entre elas, pode-se comentar algumas.

Em *Foucault on freedom and truth*²¹², Taylor faz um apurado exame acerca da concepção foucaultiana de poder e seu veredicto, por assim dizer, levanta uma objeção à tentativa de apreender o fenômeno ‘poder’ como uma forma de ‘estratégia sem estrategista’, pois, para Taylor, o poder pertence ao mesmo campo semântico do qual verdade e liberdade não podem ser excluídas. Nesse sentido, deve haver uma inerente dialética que manifeste a autêntica natureza do poder (poder/verdade; poder/liberdade; poder/dominação), cuja concepção ontológica de poder necessita recorrer a uma agência (*self*) que doe sentido às intenções. Contudo, essa objeção feita por Taylor ignora aspectos fundamentais da genealogia, como o fato de que sua análise histórica revela que nem sempre concepções de poder se constituíram dialeticamente com a verdade e liberdade, por mais que isso seja desejável. Em certa ocasião, Foucault teve a chance de negar que sua análise lide com uma versão ontológica do poder, como as teses que o reconhecem pela essência da Lei²¹³.

Também Han se posiciona em relação a Foucault na obra *O que é poder?*²¹⁴, onde busca compreender o poder, próximo à concepção de Taylor, como uma capacidade que o *ego* (*self*) tem de continuar sua relação no *alter* (outro) em uma liberdade de caráter comunicativo. O ponto mais significativo dessa abordagem se refere ao comentário de Han sobre Foucault ter limitado seu exame do poder às relações de obediência, embora investigasse seus aspectos produtivos. Han, porém, aborda o poder em termos de relações de rendimentos (pertencentes ao modelo de um psicocapitalismo neoliberal) que se propaga da própria vontade individual, nas quais há sempre um mínimo de liberdade expressa. Por isso mesmo, tal apreciação se pauta por tendências que aparentam ser espontâneas, uma vez que atualmente sempre se é compelido ao consumo e estimulado à

²¹² Cf. TAYLOR, *Foucault on freedom and truth*, 1984.

²¹³ Cf. FOUCAULT, *Précision sur le pouvoir*, D&E III, p.625-35.

²¹⁴ Cf. HAN, *O que é Poder?*, 2019.

exposição voluntária. Todavia, é preciso atentar que Han exalta essas características a despeito de reconhecer que o poder atua por meio da internalização e sujeição, mas aparentemente isso não parece causar maiores preocupações à sua análise.

Já *Foucault 2.0: beyond power and knowledge*²¹⁵, de Paras, pretende renovar a interpretação do poder na filosofia foucaultiana. Para tanto, Paras recorre às fontes biográficas para sustentar parte de seus argumentos filosóficos; além disso, propõe que ao se incorporar os cursos do *Collège de France* e entrevistas ao *corpus* oficial de Foucault, um novo entendimento pode surgir, até em direção contrária aos primeiros escritos do filósofo francês. Nesse sentido, até para interagir com a provocação de Paras, pode-se dizer que um ‘Foucault 1.0’ estaria caracterizado pelo seu anti-humanismo, no qual as análises acerca dos dispositivos saber-poder (asilo, hospital, prisão, tribunal) operam para suprimir a subjetividade. Contudo, se apoiando em alguns fatos notórios da vida de Foucault (como Maio de 1968, sua relação com Deleuze, suas objeções ao marxismo, entre outros), Paras defende que é possível reconhecer o conceito de poder como um instrumento de ativismo político, tanto que, ainda segundo Paras, isso se torna evidente quando Foucault se envolve com a questão do Estado (razão de Estado, neoliberalismo, revolução iraniana).

A importância dessa situação parece ser determinante para que Paras reconheça que tal posição coloca a própria filosofia foucaultiana em choque com seus primeiros estudos. Como resultado, Foucault se viu obrigado a revisar, ou ao menos recuperar, seu anti-humanismo (Foucault 1.0) para que seu próprio conceito de poder funcionasse de acordo com suas pretensões. Desse modo, o filósofo francês se aproximou dos direitos humanos ao entender a necessidade da lei e do individualismo; e o principal reflexo dessa posição em sua filosofia pode ser visto em sua retomada a uma noção robusta de subjetividade e liberdade, anteriormente criticada.

Por fim, embora seja interessante o arranjo entre fatos biográficos e argumentos filosóficos, Paras parece se utilizar dos conceitos foucaultianos, sobretudo quando se trata de o poder, para analisar as mudanças biográficas de Foucault, quando sua proposta talvez exigisse um esforço no sentido oposto. As objeções iniciais de Foucault às filosofias do sujeito e à subjetividade transcendental do Humanismo nem fazem parte nem parecem ser o motivo para as reformulações e reorientações ocorridas no início da década de 1980.

²¹⁵ Cf. PARAS, *Foucault 2.0*, 2006.

No fim, Paras insinua empregar o pensamento foucaultiano para justificar o fortalecimento de uma abordagem acerca da subjetividade transcendental, algo que encontra pouca sustentação de que isso venha a ser o caso.

O prefácio escrito por Faubion, editor de *Power: essencial works of Foucault*²¹⁶, expõe dois aspectos que guiam as investigações de Foucault: a produtividade do poder e a constituição da subjetividade por meio das relações de poder, a ser oportunamente comentada. Sobre o primeiro aspecto, na interpretação de Faubion, a produtividade do poder representa uma maneira de Foucault contestar duas ideias vigentes em seu tempo: a ideia de vertente marxista, na qual o poder é produto das relações econômicas e mantido por meio de ideologias; e a ideia de vertente freudiana, na qual o poder atua como um legislador que proíbe e reprime. Faubion destaca a emergência das relações de poder no estudo foucaultiano como uma inovação teórica para seu tempo, enunciando que a aparente neutralidade do saber pode conter uma invisibilidade política das tecnologias de poder que as tornam perigosas.

Nesse sentido, Foucault se propõe a identificar como as relações de poder são exercidas e investidas no corpo por meio de treinamentos, correções, supervisões, controles. Por isso, Faubion insiste que o filósofo não deseja invalidar ou regular o uso do saber, assim como do poder, na expectativa de dizer que há um saber e um poder mais racional ou autêntico. Foucault, em vez disso, tem por escopo investigar a difusão histórica de algumas tecnologias, como a prisão, o hospital, a polícia, tem servido a alguns interesses políticos sobre um indivíduo tanto quanto uma população. De fato, tal pesquisa subverte e desafia algumas concepções da modernidade na qual a moralidade e a racionalidade fornecem e garantem uma normatividade para o aperfeiçoamento social. Faubion conclui realçando a importância de Foucault em colocar em perspectiva a aliança entre moralidade-racionalidade e saber-poder, uma vez que para “ser capaz de detectar e diagnosticar os reais perigos, nós precisamos evitar igualmente as seduções gêmeas da paranoia da suspeita universal e a compulsiva questão do fundamentalismo”²¹⁷.

Todas essas interpretações, a despeito de seus objetivos específicos, se apoiam em maior ou menor grau em alguns dos aportes teóricos da filosofia de Foucault, os quais em muitas ocasiões não são desenvolvidos. Para que a genealogia funcione de acordo com as

²¹⁶ Cf. FAUBION, *Power: essential works of Foucault*, 2000.

²¹⁷ FAUBION, *Power: essential works of Foucault*, 2000, p.xix.

expectativas de apreender o exercício das relações de poder em certos aspectos do corpo social, a noção de acontecimento desempenha uma função fundamental de apoio ao longo da teoria foucaultiana²¹⁸. Por essa razão, é preciso observar que Foucault diversifica, porém não abandona, a noção de acontecimento em relação aos seus temas de pesquisa, de modo que três versões de acontecimento são recorrentes em seus registros filosóficos. Como visto, Foucault opta pelo acontecimento em detrimento da noção de estrutura já em *L'archéologie du savoir*, ainda que de modo um tanto quanto hesitante, ao falar de acontecimentos discursivos²¹⁹.

Em *L'ordre du discours* o autor é enfático ao afirmar que sua análise histórica não pode mais recorrer às noções de consciência e continuidade, nem de signo e estrutura; por isso, optar por uma filosofia do acontecimento. No entanto, ele próprio admite que o estatuto do acontecimento recebeu pouca atenção ao longo da história da filosofia. Assim, afirma que o acontecimento não é da ordem dos corpos; porém, também não é imaterial, pois é sempre no âmbito da materialidade que o acontecimento se efetiva, que é efeito. Ainda, o acontecimento não diz respeito a um ato ou uma propriedade de um corpo, mas ao que se produz como efeito 'de' e/ou 'em' uma dispersão material; assim declara Foucault: “digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporeal”²²⁰.

Nesse ponto da pesquisa de Foucault, é preciso destacar a notória influência de Deleuze, sendo este também influenciado pelo estudo de Bréhier acerca da noção de incorporeal na filosofia estoica²²¹. Em tal sentido, importa observar que essa noção de acontecimento acomoda bem uma noção de poder pensada em termos de relação de forças, como já mencionado. A partir disso, Foucault pode conferir ao poder o mesmo estatuto do acontecimento e dessa maneira lhe atribuir os efeitos circulatórios que se dispersam entre os corpos²²². Pode-se entender, então, qual a base para se considerar que a emergência do acontecimento proposta pela genealogia se encontra em um campo de forças em constante

²¹⁸ Cf. GUILHAUMOU, *L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie*, 2016.

²¹⁹ A respeito desse 'momento discursivo' do acontecimento, inclusive como uma contribuição à noção de crítica operada pela genealogia do poder, Cf. YAZBEK, *Acontecimento e crítica em Michel Foucault*, 2020.

²²⁰ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.60.

²²¹ A esse respeito, Cf. TEMPLE, *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*, 2013. A pesquisa de Temple versa detalhadamente sobre a filosofia estoica de Émile Bréhier e a lógica do sentido de Gilles Deleuze. A obra de Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris: Librairie Alphonse Picard & fils, 1907), serve de base para a teoria do materialismo do incorporeal e para a tese do acontecimento-força. Foucault escreveu um texto sobre a obra *Logique du sens* (Paris: Éditions du Minuit, 1969) de Deleuze, intitulado *Teatrum philosophicum* (D&E II).

²²² Cf. FOUCAULT, *Les relations du pouvoir passent à l'intérieur des corps*, D&E III, p.228-236.

disputa²²³. Dito nesses termos, a noção de acontecimento se refere ao efeito temporário do jogo de forças e do encontro de corpos; pode-se dizer, para os devidos fins, que se trata da versão de um acontecimento-força²²⁴.

Uma nova versão do acontecimento aparece brevemente no curso do *Collège de France, Sécurité territoire population*, no qual Foucault se dispõe a analisar os dispositivos de segurança para administrar populações. Dentro desse contexto, pode-se dizer que o acontecimento satisfaz uma condição determinante para a compreensão de certos fenômenos, tais como a escassez de alimentos e o tratamento de epidemias, pois para o filósofo francês, em torno da questão: o que pode acontecer?, todo um saber passa a ser mobilizado e produzido em vista da previsão e precaução diante da contingência. Desse modo, saberes como a demografia, geografia humana, estatística e, sobretudo, a economia política definem as transformações históricas operadas pelas tecnologias de poder que constituem o que o autor chama de biopolítica. Segundo Foucault: “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, a um problema ao mesmo tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”; além disso, “biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios [acidental] que ocorrem numa população considerada em sua duração”²²⁵.

Nessa perspectiva, a noção de acontecimento nem remete mais ao materialismo incorporal, nem mantém sua pretensão filosófica; agora se trata de fazer do acontecimento um objeto de análise que pode ser entendido pelo o que há de acidental, aleatório. Além disso, o acidental, na qualidade de acontecimento aleatório, está atrelado de modo decisivo à noção de normalidade e sua zona de conformidade²²⁶. Logo, a partir da normalização, o aspecto acidental do acontecimento entra no cálculo dos saberes probabilísticos, e perdendo qualquer aura de inevitável ou imprevisível, se converte em um objeto de estudo reconhecível pela sua aceitabilidade e mensurável pela sua frequência. Em relação ao poder, essa análise de Foucault indica o desenvolvimento de tecnologias de controle e gestão direcionados a lidar com os aspectos biossociais inerentes à espécie humana, como natalidade, imunidade, reprodução e mortalidade. Assim, não

²²³ Cf. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, D&E II, p.143.

²²⁴ Vale registrar a interpretação de Castelo Branco, que defende não apenas o estatuto ontológico do acontecimento como também defende um projeto vitalista (que ficou incompleto) em Foucault, mas que pode ser recuperado por meio dos textos dos anos 1960 referente ao acontecimento. Cf. CASTELO BRANCO, *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, 2015, p.43-47.

²²⁵ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.218-19. Os [] se referem à minha interpretação.

²²⁶ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.59-60.

apenas um acontecimento-força, mas uma noção de acontecimento-norma também corresponde ao aporte teórico para a genealogia do poder como tecnologias biopolíticas; nesse caso, o poder não se restringe a um campo de forças, pois também deve ser compreendido nas técnicas de governar.

Concomitante ao curso *Sécurité territoire population* de 1978, Foucault apresenta outra versão do acontecimento em uma conferência, no mesmo ano corrente, na *Société Française de Philosophie*. O pronunciamento de Foucault pode ser entendido como um prolongamento temático de suas reflexões conduzidas, porém que não puderam ser desenvolvidas, no curso mencionado. Sob o título *Qu'est-ce que la critique?*, o filósofo avança sobre a tese da atitude crítica da governamentalidade que caracteriza as sociedades ocidentais a partir do final do século XVIII, colocando como questão: como não ser de tal maneira governado? Na parte final de sua apresentação, Foucault descreve uma prática histórico-filosófica que visa explorar as relações entre “as estruturas de racionalidade que articulam os discursos verdadeiros e os mecanismos de assujeitamentos aos quais estão ligados”²²⁷. Tal prática aponta para um procedimento metodológico que, se pretende ser qualificado como crítico, deve recusar a adoção *a priori* de conceitos como legitimidade e validade que ‘dominação’ e ‘conhecimento’ sugerem.

Dessa forma, o autor se utiliza do sintagma ‘prova de acontecimentalização’ (*épreuve d'événementialisation*)²²⁸ como uma maneira de romper com certas investigações viciadas pela atribuição de universalidade e necessidade. Com esse neologismo²²⁹, Foucault se refere ao procedimento de análise histórica que se caracteriza por fazer aparecer uma singularidade em pontos nos quais se tem tentado instaurar uma constante histórica,

²²⁷ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.48.

²²⁸ A escolha de Foucault pelo termo “*épreuve*” (prova) merece uma melhor consideração: segundo o *Dictionnaire Larousse*, *épreuve* tem como sinônimos: *expérience* (experiência); *expérimentation* (experimentação); *essai* (ensaio). A noção de experimentação é valorizada por Foucault para indicar a importância da função de *désassujettissement* (dessubjetivação) pela qual a atitude crítica se vincula aos *foyers* (focos) de experiência.

²²⁹ Uma semana antes da conferência na *Société Française de Philosophie*, Foucault concedeu uma entrevista no qual discutiu o texto *La poussière et la nuage* (D&E II, p.10-19) em resposta ao texto de Jacques Léonard, *L'historien et le philosophe: à propos de Surveiller et punir*, ambos publicados e editado por Michelle Perrot, *L'impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 1980). Nessa entrevista Foucault apresenta o neologismo *acontecimentalizar* (*événementialiser*), com o qual, segundo Foucault, “gostaria, em resumo, de recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no centro [*au coeur*] da análise histórica e da crítica política”. FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E III, p.27. 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 assumindo diversas formas e conteúdos”. DREYFUS; RABINOW, *What is maturity?*, 1986, p.117.

sobretudo pelo viés de universais antropocêntricos. Trata-se, por isso, de atentar para as relações de poder em seus aspectos estratégicos, provisórios e taticamente reversíveis dentro de um regime de verdades. Segundo comenta Candiotto, “o genealogista procura acontecimentalizar conjuntos singulares de práticas para fazê-los emergir como regimes diferentes de poder-saber”, cujo propósito diz respeito a “recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política”²³⁰. Pode-se dizer que o efeito de passar de uma filosofia do acontecimento para uma prova de acontecimentalização visa à singularidade sem querer restituir o ‘fato passado’ no presente, mas, antes, apreender a diferença do atual. Assim, a singularidade do acontecimento pertence à diferença do atual à medida que tal diferença corresponde a algo transformado em relação ao que permanece o mesmo²³¹.

A partir dessa versão do acontecimento-singularidade, pode-se perceber que Foucault pretende criar um aporte teórico bastante específico das relações de poder, pois ao tirar a prerrogativa do questionamento acerca da legitimidade ou validade do poder, o autor prossegue por uma abordagem que busca inquirir quais tipos de subjetividades têm sido definíveis em relação aos saberes e pertinentes às relações de poder, em vez de inferir os princípios gerais de sua realidade. Portanto, reafirmando a importância da noção de acontecimento como aporte teórico, pode-se dizer que se trata de três versões que se moldam aos temas de pesquisa: acontecimento-força para uma filosofia do acontecimento; acontecimento-singularidade para uma prova de acontecimentalização; acontecimento-norma para uma história das tecnologias de (bio)poder.

A noção de vontade de verdade assinala outro importante aporte teórico, pelo qual o filósofo busca destacar como o controle discursivo pode ser exercido por meio de uma produção da verdade. Mais uma vez, o tema da vontade de verdade parece advir da filosofia de Nietzsche, especialmente da terceira dissertação da obra *Genealogia da moral*, a qual versa sobre o ideal ascético como razão de uma vontade de nada²³², em seu §12 considera a busca pela verdade não mais do que uma série de erros. Desse modo, o ‘Homem’ do conhecimento que recusa toda a metafísica para além da vida e da realidade, termina por ser ascético no momento em que restitui a verdade como o que há de mais

²³⁰ CANDIOTTO, *Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault*, 2007, p.208.

²³¹ A esse respeito, Cf. CARDOSO, *Foucault e a noção de acontecimento*, 1995. Cf. DÍAZ, *Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento” en la práctica histórica*, 2010.

²³² Cf. NIETZSCHE, *A genealogia da moral*, 1998. A vontade de nada é uma expressão usada por Nietzsche para indicar que diante do ideal ascético, a vontade prefere *querer o nada a nada querer*. Cf. CASSIANO, *A lógica do niilismo*, 2018.

universal, incondicionado, absoluto²³³. Nesse sentido, pode-se dizer que a vontade de verdade representa uma compulsão por ‘saber a verdade’ a qualquer custo, o que em termos nietzschianos, coloca ‘a árvore do Conhecimento’ acima da ‘árvore da Vida’.

Em certa ocasião, Foucault, embora não se utilize da expressão ‘vontade de verdade’, parece concordar com essa tese ao dizer que por meio “dos textos de Nietzsche podemos restituir não uma teoria geral do conhecimento, mas (...) o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e relações políticas na sociedade”²³⁴. Entretanto, a abordagem foucaultiana difere da nietzschiana ao não se referir aos predicativos morais (certo/errado; bom/mal) que impulsionam ou impedem a vivência de uma vida plena; porém, como faz Nietzsche, Foucault também não assume o conhecimento como uma faculdade, mas como o resultado de um regime de verdades nos quais “um certo número de regras de jogo é definido – a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objetos, certos tipos de saber”²³⁵.

É em *L'ordre du discours* que Foucault esclarece a importância da vontade da verdade como um procedimento para conjurar os perigos e poderes do discurso. A principal característica da vontade de verdade diz respeito aos suportes institucionais que lhe define, propaga e aplica: as práticas pedagógicas, os sistemas de edição, as bibliotecas, os laboratórios; cujo funcionamento permite que exerça uma pressão e uma coerção sobre outros discursos (artístico, filosófico, literário, religioso)²³⁶. Ao estipular uma idealização da verdade ou propor uma verdade ideal como lei do discurso, um *ethos* científico tem sido criado pelos procedimentos de exclusão para controlar outras formas de práticas discursivas. Logo, compreende-se a importância de restituir o discurso ao estatuto do acontecimento como uma maneira de questionar a vontade de verdade. Nesse contexto, essa situação pode assinalar uma articulação peculiar, mas também instigante, do pensamento de Foucault: por um lado, fazer a análise dos discursos entendidos como práticas; por outro lado, problematizar as práticas que não entram nos discursos²³⁷.

²³³ A mesma tese é elaborada por Nietzsche em, ao menos, duas outras ocasiões: no § 344 (Em que somos nós também ainda piedosos) de *A gaia ciência* (São Paulo, Companhia das Letras, 2001); e no § 04 (Como o “mundo verdadeiro” tornou-se finalmente fábula: história de um erro) de *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2006).

²³⁴ FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.552.

²³⁵ FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.541.

²³⁶ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.21-22.

²³⁷ Para exemplificar essa articulação, posso mencionar a análise dos discursos constituintes das práticas psiquiátricas como um gesto libertário, abordadas por Foucault na obra *Histoire de la folie*; e a

Por fim, vale mencionar um ponto pouco elucidado por Foucault acerca das expressões ‘vontade de verdade’ e ‘vontade de saber’. De acordo com Terrel²³⁸, a vontade de saber diz respeito a uma abordagem mais histórica que em cada época pode ser determinada e reconhecida, como Foucault desenvolve em seu curso do *Collège de France* (1971), *Leçons sur la volonté de savoir* (entre dois saberes: aristotélico e nietzschiano) e no primeiro volume da série *Histoire de la sexualité* (1976), de nome homônimo *La volonté de savoir* (entre dois saberes: *ars erotica* e *scientia sexualis*). Nesse caso, pode-se dizer que se trata de um projeto sobre certa análise histórica da verdade. Já a vontade de verdade, ainda segundo Terrel, diz respeito ao modo de executar tal projeto, como se fosse um instrumento metodológico para medir os efeitos de verdade atrelados aos mecanismos de poder de cada época²³⁹. Curiosamente, nesse ponto de sua pesquisa, Foucault em nenhum momento se refere à vontade como um ato voluntário²⁴⁰; vontade concerne a um modo de se dirigir à verdade aplicada em uma sociedade: como pode ser reproduzida e reconduzida, quem lhe atribui, o que valoriza, por onde circula²⁴¹. A partir dessas considerações, é possível identificar que os interesses iniciados por uma filosofia da suspeita contra o discurso dos universais antropocêntricos prosseguem, mesmo que por outros meios, presentes na pesquisa de Foucault, pois repõe a discussão sobre até que ponto se pode estar disposto a ir, e do mesmo modo, quais limites não se deve transgredir, em nome da verdade.

As noções de enfrentamento e de luta também correspondem a mais um aporte teórico presente na genealogia do poder foucaultiano e geralmente representam a mesma ideia. Como uma espécie de chave de leitura para compreender a finalidade de sua pesquisa, a noção de enfrentamento indica uma forma de se diferenciar de uma abordagem dialética das relações de poder²⁴². Foucault se refere à ‘agonística’, um termo raramente usado, para marcar essa diferença, uma vez que o termo ‘luta’ foi consagrado por Marx com sua

problematização das práticas de internamento que não entram nos discursos, mas são instituídas por dispositivos disciplinares, apresentadas no curso *Le pouvoir psychiatrique*.

²³⁸ Cf. TERREL, *De la critique de la volonté de la vérité au courage de la vérité*, 2012.

²³⁹ A esse respeito, Cf. o “triângulo de Foucault” em *Il faut défendre la société*, 1997, p.21-23.

²⁴⁰ Vale mencionar a pesquisa de Kozłowski, cuja tese se propõe a reconstruir certa racionalidade pragmática orientada pelos objetivos emancipatórios foucaultianos. Para tanto, o autor segue um viés deleuziano para aproximar e interpretar a filosofia foucaultiana à luz de Nietzsche e Spinoza, de modo que a vontade adquire uma posição destacada em seu argumento de contra-poder. Cf. KOZŁOWSKI, *Les contre-pouvoirs de Foucault*, 2011. Cabe mencionar, contudo, que enquanto para Nietzsche, poder-se-ia dizer, a vontade representa uma categoria normativa em relação à vida, parece ser o caso de que para Foucault a vontade significa uma topologia (espaço) de inscrição em relação ao acontecimento.

²⁴¹ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.19.

²⁴² Cf. FOUCAULT, *L'oeil du pouvoir*, D&E III, p.206.

‘luta de classes’. Segundo Foucault: “em vez de um antagonismo essencial, eu gostaria de falar melhor de um ‘agonismo’ – de uma relação que é ao mesmo tempo de indicação recíproca e de luta, menos de uma oposição termo a termo que os bloqueios de um em face ao outro que de uma provocação permanente”²⁴³. Em tal contexto, pode-se dizer que para uma perspectiva dialética, o antagonismo desenvolve uma função essencial para a constituição de identidades, e de acordo com Laclau e Mouffe²⁴⁴, a noção é determinante para a interpretação de certos fenômenos sociais. Enquanto que pela perspectiva foucaultiana, tal ‘agonística’ se refere aos focos e finalidades entre indivíduos e/ou grupos com diferentes forças e objetivos distintos em suas condições sócio-históricas²⁴⁵.

Nesse sentido, Foucault distingue três tipos de lutas e as associa com sua análise histórica; então, tem-se: lutas contra as formas de dominação característica do período medieval; lutas contra exploração econômica característica dos séculos XVIII e XIX; e lutas contra a sujeição característica do século XX²⁴⁶. Em relação a cada tipo de luta, é preciso mencionar que elas não são da ordem da dedução e nem devem ser entendidas pela sua cronologia, pois cada qual possui suas limitações e especificidades que mantêm com as outras, além de que as relações que não são lineares e sucessivas, uma vez que são circulares e dinâmicas.

Com base nessa concepção de luta e de enfrentamento, Foucault chega a delinear a genealogia como “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico de lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”²⁴⁷. Por fim, deve-se destacar a importância do enfrentamento, possível e real, em oposição às acepções contratualistas no momento de descrever os comportamentos sociais, pois para Foucault o poder não é algo que se contrata ou se dispensa como propriedade; o poder é algo que se disputa, mas que não requer ser

²⁴³ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.238.

²⁴⁴ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and socialist strategy*, 1985.

²⁴⁵ A respeito da concepção grega de “*agón*”, de onde deriva *agonística*, ela se refere à regra de uma comunidade de homens livres que se entende ao mesmo tempo como iguais (perante os desígnios da *polis*) e rivais (perante seus próprios desígnios). Segundo Vernant, o *agón* se constitui em um combate codificado e sujeito a regras em que se defrontam grupos, uma prova de força em que competem os atletas nos Jogos, e que toma a forma da política: “a política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser mercado. Os que se medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nessa sociedade hierarquizada um grupo de iguais”. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, 2002, p.49-50.

²⁴⁶ Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.227. Vale comentar que parece ser totalmente plausível associar as lutas contra a sujeição com as questões de gênero e identidade que estão cada vez mais presentes nos fenômenos sociais de resistência à violência de gênero (feminicídio) e identidade (racismo).

²⁴⁷ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.09-10.

conquistado porque precisa circular de ponto a ponto. Portanto, esse poder que atravessa os corpos, que irradia pela sociedade, está sempre ao ponto de, a todo ponto (momento), ser reativado. Nas palavras de Foucault, isso implica um pensamento crítico:

Finalmente, todas as lutas atuais giram em torno da mesma questão: quem somos? São uma recusa dessas abstrações, uma recusa da violência exercida pelo Estado econômico e ideológico que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa à inquisição científica ou administrativa que determina nossa identidade²⁴⁸.

A noção de nominalismo designa mais um aporte teórico encontrado na genealogia do poder foucaultiana. Inicialmente, tal noção também serve para o autor marcar seu distanciamento em relação às investigações que privilegiam os postulados e abstrações generalizadas, o qual chama de historicismo: “o historicismo parte do universal e o passa, de certo modo, pelo ralador da história”, de modo que Foucault assim se posiciona: “suponhamos que os universais não existem” e a partir disso conclui: “nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer”²⁴⁹. Com essa noção de nominalismo, o filósofo se coloca diante da seguinte questão: não se trata de fazer a história a partir do que pode ser considerado objetivamente válido e refutar tudo o que não pode satisfazer essa condição; em vez disso, se trata de evitar as concepções normativas que forçam pela sua ‘realidade’ ou ‘natureza’ a prova de uma interpretação necessária e obrigatória. Foucault parece não ver nenhuma boa razão para defender uma posição que remete ao objeto de conhecimento em geral, à custa de uma demanda de ser provado e legitimado.

Como destaca Sardinha, os propósitos de Foucault podem ser melhor entendidos como um ‘nominalismo de relação’, que recusa a essencialidade do objeto (entendido como o que se coloca ao alcance do universal), mas valoriza o aspecto relacional entre diferentes elementos heterogêneos. Isso não significa dizer que algo como a ‘realidade’ ou a

²⁴⁸ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.227. Vale mencionar o diálogo com Gilles Deleuze, no qual Foucault apresenta uma de suas motivações para seu interesse pela temática do poder, ao sublinhar que uma das dificuldades fundamentais que o intelectual encontra, quando precisa definir e levar adiante formas adequadas de enfrentamento, diz respeito à filosofia tradicionalmente reivindicar a função de fundar e limitar o poder, instaurando a si mesma como lei e legisladora; para Foucault, a filosofia não tem como tarefa descobrir o que está oculto ou se converter em formulações acerca do que está poder vir, pois, como já mencionado, sua tarefa consiste em fazer o diagnóstico do presente e analisar as forças que constituem e atuam na atualidade. Cf. FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir*, D&E II, p.306-15.

²⁴⁹ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.05.

‘natureza’ não existe, mas que a existência deixa de ser pensada por categorias universais (como unidade e totalidade) e passa a ser percebida como uma rede de relações²⁵⁰. Essa perspectiva é exposta por Foucault ao lidar com a onipresença do poder, quando chega a dizer: “é preciso sem dúvida ser nominalista: o poder não é uma instituição, e não é uma estrutura, não é uma certa potência da qual alguns seriam dotados. É o nome que nós emprestamos à uma situação estratégica complexa em uma sociedade dada”²⁵¹.

Foucault reconhece em Veyne a inspiração para o viés nominalista de sua abordagem: “Paul Veyne bem viu: se trata de efeitos, sobre o saber histórico, de uma crítica nominalista que se formula ela mesma por meio de uma análise histórica”²⁵². Já Veyne, entende que Foucault ‘revoluciona o fazer histórico’ por expor que os fatos humanos não estão instalados em qualquer plenitude da razão²⁵³. Outra proposta feita por Balibar reconhece em Foucault a passagem de um materialismo histórico para um nominalismo histórico, mas considera que falta a Foucault maior radicalidade para levar ao fim um nominalismo histórico capaz de abdicar de todos os princípios considerados *a priori*, objeção compartilhada por Stival²⁵⁴. Não obstante, Foucault sustenta que as diferentes técnicas de poder são consequências de distintas dinâmicas sociais e históricas, e é nesse sentido que ele afirma ter uma posição nominalista que diz respeito a uma maneira de abordar os acontecimentos em sua singularidade, pois não exige que sejam mantidas relações necessárias e obrigatórias entre si. Por isso, seria um tanto ingênuo apostar que a genealogia mantenha sob sua égide uma noção de poder que se deve perseguir ao longo de toda a história para denunciar onde ela se manifeste; em vez disso, pode-se dizer que o viés nominalista indica o estudo pelas práticas e processos no quais as relações de poder se transformam em razão da forma como são nomeadas, identificadas, transmitidas e aplicadas.

²⁵⁰ Cf. SARDINHA, *Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique*, 2015. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.182-201.

²⁵¹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.123.

²⁵² FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.34. Foucault se refere à obra de Paul Veyne, *Comment on écrit l’histoire: essai d’épistémologie* (Paris: Éditions du Seuil).

²⁵³ VEYNE, *Foucault revoluciona la historia*, 1984, p.200.

²⁵⁴ Cf. BALIBAR, *Foucault and Marx: the question of nominalism*, 1992. Cf. STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013. Em sua tese, Stival sublinha que o nominalismo evocado por Foucault não possui uma radicalidade suficiente para lidar com os acontecimentos em sua mais “pura singularidade”, pois o filósofo jamais deixa de acomodá-la em uma espessura de época, ou seja, “a dimensão epocal” sempre faz surgir, mesmo que na forma de uma “lógica”, uma periodização que serve para situar a pesquisa em seu contexto, como é característico do pensamento foucaultiano.

Logo, pode-se dizer que o nominalismo seja um recurso empregado para se desvencilhar da busca por responder às necessidades estabelecidas *a priori*. Isso certamente é recusado por Foucault, já visto, ao empreender uma filosofia da suspeita contra o discurso dos universais antropocêntricos, e sustentado agora pela noção de nominalismo para questionar o que acontece no que veio a se tornar a presente história. Motivado por suas razões, Foucault é categórico nesse ponto: “eu parto de um problema em termos do que se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia que dizer que eu conduzo a análise a partir de uma questão presente”²⁵⁵.

Por fim, talvez o aporte teórico da genealogia do poder ao qual se tem mais registros ao longo dos textos seja a noção de estratégia. Nesse sentido, pode-se considerar que a principal qualidade da genealogia foucaultiana esteja em seu aspecto estratégico, pois em torno da noção de estratégia, outras noções (enfrentamento, vontade de verdade, resistência, acontecimento) se tornam operacionais dentro de sua pesquisa. Um dos traços que melhor define a genealogia do poder corresponde ao esforço do autor em procurar subverter o privilégio da lei, da dominação e da soberania nas análises políticas convencionais e propor um modelo que atente mais para como se exercem as relações de poder do que para as instâncias ou instituições que podem legitimamente exercê-lo. É desse modo que no curso *Il faut défendre la société*, o filósofo recusa que a guerra e a política sejam interpretadas como se fossem dois tipos diferentes de ordem, uma vez que aceita a correspondência entre duas estratégias diferentes em relação ao modo de exercício do poder. Por isso, diz Foucault: “a noção de estratégia é essencial quando se quer fazer a análise do saber e de suas relações com o poder”²⁵⁶.

Segundo a hipótese aventada por Foucault, o pensamento político ‘burguês’ do século XVIII criou a forma jurídica do contrato (social), enquanto que o pensamento político ‘revolucionário’ do século XIX gerou a forma lógica da contradição. Diante desses dois pensamentos políticos, parece certo de que o autor rejeite haver um valor intrínseco de suas proposições, ao dizer que “o poder é algo que se opera por meio do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder”²⁵⁷. Assim, interessa mais a função estratégica as quais podem ser integradas as relações de poder do que definir os tipos de racionalidades que lhes sejam inerentes; é nesse sentido

²⁵⁵ FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, D&E IV, p.674.

²⁵⁶ FOUCAULT, *Des questions de Michel Foucault à “Hérodote”*, D&E III, p.94.

²⁵⁷ FOUCAULT, *Dialogue sur le pouvoir*, D&E III, p.465.

que Foucault entende que: “a luta de classes pode, portanto, não ser a ‘*ratio* do exercício do poder’ e ser, todavia, ‘garantia de inteligibilidade’ de algumas grandes estratégias”²⁵⁸.

Na elaboração dessa genealogia, Foucault se utiliza em várias ocasiões de uma distinção entre duas formas representativas de poder²⁵⁹. Com uma representação ‘jurídico-discursiva’ do poder²⁶⁰, cujo exemplo se refere ao direito enquanto um ordenamento hierarquizado e dedutivo, o autor faz uso de uma perspectiva repressiva do poder, que pela enunciação da lei imprime sua própria definição a partir do que deve ser proibido, ilícito, interdito. Já uma representação estratégica do poder tem por objetivo transmitir uma perspectiva produtiva que o filósofo passa a descrever em termos de mecanismos e dispositivos, cujos exemplos são buscados nas técnicas de normalização. Assim, essa distinção não tem como finalidade estabelecer uma contradição dialética entre essas formas representativas, algo que Foucault se negou várias vezes a fazer, mas pode ser utilizada de tal modo que lhe permita assimilar a captura ou colonização de uma forma agindo sobre a outra, e isso se valendo desse modelo estratégico. Sobre esse tema, Foucault apresenta ter esse claro entendimento quando declara:

O modelo estratégico, ao invés do modelo baseado no direito. E isso não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque, de fato, é um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais que as relações de força que por muito tempo encontraram expressão na guerra (...) gradualmente se tornaram investido na ordem do poder político²⁶¹.

Ou ainda:

Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendem a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são, sobretudo, reguladoras²⁶².

Ao comentar sobre o sentido conceitual da estratégia, Foucault reconhece seu aspecto militar e entende que o termo designe a ação para um objetivo. Contudo, talvez interesse mais ao filósofo insistir sobre o aspecto de mobilidade e reversibilidade que as relações

²⁵⁸ FOUCAULT, *Pouvoirs et stratégies*, D&E III, p.425.

²⁵⁹ A esse respeito, Cf. FONSECA, *Michel Foucault e o direito*, 2012, cap. II, 2012.

²⁶⁰ Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.109.

²⁶¹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.135.

²⁶² FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.190.

de poder conseguem assumir em determinados contextos. Assim, para que surjam aliados e adversários, mas também para que essas posições possam ser ocupadas, anuídas ou desfeitas, é preciso se recusar a fixar qualquer natureza ou essência na própria relação de poder; daí o viés nominalista exigido pela pesquisa.

A esse respeito, Foucault faz o seguinte comentário: “a cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante também as relações de adversidade, numa sociedade, abrem espaços para o emprego de mecanismos de poder”²⁶³. Nesse ponto, parece ser mais fácil compreender como o aspecto estratégico da genealogia viabiliza o emprego de outras noções já vistas, como enfrentamento (com relação à condição de reversibilidade para se formar alianças ou resistências), e mesmo o acontecimento acidental (com relação à adversidade que é circunstancial). Essa escolha de método feita por Foucault merece ser observada atentamente para não incorrer em alguns tipos de avaliações, entre elas, aquela realizada por Allen, na qual contesta o uso feito por Foucault do termo estratégia em um sentido demasiadamente instrumental, de modo que todas as implicações de seus estudos servem apenas ao interesse do exercício do poder²⁶⁴. Patton, porém, observando o comentário de Allen, enfatiza que “a definição de poder de Foucault deve incluir a ideia da ação intencional sobre a ação de outros a fim de distinguir as relações de poder dos efeitos meramente acidentais”²⁶⁵. Essa observação é oportuna, pois nela percebe-se que o aspecto estratégico das relações de poder não está isento do contexto em que se forma, de modo que pode haver maior ou menor liberdade estratégica de acordo com as condições concretas de efetividade da ação. Por fim, pode-se dizer que a pesquisa de Foucault lida com duas grandes formas de estratégias que são abordadas indiretamente por meio das tecnologias de biopoder chamadas disciplina e biopolítica. Nesse caso, o aspecto estratégico pode ser melhor verificado nos momentos em que o filósofo francês examina algumas relações, como entre médico e paciente, entre marido e esposa, entre carcereiro e preso. Cada relação específica concerne à parte integrante de uma estratégia mais geral em um feixe complexo de articulações que Foucault chama de sociedade da normalização.

²⁶³ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.242.

²⁶⁴ ALLEN, *The politics of ourselves*, 2008, p.50. É preciso dizer que Allen apresenta um ponto de vista em favor de seu argumento que considera que o modelo estratégico empregado por Foucault não discute (nem permite discutir) sobre a aceitação ou rejeição de tal modelo; no entanto, a autora reconhece serem úteis às contribuições de Foucault e tenta compensar os *déficits* identificados com os princípios normativos da Teoria Crítica.

²⁶⁵ PATTON, *Foucault and the strategic model of power*, 2014, p.18.

Capítulo 7: Genealogia como procedimento, crítica como experimento em *Il faut défendre la société*

O curso do *Collège de France* de 1976 ocupa um espaço interessante dentro da trajetória filosófica de Foucault; momento em que o filósofo praticamente se despede de suas análises acerca da sociedade disciplinar, que durou de 1972 a 1975, antes de entrar em um ano sabático (1977) em suas obrigações como professor da instituição de ensino francesa. Com o provocativo nome de *Il faut défendre la société* (é preciso defender a sociedade), o filósofo consolida sua apreciação pelas tecnologias de biopoder, dedicando mais ênfase à biopolítica. No citado curso, Foucault se propõe a testar uma hipótese que está construída em torno de um preceito de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios²⁶⁶. A fim de tomar a sério tal preceito dentro do quadro previsto para sua pesquisa, o autor se serve dos aportes teóricos que estruturam sua genealogia, porém, claro, com as devidas correções pertinentes ao tema em questão: a guerra. Como observa Gros, se trata fazer da guerra a matriz de uma racionalidade (*grille d'intelligibilité* diz Foucault) que esteja apta à apreensão de que a sociedade (civil) não é constituída pela forma consensual do contrato e tampouco pela ruptura da revolução, mas por uma longa forma estratégica de lutas e enfrentamentos em termos de relações de força²⁶⁷.

Apesar disso, Foucault não quer estudar a guerra em seu sentido convencional, a erradicação do inimigo por disputa política, militar, territorial; na realidade, busca orientar seu estudo pela guerra de raças em termos de gestão governamental, até chegar ao ponto de conceber o racismo de Estado. Assim, como é típico em seu pensamento, *Il faut défendre la société* se desenvolve por meio de temas subjacentes que assinalam um duplo movimento de exposição à certa colonização: por um lado, colonização dos saberes biológicos em direção aos saberes históricos; por outro lado, colonização das tecnologias de biopoder em direção aos discursos da ideologia política²⁶⁸. Nesse sentido, trata-se de

²⁶⁶ Carl von Clausewitz (1780-1831) foi diretor da Escola Militar de Berlin e autor da obra *Da guerra (Vom Kriege)*, trabalho inacabado e publicado postumamente. Segundo a tese defendida por Clausewitz, “a guerra não é mais que a continuação política por outros meios” que “não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios”. CLAUSEWITZ, Carl F. G. von, *De la guerre*, p.28 (Paris: Éditions du Minuit, 1955).

²⁶⁷ Cf. GROS, *Michel Foucault*, 1996, p.80.

²⁶⁸ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.227-30.

uma proposta que visa fazer uma genealogia do racismo lida pela racionalidade (paradigmática) da guerra²⁶⁹.

Não obstante, o que interessa ser observado com atenção diz respeito ao início do curso, já que Foucault expressa mais uma vez seu empenho em fazer de sua pesquisa um pensamento crítico. Como visto, na aula inaugural *L'ordre du discours* é anunciado um procedimento metodológico que conta com a dupla analítica da crítica (ainda próxima à arqueologia) e da genealogia. Já em *Il faut défendre la société*, pode-se dizer que há algumas nuances na compreensão feita pelo filósofo, a saber, não restringir a genealogia apenas ao caráter procedimental de uma metodologia, pois Foucault ainda demonstra suas precauções²⁷⁰, mas também poder utilizá-la como uma ferramenta em favor da crítica. Na aula inaugural do curso, Foucault comenta o percurso feito até então, e tal digressão é marcada por duas características que contextualizam suas impressões acerca da última década de estudo: a primeira pode ser descrita como a recorrência de um exercício crítico, o qual denominou de ‘criticabilidade prolífera’; a segunda corresponde à insurreição dos ‘saberes sujeitados’ (*savoir assujéti*), o qual chama pelo nome de ‘reviravoltas do saber’. Essas duas características apontadas estão, de fato, imbricadas com o projeto genealógico em seus principais aportes teórico: trata-se de estratégias, acontecimentos, enfrentamentos, contingências, relações de forças, como um léxico recorrente nas formulações de Foucault.

Criticabilidade prolífera designa o modo como Foucault se refere à eficácia da crítica, na medida em que são descontínuas e particulares; segundo o autor: “nos últimos dez ou quinze anos [a partir do momento em que escreve o autor], a imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos”, foi capaz de criar “essa espantosa eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais”, a fim de evitar o “efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em todo caso, das teorias envolventes e globais”²⁷¹. Com a ideia de uma crítica local, localizada, Foucault parece apontar para uma forma de resistência que não se deixa capturar por um sistema totalizante ao mesmo tempo em que continua a desempenhar sua função, apesar de se

²⁶⁹ Vale mencionar que o curso *Il faut défendre la société* foi traduzido para a língua espanhola justamente como “*genealogía del racismo*”. Sobre a importância desse curso, Cf. DEFERT, *Le “dispositif de guerre” comme analyseur des rapports de pouvoir*, 2001. Cf. HOLT, *Pouvoir, savoir et race*, 2001.

²⁷⁰ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.25-31.

²⁷¹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.07.

colocar ‘à margem’ das instituições, cujo exemplo trazido é a obra de Deleuze e Guattari, *O anti-épido* (1972), a qual se apoia apenas em suas prodigiosas inovações teóricas.

A tematização de teorias sistematizadas e totalizantes, já visto, está sob a atenção do filósofo desde seus primeiros trabalhos, como o discurso dos universais antropocêntricos; porém, nesse ponto, Foucault se refere diretamente ao contexto das discussões da filosofia francesa das décadas de 1960 e 1970, que podem ser chamadas de *freudomarxismo*. Desse modo, é preciso distinguir entre, por um lado, o reconhecimento e apreço de Foucault pelas contribuições de Freud e Marx; e por outro lado, as tentativas de formação de um campo hegemônico capaz de responder por toda a teoria produzida, sob a rubrica de psicanálise ou marxismo²⁷². Isso é esclarecido por Eribon: “o ponto de partida de HS1 [História da Sexualidade, volume I] é também uma rejeição do freudomarxismo”, pois Foucault, “se move do freudomarxismo e da ideologia da liberação sexual que era onipresente no início dos anos 1970 na cultural intelectual da esquerda francesa para uma crítica mais geral da psicanálise”²⁷³.

Embora a relação de Foucault com a psicanálise mereça um debate à parte, Eribon reforça o contexto no qual Foucault produziu suas análises; contudo, o próprio autor não é radicalmente contrário ao marxismo ou à psicanálise em suas formulações teóricas, muito menos em suas contribuições para o pensamento ocidental. As objeções de Foucault se dirigem às tentativas de sistematizar, por meio de instituições, os discursos e saberes, a fim de evitar que esses mesmos discursos e saberes sejam capazes de propor enfrentamentos e, assim, resistirem à captura hegemônica da ordem do discurso. A esse respeito, Foucault se manifesta resolutivo em sua posição:

Mas a esta pergunta: “É ou não é ciência?”, as genealogias ou os genealogistas responderiam: “pois bem, precisamente, o que criticamos em vocês é fazer do marxismo, ou da psicanálise, ou desta ou daquela coisa, uma ciência. E se temos uma objeção a fazer ao marxismo, é que ele poderia ser efetivamente uma ciência”²⁷⁴.

²⁷² As análises de Foucault acerca da psicanálise de o marxismo são objetos de debates recorrentes na literatura acadêmica; sobre o tema do freudomarxismo em Foucault, recomendo a leitura da *situation du cours de Théories et institutions pénales*, curso do *Collège de France* de 1971-72, elaborado por François Ewald e Bernard E. Harcourt, que conta com uma ampla contextualização do pensamento foucaultiano e uma detalhada descrição dos arquivos utilizados nos cursos, assinalando os pontos de inovação, ou ao menos renovação, pretendidos por Foucault com relação aos acontecimentos da década de 1970, especialmente a partir de Maio de 1968.

²⁷³ ERIBON, *Toward an ethics of subjectivation*, 2014, p.81.

²⁷⁴ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.11.

Para que esse argumento seja pertinente, é necessária melhor contextualização. Não parece ser o caso de Foucault contrariar a ciência negando sua estrutura racional e que suas proposições dependem, em consequência, de procedimentos de verificação. O filósofo, porém, faz objeções à instituição ‘ciência’, isto é, ao estatuto normativo que determina as interações e intervém nas práticas sociais. De modo geral, as instituições são concebidas por abstrações, como valores, crenças, ideais e leis, enquanto que sua manifestação material ocorre por meios de organizações socialmente disseminadas, nas quais se criam instrumentos, fazem intervenções, efetivam práticas, se conduz a conduta.

Assim, pode-se dizer que uma organização hospitalar se encontra orientada pela instituição ‘saúde’, certamente pela instituição ‘ciência’, mas também pela instituição ‘trabalho’, e pode ser o caso de ser investida pela instituição ‘religião’. O que Foucault deseja rejeitar é o argumento de que cada situação particular possa ser uma manifestação de instituições universais²⁷⁵. Por isso, contra a instituição ‘ciência’ que se pretende sistemática e totalizante, o autor exalta o caráter local da crítica que parece ganhar força no momento de sua análise²⁷⁶. Logo, nesses exercícios da crítica localizada vislumbrados

²⁷⁵ Pode-se dizer que Foucault não apresenta um forte interesse pela instituição em seu sentido sociológico, ou Durkheimiano, e certamente evita seu sentido constitucional (legal). Indico como exemplo a tematização da instituição feita no curso do *Collège de France, Théories et institutions pénales*. Nele é possível observar que Foucault apresenta quatro esferas distintas: a justiça, o judiciário, o jurídico e o direito. A justiça designa a forma ritualizada das relações sociais e, nesse sentido, se coloca abstratamente anterior às próprias sociedades. O judiciário compete à institucionalização dos atos de justiça, cuja forma institucional é o tribunal. O jurídico assinala as regras de observância àqueles que obedecem aos atos de justiça com seus devidos processos, procedimentos, métodos, instrumentos, funções produtoras de verdades. O direito, enfim, corresponde à modalidade histórica dos atos de justiça, entre outras. Portanto, a instituição, no pensamento de Foucault, merece ser compreendida por essa perspectiva transversal capaz de articular essas quatro esferas distintas. Vale mencionar que tanto Francesco Adorno quanto Pierre Sauvêtre chamam atenção para o estudo foucaultiano da instituição disciplinar, isto é, o modo como Foucault aborda as práticas de sujeição e partilha social. Nesse sentido, livros como *Histoire de la folie* e *Naissance de la clinique* (segundo Sauvêtre), ou mesmo cursos como *Le pouvoir psychiatrique* e *Les anormaux* (de acordo com Adorno), têm como objetivo fazer mais do que uma ‘genealogia das instituições’, mas, antes, fazer uma ‘problematização da institucionalização’; essa observação parece acompanhar a declaração de Foucault no curso *Le pouvoir psychiatrique* (2003, p.34): “sejamos anti-institucionalistas. O que me proponho neste ano é fazer aparecer a microfísica do poder, antes mesmo da análise da instituição”. Cf. ADORNO, *Foucault et les institutions*, 2002. Cf. SAUVÊTRE, *Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions*, 2009.

²⁷⁶ Essa concepção de instituição segue a proposta apresentada pela vertente de estudos psicossociais denominada de *análise institucional*, iniciada na década de 1950 no contexto da reforma psiquiátrica francesa, a qual conta com nomes como José Bleger, Gregório Blarembliitt, Georges Lapassade, René Lourau, José Augusto Guilhon Albuquerque, entre outros. Segundo a definição proposta por Lourau (2014, p.15): “uma norma universal, ou considerada como tal, quer se trate do casamento ou da educação, quer da medicina, do trabalho assalariado, do lucro, do crédito, chama-se instituição”. Guilhon Albuquerque (1980) desenvolve o conceito de instituição dentro de uma perspectiva sociológica específica, segundo a qual, a instituição representa práticas sociais que se repetem e que, ao se repetirem, acabam por se instituírem de uma naturalização, para então, serem percebidas e reconhecidas como legítimas, ou ainda, imbuída pela ‘legitimidade’ do poder, desconectando-se de suas condições sócio-históricas. Lapassade (2016, p.222) oferece uma breve recapitulação dos sentidos históricos de instituição: nos termos do marxismo, se refere à superestrutura designada pelo sistema jurídico da Lei, do Direito; nos termos da sociologia francesa do

por Foucault, de acordo com Giacoia, “tratava-se, em todas elas, de reconstituir arqueogeneologicamente as relações que ligam tais eixos a partir do exame de práticas sociais determinadas, discursivas e extra-discursivas, de análises setorizadas, descontínuas, fragmentárias”²⁷⁷. Com isso, as objeções direcionadas ao freudomarxismo dizem respeito e somente podem ter sentido se, como no exemplo trazido pelo autor, o marxismo ou a psicanálise forem concebidos como instituições, ou seja, por meio de abstrações universais que visam reunir as práticas sob um mesmo e único regime. Por essa razão, Foucault assim declara: “creio que esse caráter essencialmente local da crítica indica, de fato, algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum”²⁷⁸.

O exercício pontual da crítica é complementar, mesmo que de certa forma precursora, de outra característica descrita por Foucault: “essa crítica local se efetuou, parece-me, por aquilo, por meio daquilo que se poderia chamar de ‘reviravoltas de saber’”²⁷⁹. Esse efeito do exercício local da crítica que induz às reviravoltas de saber incide sobre uma temática que o autor denomina por ‘insurreição dos saberes sujeitados’²⁸⁰. E sobre tais saberes sujeitados, dois breves apontamentos podem ser feitos. O primeiro apontamento se refere aos conteúdos históricos que foram mascarados em coerências funcionais ou sistematizações formais que, de certa maneira, encobrem a força dos enfrentamentos. Por isso, Foucault diz que “não foi uma semiologia da vida em asilo, não foi tampouco uma sociologia da delinquência, mas sim o aparecimento de conteúdos históricos o que permitiu fazer, tanto do asilo como da prisão, a crítica efetiva”²⁸¹.

O segundo apontamento diz respeito a uma série de saberes que foram desqualificados por não serem conceituais, suficientemente elaborados, ou seja, se trata de saberes considerados inferiores e deslegitimados diante de certos requisitos de cientificidade.

início do século XX, definida por Emile Durkheim (a sociologia) como o estudo das instituições; nos termos da análise estrutural, entendida em relação ao seu nexos com as práticas (ligadas aos campos da psiquiatria e da pedagogia) e, nesse sentido, a instituição passa a fazer parte da análise das organizações. Lapassade, então, considera a instituição como um sistema de normas que estruturam um grupo social, regulam sua vida e seu funcionamento, como os hábitos adquiridos, os horários, os comportamentos. Já a organização se refere aos grupos ou coletividades organizadas para determinados objetivos, como estudar, trabalhar, conviver (lazer). Cf. LOURAU, *A análise institucional*, 2014. Cf. LAPASSADE, *Grupos, organizações e instituições*, 2016. Cf. GUILHON ALBUQUERQUE, *Instituição e poder*, 1980.

²⁷⁷ GIACOIA, *Genealogia, poder e direito em Foucault e Nietzsche*, 2021, p.18.

²⁷⁸ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.08.

²⁷⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.08.

²⁸⁰ Esse tema já havia sido abordado anteriormente no curso do *Collège de France* de 1974, por FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.359-60.

²⁸¹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.08.

Nesse ponto, Foucault, talvez remetendo ao seu próprio trabalho no G.I.P., apela aos possíveis saberes que foram tutelados pela ordem discursiva da rede institucionalizada ‘que vale’. Logo, o psiquiatrizado, o doente, o delinquente são, para o filósofo, portadores de um saber adquirido acerca do que faz com que certas práticas sejam institucionalizadas, reproduzidas e mantidas, a despeito das objeções que tenham sido, e ainda possam ser, feitas. Foucault considera haver um ‘saber das pessoas’ (*savoir des gens*) que não deve automaticamente cair no âmbito do senso comum; antes, deve ser considerado pela força com que se opõe diante de outros saberes. Portanto, pode-se dizer que esse ‘saber das pessoas’ serve como pontos de irrupção ou focos de emergências para o exercício da crítica. Por isso, Foucault diz que “foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica”²⁸².

Não obstante, nesse ponto, com essa análise, certamente Foucault entra em uma zona delicada, na qual seu argumento pode ser facilmente deturpado. A complexidade desse assunto é observada por Blais, que adverte sobre os cuidados que deve haver ao lidar com o saber *expert* e o saber ordinário. Em sua análise, Blais nota que as organizações tecnocratas cada vez mais valorizam a importância do saber especializado, de modo que a análise no campo da saúde pública, incluindo a saúde mental, é peça central na crescente padronização das sociedades atuais. Diante desse contexto, a comentadora considera que Foucault está ciente desse risco e destaca a pertinência de seu argumento, ao dizer que “a questão da força do saber é crucial no argumento de Foucault. Por si só, de fato, o ‘saber do povo’ corre o risco de ser recodificado ou recolonizado por um discurso científico unitário e totalizante”, concluindo que “o desafio, portanto, não está no refinamento do sistema de codificação ou em uma nova codificação”²⁸³.

Se Foucault reivindicasse que ao saber ordinário seja atribuído o status de saber *expert*, então estaria ratificando que seu argumento, no fim, se encontra sob a tutela da legitimação²⁸⁴, de modo que essa posição anula as considerações acerca da crítica local.

²⁸² FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.09.

²⁸³ BLAIS, *Savoirs experts, savoirs ordinaires: qui dit vrai?*, 2006, p.156-57. Vale mencionar que Blais usa como exemplo a história do *Diagnostic and Statistical Manual (DSM)*, que desde a sua publicação em 1952, viu quadruplicar o número de categorias diagnosticáveis, abrangendo sintomas cada vez mais leves e extremamente variados.

²⁸⁴ A objeção de Habermas acerca dos saberes sujeitados pode ser entendida com base nesta perspectiva, pois seu argumento sugere que se os saberes sujeitados são lidos como contra-poderes pela sua insurgência, são eles próprios que se tornam, então, poderes a serem combatidos por novos contra-poderes; todo esse ciclo, para Habermas, é resultado de uma teoria do poder que quer, ela mesma, legitimar-se sobre *todo o âmbito* do saber: o erudito e o desqualificado. Vale mencionar que a legitimidade como norma necessária

Não parece ser, contudo, o caso de Foucault pretender seguir por esse caminho, pois os saberes sujeitados formam um contraponto (poder-se-ia dizer contra-história) ao saber institucionalizado que está perpassado por uma história de lutas, a qual quer justamente evitar. Assim, pode-se dizer que a importância dos saberes sujeitados e da crítica local se deve, precisamente, à possibilidade de fazerem irromper, emergir, insurgir os *déficits* entre certa teoria e certa prática, historicamente localizáveis e determinados.

Esse trabalho genealógico foi conduzido por Foucault no curso do *Collège de France* de 1973, *Le pouvoir psychiatrique*, no qual relata que algumas teorias médicas do início do século XIX recomendavam, com base em pressupostos científicos, a adoção de duchas, cauterizações, moxas, com a justificativa de fazer melhorar os sintomas, facilitar a circulação sanguínea, descongestionar tal parte do corpo, entre outras. Não obstante, o autor descreve como as práticas asilares adotaram tais medidas, a despeito de sua eficiência no tratamento, para servir de punição, pois os métodos são desagradáveis²⁸⁵. Desse modo, entre a teoria médica e a prática asilar, não se trata de medir o grau ou a distância que os tratamentos estão de uma possível cura para os pacientes internados.

Essa análise aponta para uma série de clivagens (*partagés*) no próprio espaço interno da prática asilar; assim, dentre todos os pacientes, os meios de punição devem ser aplicados aos inquietos, aos insubordinados, aos intoleráveis, aos perigosos. Com isso, pode-se entender a razão de certos tratamentos médicos (na teoria), a despeito de eficácia e custo ao paciente, prosperarem no ambiente asilar (na prática): devido ao uso punitivo. Isso engendra duas observações: a primeira diz respeito às relações de poder criadas dentro desse regime, no qual o saber médico também é incentivado pelo poder disciplinar que está investido; assim, tem-se o nexos saber-poder: é a partir desse ponto que Foucault pode descrever os mecanismos inseridos dentro da lógica da sociedade disciplinar. Já a segunda observação se refere à aplicação do poder por pessoas consideradas portadoras de um saber (sujeitado) desqualificado em relação à hierarquia: o enfermeiro perante o médico, o carcereiro perante o magistrado, o aluno perante o mestre; de acordo com Foucault, o saber adquirido por essas pessoas pode ser fundamental na real compreensão de um dado contexto social. Eis, então, a importância de uma crítica local e dos saberes sujeitados.

e obrigatória à reflexão, para Habermas, não está aberta a questionamentos. Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2002, p.391-94.

²⁸⁵ Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.178.

Da sociedade do discurso ao experimento da antipsiquiatria

Pode-se dizer que em alguns aspectos, parece que a primeira aula de *Il faut défendre la société* corresponde, de certa maneira, à complementação/atualização da aula inaugural *L'ordre du discours*. Nessa aula, que explana sobre os procedimentos que habilitam o controle discursivo, Foucault fala de uma rarefação enunciativa que visa disciplinar tanto as condições de funcionamento quanto o acesso que se pode ter à determinada ordem do discurso. Em *L'ordre du discours*, Foucault se pronuncia da seguinte forma: “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”²⁸⁶. Em um primeiro momento, isso se refere à certa ritualística, poder-se-ia dizer à certa liturgia, que envolve uma sociedade do discurso, cujo propósito parece estar correlacionado à manutenção da força coercitiva. Foucault menciona a religião, o judiciário, a instituição terapêutica e também a política, que estabelecem aos enunciadores, os discursos que podem ser ditos, ao mesmo tempo mantêm propriedades singulares e funções pré-definidas em suas práticas. Adiante, no mesmo argumento, é reiterada a existência de formas de sociedades do discurso que, segundo Foucault, “funcionam de outra maneira, conforme outro regime de exclusividade e divulgação: lembremos os segredos técnicos ou científicos, as formas de difusão e circulação do discurso médico, os que se apropriam do discurso econômico e político”²⁸⁷.

Uma sociedade do discurso parece ser fundamental, então, na medida em que desempenha uma dupla função: por um lado, garantir a circulação dos discursos nos diferentes espaços que podem ser devidamente ocupados como legítimos lugares de fala; por outro lado, fazer a distribuição dos discursos para que certas categorias de enunciadores possam deles se apropriar, neles se qualificar para falar e agir. É nesse sentido que Foucault reconhece a existência de sociedades de discurso, “cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição”²⁸⁸.

Alguns anos depois, já no início do curso *Il faut défendre la société*, Foucault parece retornar para esse ponto mencionado:

²⁸⁶ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.39.

²⁸⁷ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.43.

²⁸⁸ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.41.

A questão, as questões que é preciso formular não serão estas: “Quais tipos de saberes vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser este saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente [*discourant*], qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: ‘eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas do saber?”²⁸⁹.

Nesse caso, pode-se encontrar mais uma vez um momento oportuno para reatar os propósitos de um pensamento crítico em Foucault, pois a despeito dos interesses temáticos, teóricos e metodológicos entre as fases da arqueologia do saber e a genealogia do poder, pode-se falar em uma arqueo-genealogia à medida que um traço fundamental da crítica ao discurso dos universais antropocêntricos persiste até essa ocasião.

Il faut défendre la société apresenta a clara distinção entre fazer uma história da ciência, recusada por Foucault, e fazer uma genealogia das relações de poder: enquanto a primeira proposta se articula em torno do eixo: estrutura do conhecimento/exigência da verdade, a segunda se articula em torno do eixo: práticas discursivas/estratégias de poder. Nesse sentido, a tarefa crítica da genealogia foucaultiana incide, a princípio, sobre as ordens discursivas (e seus regimes de verdade) da racionalidade moderna, sobretudo aquelas movidas pelo discurso dos universais antropocêntricos, que exortam a história progressista do conhecimento sobre a ignorância, hauridas pelas ‘Luzes sobre as trevas’. Desaparece, dentro dessa visão de mundo, a história das lutas entre os saberes; evita-se entrar no combate contra a disciplinarização do conhecimento²⁹⁰.

Apesar da relevância dada por Foucault à sociedade de discurso, ela tem recebido pouca atenção por parte de seus estudiosos, passando despercebida em meio à densa trama temático-conceitual desenvolvida por filósofo. Entretanto, para o exame de seu pensamento crítico, o tema da sociedade do discurso, por mais breve que seja dentro de todo o arcabouço filosófico do autor, resguarda o traço inicial que possibilita recuperar semelhante tarefa filosófica anunciada em *L’archéologie du savoir*, a qual pode ser

²⁸⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.11.

²⁹⁰ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.159-65. Foucault fala em uma “ortologia” operada pela disciplinarização dos saberes, apoiada em quatro pontos: eliminação e desqualificação dos saberes considerados economicamente custosos; articulação dos saberes por meio de uma normalização; classificação hierárquica dos mais particulares até os mais gerais; e centralização piramidal que deve justificar o projeto iluminista da Enciclopédia e a criação das universidades.

entendida, naquele momento, como a proposta de uma filosofia da suspeita²⁹¹. Esse traço residual ao qual se presta referência segue, quase como uma consequência, para a problematização da sociedade do discurso em *Il faut défendre la société* de tal modo a fazer com que Foucault reafirme o compromisso de sua filosofia:

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 [*désassujettir*] os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um sistema teórico formal, unitário e científico²⁹².

Nessa breve passagem, encontra-se uma das primeiras tentativas do filósofo em buscar empreender as condições de possibilidades (nem *a priori*, nem transcendentais, mas emergentes se assim convém chamar) para operar uma problematização tanto acerca do saber praticado e seus poderes quanto do poder sobre os saberes sujeitados²⁹³. Esse traço crítico do desassujeitamento (*désassujettissement*), ainda tímido no texto foucaultiano, deve adquirir cada vez maior importância à medida que os *foyers* de experimentação passam a reivindicar um exame junto às formas de subjetivações políticas da verdade²⁹⁴.

Portanto, mesmo que apenas mencionada duas únicas vezes em *Il faut défendre la société*, a antipsiquiatria²⁹⁵, devido à relevância contextual, merece ser observada com maior atenção como um acontecimento no âmbito tanto do saber sujeitado quanto da crítica focalizada. Pode-se dizer que a antipsiquiatria se caracteriza pelo enfrentamento da instituição asilar em relação às formas que o poder psiquiátrico nela adquire; segundo Foucault: “ao coração da antipsiquiatria, a luta com, na e contra a instituição”, implica que “é a instituição (como lugar, forma de distribuição e mecanismo destas relações de poder) o que a antipsiquiatria ataca”²⁹⁶. A esse respeito, Muchail oferece a seguinte interpretação: “a análise das instituições entendidas, pois, como elemento de um ‘dispositivo’ articulador das relações entre produção dos saberes e exercício de poder”²⁹⁷.

²⁹¹ Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969, p.25. Foucault projeta a tarefa crítica da arqueologia como fazer “desatar as últimas sujeições antropológicas”.

²⁹² FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.11.

²⁹³ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.21-23.

²⁹⁴ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

²⁹⁵ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.07, 12.

²⁹⁶ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, D&E II, p.684. Esse argumento também é retomado, e até melhor desenvolvido, no texto de 1975, FOUCAULT, *La maison des fous*, D&E II, p.693-98.

²⁹⁷ MUCHAIL, *O lugar das instituições na sociedade disciplinar*, 2004, p.60.

Com base nessa perspectiva, pode-se dizer que a antipsiquiatria manifesta duas vantagens analíticas: por um lado, nas relações de poder as diferenças potenciais (dispositivos, redes, pontos de apoio) são mais importantes do que os regulamentos institucionais; por outro lado, a instituição implica em supor a existência de indivíduos e grupos, porém, de fato, se trata de efeitos das táticas de poder que formam partes da instituição. Nesse sentido, embora não seja uma correlação feita pelo próprio filósofo francês, convém comentar que, por meio da antipsiquiatria e suas implicações, a tarefa crítica da genealogia de desassujeitar os saberes, nesse ponto aparece como um processo de ‘desindividualização’. Para Foucault: “o indivíduo é produto do poder. O que é necessário é ‘desindividualizar’ pelos diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de ‘desindividualização’”²⁹⁸. Além disso, tanto Castelo Branco quanto Colucci concordam que a análise da antipsiquiatria foucaultiana se inscreve no âmbito dos *foyers* de resistência, considerando um processo ativo de dessubjetivação da experiência²⁹⁹.

Em certo sentido, a contextualização da antipsiquiatria, se traduzida para os termos foucaultianos, pode ser comparada com o estudo genealógico, na medida em que não depende da formação de um saber totalizante para ser efetiva na crítica local que produz. Foucault reconhece na antipsiquiatria um movimento descentralizado, mas movido por uma problematização na qual certa comunidade de pensadores se identifica indiretamente, mais no âmbito sociopolítico das estratégias de enfrentamento do que no âmbito da estrutura epistemológica da psiquiatria.

Logo, a relação que Foucault mantém com o movimento antipsiquiátrico não surgiu da preparação de uma grande pesquisa intelectual, mas de uma associação feita com sua obra *Histoire de la folie*, cujo objetivo nunca foi provar a validade da noção de doença mental ou incitar um reformismo institucional. Em vez disso, trata-se, precisamente, de narrar uma história: a história dos modos de objetivação do comportamento humano ‘anormalizado’, do qual a loucura haveria de se tornar força simbólica. Foi nesse contexto de lutas antimanicomiais pelas reformas psiquiátricas que o nome de Foucault, ainda que

²⁹⁸ FOUCAULT, *Préface*, D&E III, p.135-36. Prefácio dedicado ao livro *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*, de Gilles Deleuze e Felix Guattari.

²⁹⁹ Cf. CASTELO BRANCO, *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*, 2015, p.91-100. Cf. COLUCCI, *Hystériques, internés, hommes infâmes*, 2005, p.57-87. Vale recomendar a leitura da bela análise feita por Colucci com base nos estudos de Franco Basaglia sobre os internados de Gorizia (um hospital psiquiátrico italiano localizado na cidade de nascimento de Basaglia).

recusasse o rótulo de antipsiquiatra³⁰⁰, ficou atrelado aos nomes de Franco Basaglia, David Cooper, Ronald Laing, Aaron Esterson, Thomas Szasz, Erwin Goffman, Robert Castel. Ciente dessa condição, Foucault afirma que “entre Laing, Cooper, Basaglia e eu [Foucault] não havia comunidade nem relação. Mas o problema foi levantado pelos que nos leram, se impôs também para alguns entre nós, o de saber se era possível construir um ‘nós’ a partir do trabalho que fizemos”³⁰¹.

Entretanto, como relembra Roudinesco, o movimento antipsiquiátrico não atingiu uma via revolucionária, e as teses de Foucault foram um dos principais alvos das objeções³⁰². De acordo com Castel, de fato a antipsiquiatria evoluiu nos países onde a psicanálise havia conseguido, de certa forma, se ‘normalizar’, como Inglaterra, Itália e Estados Unidos. Não obstante, Castel alega que confirmar os limites da antipsiquiatria não autoriza a negligência de seus impactos, sobretudo nos mecanismos sistemáticos de gestão da população confiadas às instituições asilares em seu confinamento total³⁰³.

Assim, tão discutível quanto pode ser esse tema, nesse ponto não compete outra análise que não seja para indicar as filigranas com as quais Foucault entrelaça seus argumentos entre usos procedimentais e instrumentais em favor da crítica. Esses aspectos que, até esse ponto do pensamento de Foucault, aparecem subjacentes, e por vezes alusivos, já contêm, pode-se dizer, indicadores de uma crítica baseada em atitude e orientada para a governamentalidade (que está por se desenvolver). Há um momento que parece ser oportuno para expor essa tese. Em uma entrevista, Foucault parece estar bastante incomodado com o avanço biopolítico da gestão normalizadora da sociedade:

Hoje, o mundo está em vias de evoluir para um modelo hospitalar, e o governo passa a ter função terapêutica. A função dos dirigentes é adaptar os indivíduos ao processo de desenvolvimento [capitalista], segundo uma verdadeira ortopedia social [...]. A importância da

³⁰⁰ Cf. FOUCAULT, *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, D&E IV, p.536-37.

³⁰¹ FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisations*, D&E IV, p.594.

³⁰² ROUDINESCO, *Introdução*, 1994, p.07-31. Entre as objeções mais rigorosas, Roudinesco destaca a contestação feita por Gladys Swain e Marcel Gauchet na obra *La pratique du esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique* (1980, Éditions Gallimard), onde chegam a acusar Foucault de ser antidemocrático, refutando a tese de que a modernidade segue por uma lógica da repressão (*le grand renfermement*), pois a psiquiatria coopera com uma lógica inclusiva exigida pela democracia das sociedades modernas. Embora Swain e Gauchet atribuam à obra foucaultiana um mitologema da institucionalização da psiquiatria, parte do argumento parece deslocado em relação às características do pensamento de Foucault, uma vez que não é à revolução democrática que o filósofo francês dirige seu argumento, pois com faz em *Surveiller et punir*, questiona como a democratização (sempre desejável) consegue se constituir (e se servir) de um número cada vez maior de tecnologias de biopoder.

³⁰³ Cf. CASTEL, *A gestão dos riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise*, 1987, p.28-31.

antipsiquiatria está em no fato de ela coloca em dúvida esta certeza do médico, este poder que ele possuiu para decidir o estado mental do indivíduo.

Concluindo que:

O mundo é um grande hospício onde os governantes são os psicólogos e, o povo, são os pacientes. A cada dia que passa, o papel desempenhado pelos criminologistas, pelos os psiquiatras e todos os que estudam os comportamentos mentais do homem torna-se cada vez maior. Eis a razão pela qual o poder político está em via de adquirir uma nova função, que é terapêutica³⁰⁴.

Enfim, a genealogia foucaultiana apresenta uma noção de crítica matizada entre o procedimento metodológico e seu uso experimental. Logo, a parte procedimental da crítica, por assim dizer, assume uma função análoga à arqueologia e deve se dedicar à análise das práticas discursivas. Nesse sentido, Foucault continua a fazer sua análise crítica sobre a verdade, o discurso, o saber, o poder, a subjetivação. A parte experimental da crítica, por assim dizer, se ocupa com o uso da análise crítica e deve estar orientada para a aplicação do estudo genealógico. Nesse sentido, Foucault inova em sua pesquisa ao fazer uso de uma crítica genealógica focada em acontecimentos, enfrentamentos, efeitos, estratégias, experimentações. Por isso, com base no estudo dessa fase da noção de crítica, pode-se, retroativamente, entender que o filósofo tentou lidar com a verdade enquanto acontecimento; o discurso enquanto enfrentamento; o saber enquanto efeito, o poder enquanto estratégia, a subjetivação enquanto experimentação (de dessubjetivação). Essas correlações, não obstante, não devem ser tratadas como regras ou códigos, mas como permutações que o filósofo emprega para construir suas hipóteses e teses, sob o risco de tentativas e erros. Portanto, a crítica foucaultiana não se restringe à qualidade de suspeita e avança em seu aspecto procedimental, que não é instrumental pelo uso normativo, mas experimental para fazer da pesquisa uma ‘caixa de ferramentas’ que se pode utilizar³⁰⁵.

Genealogia como crítica

³⁰⁴ FOUCAULT, *Le monde est un grand asile*, D&E II, p.433-34.

³⁰⁵ Cf. FOUCAULT, *Des supplices aux celules*, D&E II, p.720.

Por fim, convém apontar que no âmbito dos estudos foucaultianos, existem alguns comentadores que chegam a assumir que a genealogia corresponde a uma das formas mais radicais de crítica, cujo objetivo reside em questionar valores, instituições, práticas e até experiências, a partir da exposição de seus processos históricos. Na literatura sobre o tema, associar a noção de crítica com a metodologia genealógica parecer ser mais espontâneo e até melhor justificável do que ocorre com o caso da arqueologia. Entre os comentadores dedicados a uma abordagem mais específica do assunto, vale mencionar brevemente os estudos Saar, Geuss, Visker e Koopman.

Saar apresenta sua interpretação em *Genealogie als kritik* baseada na hipótese de que o método da crítica genealógica (que Saar define como sociofilosófica) desenvolvida por Foucault tem um procedimento coerente. Embora Saar considere que Foucault seja herdeiro da genealogia de Nietzsche, destaca a originalidade de incluir uma analítica do poder organizada para fins específicos de exames históricos. Para dar suporte a essa tese, Saar basicamente subordina o nível da teoria social ao nível do modo de crítica, e mesmo que os vários usos do conceito de genealogia e a ambiguidade nunca sejam completamente eliminados por Foucault, as peculiaridades metodológicas conduzem a uma perspectiva que privilegia os aspectos contingentes dos acontecimentos e a compreensão nominalista do discurso. Segundo Saar, a “genealogia foucaultiana são cálculos e contas de custos e perdas, não necessariamente histórias de decadências”³⁰⁶. Nessa perspectiva, o comentador exalta como a crítica genealógica da história pode ajudar a situar os efeitos da crítica social, de modo a possibilitar uma reavaliação das restrições das subjetividades contemporâneas, em vez de se estender em uma regressão. Com isso, Foucault teria proposto uma crítica *sui generis* ao enfatizar, diferentemente de outras formas de crítica, os modos de subjetivação capazes de estimular um tipo característico de crítica social que se apresenta como uma autocrítica³⁰⁷. Nesse sentido, a crítica genealógica de Foucault não visa conjecturar a total emancipação de direitos, ou traduzido em termos foucaultianos, a completa abolição do poder normalizador, mas uma autotransformação que busca se compreender por meio das normas que constituem o próprio sentido de um ser humano social.

³⁰⁶ SAAR, *Genealogie als Kritik*, 2007, p.238.

³⁰⁷ Cf. SAAR, *Genealogie als Kritik*, 2007, p.308. Sobre o mesmo tema, Cf. SAAR, *Genealogische Kritik*, 2009.

O breve ensaio de Geuss, intitulado *Genealogy as critique*, discute algumas razões para a genealogia crítica ser considerada uma alternativa viável em relação às variantes transcendentais (normativas) da crítica. Na avaliação de Geuss, a genealogia de Foucault não pretende oferecer crenças universais para que certas práticas sejam ajuizadas como más; em vez disso, Foucault tenta alertar como certas práticas podem ser perigosas³⁰⁸. Segundo Geuss, a “genealogia como perseguida por Foucault (...) é um jeito de concentrar atenção sobre uma dada situação no contexto de um iminente perigo”³⁰⁹. Deste modo, a genealogia crítica deve colocar em questão a aceitabilidade de certas práticas, mas sem responder contra ou a favor destas práticas de uma vez por todas, mas sempre a partir de cada caso. O comentador sugere que a força crítica da genealogia foucaultiana reside em sua capacidade em tornar suspeitas certas práticas que têm sido tradicionalmente mantidas distantes dos questionamentos. A genealogia crítica seria, então, um modo de colocar em questão como certas práticas (punição, repressão, prisão, confissão) podem vir a se relacionar e ser aplicadas como se fossem auto-evidentes. Por isso, de acordo com Geuss, é preciso compreender a crítica do método genealógico da seguinte maneira: “crítica como colocar em questão ou como um jeito de problematizar alguma coisa” concluindo que “os principais alvos dessa abordagem problematizante são os aparentes pressupostos auto-evidentes de uma determinada forma de vida e o (supostamente) natural ou inevitável caráter imutável de dadas identidades”³¹⁰. Com base nessa perspectiva, pode-se dizer que são as modalidades de problematização que induzem ao método da crítica genealógica.

Outro estudioso sobre o tema é apresentado por Visker, que também intitula sua obra de *Michel Foucault: genealogy as critique*, porém com uma iniciativa original em uma aposta um tanto inusitada. Lendo Foucault a partir de uma forte interpretação enviesada pela fenomenologia heideggeriana, o comentador considera que o objetivo de Foucault nunca foi abordar as ciências humanas em si mesmas, mas a produção de sistemas que não podem ser conhecidos em suas próprias condições de possibilidade. Explorando ao longo das obras de Foucault questões intrigantes envolvidas pela ambiguidade de termos como verdade e poder, Visker descreve Foucault nem como um relativista, nem como ativista; em vez disso, se refere a Foucault como inspirado por uma nova análise dos modernos mecanismos de controle e exclusão, o qual é, precisamente, a genealogia como

³⁰⁸ Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir et le sujet*, D&E IV, p.224.

³⁰⁹ GEUSS, *Genealogy as critique*, 2002, p.213.

³¹⁰ GEUSS, *Genealogy as critique*, 2002, p.211.

crítica. Segundo Visker, “a crítica da cientificidade da psicologia parece estar precisamente baseada sobre os mesmos elementos que uma crítica de inspiração genealógica do auto-entendimento científico da psicologia que [Foucault] contestou”³¹¹. Para sustentar essa e outras assertivas, Visker chama a atenção para o uso recorrente das aspas (“ ”) durante a obra de Foucault, chegando a afirmar que se trata de uma “expressão exemplar de um modelo de crítica”³¹², pois as aspas estruturam a crítica da subjetividade, do poder e da exigência pretenciosas das ‘ciências humanas’, como a psicanálise. Convicto de que o pensamento de Foucault vacila em fazer uma clara crítica à objetividade das ciências humanas, Visker conclui que o uso exaustivo das aspas impede uma crítica séria, admitindo que os objetos da crítica foucaultiana (loucura, doença, as ciências, o Homem) nunca se manifestam em seus próprios termos ou sua própria linguagem³¹³.

Por fim, destaca-se o estudo de Koopman, que mais uma vez recebeu o título de *Genealogy as critique*. Koopman é categórico ao definir em que consiste a genealogia crítica de Foucault, propriamente entendida como ‘problematização’: “genealogia articula problemas”³¹⁴. Nesse sentido, a genealogia possibilita que Foucault passe de uma investigação histórica que carecia de diagnóstico crítico para uma forma de pensamento crítico que poderia atuar como uma articulação entre a filosofia e a política. Koopman não recusa que a genealogia seja uma forma de pesquisa histórica, mas mesmo assim admite que Foucault obtém maior êxito ao empregar, modestamente, a genealogia para demonstrar que o presente não precisa ser do modo que é. Koopman considera que “Foucault praticou a crítica também com o propósito de especificar rigorosamente as divisões que definem os limites de nosso pensamento”³¹⁵; não obstante Foucault também estar mais interessado nas condições de possibilidade que constroem as formas singulares de pensar o presente. Por fim, Koopman enfatiza que os aspectos críticos da genealogia se ajustam aos aspectos críticos antecipatórios da teoria crítica pragmática. A genealogia foucaultiana, portanto, fornece recursos para a crítica funcionar como uma ferramenta de avaliação normativa. Desse modo, é possível vislumbrar uma nova forma de diagnóstico crítico em que as “diferenças de ênfase combinam com a proposta de

³¹¹ VISKER, *Michel Foucault: genealogy as critique*, 1995, p.27.

³¹² VISKER, *Michel Foucault: genealogy as critique*, 1995, p.02.

³¹³ VISKER, *Michel Foucault: genealogy as critique*, 1995, p.24.

³¹⁴ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.01.

³¹⁵ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.15.

delegar à genealogia o projeto de uma problematização histórica e à teoria crítica pragmatista o projeto de reconstrução futura”³¹⁶.

Enfim, essa breve revisão dos estudos relacionados à correspondência entre genealogia e crítica aponta para a diversidade de interessantes e coerentes interpretações possíveis, ainda que discutíveis em alguns aspectos. Não obstante, isso não significa que tudo possa ser questionado por meio desse procedimento metodológico. Por ser um dos principais esforços do filósofo francês, é típico de sua genealogia exigir que os procedimentos surjam do que oferecem as análises históricas, e não o inverso, o que torna sempre um desafio adequar, o melhor possível, a noção de crítica. Por isso, é preciso ressaltar dois pontos. Primeiro ponto: a noção de crítica, tal como Foucault a enuncia, tende a ser pouca explorada dentro da maior parte dos comentários e avaliações, o que muitas vezes acaba exigindo que a filosofia foucaultiana se adeque aos critérios estabelecidos pelos comentadores. Em certa medida, isso passa a impressão de que basta a Foucault ser um contestador do *status quo* para que seja reconhecido como um pensador crítico. Embora tal impressão não seja totalmente equivocada, pouca atenção é destinada ao esforço feito por Foucault para insistir que sua filosofia possa ser entendida como um pensamento crítico. Segundo ponto: a interpretação da genealogia também costuma abordar vários assuntos e interesses que na maioria dos casos se prendem à discussão sobre as relações de poder, assumindo o risco fazer da crítica apenas mais um predicativo entre outros. Com tal observação não se pretende insinuar que crítica e poder sejam conceitos antitéticos, mas enfatizar que a noção de crítica que a genealogia opera não tem por finalidade estabelecer as relações de poder como um alvo teórico; antes, e talvez mais importante, prevalece na análise o interesse voltado para os efeitos (em vez das causas), os impactos (em vez das predições), o ‘como acontece’ (em vez de ‘o que é isso’) que a crítica pode mobilizar. Logo, diferente de trabalhos aqui brevemente examinados que discutem a genealogia como uma questão metodológica, a presente tese dedica maior atenção às várias tentativas ensaiadas por Foucault para caracterizar sua filosofia como um pensamento crítico, cujas formas de proceder não exigem que suas noções de crítica sejam predictoras (no sentido científico), mas que sejam aptas a esclarecer as transformações nos modos de ser (*ethos*). É nesse sentido que a atividade filosófica da atualidade (diagnóstico do presente) se articula com uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos.

³¹⁶ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.268.

Capítulo 8: *Enjeu* de um projeto de pesquisa com os estudos da governamentalidade

Foucault lecionou anualmente seus cursos no *Collège de France* de 1971 até o momento em que ocorreu seu falecimento em 1984, com uma única exceção feita ao curso previsto para acontecer em 1977, quando gozou de um ano sabático. Trata-se, portanto, de 13 cursos completos ministrados pelo filósofo francês. Pode-se dizer que essa pausa assinala um ponto decisivo para sua pesquisa, uma vez que a partir de 1978 novos *insights* filosóficos, campos de investigação e repertórios teóricos são mobilizados pelo autor. Ainda, no mesmo sentido, pode-se dizer que sua pesquisa atinge o ponto de maturidade intelectual, não porque se trate apenas de um acúmulo de erudição ou aperfeiçoamento no método de estudo, mas principalmente pelo fato de que os três temas operatórios que colocam a filosofia foucaultiana para funcionar finalmente se fazem presentes, com suas devidas reconsiderações.

Os cursos do *Collège de France*, *Sécurité territoire population* (1978), *Naissance de la biopolitique* (1979) e *Du gouvernement des vivants* (1980), ao mesmo tempo em que trazem uma das contribuições mais relevantes e influentes de Foucault para os debates atuais do pensamento contemporâneo, também são marcados pelos desvios ocorridos durante o atribulado desenvolvimento dessas mesmas contribuições, algo que pode até parecer contraproducente, como discutido a seguir. Nesse período fica em evidência uma noção que recebe duas denominações feitas por Foucault: governamentalidade e artes/técnicas de governar³¹⁷. A partir desse ponto, pode-se observar que sua filosofia se

³¹⁷ A relação entre “artes/técnicas de governar” e “governamentalidade” é complexa nos escritos de Foucault, pois o autor não mantém o mesmo rigor conceitual (definição) e semântico (sentido) ao longo de seus registros; porém isso não significa nenhuma ausência ou insuficiência de entendimento. A fim de assumir uma postura mais “didática” para lidar com tal tema nessa tese, sugiro uma distinção, meramente instrumental para os devidos fins propostos, com o intuito de facilitar a leitura. Logo, ofereço o seguinte entendimento: com as artes/técnicas de governar me refiro a uma concepção heurística, no sentido de possuir um campo semântico mais amplo e também se mostrarem um interesse de Foucault desde os cursos iniciais do *Collège de France*, como *Le pouvoir psychiatrique* e *Les anormaux*. Assim, as artes/técnicas de governar concernem à maneira como se conduz ou pode se conduzir o comportamento humano; nesse caso, Foucault fala em governo: dos loucos, das almas, das crianças, de si mesmo, dos outros, direito dos governados. Com a governamentalidade me refiro a uma concepção analítica, no sentido de possuir um campo semântico mais restrito e também ser um interesse mais pontual de Foucault. Pode-se dizer que a governamentalidade está atrelada à genealogia do poder e que seu principal foco de análise está nas racionalidades políticas; por isso, Foucault remete ao: poder pastoral, à razão de Estado, ao Estado de polícia, ao neoliberalismo. Dada essas definições provisórias, ainda vale reforçar que elas não dispensam uma leitura atenta e não eliminam as variadas nuances que o próprio filósofo parece fazer questão de manter. A esse respeito, Cf. SENELLART, *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*, 2006. Cf. LASCOURMES, *La gouvernementalité: de la critique de l'Etat aux technologies du pouvoir*, 2004.

propõe o desafio de lidar com análises mais complexas, ao custo de inserir uma perspectiva mais abstrata. Isso significa que os acontecimentos institucionais que caracterizam a microfísica do poder foucaultiana (diga-se, de 1972 a 1976) cedem espaço para as análises das elaborações teóricas produzidas pela literatura acerca do objeto de interesse do autor, qual seja, a pergunta: como (não) ser governado? Nesse sentido, Lemke considera ser possível identificar dois problemas centrais que impulsionaram Foucault para o estudo da governamentalidade: por um lado, a microfísica baseada no poder disciplinar oferecia uma compreensão bastante restrita dos processos de subjetivação; por outro lado, um enfoque centrado apenas nas práticas locais e instituições específicas (hospitais, asilos, prisões) parecia insuficiente para se conduzir uma abordagem crítica³¹⁸.

Portanto, diante da pertinência assinalada no comentário de Lemke, o qual certamente deveria ser assimilado e admitido pelo próprio Foucault, o destaque que a noção de governamentalidade assume na orientação teórica de sua pesquisa parece trazer uma chance oportuna para apreciar alguns temas intencionalmente postergados por essa tese (a fim de evitar uma indevida precipitação), especialmente acerca de um tema que é fundamental para o pensamento crítico de Foucault: os modos de subjetivação³¹⁹. Não obstante, importância análoga deve ser conferida à noção de governamentalidade, na medida em que por meio dela o filósofo chega à devida complementação dos temas abordados na condução de sua pesquisa, que registra, então, sua estrutura definitiva: o nexosaber-poder recebe seu arremate com o nexosaber-poder-subjetividade³²⁰. Logo, não se trata tanto, para essa tese, de retomar ponto a ponto às análises de Foucault sobre a governamentalidade; antes, considera-se mais interessante abordar as implicações que essa orientação temática apresenta para desenvolver o pensamento crítico de Foucault.

A errância de um projeto de pesquisa

Convém começar com duas observações, mesmo que abreviadas: a primeira versa sobre o enquadramento da noção de governamentalidade (e suas dificuldades inerentes) no

³¹⁸ LEMKE, *Governmentality*, 2011, p.01.

³¹⁹ Cf. FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.631.

³²⁰ Em termos gerais, propícios para a didática do pensamento de Foucault, facilmente pode-se relacionar essa estrutura formada pelo nexosaber-poder-subjetividade, com as próprias fases da pesquisa foucaultiana: arqueologia do saber, genealogia do poder e história da subjetividade, sendo possível considerar “história da subjetividade” uma identificação bastante plausível para o que se costuma referir como a fase do “último Foucault” (de 1980 a 1984).

projeto foucaultiano; a segunda recai sobre a relevância e influência adquirida pelo tema da governamentalidade em alguns estudos sociopolíticos mais recentes³²¹.

Foucault inicia as primeiras aulas de *Sécurité territoire population* dando continuidade ao curso predecessor, *Il faut défendre la société*, se dedicando ao estudo da captura dos processos biológicos pelos cálculos e procedimentos de normalização dentro do registro do biopoder. Para tanto, o autor se afasta da matriz da guerra como viés de análise e se volta para os dispositivos de segurança, a fim de entender outros exercícios das relações de poder. Assim, enquanto que para uma sociedade disciplinar estava em foco a proliferação dos mecanismos de controle atrelados à produção de saberes, resultando em práticas de clivagem, regidas sob a égide do binômio normal/anormal, outro fenômeno histórico concorria e interferia na forma de exercer certas relações de poder: a explosão demográfica europeia e a formação de um problema específico, a população. Nesse caso, a tese mobilizada por Foucault pode ser sustentada no seguinte sentido: enquanto que uma microfísica do poder investiga a capilaridade dos dispositivos disciplinares instaurados dentro das instituições, é preciso igualmente considerar as liberdades possíveis e os prováveis riscos pelos quais a efetividade do poder disciplinar é ao mesmo tempo garantida e justificada; função executada pelos dispositivos de segurança. A partir de então, se registra a entrada da questão do Estado na analítica da microfísica do poder. Pode-se dizer que é acerca dessa tese que Foucault questiona: “poderíamos dizer que em nossas sociedades a economia geral do poder está se tornando da ordem da segurança?”, concluindo que, “sob o nome de sociedade da segurança, eu gostaria simplesmente de saber se há efetivamente uma economia geral do poder que tenha a forma ou que, em todo caso, seja dominado pela tecnologia de segurança”³²².

³²¹ Vale mencionar o estudo de revisão secundária realizado por Lika Rodin sobre a incidência do uso da governamentalidade de Foucault na literatura envolvida com disciplinas de relações internacionais e sociologia. Rodin reconhece a contribuição trazida para novas abordagens de pesquisas, porém elenca objeções em relação à falta de critérios rigorosos e limitações conceituais para a aplicação no campo sociopolítico. Cf. RODIN, *Studies of governmentality: six epistemological pitfalls*, 2017.

³²² FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.12. Vale, nesse ponto, registrar duas considerações: a primeira concerne à essa tese foucaultiana: enquanto que pelo poder disciplinar Foucault pondera sobre a obediência e a obrigação, pela segurança passa a ponderar sobre os limites e os riscos das liberdades, abrindo espaço para a tematização do liberalismo e neoliberalismo em sua pesquisa. A segunda consideração diz respeito ao ativismo político de Foucault, que no período em questão (1977) se mostrava bastante incomodado com o incidente envolvendo Klaus Croissant, questionando o uso do discurso da segurança pública para a retirada ou negação de direitos. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Michel Foucault: “desormais, la sécurité est au-dessus des lois”*, D&E III, p.366-68.

Ocorre que na quarta aula do curso em pauta³²³, o filósofo francês propõe uma nova orientação para esse quadro de pesquisa; como diz Foucault: “através da análise de alguns mecanismos de segurança, procurei ver como apareciam os problemas específicos da população e, examinando mais de perto esses problemas (...), fomos remetidos ao problema do governo”³²⁴. Por essa razão, em outra oportunidade, o autor admite que: “no fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido ‘segurança, território, população’. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de ‘história da governamentalidade’”³²⁵. Como visto, Foucault crê ser o estudo da governamentalidade uma derivação lógica da problematização das populações organizadas em torno dos dispositivos de segurança. Contudo, o deslocamento do quadro teórico se revela mais profundo do que o autor se mostrou disposto a admitir.

A princípio, em sua estreia na tecnologia biopolítica, a população apareceu como um fator demográfico (composto por índices, taxas e fluxos) atrelado aos fenômenos biológicos inerentes à espécie humana. Já nesse caso, a população passa a designar um agente coletivo de necessidades e interesses descolados tanto do território soberano quanto da bioregulamentação proposta pelo modelo da segurança. No fim, dos três conceitos iniciais que intitulam o curso de 1978: segurança, território e população, ocorre que a partir desse ponto salientado, o filósofo trabalha efetivamente com a seguinte tríade conceitual: governo, Estado, economia política. Foucault prepara essa problematização ao ponderar que “em suma, a passagem de uma arte de governar à uma ciência política (...), à um regime dominado pelas técnicas do governo se fez no século XVIII em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política”³²⁶. Por essa razão, a entrada da governamentalidade na pesquisa faz com que o autor, ciente ou não, seja futuramente convencido, ou ainda, quase que impelido, a adotar certas escolhas mais radicais que uma simples inflexão, para dar continuidade a um pensamento crítico.

Na sequência dos cursos no *Collège de France*, *Naissance de la biopolitique* se apresenta como uma continuação do deslocamento promovido anteriormente, ou seja, a questão do governo do Estado pela economia política. É desse modo que Foucault chega, então, até

³²³ Trata-se da aula de 1º de fevereiro de 1978, publicada como um excerto do curso na revista italiana *Aut-Aut*, nº 167-68, setembro-dezembro de 1978, p.12-29; posteriormente publicado em português em 1979 na coletânea de textos, *Microfísica do Poder*, p.277-93.

³²⁴ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.91.

³²⁵ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.111.

³²⁶ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.109.

suas análises acerca do liberalismo e neoliberalismo, sendo, com isso, um dos primeiros filósofos na divulgação desse assunto. Além disso, para quem se propõe a fazer um diagnóstico do presente, esse é o único momento em que Foucault se arrisca a utilizar uma literatura correspondente ao seu próprio tempo. Não obstante, problemas como os já iniciados no curso precedente manifestam seus efeitos. Mais uma vez, o efeito que chama atenção se refere ao título do curso “nascimento da biopolítica”, pois uma investigação sobre esse tema ficou incompleta.

A esse respeito, Foucault comenta que “o curso desse ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que deveria formar apenas a sua introdução. O tema escolhido era, então, a biopolítica”³²⁷. Logo, a questão da biopolítica é pouquíssima citada durante as aulas do curso, algo que, porém, não o torna menos relevante, pois nesse ponto é interessante notar de que modo o filósofo integra a biopolítica dentro do enquadramento da governamentalidade, como discutido a seguir. É com base no estudo da governamentalidade que Foucault desloca a biopolítica em relação aos processos de subjetivação, cuja pretensão, pode-se dizer, seria de analisar como certa razão governamental e sua série de técnicas operam para a formação de um *lifestyle (ethos)* que o autor vislumbra no *homo oeconomicus*³²⁸.

Pelo ícone de ‘empresário de si’, o filósofo tenta simbolizar o processo de subjetivação da biopolítica; no entanto, tal tentativa parece ter sido frustrada, se for considerada a própria previsão feita por Foucault:

³²⁷ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.323.

³²⁸ Em *Naissance de la biopolitique*, a figura do *homo oeconomicus* representa o “empresário de si”, o sujeito de interesse diferente do sujeito de direito do século XVIII. Foucault descreve uma mudança no *homo oeconomicus* da economia clássica para o mercado neoliberal, na qual a imagem do Homem como agente de necessidades satisfeitas por meio de relações comerciais é substituída pela imagem do empreendedor de si que faz de sua própria vida um capital humano (2004, p.272-73). Com isso, Foucault assinala um novo processo de subjetivação; o *homo oeconomicus* é feito, produzido, operado em um contexto no qual se aceita o risco e a contingência que faz com que cada indivíduo busque o benefício próprio sem querer o mesmo para o coletivo, atrelando sua existência, enquanto capital humano, somente ao que deve prosperar. Analisando a teoria do capital humano de Gary Becker, Foucault encontra uma série de elementos (investimentos, competências, desempenhos) que resulta, por um lado, em um conjunto de aptidões; e por outro lado, em um capital que se traduz em renda, de modo que por essa análise não se pode separar o indivíduo do capital que ele mesmo é. A partir dessa perspectiva, é um *homo oeconomicus* quem consegue estilizar sua vida de acordo com seus interesses; por isso, Foucault declara que o *homo oeconomicus* é um empresário de si mesmo, pois sua finalidade é ser um homem de consumo que, na medida em que consome, é um produtor; cujo produto é simplesmente sua própria satisfação (2004, p.232). Assim, têm-se as características básicas de um processo de subjetivação orientado para formar um *lifestyle* que faz da própria vida uma empresa, um mercado de investimentos, riscos e aptidões genéticas que deve ser, então, bem gerida e rentável.

Pode ser que eu estude sucessivamente o problema da lei e da ordem, *law and order*, o problema do Estado em sua oposição à sociedade civil, ou antes, a análise da maneira como agiu e fizeram agir essa oposição. E então, se a sorte me sorrir, chegaremos ao problema da biopolítica e ao problema da vida. Lei e ordem, Estado e sociedade civil, política da vida: eis os três temas que gostaria de procurar identificar nessa história larga e longa [da governamentalidade], enfim, nessa história duas vezes secular do liberalismo³²⁹.

Sabe-se que o curso *Naissance de la biopolitique* foi insuficiente para lidar com os três eixos de análise propostos, de modo que a questão biopolítica da governamentalidade atrelada ao problema da vida não foi adequadamente desenvolvido. Fica como saldo desse curso, a estreia do componente central da fase final da pesquisa foucaultiana: a experiência de si mesmo (*soi*). Não obstante, a análise biopolítica também acumula débitos: primeiro, em relação aos dispositivos de segurança da população enquanto espécie humana, reorientados para a governamentalidade³³⁰; segundo, em relação ao neoliberalismo como produtor de *lifestyle* (poder-se-ia dizer *american way*), novamente reorientado em função dos processos de subjetivação³³¹.

Enfim, agora o estudo da governamentalidade atua, ao mesmo tempo em que se apoia, sobre uma complexa combinação entre formas de racionalizações que são tanto individualizantes quanto totalizantes³³². Com base nessa configuração, convém ponderar que Foucault deveria se ocupar com as artes de governar os processos biológicos da vida humana, regidas pelas tecnologias biopolíticas aplicadas à população; assim como as artes de governar a si mesmo (*soi*), regidas pelos processos de subjetivação³³³.

³²⁹ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.80.

³³⁰ A esse respeito, recomendo a leitura da pesquisa de Frédéric Gros, que além de ser um dos maiores comentadores da obra foucaultiana, retoma o tema da segurança e da vida, trazendo novas contribuições com base em análises históricas que podem contextualizar as teses de Foucault. Cf. GROS, *The security principle*, 2019.

³³¹ Como afirmado, a inclusão da biopolítica pelos estudos da governamentalidade constitui um campo fértil de pesquisas que, em certa medida, buscam dar continuidade aos temas elaborados por Foucault. A esse respeito, posso recomendar três pesquisas que se mantêm em diálogo com as questões da subjetividade biopolítica neoliberal: Cf. DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, 2016. Cf. LAZZARATO, *Le gouvernement des inégalités*, 2008. Cf. ROSE, *The politics of life itself*, 2006.

³³² Cf. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, D&E IV, p.134-62. Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-43. Cf. FOUCAULT, *La technologie politique des individus*, D&E IV, p.813-28. Cf. FOUCAULT, *Espace savoir et pouvoir*, D&E IV, p.270-85.

³³³ Vale observar que os últimos cursos de Foucault no *Collège de France* se dedicam justamente à reflexão dessa configuração em sua pesquisa: o governo de si e o governo dos outros.

Por fim, o curso de 1980 recebeu o título de *Du gouvernement des vivants*, o que parece indicar que o filósofo vai dar continuidade à configuração iniciada em *Naissance de la biopolitique* e apresentar com maior exatidão quais poderiam ser as implicações entre a governamentalidade e a biopolítica. Além disso, deve-se chamar atenção para a relação que Foucault inferiu entre biopolítica e política da vida³³⁴. Pelo título *Du gouvernement des vivants*, parece ser plausível fazer uma ilação de que o curso poderia seguir essa tematização; no entanto, nele se inicia uma radical inflexão na pesquisa foucaultiana, abandonando o domínio do pensamento moderno (em *Sécurité territoire population*) e contemporâneo (em *Naissance de la biopolitique*), para se dedicar ao pensamento clássico do cristianismo primitivo (séculos II e III). Conseqüentemente, o projeto de uma governamentalidade biopolítica é finalmente abortado e jamais retomado por Foucault até sua morte.

A problematização anunciada no curso de 1980 não versa, então, sobre o ‘governo biopolítico dos vivos’, mas sobre o ‘governo dos Homens pela verdade’; ou seja, não mais sobre uma sociedade da normalização, mas agora sobre os atos de verdade³³⁵ constitutivos da subjetividade. É tal problematização do governo dos Homens pela verdade que conduz Foucault, inicialmente, a assumir uma concepção mais ética (*ethos*) do que política entre poder e verdade, de modo que o exercício das relações de poder, nessa nova perspectiva, implica em investigar práticas específicas acompanhadas de manifestações da verdade. Para tanto, o filósofo forja um conceito capaz de apreender o sentido dessa concepção: trata-se da *aleitúrgia*, produção da verdade no ato pelo qual se manifesta. A partir desse ponto, a governamentalidade segue sendo discutida por meio das relações entre verdade e subjetividade, como confirma o curso de 1981, *Subjectivité et vérité*.

Diante desse contexto, várias justificativas poderiam ser apresentadas para explicar essa radical mudança, tanto de perspectiva quanto de concepção, efetuada por Foucault em sua pesquisa; não obstante, vale a pena mencionar ao menos uma importante circunstância que se relaciona com a problemática da governamentalidade. Trata-se da experiência

³³⁴ Essa inferência é observada por FASSIN, *La biopolitique n'est pas une politique de la vie*, 2006. Cf. FASSIN, *Another politics of life is possible*, 2009. Na coletânea de textos, *The government of life*, Vanessa Lemm e Miguel Vatter consideram que a relação entre governamentalidade e biopolítica admite uma série de perspectivas: algumas enfatizam o problema da segurança; outras enfatizam o problema da gestão da população; algumas enfocam a ordem normativa do neoliberalismo; outras abordam como Foucault interpreta a antiguidade greco-latina e a insurreição islâmica. Cf. LEMM; VATTER (Orgs.). *The government of life*, 2014.

³³⁵ Cf. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 2012, p.08.

jornalística de Foucault como correspondente do jornal italiano *Corriere della Sera* para acompanhar a revolta iraniana ocorrida no ano de 1978³³⁶. Importa destacar, nesse caso, que chama a atenção do filósofo certa subjetivação deflagrada pela revolta islâmica, a qual define como uma ‘espiritualidade política’ (ao mesmo tempo política e ética), que manifesta o preceito de que uma revolução no mundo ocorre segundo uma revolução na alma. De fato, nos últimos cursos, artigos e livros do autor, uma forte ênfase é empenhada ao estudo das práticas espirituais, aos exercícios ascéticos (*Askêsis*)³³⁷.

Enfim, de um modo abreviado, esse é o itinerário que os cursos de Foucault tomaram, de modo que é possível notar que as reformulações, tanto estratégicas (no plano dos cursos) quanto conceituais (no âmbito da pesquisa), parecem ocorrer de forma um pouco inesperada, e até atribulada para o autor, o que acabou gerando algumas fraturas inevitáveis na estrutura de seu *corpus* filosófico. Não obstante, vale ressaltar que a partir desse ponto em diante, para que o pensamento crítico foucaultiano seja compreendido em

³³⁶ O interesse de Foucault pela situação iraniana começou antes de 1978, visto que em 1971 o filósofo já apoiava um comitê formado em Paris para a defesa dos direitos humanos no Irã, cujo fundador, Medhi Bazargan, foi seu intérprete durante a estadia no país islâmico. Em 1976 ele assinou, junto com outras personalidades francesas, um manifesto publicado no jornal francês *Le Monde* contra as flagrantes violações dos direitos humanos no Irã. Foucault esteve no Irã em duas oportunidades e redigiu entre 1978-79 uma série de artigos e textos sobre os eventos da revolta popular contra o então regime do *Cháh*. A leitura da situação feita por Foucault e o modo como lhe comunicou chamou a atenção, pois não se lia uma análise estratégico-política, a mesma que o filósofo havia dedicado vários anos de pesquisa e era considerado um *expert* no assunto; o que podia ser lido descrevia um interessado pelas dimensões da subjetivação coletiva, no sentido de uma espiritualidade política. Com base nessa interpretação, Foucault frustrava todos que pensavam que ocorria uma ‘modernização iraniana’ patrocinada pelo paradigma das revoluções ocidentais com base nas democracias burguesas. De fato, Foucault relatou que o povo iraniano não desejava nenhuma ‘revolução’, mas um ‘governo islâmico’ que permita assumir uma vida permanentemente política. Assim, chama a atenção do filósofo o movimento de introduzir na política, uma dimensão espiritual, que não seja, por isso, um obstáculo (fundamentalismo), porém, antes, um receptáculo para que a vida política germine. Nesse sentido, um ponto de interesse está na ocorrência de uma insurreição popular que não é mantida nem pela luta de classes (teses marxistas) nem pelas vanguardas (teses liberais), mas algo que o próprio autor disse ter conseguido experimentar como uma ‘vontade geral’, próxima ao sentido atribuído por Jacques Rousseau. Sob essa perspectiva, pode-se notar um dos pontos mais relevantes para os últimos anos da pesquisa foucaultiana, que corresponde ao pensamento de como é possível *transformar um ethos*, um *modo de ser*; logo, talvez isso poderia ter uma primazia interpretativa para pensar a ligação entre revolta iraniana e governo islâmico: qual é a espiritualidade política que faz um déspota tremer? Aquela que transforma a própria experiência por meio de um trabalho ético, uma ascese. Enfim, as declarações e posições assumidas por Foucault foram bastantes polêmicas em sua época, de modo que muitos lhe acusaram de ser condescendente ou apoiador com o regime teocrático que se seguiu com o regime do aiatolá Khomeini. Sobre essas polêmicas, o filósofo resignou e calou-se; ficou-lhe a experiência. A respeito do tema em questão, espiritualidade política para Foucault, recomendo, ao menos, Cf. CHEVALLIER, *La spiritualité politique, Michel Foucault et l’Iran*, 2004.

³³⁷ Cf. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 2001. Vale destacar a influência que teve Pierre Hadot, especialmente sua obra de 1981, *Exercices spirituels et philosophie antique*, que coloca as técnicas de si em uma posição central para a compreensão do pensamento clássico greco-romano. Contudo, Hadot divergiu de algumas interpretações de Foucault, sobretudo com relação à questão metodológica, à espiritualidade, à cultura de si e ao exacerbo de promover uma estetização da ética. Cf. HADOT, *De Sócrates a Foucault: una larga tradición*, 2009.

sua potencialidade, é importante observar como um eixo, pode-se dizer, orientado para uma forma específica de ontologia desempenha um ponto decisivo. Nesse sentido, convém destacar que embora os estudos da governamentalidade aumentem a complexidade da pesquisa e até possam ser caracterizados por um esboço que nunca se completou em uma obra realizada, o novo espaço aberto, em parte, favorece a atividade de um pensamento crítico, o qual serve, especialmente, para o filósofo recolocar sua pesquisa sob o signo de uma interrogação fundamental: ‘o que acontece com quem somos nós atualmente?’³³⁸.

Governmentality Studies

A segunda observação mencionada diz respeito à atualidade que os estudos e pesquisas mais recentes têm adquirida em torno da noção de governamentalidade. Apesar dos cursos acerca da governamentalidade permanecerem inéditos até o início do século XXI, foram necessárias apenas algumas apresentações em seminários, junto com poucos textos que resumiam o assunto, para que a problematização da governamentalidade pudesse dar início ao que se costuma chamar de *governmentality studies*. Se puder ser concebido como um movimento, o ponto de partida foi dado pela obra *The Foucault effect: studies in governmentality*, publicada em 1991, que além da aula (1º de fevereiro de 1978) do curso *Sécurité territoire population*, na qual Foucault introduz o tema da governamentalidade, conta com uma longa introdução feita por Collin Gordon que sintetiza as principais temáticas desenvolvidas no curso. A obra reúne artigos de acadêmicos reconhecidos nos comentários aos estudos foucaultianos, como Jacques Donzelot, Ian Hacking, François Ewald, Daniel Defert, Pasquale Pasquino, Robert Castel; autores que, sobretudo, mantinham certo acesso ao próprio Foucault.

Os *governmentality studies* se desenvolveram principalmente nos Estados Unidos da América e Inglaterra, e posteriormente na Alemanha, de modo que em algumas universidades foram alocados em disciplinas da sociologia e da ciência política. Logo, trata-se de uma proposta interdisciplinar que se conecta e dialoga com os domínios das ciências sociais, da economia política e da teoria do Estado. Na literatura sobre esse assunto, pode-se destacar dois nomes: Mitchell Dean e Thomas Lemke. Dean publicou

³³⁸ Cf. FOUCAULT, *Le philosophe masqué*, D&E IV, p.110.

em 1999 a obra *Governmentality: power and rule in modern society*³³⁹, com uma proposta de contribuição crítica à racionalidade política. Para tanto, é fundamental tal projeto haver uma distinção entre as ‘estratégias de regimes e práticas’ e os ‘programas que tentam investir sobre elas com objetivos particulares’. De acordo com Dean, seguindo as premissas foucaultianas de uma ‘analítica do governo’, deve-se buscar uma intencionalidade não-subjetiva, em vez de uma ‘racionalidade programática explicitamente calculada’. Assim, a analítica do governo deve estar focada em como se governa e em como se pode ser governado. Dean se estabeleceu como um dos maiores estudiosos e divulgadores dos *governmentality studies*, especialmente desenvolvendo e agregando novas análises às pesquisas de Foucault³⁴⁰.

Já Lemke desponta como um dos mais proeminentes autores sobre os *governmentality studies*, divulgando principalmente na Alemanha, visto que se formou no Instituto de Ciências Sociais de Frankfurt. Sua tese ao doutoramento, intitulada, *Uma crítica à razão política: análise de Foucault sobre a governamentalidade moderna*, que foi publicada em 1991, tratou justamente das implicações entre a analítica microfísica do poder e as biopolíticas da governamentalidade neoliberal, um material até então inédito na época. A formação frankfurtiana de Lemke agrega a perspectiva da teoria crítica social à leitura de Foucault, trazendo para o debate alguns elementos voltados às questões e programas emancipatórios. No que concerne à interpretação da filosofia foucaultiana, Lemke considera a governamentalidade como uma continuidade acerca da problematização iniciada com o estudo das sociedades disciplinares.

Contudo, ao fazer uma apropriação conceitual, os estudos sobre governamentalidade de Lemke estão orientados para três temas principais: a biopolítica, o neoliberalismo e o risco social³⁴¹. Com base em análises bem fundamentadas das noções foucaultianas, Lemke procura transformar tais noções em ferramentas aplicáveis aos *governmentality studies*, e para tanto, tenta não esquecer o conteúdo crítico do procedimento genealógico, o qual ele caracteriza em quatro aspectos: uma concepção nem jurídica nem moral de análise; problematização dos regimes de verdade a partir de experiências possíveis;

³³⁹ DEAN, *Governmentality: power and rule in modern society*, 1999.

³⁴⁰ A esse respeito, Cf. DEAN, Mitchell. *The signature of power*, 2013.

³⁴¹ Cf. LEMKE, *Foucault, governmentality, and critique*, 2012. Cf. BRÖCKLING; KRASMANN; LEMKE (eds.). *Governmentality: current issues and future challenges*, 2011.

performance da ‘arte de inservidão voluntária’; e assumir o risco de sair das normas estabelecidas³⁴².

A influência do pensamento foucaultiano para os *governmentality studies* se revela poderosa, sendo assumida como referencial teórico para diversas pesquisas, como pode ser verificado em Walters e sua noção de fronteiras biopolíticas (*biopolitical borders*)³⁴³; em Osborne e a noção de governamentalidade industrial (*governmentality industry*)³⁴⁴; Rose e a noção de autocumprimento (*self-fulfillment*) para a racionalidade neoliberal³⁴⁵. Nesse sentido, vale destacar a pesquisa de Agier, antropólogo francês que faz uma forte interlocução com o pensamento foucaultiano. Em seu livro *Gérer les indésirables*, Agier adota como objeto de análise os campos de refugiados e por meio deles reflete sobre o que chama de governamentalidade humanitária, isto é, uma intervenção que costuma ocorrer para controlar crises, recursos e fluxos populacionais.

Agier retoma uma declaração de Foucault em favor do caso *Boat People*³⁴⁶, que define os refugiados como os primeiros ‘trancados fora’, isto é, pessoas confinadas em seus barcos, relegadas à margem mais distante possível de tudo e, com isso, nota-se o estabelecimento humano separado da ordem social instituída. Pode-se dizer que o pensamento de Agier mantém essa ideia de Foucault, acrescentando-lhe maior ênfase à governamentalidade biopolítica para moldar o que chama de *hors-lieu*, um tipo de espaço projetado fora de todos os lugares, mas que pode ser efetivamente localizável. Servindo-se dos termos foucaultianos espaço-outro (*espace-autre*) e heterotopia (*hétérotopie*), Agier elucida os *hors-lieux* como a realidade biopolítica em que os considerados indesejáveis são governados por princípios de extraterritorialidade, exceção político-jurídica e exclusão socioeconômica³⁴⁷.

Um desdobramento da questão da governamentalidade em Foucault ocorre também no âmbito de seu ativismo político, no que o próprio filósofo chamou de ‘direitos dos

³⁴² LEMKE, *Foucault, governmentality, and critique*, 2012, p.06.

³⁴³ Cf. WALTERS, *Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border*, 2002.

³⁴⁴ Cf. OSBORNE, *Techniken und Subjekte*, 2004.

³⁴⁵ Cf. ROSE, *Powers of freedom: reframing political thought*, 1999.

³⁴⁶ Cf. FOUCAULT, *Face aux gouvernements, les droits de l’homme*, D&E IV, p.707-08.

³⁴⁷ O termo “*hors-lieu*” de Agier pode ser em certa medida compatível com o termo “*Non-lieu*” de Marc Augé, definido como um espaço intercambiável no qual o ser humano resta anônimo; são exemplos de *non-lieu*: aeroportos, hotéis, supermercados, cinemas, shoppings, assim como campos de refugiados; se trata de uma relação de consumação com o espaço sem dele se apropriar. Cf. AUGÉ, *Non-lieu: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992. Cf. AGIER, *Gérer les indésirables*, 2008.

governados³⁴⁸. Justamente, a tese defendida por Soler é dedicada à abordagem desse tema na obra de Foucault, articulando-o com outros tópicos, como a genealogia das práticas de liberdade e as condutas de resistência³⁴⁹. Portanto, embora a noção de governamentalidade tenha um curto registro (cursos de 1978-79) que permaneceu inédito ao grande público por um período de tempo (mais de 20 anos), sua importância na estrutura da filosofia foucaultiana é notória. Por isso, parece ser recomendável observá-la, mesmo que de maneira abreviada, para conhecer suas formulações e as atribuições nos cursos ministrados por Foucault e os consequentes desdobramentos que obteve. Ainda cabe reforçar que a governamentalidade se nega a ser uma substituta às teorias do Estado e da Soberania³⁵⁰; nesse sentido, pode-se dizer que ela atua melhor como uma saída encontrada por Foucault da cadeia claustrofóbica dos dispositivos saber-poder em sua pesquisa, conferindo uma nova orientação em direção aos processos de subjetivação com a incorporação da subjetividade: a experiência de si mesmo (*soi*).

³⁴⁸ Cf. FOUCAULT, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, D&E IV, p.707-08. Cf. FOUCAULT, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, D&E III, p.361-66.

³⁴⁹ SOLER, *Dos direitos dos governados em Michel Foucault*, 2019.

³⁵⁰ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.105.

Capítulo 9: Fazer viver e deixar morrer na história das tecnologias de biopoder

Comparado ao que já foi apresentado nesta tese com relação à pesquisa foucaultiana (análise do discurso, analíticas das relações de poder, dispositivos saber-poder), pode parecer estranho que a governamentalidade não seja tratada como uma fase nova, ou mesmo avulsa, no pensamento do filósofo. Sabe-se que tal pensamento se divide em três fases; porém, mais do que falar em mudanças de etapas, talvez seja melhor dizer que a governamentalidade representa uma articulação que confere certa consistência teórica à genealogia foucaultiana para acomodar um novo interesse: a subjetividade. Pode-se falar, então, em termos dessa consistência prestada pela governamentalidade com relação à articulação entre tecnologias de biopoder e tecnologias de si mesmo (*soi*); assim como a propósito dos modos de objetivação e de subjetivação. Em certa ocasião, Foucault teve a chance de se pronunciar sobre o andamento de seu projeto filosófico:

Tal projeto está na encruzilhada de dois temas tratados anteriormente: uma história da subjetividade e uma análise das formas de “governamentalidade”. A história da subjetividade foi empreendida estudando as divisões operadas na sociedade em nome da loucura, da doença, da delinquência e seus efeitos na constituição de um sujeito razoável e normal; também foi empreendido tentando apontar os modos de objetivação do sujeito em saberes como os da linguagem, do trabalho e da vida. Quanto ao estudo da “governamentalidade”, respondia a um duplo objetivo: fazer a crítica necessária às concepções atuais de “poder” (pensado mais ou menos confusamente como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é ao mesmo tempo a fonte, e que é levado por sua dinâmica interna a sempre se estender); analisá-lo, ao contrário, como uma área de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos – relações que têm por jogo a conduta do outro ou de outros, e que recorrem, conforme o caso, de acordo com os quadros institucionais em que se desenvolvem, conforme os grupos sociais, de acordo com as épocas, dos procedimentos e técnicas variadas (...), constituem elementos dessa análise da “governamentalidade”³⁵¹.

³⁵¹ FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, D&E IV, p.214.

Nesse sentido, é preciso destacar que o autor continua a fazer genealogias, sendo a mais evidente delas, uma genealogia (em vez da teoria) do Estado que passa pelo exame do poder pastoral, da razão de Estado, do Estado de polícia, liberalismo e neoliberalismo. Contudo, ainda que o Estado possa ocupar o lugar antes reservado à microfísica da sociedade disciplinar, prossegue mantidas as objeções em relação aos modelos institucionalizados de análise, ou seja, proceder uma pesquisa pelos padrões ‘código-conduta’ para, então, tentar responder: o que legitima esse poder? Como o próprio Foucault declara, seu objetivo consistia em ‘cortar a cabeça do rei’ e, com isso, desarmar a teoria política dos discursos jurídicos da lei e da legitimidade, assim como neutralizar o Estado como representação da vontade popular e do consenso³⁵².

Desse modo, de acordo com Lascoumes, “Michel Foucault teve um papel importante na mudança de teorizações do Estado, afastando-se dos debates sobre sua natureza e legitimidade e favorecendo a reflexão sobre suas práticas”, concluindo que, “é o que ele chama de governamentalidade, que é um modo específico de exercício do poder”³⁵³. Essa avaliação feita por Lascoumes reforça outra, agora feita por Machado, que em seu entendimento considera que a governamentalidade pode ser lida como parte de uma genealogia do poder:

O que se deu através do projeto de explicar a gênese do Estado a partir das práticas de governos, da gestão governamental, da “governamentalidade”, que têm na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos mais básicos (...), seguindo uma direção diferente dos [estudos] anteriores, faz vislumbrar os novos horizontes da genealogia do poder³⁵⁴.

Enfim, um apontamento que merece ser destacado acerca dessa relação entre genealogia e governamentalidade diz respeito à morfologia da concepção de poder. Assim como ocorreu anteriormente com a noção de saber, tal morfologia é necessária para que o autor possa articular de maneira coerente o nexo saber-poder aos processos de subjetivação, formando e completando, desse modo, as três dimensões de sua pesquisa: arqueologia do saber, genealogia do poder, história da subjetividade (ética); junto com suas

³⁵² Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.117.

³⁵³ LASCOUMES, *La gouvernamentalité*, 2004, p.173.

³⁵⁴ MACHADO, *Introdução*, 1998, p.xxiii.

correspondentes práticas: discursivas, de sujeição e de si mesmo. Considerando, então, esse contexto, parece ser oportuno retornar ao ponto em que todos os principais elementos da filosofia foucaultiana se encontram presentes. A partir disso, pode-se fazer algumas observações sobre as tecnologias de biopoder e os modos de subjetivação, postergados até o momento, para que a compreensão direcionada ao pensamento crítico de Foucault possa estar o mais próximo possível de sua integridade.

Desse modo, o primeiro aspecto importante a ser tratado se refere às tecnologias de biopoder, um dos temas mais expressivos e estudados da filosofia foucaultiana. Para realizar uma analítica das relações de poder, o filósofo se utiliza de uma terminologia peculiar e uma conceituação característica, a fim de estabelecer de que modo pretende conduzir sua abordagem. A princípio, encontra-se uma adversidade ligada à noção de tecnologia, pois embora ela esteja difusa por quase toda sua obra, o autor parece não ter dedicado uma atenção mais conceitual à tal noção, como fez com outros termos que utiliza. No entanto, convém notar o caráter distintivo expresso pela tecnologia em seu uso; nesse sentido, Foucault afirma que:

Estes mecanismos de poder, estes procedimentos de poder, é preciso considerá-los como técnicas, isto é, como procedimentos que são inventados, aperfeiçoados, e que se desenvolvem sem cessar. Existe uma verdadeira tecnologia do poder, ou melhor, dos poderes, que têm sua própria história. [...] Eu [Foucault] segui então estas indicações essenciais e tentei, no que concerne à sexualidade, não encarar o poder do ponto de vista jurídico, mas tecnológico³⁵⁵.

Como já foi enfatizado em outras oportunidades, o autor não se dedicou a conceber algo como uma ontologia do poder que fosse capaz de defini-lo em sua essência, pois uma vez que sua analítica se destina ao exercício das relações de poder, o termo tecnologia é designado para expressar seus modos de funcionamentos, ou ainda, para delinear sua operacionalidade, o que conduz ao estudo da governamentalidade. Com isso, ao longo dos textos de Foucault, a noção de tecnologia aparece tanto relacionada com diversos dispositivos (sexualidade, panóptico, segurança, confissão) quanto com múltiplas estratégias (soberania, disciplina, biopolítica). Por isso, diante de um termo tão plástico e

³⁵⁵ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E III, p.189.

difuso nos registros do autor, parece ser útil sugerir, ao menos, qual sentido a noção de tecnologia busca transmitir³⁵⁶.

No início do curso *Sécurité territoire population*, o filósofo esclarece de que modo pretende estudar o que chama de ‘história das tecnologias’. Primeiramente, Foucault apresenta o caso da história da técnica celular no poder disciplinar: “exemplo: a técnica celular, a detenção em celas é uma técnica disciplinar. Vocês podem perfeitamente fazer a história delas, que remonta bem longe (...). Vocês fazem então a história dessa técnica celular (isto é, [a história de] seus deslocamentos, [de] sua utilização”³⁵⁷. A seguir, oferece outra perspectiva de análise:

Mas 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 de dominante que fazem com que, numa sociedade dada e para este ou aquele setor dado (...) se instale uma tecnologia de segurança, por exemplo, que leva em conta e faz funcionar no interior da sua tática própria elementos jurídicos, elementos disciplinares, as vezes até mesmo multiplicando-os³⁵⁸.

³⁵⁶ É preciso esclarecer que a filosofia da tecnologia constitui um campo autônomo de pesquisa que possuiu seus próprios métodos, temas, discussões e argumentos que envolvem questões epistemológicas, ontológicas, axiológicas e éticas. Os principais filósofos destacados nesse campo de estudos são: José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Arnold Gehlen, Oswald Spengler, Jacques Ellul, e mais recentemente, Andrew Feenberg, Langdon Winner, Gilbert Simondon. O nome de Foucault surge pontualmente citado, geralmente para argumentar sobre as relações de poder e tecnologias, e seus usos políticos (tecnocracia); em especial, Feenberg combina suas análises orientadas para a teoria crítica com os temas da genealogia foucaultiana de lutas sociais e estratégias de poder. Cf. FEENBERG, *Alternative modernity*, 2004. Convém enfatizar que Foucault não se refere à história das tecnologias de biopoder para avaliar o progresso civilizatório do mundo Ocidental; antes, as tecnologias de ganham importância enquanto operadores na analítica das gestões governamentais para delinear os meios funcionais dentro de um campo de ação possível. Nesse sentido, o estudo das tecnologias de biopoder implica na forma de abordar certo campo de ação entre as práticas (discursivas, de sujeição e de si mesmo) e os focos de experiência (articulação entre saberes, poderes e subjetividades). Discuti, em outra oportunidade, sobre a maneira que Foucault reflete sobre as tecnologias de biopoder, trazendo como suporte teórico para a discussão a reflexão de Heidegger sobre os perigos da explosão de procedimentos tecnocráticos, cujo foco está em propor uma alternativa às descrições antropológicas e instrumentais da técnica. Cf. CASSIANO, *Fazer produzir e deixar consumir*, 2016. Esse manuscrito apresenta uma perspectiva mais introdutória à questão das tecnologias de biopoder na filosofia foucaultiana; nesse sentido, recomendo a leitura do manuscrito de Judith Revel, *Michel Foucault: repenser la technique*, como uma complementação ao tema, uma vez que Revel desenvolve as tecnologias de si (*soi*) desenvolvidas por Foucault em seus últimos cursos e livros. Cf. REVEL, *Michel Foucault: repenser la technique*, 2009. Vale mencionar o longo manuscrito de Michael Behrent, no qual discute os vários sentidos da noção de tecnologia ao longo da obra de Foucault, acrescentando bastantes informações contextuais; o comentador concluiu que a análise foucaultiana das tecnologias de biopoder apoia as teses que reprovam a ‘mecanização da vida social’. Cf. BEHRENT, *Foucault and technology*, 2013.

³⁵⁷ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.10.

³⁵⁸ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.10.

Essa contextualização feita por Foucault coloca em questão, ao menos, três pontos interessantes de sua filosofia. O primeiro ponto em questão, mais notório e já destacado, diz respeito à realização de uma análise que não seja orientada por uma concepção negativa de poder, mas por uma concepção produtiva. Nesse sentido, em vez de adotar o saber como um acúmulo de conhecimento, tal concepção produtiva reforça o entendimento do autor que faz do saber uma tecnologia que pode ser inventada, aperfeiçoada e até superada, mantendo a relação com o texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*³⁵⁹. O segundo ponto em questão exige uma compreensão mais aprofundada da filosofia foucaultiana, de modo que seja possível perceber que a diferença de modalidades para abordar a história das tecnologias reflete aspectos de sua própria pesquisa. Assim, a primeira modalidade apresentada para fazer uma história das tecnologias com base em seus deslocamentos e sua utilização corresponde, dentro da pesquisa de Foucault, ao trabalho do arquivista e à delimitação dos campos de formação discursiva, tal como conduzido em *L'archéologie du savoir*.

Não obstante, a segunda modalidade referida, embora não dispense os arquivos, não tem por tarefa fazer uma análise discursiva, mas, pode-se dizer, fazer um estudo das formas de problematizações que não devem ser admitidas como ‘naturais’ ou ‘essenciais’; em vez disso, podem ser consideradas como resultados do processo histórico de múltiplas tecnologias. Nesse sentido, quando Foucault se refere ao ‘Homem’ como uma invenção recente (cujo fim pode estar próximo) em *Les mots et les choses*³⁶⁰, percebe-se, agora, que tal polêmica afirmação pode ser revista sob a perspectiva da história das tecnologias que produziram uma problematização do ser humano como ‘sujeito que sabe e objeto de seu saber’. Portanto, parece que o filósofo almeja mais do que o trabalho empírico e descritivo da história, embora isso ocupe grande parte de sua pesquisa. Uma história das tecnologias tal como pretendida propõe uma tarefa de não apenas descrever o que foi feito, mas também questionar o que tem sido feito por meio do estudo dos modos de objetivação e subjetivação que acabam definindo as formas de problematizações. Essa modalidade da história das tecnologias enquanto formas de estudar as problematizações é enfocada por Foucault na última parte de sua pesquisa.

³⁵⁹ Cf. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, D&E II, p.136-56.

³⁶⁰ Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.398. Vale reforçar que *Les mots et les choses* não trata da história das tecnologias do “Homem”, pois trata da análise de seu discurso empírico-transcendental.

Por fim, o terceiro ponto em questão a ser avaliado concerne ao objeto de estudo visado pela análise histórica das tecnologias. Pode-se dizer que tal objeto seja direcionado para uma biohistória, enquanto campo de investigação, pois, de acordo com Foucault:

Em nossos dias se descobre um fato novo: a história do homem e da vida estão profundamente entrelaçados. A história do homem não continua simplesmente a vida, não se contenta simplesmente em reproduzi-la, senão que a retoma, até certo ponto, e pode exercer sobre seu processo certo número de efeitos fundamentais³⁶¹.

Logo, fazer uma história das tecnologias implica em averiguar um determinado domínio que se constitua como uma biohistória³⁶²; além disso, pode-se considerar que biohistória representa a simbólica referência atribuída por Foucault para designar o advento de duas tecnologias de biopoder: a disciplinar e a biopolítica³⁶³. Talvez seja no texto *Les mailles du pouvoir* onde se encontra a melhor explicação feita acerca das tecnologias de biopoder.

O filósofo inicia o texto apresentando suas considerações às abordagens que conferem às relações de poder uma acepção que segue sendo aquela da proibição, repressão, interdição. Mais uma vez, o autor faz uma breve observação histórica, a fim de indicar como várias disciplinas do final do século XIX conceberam uma noção negativa das relações de poder como base de suas análises. Assim, ele cita a sociologia de Emile Durkheim (fato social coercitivo), a etnologia de Claude Lévi-Strauss (lei do incesto), e a psicanálise de Sigmund Freud (*Trieb* versus cultura) como modelos interpretativos da sociedade cuja matriz é afiançada pela concepção negativa do poder. Ao questionar sobre a razão desse privilégio obtido, Foucault chega a conjecturar que: “evidentemente, podemos dizer que isto se deve à influência de Kant, à ideia que, em última instância, a lei moral, a oposição ‘deves/não deves’, está no fundo da matriz da regulação de toda a conduta humana”³⁶⁴. Logo, a interpretação feita à lei moral da ética kantiana adquire com a fórmula ‘não deves’ uma expressão de que as relações de poder representam a Lei, a Regra, a Proibição, ou seja, o limite fixado entre proibido e permitido³⁶⁵.

³⁶¹ FOUCAULT, *Crise de la médecine or crise de l'antimédecine?*, D&E III, p.48.

³⁶² Cf. FOUCAULT, *Bio-histoire et bio-politique*, D&E III, p.95-97.

³⁶³ Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.188.

³⁶⁴ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.184.

³⁶⁵ Essa é uma das raras vezes que Foucault comenta sobre a moral kantiana. Em outra oportunidade, chamei a atenção para a compreensão de ética presente nos primeiros estudos de Foucault, em especial, para uma menção em *Les mots et les choses*, na qual o autor afirma que o pensamento moderno não propõe nenhuma ética, à exceção do pensamento kantiano. A esse respeito, Cf. CASSIANO, *Ética, estética, existência: uma interpretação de Foucault a Kant*, 2017. Também em outra oportunidade, abordei a problematização da

Não obstante, o filósofo francês recorre ao trabalho de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, para se distanciar do modelo da soberania jurídica do poder e, ao mesmo tempo, preparar as bases de sua pesquisa: “de todas as formas (...) vemos aparecer, com os trabalhos de Clastres, uma nova concepção de poder como tecnologia que tenta se emancipar da primazia, do privilégio da regra e da proibição que, no fundo, reinou sobre a etnologia desde Durkheim até Lévi-Strauss”³⁶⁶. Tal afirmação, ainda que não seja intencional, de certa forma prepara o estudo da governamentalidade como contraponto a uma teoria do Estado, uma vez que o governo parece ser um campo de pesquisa melhor ajustado aos aspectos produtivos do poder do que as instituições e suas ordens legitimadoras do discurso.

Foucault atenta que, ao falar sobre o impacto das tecnologias, é comum pensar na revolução industrial e na invenção da máquina a vapor; contudo, o autor alega que outros avanços tecnológicos foram tão importantes quanto à invenção industrial, em especial aqueles que geraram as condições de funcionamento para outras tecnologias. Nesse sentido, Foucault fala da tecnologia política de poder: “assim ocorreu com a tecnologia política: teve lugar uma completa invenção no terreno das formas de poder ao longo dos séculos XVII e XVIII”, concluindo que “por conseguinte, não devemos fazer apenas a história das técnicas industriais, mas também das técnicas políticas”³⁶⁷.

O trabalho dessa pesquisa é característico de *Surveiller et punir*, que segundo a proposta de Foucault, visa: “estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo em que se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto [relações de saber]”³⁶⁸. Nesse sentido, o autor expressa que o foco de sua investigação indica, com efeito, que há uma matriz comum entre a história

escolha pela moral do dever-ser na filosofia prática de Kant, questionando como Kant faz do dever, além de um princípio da filosofia moral, também um aspecto desejável da subjetividade para dar garantias à filosofia moral. Cf. CASSIANO, *Sobre a moral do dever-ser de Kant: escolha da moral do dever-ser e garantias para poder-acontecer*, 2022.

³⁶⁶ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.184. O antropólogo francês Pierre Clastres recusa a ideia de opor sociedades indígenas e sociedades modernas (dotadas de Estados) em termos de ausência de relações de poder político; o Estado, enquanto formação social dotada de poder coercitivo centralizado, representa apenas uma modalidade de poder dentre outras possíveis, de tal modo que a política deve ser considerada uma condição imanente para todas as sociedades. Clastres também refuta a ideia do poder como posse (*potesta*) e dominação (*dominus*), da qual o Estado seria sua invenção social; antes, Clastres defende que em sociedades indígenas, o poder não se apresenta na manifestação da desigualdade social, mas designa a *própria relação que exerce*. Por fim, o Estado não significa uma evolução teleológica das sociedades, pois é possível outras formações sociais contra o Estado. Cf. CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, 1979.

³⁶⁷ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.191.

³⁶⁸ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.28. Os [] se referem à minha interpretação.

do direito penal e as ciências humanas. Logo, *Surveiller et punir* se ocupa, justamente, das relações do nexó saber-poder aplicadas ao corpo; e mais precisamente, por ‘tecnologias políticas do corpo’, o filósofo procura assinalar como o saber sobre o corpo não se restringe apenas ao conhecimento de suas funções e capacidades, mas incide sobre como ele está atrelado à organização, ao cálculo, ao manejo de suas forças, cujo objetivo está em obter corpos dóceis e úteis.

Assim, uma vez que não se trata do Sujeito de direitos universais, mas das práticas de sujeição do corpo (essa parte assujeitada do sujeito) que constituem o objeto de análise, pode-se, então, enunciar a primeira tecnologia de biopoder estudada por Foucault: o biopoder disciplinar:

A “disciplina” não pode se identificar nem com a instituição nem com o aparelho; é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, comportando todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, ao nível da aplicação, da meta; ela é uma “[micro] física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia³⁶⁹.

Desse modo, por biopoder disciplinar pode-se entender a difusão dos mecanismos disciplinares de forma ramificada, capilar, isto é, de maneira microfísica, nas práticas sociais, cujas características são polimorfos e desinstitucionalizadas. Além disso, o biopoder disciplinar visa produzir dois efeitos: por um lado, aumentar a eficiência e a economia do poder, podendo ser aplicado aos grupos de indivíduos; por outro lado, automatizar o comportamento, tornando-o controlado, previsível e, se possível, útil. De acordo com Foucault: “a disciplina é, no fundo, o mecanismo de poder pelo qual chegamos a controlar no corpo social até os elementos mais tênues, e por isso alcançamos os átomos sociais mesmos, quer dizer, os indivíduos. Técnicas de individualização do poder”³⁷⁰.

Nesse sentido, o autor menciona de que maneira o biopoder disciplinar atua como matriz, ou pode-se dizer como ponto de articulação, com outras tecnologias. No caso do exército, cita como a tecnologia militar transformou o regime de biopoder disciplinar, pois o soldado deve ser treinado cada vez mais para obter a excelência de seus gestos e *expertises*, já que assim exigem os armamentos modernos. Em outro caso, comenta como

³⁶⁹ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.217. Os [] se referem à minha interpretação.

³⁷⁰ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.191.

a educação desenvolveu técnicas pedagógicas que, por sua vez, moldam o regime do biopoder disciplinar: a disposição em filas, a postura no momento da inspeção, a didática padronizada, a hierarquização pelo desempenho, a fixação do espaço de estudo, enfim, toda uma série de medidas de vigilância e avaliação que resultam no aperfeiçoamento (logo, tecnologia) da individualização. Esse poder individualizante não significa, em absoluto, um apreço pela identidade ou personalidade da pessoa, mas, pelo contrário, se refere à incidência do biopoder disciplinar sobre o indivíduo à medida que apresenta meios para se impor sobre cada qual, visto que é o mesmo biopoder que se aplica a todos.

Em correlato à tecnologia de biopoder disciplinar, Foucault investiga outra tecnologia complementar que, segundo o autor, pode ter surgido por volta da segunda metade do século XVIII e que expressam um sentido oposto ao biopoder disciplinar. Para Foucault: “o outro grande núcleo tecnológico em torno do qual se transformou os procedimentos políticos do Ocidente. Neste momento se inventou o que chamarei, por oposição à anatomopolítica que mencionamos antes, de biopolítica”³⁷¹. O biopoder político, ou simplesmente biopolítica, corresponde a uma tecnologia que visa intervir sobre uma determinada população. Por população, não se deve entender apenas o mero agrupamento de indivíduos; antes, uma população é caracterizada, de acordo com Foucault, por “seres vivos [*vivants*] atravessados, comandados, regidos por processos, por leis biológicas”³⁷². Com isso, uma população é determinada por taxas de natalidade e mortalidade; pelos fluxos de migração, de distribuição e de circulação; pelos índices de densidade habitacional, desenvolvimento e produtividade; pela faixa etária e de gênero; enfim, por uma curva de normalidade em que certa parte da população tende a ser regulada para se desenvolver, ou mesmo pode ser deixada para perecer. Além disso, para o filósofo francês, é em torno da população que se instalam os mecanismos de segurança, isto é, dispositivos previdenciários de seguridade social (maternidade, aposentadoria, assistência social, higiene pública)³⁷³.

³⁷¹ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.193.

³⁷² FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.193. Atento, com o uso dos [], para o fato de que “*vivants*” é o termo escolhido pelo filósofo para se referir ao ser humano no âmbito da biopolítica; contudo, o curso do *Collège de France* de 1980, *Du gouvernement des vivants*, não adota nem reflete essa definição aqui estabelecida. Por várias razões, a noção de uma vida biossocial expressa pela biopolítica, “*les vivants*”, acaba substituída pela noção de uma vida ética expressa, agora, em torno de um *ethos* filosófico, fazendo com que Foucault elabore o tema da experiência de si mesmo, “*soi*”.

³⁷³ Cf. FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004.

Se *Surveiller et punir* caracteriza o estudo acerca do biopoder disciplinar, pode-se dizer que o estudo sobre a biopolítica tem seu exemplar na obra *La volonté de savoir*, onde o autor chama a atenção para o reflexo das condições biológicas dentro dos cálculos de governo, cujos dispositivos saber-poder agenciam as transformações da vida humana. Trata-se, de acordo com Foucault, do que “se poderia chamar de ‘limiar da modernidade biológica’ de uma sociedade se situa em um momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas”³⁷⁴. Para o autor, o investimento no agenciamento da sexualidade como fator determinante da população ocorre à medida que cada vez se estabelece que a vida humana está sempre sujeita às probabilidades e circunstâncias; por isso, percebe-se a incidência das tecnologias da vida na majoração das condições de existência, na adaptação do ambiente e na promoção da saúde coletiva³⁷⁵.

Logo, enquanto o biopoder disciplinar incide sobre a individualização, pode-se dizer que a biopolítica incide sobre a regulamentação biossocial, atuando por meio da sondagem estimativa e se manifestando como uma forma de poder totalizante, o que é completamente diferente de um poder totalitário, na medida em que funciona com base em conformidades, pertencimentos e normalidades. Desse modo, a sexualidade não corresponde apenas às questões individuais, como prazer ou desejo sexual, mas também está ligada às questões culturais, como o racismo e a xenofobia. Diante desse contexto, entende-se a declaração de Foucault: “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento”³⁷⁶.

Por fim, a razão pela qual os poderes disciplinares e políticos devem ser concebidos diretamente como ‘biopoder’ diz respeito ao fato de ser especificamente exercido sobre a vida, em seu duplo aspecto: uma anatomo-política do corpo em sua utilidade e uma regulamentação dos processos biossociais inerentes à espécie humana em sua duração. Portanto, as tecnologias disciplinares e biopolíticas estão sempre inscritas dentro do domínio do biopoder, mesmo quando Foucault não se expressa ou faz categóricas menções nesses termos. Não obstante, pode ter sua relevância fazer uma observação acerca do biopoder dentro do pensamento crítico foucaultiano, de modo a considerar que tal conceito possa assumir a condição de um princípio heurístico da genealogia do poder.

³⁷⁴ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.188.

³⁷⁵ Cf. FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.194.

³⁷⁶ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1999, p.218-19.

Nesse sentido, por ‘princípio-biopoder’ pode-se entender certo uso dado por Foucault referente à distinção do poder soberano. Isso não significa que o filósofo esteja aludindo a diversas concepções de poder; já enfatizado, se trata de proceder por meio de um nominalismo metodológico, ou seja, diferentes nomes devido às possibilidades de distinguir diferentes exercícios de poder. Assim, entre biopoder e poder soberano, não convém falar em duas substâncias ou propriedades do ‘Poder’, já que o interesse do autor recai sobre o ‘como’ do poder, isto é, a maneira pela qual o poder é exercido, operado e aplicado. Por isso, mesmo uma especulação teleológica, embora possa ser até tentadora, deve ser suspensa, pois não há um sentido prévio e incondicionado que concentre (em si e para si) uma finalidade, ao mesmo tempo, única e última.

É no paradigmático capítulo ‘direito de morte e poder sobre a vida’ da obra *La volonté de savoir*, onde pode-se reconhecer o uso do biopoder como um princípio heurístico. Já na abertura do referido capítulo, Foucault comenta:

Durante muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano tinha sido o direito à vida e de morte. Sem dúvida, derivou formalmente da velha *patria potestas* que deu ao pai de família romano o direito de “dispor” da vida de seus filhos como dos escravos; ele teria “dado” a eles, ele poderia tirá-la³⁷⁷.

Por poder soberano, Foucault designa o direito de disposição e de confisco da vida. No caso da disposição, o poder soberano se exerce de forma indireta na exposição à morte, como ocorre em tempos de guerra. Já no caso do confisco, o poder soberano atua diretamente na execução da vida, como ocorre em execuções capitais.

Uma vez que se trata de ‘como’ se exerce o poder, é o direito soberano em sua concepção jurídica que melhor representa a vida como uma propriedade que pode ser disposta ou confiscada. Nesse sentido, o poder sobre a vida é conferido e assegurado pelo seu exato oposto: a morte. Como assinala Foucault: “o soberano só exerce, no caso, o direito sobre a vida, exercendo o direito de matar ou retendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que ele é capaz de exigir”³⁷⁸. Isso significa que a morte simboliza o ponto máximo que o poder soberano tem sobre a vida; para além da morte, ele nada pode fazer. Logo, sendo a morte a principal expressão do poder soberano, Foucault elabora a seguinte

³⁷⁷ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.177.

³⁷⁸ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.178.

expressão: “o direito que se formula como de vida e de fato é o direito de matar ou deixar viver. Afinal, ele era simbolizado pela espada”³⁷⁹. Dessa afirmação, pode-se apresentar o primeiro princípio do exercício do poder: fazer morrer e deixar viver.

Convém notar que o exercício do poder soberano não representa um estado de natureza de total violência, ainda que seja marcado por assinalar uma época mais violenta. Por poder soberano, Foucault se refere ao aspecto absoluto conferido ao poder, em especial em determinada época onde sua dominava sua exposição pública, como no caso dos suplícios. No entanto, o autor observa a ocorrência da passagem do direito de matar para fora dos principais meios de exercícios de poder, ainda que tal direito jamais tenha sido extinto de fato. Do direito de matar começa a surgir um novo poder de se exercer sobre a vida, agora na forma de um direito de intervenção. Esse direito, porém, não está na origem ou é a causa da transformação no exercício do poder; em vez disso, ele próprio passa a ser colonizado e forçado a atuar em favor dos interesses de majoração da vida.

Essa maneira de exercer o poder sobre a vida, no mais pelo direito de causar a morte, mas agora pelo investimento, aumento e aprimoramento da própria vida, pode-se chamar de biopoder. Assim, o biopoder atua justamente de maneira oposta ao poder soberano, uma vez que passa a escrutinar a vida para dela tentar extrair toda a sua potencialidade. É no controle por uma vida melhor, na intervenção contra os acidentes, que o biopoder exhibe todo seu resplendor. O biopoder é, nesse sentido, um princípio heurístico empregado por Foucault para indicar uma forma de exercício de poder que está alocado no âmbito da gestão, do gerenciamento e da administração da vida, isto é, no âmbito biopolítico da existência humana. Segundo Foucault: “o antigo poder da morte, no qual o poder soberano era simbolizado, é agora cuidadosamente encoberto pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”³⁸⁰. Logo, trata-se de uma concepção de poder que não mais se reconhece pelo absoluto de seu direito, mas pelas condicionantes de suas funções. Dessa forma, pode-se chegar ao segundo princípio do exercício do poder: fazer viver e deixar morrer. Eis o que diz Foucault: “pode-se dizer que o antigo direito de causar a morte ou de deixar viver foi substituído por um poder de fazer viver ou de devolver à morte”³⁸¹.

³⁷⁹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.178.

³⁸⁰ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.183-84.

³⁸¹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.181.

Enfim, o biopoder está diretamente correlacionado ao âmbito localizado das tecnologias disciplinares e biopolíticas analisadas pelo autor; porém, o conceito também traz consigo o emprego que desempenha a função de um princípio em relação aos modos de exercer o poder: para o poder soberano, fazer morrer e deixar viver; para o biopoder, fazer viver e deixar morrer³⁸². Desse modo, é por princípio que o poder soberano designa o direito de matar, mas isso não significa que sempre atue assim, do mesmo modo que o biopoder designa, por princípio, a norma de fazer viver, embora também não signifique que assim seja por todo o tempo. Trata-se de princípios cujo intuito reside em auxiliar na compreensão de diferentes maneiras de se exercer o poder. Por fim, assumir o biopoder como um princípio que aponta para a maneira heurística de proceder, parece corresponder favoravelmente ao caráter da pesquisa foucaultiana, e por consequência seu pensamento crítico, justamente no jeito do filósofo desenvolver certas formas de problematizações, como, por exemplo, ‘cortar a cabeça do rei’ da teoria política para, então, em vez de tentar refundamentá-la, explorar novos instrumentos e abordagens que possam ser utilizados tanto na condução de uma pesquisa, quanto na atividade de um pensamento crítico.

³⁸² Conceber o biopoder como um princípio de análise pode se apresentar oportuno ao serem consideradas as reflexões da tanatopolítica de Giorgio Agamben e da necropolítica de Achille Mbembe. Para Agamben, a tanatopolítica coincide com a biopolítica na forma de uma produção da morte, cujo paradigma é o campo de extermínio nazista. A tanatopolítica de Agamben supera a ‘exposição à morte’ para configurar a conjunção entre a decisão soberana e o estado de exceção, a fim de mostrar como a produção da morte pode ser legitimada sem a necessidade de ser legalizada nos regimes totalitários. Já para Mbembe, a necropolítica não se prende a dependência do estado de exceção e aponta para a imposição do direito civil de morte à certa etnia populacional. Ao desenvolver uma análise pós-colonial, Mbembe cita a escravidão, o genocídio racial e o *apartheid* como exemplos de necropolítica. Pode-se dizer que tais abordagens estão orientadas pela concepção heurística do princípio do biopoder, em vez de uma análise acerca das tecnologias de biopoder. Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, 2007. Cf. MBEMBE, *Necropolítica*, 2018.

Capítulo 10: Morfologias do poder: efeitos de subjetivação

Para haver um melhor entendimento acerca dos conceitos de biopoder, poder disciplinar e biopolítica, parece ser apropriado propor uma observação acerca dos sentidos que o termo ‘tecnologia’ encontra na filosofia foucaultiana, e mesmo que isso seja uma tarefa desafiadora, ela se apresenta como necessária, a fim de prevenir eventuais confusões, pois a noção de tecnologia está diretamente relacionada com as implicações de uma morfologia do poder. Com isso, é a partir de uma série de conferências pronunciadas por Foucault³⁸³ que pode ser percebida a ocorrência de uma aguda inflexão no sentido atribuído aos conceitos ‘tecnologia’ e ‘técnica’, o que impacta de modo decisivo na formação da fase final de sua filosofia. Nesse sentido, as primeiras frases da conferência *La technologie politique des individus* podem ser icônicas para ilustrar esse contexto:

Uma questão que surgiu no final do século XVIII define o quadro geral do que chamo de “técnicas de si”. Tornou-se um dos pólos da filosofia moderna. Esta questão contrasta fortemente com as chamadas questões filosóficas tradicionais: O que é o mundo? O que é homem? O que é a verdade? E quanto ao conhecimento? Como isso é possível saber? E assim por diante. A questão, a meu ver, que se coloca no final do século XVIII é a seguinte: o que somos neste tempo que é nosso? Você encontrará essa questão formulada em um texto de Kant. Não que as questões precedentes quanto à verdade ou conhecimento, etc., devam ser deixadas de lado. Ao contrário, constituem um campo de análise tão sólido quanto consistente, ao qual eu daria de bom grado o nome de ontologia formal da verdade. Mas acredito que a atividade filosófica concebeu um novo pólo, e que este pólo se caracteriza pela pergunta, permanente e perpetuamente renovada: “O que somos hoje?” E esse é, a meu ver, o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de

³⁸³ Refiro-me às seguintes conferências (nem todas constam na coletânea *Dits & Écrits*): *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* (D&E IV) pronunciada em *The Tanner Lectures* de 1979 na Universidade de Stanford. *Truth and subjectivity*, pronunciada em *Howison Lectures* de 1980 na Universidade de Berkeley. *Subjectivity and truth* e *Christianity and confession*, pronunciadas em 1980 no *Dartmouth College*. *Sexualité et solitude* (D&E IV), pronunciada em *James Lectures* de 1981 na Universidade de New York. *Les techniques de soi*, *Le technologie politique des individus* e *Vérité, pouvoir et soi* (D&E IV), pronunciadas em 1982 na Universidade de Vermont. *Speaking the truth about oneself*, pronunciadas em *Lectures at Victoria* de 1982 na Universidade de Toronto. *The culture of the self*, pronunciada em *Regent's Lectures* de 1983 na Universidade de Berkeley.

Frankfurt tentaram responder a essa pergunta. Como parte desta tradição, meu propósito é, portanto, fornecer respostas muito parciais e provisórias a esta questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental³⁸⁴.

Tal posicionamento de Foucault se repete em outras ocasiões³⁸⁵, sendo nítido sobre a direção que deseja orientar sua pesquisa; porém, nesse caso em especial, interessa chamar a atenção para o fato de que o filósofo condiciona seu estudo às investigações acerca das técnicas e tecnologias de si mesmo (*soi*).

Por essa razão, convém dizer que Foucault atribui ao termo ‘tecnologia’, dois sentidos principais: processo e arte. A noção de tecnologia como processo está mais presente na fase da genealogia do poder, uma vez que percebe-se tratar, de um modo geral, de um conjunto de medidas estratégicas para intervir e gerar efeitos. Entretanto, vale observar que a acepção da tecnologia como processo pode enfrentar a ambiguidade de dois modelos interpretativos: por um lado, há uma acepção de ‘fabricação’ quando Foucault se refere, por exemplo, à produção, à invenção ou à sujeição como aspecto do nexo saber-poder determinadas pela vontade de verdade; por outro lado, há uma acepção de ‘função’ quando o autor se refere, por exemplo, aos mecanismos e dispositivos como aspectos do nexo saber-poder determinadas pelo biopoder disciplinar e biopolítico. Por essa razão, é preciso considerar que a noção de tecnologia no sentido atribuído de processo facilmente pode causar confusão com seu próprio resultado, isto é, às vezes as tecnologias fabricam sua própria função; infelizmente, uma ambiguidade que o filósofo francês não se propôs a esclarecer. Apesar de tal ambiguidade, nota-se que a noção de tecnologia delinea certas relações que são avaliadas por meio de seus processos, mais do que em suas estruturas.

Não obstante, a significação conferida ao termo tecnologia como arte, muitas vezes registrada por Foucault na grafia *Tecknè*, se relaciona frequentemente com as noções de governo e governamentalidade. Além disso, pode-se dizer que artes de governar e técnicas de si são proporcionais dentro do mesmo modelo interpretativo. Esse segundo sentido aferido à tecnologia como arte se estabelece na obra foucaultiana a partir do curso de

³⁸⁴ FOUCAULT, *La technologie politique des individus*, D&E IV, p.813-14.

³⁸⁵ Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008. Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.562-78. Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-43.

1981, *Subjectivité et vérité*³⁸⁶. Desse ponto em diante, o filósofo emprega tal sentido de tecnologia para se referir à existência (*bíos*) concebida em seus modos de ser (*ethos*). Assim, não mais o nexos saber-poder, mas a configuração dos modos de ser ligados à própria vida em sua singularidade possibilita o ensejo de uma análise que passa de uma problematização da obediência disciplinar para a estética da existência³⁸⁷. Nesse sentido, a tecnologia como arte indica fortemente um *savoir-faire* (saber-fazer), em vez de uma produção ou invenção referida ao contexto anterior. Essa é uma observação importante, já que dela pode-se observar as decorrências com relação à noção de atitude crítica formulada por Foucault em seus últimos anos de pesquisa.

Portanto, por esse caminho indireto, e talvez até sinuoso, passando pela história das tecnologias de biopoder e seus possíveis sentidos atribuídos, resta avaliar as implicações sobre a governamentalidade que resultam em uma morfologia do poder, algo que, por conseguinte, afeta os modos de subjetivação. Já visto, em obras como *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, o autor defende uma concepção nietzschiana de poder como relações de forças, de modo que, apoiada nela, desenvolve uma trama com as noções de vontade de verdade, enfrentamento, estratégia, acontecimento, para embasar seu argumento. Não obstante, com o estudo da governamentalidade, o filósofo substitui a noção de força pela noção de conduta como operadora de suas análises. Nesse ponto, parece ser bastante oportuno, senão necessário, mencionar que tal alteração traz uma contribuição significativa para o pensamento crítico foucaultiano, principalmente por se adequar de modo mais satisfatório às temáticas desenvolvidas.

Por essa razão, é notório que a partir dessa morfologia da noção de poder, Foucault enfatize ainda mais seu questionamento sobre ‘como’ o poder se exerce, se diferenciando das questões: ‘o que o poder manifesta?’ ou ‘quais suas capacidades objetivas?’. Como diz Foucault: “eu diria que iniciar a análise com o ‘como’ é introduzir a suspeita de que o poder não existe”, concluindo que, “Poder, o que é? Poder, de onde vem? A pequena pergunta, bastante plana e empírica: ‘como ele se passa?’ (...) não tem a função de contrabandear uma ‘metafísica’ ou uma ‘ontologia’ do poder; mas tentar uma investigação crítica sobre o tema do poder”³⁸⁸. A esse respeito, não custa lembrar que essa não é a

³⁸⁶ Em *Subjectivité et vérité*, 2014, Foucault utiliza o sintagma *Tekhnai peri ton bion*, traduzível por *técnicas da vida*; já em *L’hermeneutique du sujet*, 2001, Foucault emprega o sintagma *Tekhnè tou bíou*, traduzível como *técnicas de viver*.

³⁸⁷ Tive a oportunidade de defender esse argumento em minha dissertação de mestrado. Cf. CASSIANO, *Ética como estética da existência*, 2017.

³⁸⁸ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.233.

primeira vez o filósofo relaciona a suspeita (filosófica) com a noção de crítica. Além disso, o autor não contesta que certas relações de poder devem ser protestadas pelas submissões políticas, econômicas e jurídicas que causam; contudo, é com relação às práticas de sujeição, anteriormente assinaladas por ‘sujeições antropológicas’, que o exercício do poder também deve ser inquirido. Nesse sentido, Foucault passa a designar sua analítica das relações de poder da seguinte maneira:

[O exercício do poder] é um conjunto de ações sobre ações possíveis: opera no campo de possibilidade em que se inscreve o comportamento dos sujeitos atuantes: incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, restringe ou impede absolutamente; mas há sempre uma maneira de agir sobre um ou sobre sujeitos atuantes, e isso enquanto eles atuam ou são capazes de atuar. Uma ação sobre ações³⁸⁹.

Considerando essa afirmação, vale comentar que essa ideia de circunscrever um campo de possibilidades no qual certos indivíduos podem atuar, já encontrava suas bases na concepção genealógica de estratégia, enquanto campo prático em que se pode dispor de posições como aliado ou adversário. Nesse ponto, certas análises de Foucault se concentram em determinados focos (*foyers*) onde as possibilidades de conduta são mitigadas, como no caso da prisão, do hospital, do asilo, ou mesmo para entender certos fenômenos biossociais, como o racismo de Estado. No entanto, agora o autor não se restringe às tecnologias de biopoder que geram as condições de possibilidade do poder se internalizar mais facilmente.

Por isso, ainda que seja um reflexo, cabe mencionar a influência das técnicas de si mesmo para compor um campo de possibilidades que adote as condutas orientadas para si mesmo, inclusive na forma de resistências. Logo, para que as relações de poder possam ser concebidas dessa maneira, é preciso que as artes de governar estejam aptas para descrever tal campo de ações possíveis e que a conduta passe a ser considerada por outra perspectiva, não apenas da conduta normalizada, mas também da conduta elegida. Com isso, Foucault se desloca de um poder-força aplicado às práticas de sujeição até um poder-escolha possibilitado pelas artes de governar. Assim, para Foucault:

³⁸⁹ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.237.

Governar, nesse sentido, é estruturar o campo possível de ação dos outros. O modo de relação próprio do poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do vínculo voluntário (que no máximo podem ser apenas instrumentos dele): mas do lado desse modo singular de ação – nem bélico nem jurídico – que é o governo³⁹⁰.

Não obstante, convém que a noção de conduta passe a ser, por assim dizer, a condição de possibilidade para o exercício das relações de poder, mas de maneira alguma pensada como uma categoria transcendental, pois se trata de pensar a partir de um conjunto de tecnologias historicamente disponíveis e imbricadas entre ser conduzido por outros (mecanismos de controle) e conduzir a si mesmo (experiências da subjetividade)³⁹¹. Logo, em nenhum momento tais condições de possibilidades podem ser determinantes para dada conduta; apenas ‘relacionalmente’ ela pode deixar de operar como se fosse fim em si mesma. A esse respeito, Foucault declara que a conduta se refere à “atividade que consiste em conduzir (...) mas também a maneira como se conduz, a maneira como se deixa conduzir (...) finalmente, como se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução”³⁹².

Como observa Lorenzini, Foucault apresenta uma concepção de conduta que abrange tanto os domínios da política quanto da ética, devido ao fato dele atribuir três sentidos: conduzir alguém (*conduction*); deixar ser conduzido (*être conduit*); e conduzir a si mesmo (*se conduire*)³⁹³. Entretanto, por maior que possa parecer tamanha coincidência, é interessante notar como Foucault reintroduz essas acepções de conduta dentro do quadro ético-moral de sua análise. Em *L’usage des plaisirs*, oferece uma distinção entre o que entende por moral e por ética³⁹⁴. Por moral, Foucault apresenta duas interpretações: a primeira diz respeito ao ‘código moral’: conjunto de valores, normas e regras prescritivas que propõe ações por intermédio de instituições sociais; a segunda concerne à ‘moralidade da conduta’, na qual conta a adesão concreta do indivíduo ao conjunto de valores, suas ações e intenções de obedecer ou resistir a ele. Essa chave de leitura pode ser dita como uma interpretação ‘código-conduta’. Por ética, o autor se refere à maneira pela qual se constitui um sujeito moral, pois diante de uma regra de conduta e uma

³⁹⁰ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.237.

³⁹¹ Cf. MERLIN, *Foucault, le pouvoir et le problème du corps social*, 2009.

³⁹² FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004, p.197.

³⁹³ Cf. LORENZINI, *From counter-conduct to critical attitude*, 2016, p.09.

³⁹⁴ Cf. FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.32-35.

conduta que pode ser medida por essa regra, existem diferentes maneiras possíveis de conduzir a si mesmo. Desse modo, parece ser plausível inferir a seguinte aproximação: conduzir alguém com relação à prescrição do ‘código moral’; deixar ser conduzido com relação à ‘moralidade da conduta’ prevista ou acatada; e conduzir a si mesmo com relações às diferentes maneiras possíveis de se relacionar consigo mesmo (ética).

Enfim, ao apresentar todos os tópicos considerados necessários para o desenvolvimento do argumento, pode-se inferir, com base na morfologia da genealogia do poder, que a questão: ‘como’ exercer as relações de poder?, uma vez que se encontre ancorada na condução da conduta, agora desloca o eixo do estudo foucaultiano para uma temática conferida principalmente às seguintes questões: ‘como’ governar? ‘como’ governar a si mesmo e aos outros? De que maneira conduzir? Onde isso deve ocorrer? Assim, em vista desse contexto, pode-se chegar até uma das asserções mais inesperada, senão inusitada, já declarada por Foucault sobre o que pensa de sua filosofia:

Eu [Foucault] gostaria de dizer primeiramente qual foi o objetivo de meu trabalho nesses últimos 20 anos. Não foi analisar os fenômenos de poder nem de lançar as bases de tal análise. Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura: tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos [...]. Enfim, eu procurei estudar – este é o meu trabalho em curso – a maneira na qual o ser humano se transforma em sujeito [...]. Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas³⁹⁵.

Trata-se de um enunciado um tanto curioso quanto surpreendente feito pelo autor, já que de muitas maneiras isso pode parecer uma mera extrapolação ou uma carta de intenções, se colocada em comparação com os registros de suas obras. A esse respeito, não se pode desconsiderar que seja uma imprecisão por parte de Foucault atribuir ao sujeito o status de principal tema de sua filosofia³⁹⁶. Há razões para julgar que história da subjetividade, mas principalmente os modos de subjetivação, sejam mais adequados para tal propósito. Leituras equivocadas podem induzir a acreditar que Foucault esteja acolhendo uma

³⁹⁵ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.223.

³⁹⁶ É preciso informar que o texto *Le sujet et le pouvoir* corresponde a uma entrevista de Foucault conduzida por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em 1982, publicada em 1985 com o título *The Subject and Power*; contudo, a versão publicada na coletânea *Dits & Écrits* foi revisada pelo próprio Foucault antes de ser traduzida para a língua francesa, de modo que constam algumas modificações feitas pelo filósofo. Cf. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995, apêndice.

filosofia do Sujeito que tanto recusou; porém, no entendimento do autor, o sujeito do qual fala não representa qualquer ‘natureza normal’ ao ser humano, como se fosse um fundamento incondicionado pelo qual seja possível ser restituído a qualquer processo idêntico a sua essência. Uma vez inquirido se o sujeito seria a condição de possibilidade de uma experiência, Foucault respondeu resolutivo:

Absolutamente não. É a experiência que é a racionalização de um processo, ele mesmo provisório, que resultou em um sujeito, ou antes em sujeitos. Chamarei subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mas exatamente de uma subjetividade, que evidentemente não é senão uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si³⁹⁷.

Diante dessa asseveração, percebe-se que subjetividade e subjetivação representam melhor a tematização da filosofia foucaultiana do que o sujeito, pois de acordo com Foucault, “talvez nosso problema seja agora descobrir que o Eu nada mais é que um correlato histórico da tecnologia construída em nossa história”³⁹⁸. Essa é uma declaração que reforça o argumento de que não se trata de uma filosofia do Sujeito (transcendental) simplesmente ‘historicizado’, pois, já visto, o autor escolhe lidar com uma genealogia das tecnologias de biopoder que, enquanto genealogia, pressupõe sempre proceder como crítica, ou ainda, tende a presumir a crítica como experimento de seu procedimento.

Alguns comentadores destacam a importância dos modos de subjetivação para Foucault. Segundo Gros, que investe em uma análise mais holística da obra foucaultiana, a partir do momento em que a ética de si se torna a questão central, nela se coloca um desafio: “trata-se de ao mesmo tempo encontrar um meio de formular um novo pensamento do sujeito como prática de subjetivação”³⁹⁹, a qual não teria por função instaurar um modelo a ser seguido (moral em termos foucaultianos), mas, antes, incitar tentativas e ensaios de pensar diferentemente dos modelos passados (ética em termos foucaultianos).

Já Combes defende a tese de que justamente para explicar como opera a sujeição do sujeito, Foucault recorre aos modos de subjetivação, uma vez que as tecnologias de dominação não bastam para esgotar as maneiras pelas quais os sujeitos são constituídos. Inscrevendo seu comentário dentro do quadro biopolítico, Combes ressalta que os modos

³⁹⁷ FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.706.

³⁹⁸ FOUCAULT, *About the beginnings of the hermeneutics of the self*, 1993, p.222.

³⁹⁹ GROS, *Michel Foucault*, 1996, p.97.

de subjetivação não deixam de exercer um poder sobre a vida, mas um biopoder que atua, sobretudo, numa vida capaz de conduta, isto é, uma vida capaz de adotar diversas direções⁴⁰⁰. Nesse sentido, o desenvolvimento dos modos de subjetivação ocorre de forma mais complexa do que os modos de objetivação relacionados à arqueologia do saber.

Como já salientado, há uma possibilidade de leitura da filosofia foucaultiana que, embora não abdique do facilitador didático das fases de sua pesquisa, ainda assim pode promover um acoplamento em certos aspectos, de modo que seja viável falar em uma arqueogenealogia que, contudo, não se revela tão evidente assim, visto que muitos temas são reformulados e algumas ideias jamais são reiteradas pelo autor. Por isso, mais do que forçar a fusão da arqueologia do saber com *ou* na genealogia do poder, os modos de objetivação e de subjetivação se apresentam como mais propícios para tornar nítida essa formulação. Uma afirmação para apoiar essa leitura advém de uma definição dada por Foucault: “há dois significados para a palavra ‘sujeito’: sujeito submisso a outro, pelo controle e dependência e sujeito preso em sua própria identidade, por uma consciência. Nos dois casos, a palavra ‘sujeito’ gera uma forma de poder que subjuga e assujeita”⁴⁰¹.

Essa declaração resume o entendimento do filósofo sobre a condução de sua pesquisa na fase genealógica, dirigida para a rede de dispositivos, o nexos saber-poder, as tecnologias de biopoder. Nesse ponto, a subjetividade é analisada naquilo que no sujeito o biopoder exerce sua sujeição, isto é, seu corpo. O corpo não representa um objeto, ou não apenas isso, mas desempenha principalmente a função de um operador conceitual, cuja problematização reside justamente no fato de o ser vivente (*vivant*) se situar em uma vida governada. Essa situação, de acordo com Muhle, percorre o lastro do social ao vital⁴⁰². Dessa maneira, pode-se entender que os modos de subjetivação estão elaborados do seguinte modo: análise dos dispositivos saber-poder que produzem certas subjetividades; que se traduzida em uma fórmula lógica, poder-se-ia ter: análise do discurso (saber) + relações de força (poder) = efeitos de sujeição (subjetividade).

Na obra *Surveiller et punir* encontra-se um oportuno exemplo dessa construção dos modos de subjetivação investigados pelo estudo das práticas de sujeição, uma vez que, segundo Foucault, com base nas tecnologias políticas do corpo pode-se compreender “de que maneira um modo específico de assujeitamento deu a luz ao homem como objeto de

⁴⁰⁰ Cf. COMBES, *La vie inséparable*, 2011, p.32.

⁴⁰¹ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.227. Cf. FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.632-34.

⁴⁰² Cf. MUHLE, *Politique de la vie*, 2014, p.355-72.

saber por um discurso ‘científico’⁴⁰³. Também a obra *La volonté de savoir* reforça esse argumento: “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]”⁴⁰⁴.

Nesse contexto, é importante destacar que a sujeição não é nem equivalente nem derivação para a dominação ou total submissão; a sujeição implica na objetivação que, tomando o ser humano como alvo, produz o efeito de colocá-lo na ‘condição de estar sujeito à’. O comentário de Audureau ajuda a entender essa situação: “o assujeitamento é, claro, produção do sujeito, de uma ‘sujeição’, de uma docilidade, mas também, e sobretudo, é produção de uma subjetividade. E contra todos os nossos hábitos mentais, é através desta subjetividade que as disciplinas visam a sujeição”⁴⁰⁵. Nesse sentido, os corpos dóceis de que fala Foucault em *Surveiller et punir* representam os efeitos de sujeição sobre a subjetividade individualizada pela internalização do poder disciplinar.

Não obstante, com o estudo da governamentalidade os modos de subjetivação passam a ter um duplo direcionamento, cujo suporte advém das morfologias do saber e do poder executadas pelo filósofo. Já mencionado, é nesse momento de sua filosofia que a subjetividade passa a integrar o dispositivo saber-poder e, nesse sentido, ela adquire cada vez mais importância devido às temáticas éticas do ‘Último Foucault’. A partir disso, a subjetividade deixa de ser tratada como o efeito das práticas de sujeição e passam a ser causa (não em um sentido lógico, mas em um sentido temático) pela qual saber e poder são analisados. Desse modo, a fórmula lógica: saber + poder = subjetividade, não se aplica mais, devido às morfologias executadas; e para as três dimensões que compõem sua filosofia (saber, poder, subjetividade), Foucault nomeia: história crítica do pensamento, ou simplesmente, pensamento crítico⁴⁰⁶. Nesse sentido, o filósofo propõe que seu pensamento crítico seja considerado pela via da articulação, isto é, como uma pesquisa passível de diferentes maneiras de articular os temas do saber, do poder e da

⁴⁰³ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.28.

⁴⁰⁴ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.112.

⁴⁰⁵ AUDUREAU, *Assujettissement et subjectivation*, 2003, p.20.

⁴⁰⁶ Para a problematização da “história crítica do pensamento”, vale dizer que por vezes Foucault omite o termo ‘crítica’, mas entendo que isso não gere prejuízos à tese aqui defendida. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Préface à Histoire de la sexualité*, D&E IV, p.579-80.

subjetividade⁴⁰⁷. Essa proposta assumida pelo autor convida a rever sua pesquisa sob uma perspectiva que chama de *foyers* de experiência.

Logo, com a proeminência da subjetividade na articulação junto ao saber e ao poder, outro arranjo para a fórmula lógica poder-se-ia traduzir na seguinte expressão: experiência de si mesmo (subjetividade) = tecnologia (saber) + conduta (poder). Com isso, em uma espécie de contraponto aos modos de subjetivação dados à sujeição, parece que essa nova formulação busca expressar o dinamismo dos modos de subjetivação orientados pela experiência de si (*soi*): relação de si mesmo, procedimentos e técnicas mediante as quais se elabora essa relação, os exercícios por meio dos quais o sujeito se constitui como objeto do conhecimento, as práticas de si que permitem a transformação de seu próprio *ethos*⁴⁰⁸. Assim, é no âmbito da moral e da ética foucaultiana que fica evidente a importância do duplo direcionamento dos modos de subjetivação: por um lado, eles se referem às práticas de sujeição; por outro lado, eles também dizem respeito às práticas de si.

A obra *L'usage des plaisirs* pode fornecer um oportuno exemplo de como os modos de subjetivação não excluem as práticas de sujeição, mas passam a considerar o campo da conduta sobre si mesmo. De acordo com Foucault, não pode haver uma ética de si que seja completamente livre das práticas de sujeição: “os modos de sujeição, isto é, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”⁴⁰⁹. Desse modo, o autor considera que não existe uma ação moral que possa evitar qualquer referência à unidade na moralidade da conduta, pois, não pode haver “tampouco a constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si”⁴¹⁰.

Nesse ponto, mais uma vez Audureau auxilia na compreensão, ao comentar que se trata de modos de subjetivação que não são antagonistas aos modos de objetivação, “mas também o processo pelo qual uma certa configuração de poder-saber induz a constituição de um certo tipo de sujeito, uma certa maneira de dar forma, ou estilo, à sua existência”⁴¹¹. Logo, nesse ponto percebe-se os modos de subjetivação que se direcionam para as formas de atividade sobre si mesmo (cujo tema do cuidado de si é o principal conceito) para

⁴⁰⁷ Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.05.

⁴⁰⁸ Cf. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.37.

⁴⁰⁹ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.34.

⁴¹⁰ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.35.

⁴¹¹ AUDUREAU, *Assujettissement et subjectivation*, 2003, p.22.

constituírem modos de ser (*ethos*), algo que, para Foucault, não possui apenas implicações teóricas, mas também afeta a maneira pela qual se faz análise histórica; talvez um motivo para que o filósofo empreenda uma radical reelaboração de sua pesquisa.

Enfim, acerca dos modos de subjetivação na filosofia de Foucault, pode-se chegar à seguinte definição: modos de subjetivação orientados para as práticas de sujeição; e modos de subjetivação orientados para as práticas de si. Esse duplo direcionamento não requer escolhas ou alternativas, pois ambos são constitutivos da subjetividade, de acordo com os termos do filósofo francês. Diante dessa abordagem, convém assinalar que a subjetivação pelas práticas de sujeição melhor se desenvolve pelas tecnologias de biopoder, nas quais o ‘sujeito foucaultiano’, de acordo a formulação lógica apresentada, conta como ‘resultante’ dos ‘vetores de força’. Já a subjetivação pelas práticas de si melhor se desenvolve pelas artes de governar e técnicas de si, nas quais o ‘também sujeito foucaultiano’, seguindo a devida fórmula lógica, se apresenta como ‘articulador’ no processo de experiência. Então, uma vez que não se trata de uma condição disjuntiva (ou isso ou aquilo), parece que o desafio que se impõe está em saber ajustar a pesquisa de modo a direcionar, acomodar e atender ambos os modos de subjetivação. Com base nesse argumento, pode-se oferecer uma simplificação cuja finalidade reside apenas em ilustrar quais os tipos de processos podem estar implicados nos modos de subjetivação.

Para tanto, têm-se: modos de subjetivação que operam na objetificação da subjetividade com base nas práticas de sujeição; modos de subjetivação que operam a experimentação da subjetividade por meio nas práticas de si. Portanto, objetificação e experimentação podem ser assumidas como dois operadores conceituais para auxiliar na distinção dos casos e temas aos quais se aplicam na subjetividade. Nesse sentido, a objetificação indica a tematização dos discursos de universais antropocêntricos, a partir dos quais Foucault ensaia uma noção de crítica como filosofia da suspeita. Já pela experimentação nota-se a importância fundamental da noção de crítica na forma de ‘dessubjetivação’. Trata-se, nesse ponto, de fazer a crítica funcionar como um processo que se desenvolve entre o que se determina pela objetificação da subjetividade e o que tal subjetividade projeta em seu campo possível de experimentação. De certa forma, é como se Foucault apontasse mais para a ‘experimentação da subjetividade’ do que para a subjetividade (condição de possibilidade) da experiência. Não obstante, toda essa reflexão marca o retorno à filosofia de Kant, ou antes, Foucault encontra em Kant a possibilidade de reativar uma noção de crítica por meio de uma ontologia histórica de nós mesmo.

TERCEIRA PARTE: FASE DA ONTOLOGIA DE NÓS MESMOS

Capítulo 11: Herança crítica dos kantismos de Foucault: sobre o ‘colocar em questão’ do pensamento crítico

Retorno a Kant

Sabe-se do intervalo entre *La volonté de savoir* (1976) e os últimos livros publicados ainda em vida por Foucault, *L’usage des plaisirs* e *Le souci de soi* (ambos em 1984). Durante esse período, como já visto, o autor desenvolveu em seus cursos no *Collège de France* o estudo sobre as formas de governamentalidade, terminando por deixar dois direcionamentos possíveis em sua pesquisa: as tecnologias de biopoder e os processos de subjetivação. Por isso, o prefácio de *L’usage des plaisirs* vem justamente esclarecer essa questão, tanto que nele é avisado que “esta série de pesquisas surge mais tarde do que eu previ e de uma forma inteiramente diferente”⁴¹². É nesse ponto que se encontra as mais radicais modificações feitas e para justificar os profundos deslocamentos em sua pesquisa, como a virada para o exame dos textos clássicos da filosofia greco-latina, Foucault faz a seguinte declaração:

Ficou claro que empreender essa genealogia [história do homem de desejo] me afastava muito de meu projeto primitivo. Devia escolher: ou manter o plano estabelecido, fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. E foi por este último partido que optei⁴¹³.

Nessa menção, algo interessante para se observar diz respeito ao fato de que o referido deslocamento teórico não se deve à aceitação (ao menos, não admitida) de qualquer incapacidade da genealogia operar dentro de procedimentos críticos; ao contrário, é justamente para fazer cumprir tais procedimentos que os ajustes se apresentam como necessários. Assim diz Foucault: “em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do Século XVIII, sem fazer, a

⁴¹² FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.09.

⁴¹³ FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.12.

propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem realizar, portanto, uma ‘genealogia’⁴¹⁴. Além disso, em outra ocasião o filósofo restabelece o caminho feito até tais deslocamentos, ao afirmar: “a noção de governamentalidade permite, eu creio, fazer valer a liberdade do sujeito em relação aos outros, isto é, o que consiste a matéria mesma da ética”, concluindo que, “esta tarefa tem sido uma grande função da filosofia. Em sua versão crítica – eu entendo crítica em um sentido amplo”, qual seja, uma “função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘ocupa-te consigo mesmo’⁴¹⁵”.

Portanto, nota-se que apesar das modificações temáticas (e mesmo cronológicas) e dos deslocamentos teóricos, Foucault segue considerando que sua filosofia assume a tarefa de executar um pensamento crítico. Não obstante, chama a atenção que, para tanto, retorne pontualmente a Kant, sob uma nova perspectiva. Nesse sentido, tal retorno se revela fundamental para compreender a fase final do pensamento crítico de Foucault, como tratado a seguir. Entretanto, à medida que a volta à filosofia kantiana parece iluminar novos campos de estudo e seus questionamentos, também parece que ao seu redor se forma uma região cinzenta produzida pelas antigas declarações e interpretações feitas. Por essa razão, é frequente, e compreensível, que se fale em dois kantismos de Foucault, sendo esse um campo fértil para análises e interpretações⁴¹⁶. Convém, então, tentar esclarecer, na medida do possível, qual a implicação desses ‘dois kantismos’ no pensamento crítico de Foucault.

Nesse sentido, em tempo, vale trazer um esclarecimento e duas observações. A princípio, esclarecer que o termo ‘antropologia filosófica’ é pouquíssimo utilizado por Foucault, mas parece plausível inferir que seu sentido pode ser apreendido em outros termos mais recorrentes durante a obra foucaultiana, como humanismo, dialética e principalmente filosofia do sujeito, na medida em que remetem à construção de uma filosofia da história unitária, progressiva e teleológica. A antropologia filosófica, nesse contexto, é marcada

⁴¹⁴ FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.11.

⁴¹⁵ FOUCAULT, *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D&E IV, p.729. Pode-se dizer, então, que toda a execução dessas modificações operadas pelo autor começou com o curso de 1981 no *Collège de France, Subjectivité et vérité*, cujo título indica justamente o seguimento da problematização aberta entre o governo de si e o governo dos outros.

⁴¹⁶ A esse respeito, Cf. as revistas internacionais: *Rue Descartes*, 2013, sob a organização de Diogo Sardinha, dedicada à reflexão e debate da antropologia de Kant no pensamento de Foucault. *Revue Lumières, Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, 2010, sob a organização de Guillaume Le Blanc. Considero que ao menos duas leituras se destacam sobre esse tema: HAN, *Foucault’s critical project*, 2000. KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013.

recorrência de discursos sobre os aspectos universais do ‘Homem’, ou mesmo sua ‘natureza humana’, como a Razão, a Virtude, o Espírito, a Consciência, e assim por diante. Em *Les mots et les choses* certamente tal *leitmotiv* é mais evidente do que a própria arqueologia das ciências humanas. Logo, fala-se em uma antropologia filosófica kantiana devido à constituição da *épistémè* moderna estudada por Foucault, pois uma das objeções posta concerne ao ‘sono antropológico’ que captura as funções da crítica na modernidade.

Disso resultam duas observações: uma sobre o discurso dos universais antropocêntricos; outra sobre o diagnóstico do presente. Enquanto que a análise da antropologia filosófica kantiana está limitada por certo número de registros, o discurso dos universais antropocêntricos se refere a uma das principais características da filosofia foucaultiana, a qual pode ser identificada com a questão: o que é o ‘Homem’? Tentar responder essa pergunta já implica em ter que analisar o discurso dos universais antropocêntricos historicamente disponíveis. Nesse sentido, pode-se continuar a fazer a história desse discurso ou recusar a ‘naturalização’ de condições socioculturais que desassocia as significações históricas de seus contextos. Em consequência, um diagnóstico do presente deve poder restituir o exame das tecnologias, práticas, discursos e experiências que operam nesse processo de normalização de tal ‘naturalização’. Enfim, tais observações se prestam a reforçar que a análise da filosofia de Kant é, sem dúvida, um elemento importante na pesquisa de Foucault, mas o discurso dos universais antropocêntricos e o diagnóstico do presente nem se limitam nem se ocupam apenas das reflexões sobre Kant, podendo ser observado e analisado em outros âmbitos que caracterizam o pensamento crítico de Foucault.

Como esta tese já teve a oportunidade de apresentar, Kant e Nietzsche formam, desde o início dos registros consultados, os dois pilares do pensamento crítico de Foucault, no seguinte sentido: para além da fidelidade com a exegese filosófica⁴¹⁷, pode-se entender que Foucault encontra, com base em Kant e Nietzsche, uma problematização que mantém certa recorrência em sua pesquisa, a despeito da presença de tais nomes no momento em que se pronuncia, uma vez que desde o começo de sua trajetória filosófica, Foucault

⁴¹⁷ Há dois momentos, um para Kant, outro para Nietzsche, em que Foucault se propõe a fazer uma exegese filosófica: a *Thèse complémentaire* sobre a *Antropologia* de Kant e o texto sobre o conceito de *genealogia histórica* de Nietzsche. Essa espécie de leitura é mais utilizada pelo autor em seus cursos do *Collège de France*, até por se tratar de aulas, especialmente no trato com os textos clássicos da filosofia greco-latina.

assumiu como um tipo de *leitmotiv* fazer uma contestação à generalização da antropologia filosófica. Para tanto, pode-se observar como Foucault expõe essa questão:

Pode-se dizer também outra coisa, o contrário: é que talvez seja parte do destino da filosofia ocidental que, desde o século XIX, algo como uma antropologia tenha se tornado possível; quando digo antropologia, não me refiro a essa ciência particular chamada antropologia, que é o estudo de culturas fora da nossa; por antropologia, quero dizer essa estrutura propriamente filosófica que significa que agora os problemas da filosofia estão todos alojados nesse domínio que se pode chamar de finitude humana⁴¹⁸.

Concluindo que:

A partir de Kant ocorre a inversão, ou seja, não é do infinito ou da verdade que vamos colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; desde Kant, o infinito não é mais dado, não há mais que finitude, e é nesse sentido que a crítica kantiana traria consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia⁴¹⁹.

Pode-se conferir, por meio dessa declaração, que a disposição do autor pouco se alterou em relação ao assunto, quando comparado com o teor de um esboço elaborado anos depois para a introdução (futuramente modificada) de *L'usage des plaisirs*; nela, lê-se:

Pode-se aceitar também o dilema dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social [poder-se-ia dizer: uma filosofia da história]. Mas eu me pergunto se não seria possível, em vez de jogar nessa alternativa, de pensar a historicidade mesma das formas de experiência. O que implicaria duas tarefas negativas: uma redução ‘nominalista’ [portanto, genealógica] da antropologia filosófica assim como das noções que poderiam se apoiar sobre ela [especialmente o humanismo], e um deslocamento em relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história da sociedade⁴²⁰.

Nesse sentido, pode ser interessante considerar, com base na tese defendida de Miotto, que os ‘problemas da antropologia’, ou ainda, pode-se dizer o problema da

⁴¹⁸ FOUCAULT, *Philosophie et psychologie*, D&E I, p.439.

⁴¹⁹ FOUCAULT, *Philosophie et psychologie*, D&E I, p.446.

⁴²⁰ FOUCAULT, *Préface à "l'Histoire de la sexualité"*, D&E IV, p.579. Todos os [] se referem à minha interpretação.

‘antropologização do pensamento’, seja a questão primordial da pesquisa foucaultiana, a qual recebeu várias reformulações antes de encontrar seus contornos mais conhecidos⁴²¹. Desde a *Thèse complémentaire* até *Les mots et les choses*, Foucault faz da antropologia filosófica o contraponto do projeto crítico, cujo paradigma foi estabelecido por Kant em seu ultimato: ‘afinal, o que é o Homem?’⁴²². Para Foucault existe uma antropologia filosófica kantiana, pois as três perguntas críticas (o que posso saber?; o que devo fazer?; o que é permitido esperar?) encontram-se reduzidas à exigência de uma antropologia filosófica. Isso significa, dito em termos foucaultianos, a formação de uma prática discursiva (mais do que as próprias ‘ciências do Homem’) que ‘comanda’ os pressupostos fundamentais para a reflexão concreta e histórica do ‘Homem’⁴²³. Por isso, o autor constata que o projeto das três *Críticas* kantianas acaba subordinado ao tema antropológico; e além disso chega a considerar que tal tema seria a realização da filosofia transcendental⁴²⁴. Como resultado, percebe-se uma insistência sobre essa sujeição da crítica à antropologia que precisa ser quebrada para que o pensamento filosófico se libere de seu ‘círculo’ e de seu ‘sono antropologizante’.

Desse modo, é preciso considerar que uma antropologia filosófica kantiana desempenha uma função estratégica no argumento de Foucault, isto é, atua para metas futuras de sua pesquisa⁴²⁵. De acordo com Hanh, “Foucault, ainda que não mencione o termo antropologia filosófica, conecta a questão ‘que é o homem?’ à pergunta fundamental pela finitude humana”⁴²⁶. O comentário alerta que pode ser tentador, não obstante equivocado, dizer que Kant parece, de fato, fazer a redução da filosofia transcendental em uma antropologia filosófica, visto que a relação entre filosofia e antropologia não implica, e

⁴²¹ Cf. MIOTTO, *O problema antropológico em Michel Foucault*, 2011. A tese de Miotto faz uso de material inédito de Foucault, denominado “*problèmes de l’anthropologie*”, arquivado no acervo do IMEC; trata-se de um estudo apurado que traz ótimas contribuições, tanto bibliográficas quanto biográficas, abordando de modo detalhado a década de 1950 no pensamento de Foucault. Para os devidos fins dessa tese, declaro ter ciência acerca da importância contida nessa fase do pensamento Foucault, sem, contudo, poder fazer uma análise mais aprofundada.

⁴²² Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

⁴²³ Vale ressaltar que Foucault chega a esta conclusão com base em sua leitura da *Lógica* de Kant. Como expõe a tese de Alexandre Hahn, há precedentes para que Foucault encontre apoio em suas conclusões, especialmente em Heidegger e Cassirer. Cf. HAHN, *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*, 2010, p.153-59.

⁴²⁴ Essa conclusão consta apenas em sua *Thèse complémentaire*.

⁴²⁵ Parece oportuno assinalar que apesar de toda a suspeita de Foucault sobre a antropologia filosófica, isso não impede que seu pensamento apresente fortes contribuições para os estudos antropológicos mais recentes, sendo utilizado por pesquisadores como Didier Fassin, Michel Agier, Didier Bigo, Jean-François Bert, entre outros. A esse respeito, Marc Abélès destaca a influência de Foucault para os estudos de uma “antropologia do político”. Cf. ABÉLÈS, *Michel Foucault, l’anthropologie et la question du pouvoir*, 2008.

⁴²⁶ HAHN, *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*, 2010, p.155.

nem obriga, a fundamentação da primeira pela segunda. Cabe esclarecer que a antropologia de Kant, à medida que adota a finitude da razão humana, atribui ao projeto crítico o questionamento acerca do ‘Homem’, mas sem subordiná-lo a categorias antropológicas, pois (e isso anima o interesse de Foucault) tal compromisso pressupõe alguma ontologia, o que também corresponde à analítica da finitude⁴²⁷.

Pode-se dizer que a função estratégica da antropologia filosófica kantiana serve à problematização do que vem a ser, para a época em que escreve Foucault, um pensamento crítico. A esse respeito, a tese de Piza aborda o ‘kantismo’ de Foucault na forma de uma ‘crítica da razão antropológica’ que repete o projeto crítico kantiano feito à metafísica⁴²⁸. Para tanto, a comentadora aponta como a crítica empregada por Foucault emula aquela feita por Kant, na medida em que se trata, para ambos os filósofos, de buscar por condições de possibilidade: para Kant, dos limites do entendimento, da experiência e da razão; para Foucault, das configurações epistêmicas do saber⁴²⁹.

Nigro também mostra um forte interesse na problematização que a antropologia filosófica coloca ao centro do debate das décadas de 1950-60 em vista de se tentar redefinir o status e a função da crítica na reflexão contemporânea, de modo a afirmar que “Foucault faz da crítica da antropologia o ponto de partida tanto para sua crítica da função das ciências humanas no sistema de poder-saber das sociedades modernas, quanto de toda a trajetória filosófica em que envolverá suas pesquisas ao longo de sua vida”⁴³⁰. O comentador elabora uma longa e profunda reflexão sobre as implicações da antropologia filosófica dentro de um quadro mais amplo, envolvendo o hegelianismo, a desconstrução, a dialética totalizante e a soberania do sujeito. Nesse sentido, é em termos de uma ilusão antropológica que Foucault rejeita a finitude como ponto originário da verdade de um

⁴²⁷ Kant propõe apenas uma antropologia empírica, por meio de uma descrição que considera, em sua *Didática*, o modo de conhecer o “Homem” empiricamente em seu estado interior e exterior; enquanto que em sua *Característica*, considera o modo de conhecer o “Homem” interior a partir do “Homem” exterior.

⁴²⁸ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014.

⁴²⁹ Cf. DELEUZE, *Foucault*, 2005, p.69-71. A análise de Piza certamente é bastante acurada, contudo, chega a conclusões que não me encontro disposto a assentir; Piza (2014, p.117) considera que Foucault usa o modelo transcendental para fazer Filosofia, no caso, um transcendental histórico; e mesmo o fato de Foucault acusar a sujeição do sujeito transcendental, isto não desqualifica tal tese. A esse respeito, como já apontado, a arqueologia foucaultiana acomoda bem a expressão “condição de possibilidade” sob a perspectiva do saber; no entanto, a análise histórica das condições de possibilidade epistêmicas revela certa defasagem quando confrontadas com a singularidade do acontecimento. Pode-se apresentar como exemplos: a física de Galileu, a genética de Mendel ou mesmo a política de Maquiavel, que ‘aconteceram’ antes de suas ‘condições de possibilidades epistêmicas’. Ciente disso, Foucault optou, com o decorrer de sua pesquisa, pelo exame da singularidade do acontecimento, ainda assim, em referência à filosofia crítica de Kant.

⁴³⁰ NIGRO, *Le grondement de la critique du sujet fondateur...*, 2012, p.61.

campo de experiência. De acordo com Nigro, “o homem dá sua verdade como a alma da verdade. Para Foucault, no início dos anos sessenta, não podemos exercer uma crítica real contra a ilusão antropológica”⁴³¹. Isso se deve ao fato de ainda haver, após Kant, a prorrogação da antropologia filosófica em um pensamento dialético da contradição e da totalidade, assim como em uma fenomenologia alocada na forma de uma ontologia.

Assim, percebe-se que a objeção procedente de *Les mots et les choses* contra o confisco antropológico da crítica, na medida em que “esquece a abertura que a tornou possível”, ocasionando uma, “antropologização [que] é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber”⁴³², conduz para duas possíveis soluções: a passagem de uma antropologia filosófica para uma ontologia existencial do Ser, na linha de Binswanger, Heidegger e Sartre; ou a saída de uma antropologia filosófica por meio de um diagnóstico do presente, orientado por Nietzsche, Freud e Levi Strauss, as ciências estruturantes e a ‘morte do Homem’. Como se sabe, é em direção ao diagnóstico do presente que Foucault sempre apontou seu pensamento crítico. Nesse sentido, Sardinha chama a atenção para o que propõe ser uma ‘leitura teleológica’ que extrapola a questão da antropologia kantiana em um estudo mais duradouro, de modo que o problema do ‘Homem’ desperta o pensamento crítico de seu sono ou quebra seu círculo. De acordo com Sardinha:

Abre-se então o caminho para dismantelar as “falsas antropologias”, obra que ele desenvolve em termos estritamente anti-humanistas: no campo filosófico, é preciso desafiar todas essas “antropologias filosóficas” que se dão como acesso natural ao fundamental; e todas aquelas filosofias cujo ponto de partida e horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem⁴³³.

Portanto, entende-se que o problema da antropologia filosófica kantiana, por um lado, possui um registro datado nos escritos de Foucault, mas que, por outro lado, assume uma função estratégica por ser o modo executado para estabelecer seu compromisso com um pensamento crítico. Como já abordado, considera-se que seja na forma de uma filosofia da suspeita, capitaneada por Nietzsche, que Foucault coloca em questão as sujeições antropológicas da modernidade. Nesse sentido, pode-se reforçar que a percepção de uma antropologia filosófica kantiana parece habilitada pela força da interpretação de

⁴³¹ NIGRO, *Le grondement de la critique du sujet fondateur...*, 2012, p.68.

⁴³² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353 e p.359, respectivamente.

⁴³³ SARDINHA, *Le Kant de Foucault*, 2012, p.367.

Nietzsche. Por essa razão, a crítica não se reduz à questão: ‘o que é o ‘Homem’?; ela deve se iniciar com sua resposta: o *Übermensch*⁴³⁴.

Logo, uma vez conferido o problema da antropologia filosófica, é oportuno acompanhar a análise de Le Blanc, a fim de compreender o retorno de Foucault a Kant. Para o comentador, o caminho aberto pelo estudo da antropologia filosófica se expande em três direções da modernidade, para Foucault, possíveis a partir de Kant. A primeira direção diz respeito à configuração epistêmica da crítica e da antropologia, estudada na fase arqueológica, na forma do duplo empírico-transcendental. A segunda direção concerne à associação entre o acontecimento do presente e filosofia crítica, elaborada na fase genealógica, abrangendo os dispositivos de saber-poder e as artes de governar. A terceira direção se refere à divisão entre a analítica da verdade e a ontologia histórico-crítica de nós mesmos, preparada nos últimos anos de pesquisa⁴³⁵.

Duas heranças da crítica kantiana

Dos textos que restituem Kant no projeto de um pensamento crítico de Foucault, merece destaque a aula de 5 de janeiro de 1983, do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, uma vez que nela Foucault justifica a razão da devida atenção ao tema da *Aufklärung*, como analisado a seguir⁴³⁶. Não obstante, chama ainda mais a atenção a declaração, talvez até surpreendente, sobre Kant ter fundado duas tradições críticas, uma das quais Foucault entende que seu pensamento se encontra filiado. Já no início da referida aula, o filósofo informa que, a título de epígrafe, pretende fazer um exame do texto ‘menor’ de Kant: *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784), pois se trata de uma questão que mantém relação com a problematização desenvolvida pela sua pesquisa. Nesse caso, ao examinar o opúsculo kantiano, Foucault se compromete com a questão da modernidade, o que traz implicações decisivas na maneira de se interpretar seu pensamento crítico.

⁴³⁴ De acordo com Arianna Sforzini, Foucault propõe um significado peculiar da “antropologia”: a formação de um discurso da verdade no qual o “Homem” é colocado dentro de um campo analítico definido para descrevê-lo em termos de sua verdade (ou falsidade). Cf. SFORZINI, *Foucault and the history of anthropology*, 2020.

⁴³⁵ Cf. Le BLANC, *Présentation*, 2010, p.07-09. No mesmo sentido, Cf. TERRA, *Foucault, leitor de Kant*, 1997.

⁴³⁶ Vale informar que há na coletânea *Dits & Écrits*, dois textos intitulados “*Qu’est-ce que les Lumières?*” (que podem ser distinguidos pelos n° 339 e 351 no tomo IV), sendo que um deles se refere a um extrato resumido da aula de 5 de janeiro de 1983 do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, publicado em maio de 1984, na revista *Magazine Littéraire*, n° 207, p.35-39. Este texto referente à aula do *Collège de France* não é utilizado nesta tese; todas as referências são utilizadas diretamente do teor do curso.

Primeiramente, Foucault afirma: “Eu me sentiria tentado a dizer que Kant, no fundo, me parece ter fundado as duas tradições, as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna”⁴³⁷. A seguir, explica:

Digamos que, em sua grande obra *Crítica – a das três Críticas*, principalmente a da primeira *Crítica* –, Kant colocou, fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. E, a partir daí, pode-se dizer que toda uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade. É essa forma da filosofia que vamos encontrar agora na forma da filosofia, digamos, analítica anglo-saxão.

Mas existe, no interior da filosofia moderna e contemporânea, outro tipo de questão, outro modo de interrogação categórica: a que vemos nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a Revolução. Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos⁴³⁸.

Com base nessa longa explanação do próprio filósofo, pode-se pontuar as diferenças entre a leitura de Kant em sua fase arqueológica e essa leitura que posteriormente estabelece a ontologia de nós mesmos.

A princípio, Foucault identifica na filosofia de Kant uma analítica da verdade, isto é, um tipo de questionamento que trata das condições de possibilidades do conhecimento verdadeiro. Tais condições de possibilidade correspondem à filosofia transcendental de Kant, que traduzida em termos foucaultianos, significa um pensamento fundado em necessidades universais. No entanto, pode-se dizer que Foucault não foi completamente aversivo à analítica da verdade, estando ele mesmo interessado nas condições de

⁴³⁷ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.21.

⁴³⁸ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.22.

possibilidade; mas enquanto Kant instituiu o *eu penso* (sujeito transcendental) como foco da investigação, Foucault elegeu o saber (*épistémè*) e o discurso (*a priori* histórico).

Essa tradição kantiana é seguida ‘a contrapelo’ por Foucault (em contraponto à antropologia filosófica com relação ao pensamento crítico), na qual a análise das condições de possibilidade chega, então, a conclusão de que o *a priori* histórico, enquanto estrutura do saber, se identifica com a ‘idade do Homem’, enquanto tema do pensamento moderno. Nesse sentido, a analítica da verdade representa a maneira pela qual Foucault relaciona a antropologia filosófica com o pensamento crítico, pois foi Kant quem estabeleceu as bases epistêmicas da ‘natureza’ empírica e transcendental do ser humano, cuja obra de Husserl, *Crise das ciências europeias e a filosofia transcendental* (1936), seria o ápice da analítica da verdade. Nessa condição, o pensamento crítico precisa suspender a figura moderna do ‘Homem’ e suspeitar que sua ‘natureza’ empírica e transcendental depende das condições de possibilidade socio-históricas ‘governadas’ por estruturas da linguagem. Assim, a analítica da verdade kantiana, formal e universal, serve de contrapeso para a empresa arqueológica, organizada em arquivos e acontecimentos, buscar pelas condições de possibilidade que não correspondem a nenhum objeto em geral, como faz a antropologia filosófica, pois correspondem às especificidades (singularidades) de certas existências⁴³⁹.

Entretanto, se uma leitura da filosofia crítica de Kant pode se identificar com o estatuto transcendental das condições *a priori*, Foucault passa a reconhecer outra leitura possível, a qual considere que a filosofia crítica implica em uma historicidade: *Aufklärung*, expressão da razão crítica atuando na história. Como o próprio Kant afirma: “nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem de submeter-se”, uma vez que, “a razão só concebe [justificativa] a quem pode sustentar o seu livre e público exame”⁴⁴⁰. Se a *Aufklärung* kantiana precisa se provar, então uma antropologia filosófica se revela contraproducente, na medida em que encerra a reflexão crítica em categoriais universais incondicionadas. Assim, por um lado, se torna mais claro a razão de Foucault insistir que a *Antropologia* kantiana seria o elo entre a reflexão crítica e a filosofia transcendental, como exposto na *Thèse complémentaire*. Por outro lado, no entanto, poderia ser diferente se Foucault tivesse atentado melhor para a característica pragmática da *Antropologia* de Kant que

⁴³⁹ Cf. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, 1969.

⁴⁴⁰ KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, p.31.

concebe ‘o que o Homem pode fazer de si mesmo’; tema que o estudo do cuidado de si e da estética da existência tardiamente acolhe em sua pesquisa.

A *Aufklärung*, na medida em que diz respeito ao acontecimento do atual, pode dispensar a base universal da antropologia filosófica kantiana sobre ‘o que é o Homem?’, senão lhe restituir sua devida forma completa: ‘o que é o Homem... que nós mesmos somos?’. Assim, a herança crítica da ontologia de nós mesmos observada por Foucault restitui a atualidade, não como uma questão filosófica definida por uma metafísica da presença (o que é a atualidade?; o que é o presente?); porém, antes, questiona como se relacionar com a atualidade, o que implica em saber o que fazer da experiência de si mesmo (*soi*)⁴⁴¹. Enfim, duas tradições críticas herdadas de Kant que não são alheias ao pensamento de Foucault. Se por um lado, a analítica da verdade se impõe pela busca das condições de possibilidades mais formais e gerais (convertidas por Foucault em estruturas históricas), a ontologia de nós mesmos se impõe pelo acontecimento da atualidade. Além disso, se Foucault condicionou a antropologia filosófica à *épistémè* moderna, o curso *Le gouvernement de soi et des autres* cria outro vínculo: *Aufklärung* e o *ethos* filosófico.

Uma vez pautadas algumas diferenças em relação às duas leituras de Kant feitas por Foucault, dois tópicos podem ser destacados: sobre o ‘colocar em questão’; e a interpretação com relação às obras *Críticas* kantianas. Assim, importante notar que Foucault se refere às tradições críticas deixadas por Kant na forma pela qual se introduz questionamentos, ou ainda, sobre ‘o colocar em questão’. Trata-se de duas maneiras de instituir perguntas que forneçam um referencial de pesquisa. Nesse ponto, não se trata apenas de estabelecer perguntas metafísicas (o que é o Ser?; o que é a Verdade?), ou antropológicas (o que posso saber?; o que devo fazer?), e então construir as regras pelas quais elas podem ser validadas (quais os limites?; o que legitima?). Sem dúvida que essas perguntas devem passar pelo crivo da crítica, tal como pretendeu Kant, porém, ele mesmo,

⁴⁴¹ Vale mencionar a objeção conduzida por Antônio Ianni Segatto à respeito das duas heranças críticas defendidas por Foucault. Apoiado na leitura de Habermas (2000), Segatto afirma que a oposição entre analítica da verdade e ontologia do presente (nós mesmos) repete o movimento da “dialética do esclarecimento” denunciada por Adorno e Horkheimer; ainda, a separação feita entre a analítica da verdade e a ontologia do presente implica justamente na perda desse parâmetro crítico, a saber, o uso das condições ideais de discurso (consenso) em relação às condições reais de seu *déficit* argumentativo (contradições performativas). A esse respeito, sabe-se que Habermas defende o projeto inacabado da modernidade (seus potenciais emancipatórios) contra uma crise da razão (fim das metanarrativas), na qual situa Foucault. Todavia, para executar seu argumento, Habermas depende (estranhamente) de conseguir rotular a pesquisa foucautiana dentro do paradigma da filosofia da consciência, algo que a própria tese de Habermas parece estar mais próxima, pois ainda mantém uma versão robusta de racionalidade, agora voltada para procedimentos universais da ação comunicativa, além de pretensões de validades explicitamente ancoradas em uma teoria coerentista. Cf. SEGATTO, *O que é esta Aufklärung da qual fazemos parte?*, 2016.

não limitou seu programa da filosofia transcendental ao estudo das condições universais de possibilidade. Há um aspecto além, às vezes facilmente esquecido, do qual Foucault parece ‘espolar’ de Kant, mesmo sem ser claro sobre isso, pois Kant, em vista da filosofia de seu tempo, se outorga o direito de declarar em tom de ultimato: “todos os metafísicos estão, solenemente e em conformidade com a lei, suspensos de suas funções até que tenham respondido de modo satisfatório: como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?”⁴⁴². Eis um tipo de questionamento com o qual Foucault se identifica na *Aufklärung*, uma forma de atitude crítica que ‘coloca em questão’ um referencial de pesquisa⁴⁴³. Logo, se a filosofia foucaultiana se inicia como uma suspeita (a morte do Homem) endereçada à antropologização do pensamento (o que é o Homem?), se encerra descobrindo a própria pergunta para sua pesquisa ‘colocar em questão’: o que acontece com quem nós mesmos somos atualmente?

Assim, o segundo tópico assume as implicações do trato de Foucault com as leituras das obras *Críticas* de Kant, já que é característico de sua interpretação associá-las com o projeto filosófico da modernidade. A esse respeito, Foucault afirma que a *Antropologia* kantiana respeita as *Críticas*, e a expressão que utiliza para resumir essa relação é ‘repetição antropologia-crítica’, mas de modo que a *Antropologia* repete as *Críticas* ‘em negativo’⁴⁴⁴. Isso justifica porque Foucault nomeia sua tese complementar de ‘gênese e estrutura’ da *Antropologia* de Kant, uma vez que parte dos pressupostos das *Críticas*.

No caso, Foucault observa que enquanto nas *Críticas* há uma rígida divisão entre empírico e transcendental⁴⁴⁵, na *Antropologia* há uma liga, certa mescla, entre empírico e transcendental. Como se sabe, esse se torna o objeto de estudo da arqueologia do saber; porém, também se sabe que isso não abrange todo o programa arqueológico, pois uma vez que o filósofo estende tal programa às sujeições antropológicas, percebe-se como fica latente na interpretação foucaultiana uma análise cujo sentido lhe é exterior e até ulterior à exegética kantiana.

⁴⁴² KANT, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, 1987, p.42.

⁴⁴³ Tive a oportunidade de discutir esse assunto em CASSIANO, *Sobre o “colocar em questão” na filosofia de Foucault*, 2019. Em especial, argumento sobre o comentário de Béatrice Han, no qual considera que a filosofia de Foucault falhou em seu projeto crítico ao repetir a historicização do transcendental que tanto criticou. Considero que a leitura de Han somente se interessa pelo tipo de investigação pautada pela analítica da verdade na filosofia de Foucault, quase que ignorando a investigação orientada pela problematização da atualidade (especialmente no que diz respeito à normalização da conduta), cuja contribuição está consolidada em diversas áreas de pesquisa.

⁴⁴⁴ Cf. FOUCAULT, *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, 2008, p.43; p.52; p.45.

⁴⁴⁵ Cf. A esse respeito o capítulo sobre as “sínteses objetivas” em *Les mots et les choses*.

Isso significa que não se trata de discutir, efetivamente, a antropologia filosófica kantiana, mas situá-la como lastro que acomode sua análise arqueológica do discurso. Essa mesma impressão é familiar para Sardinha, que considera: “se a *Crítica* e a *Antropologia* são pesquisadas com vistas a um estudo de outra ordem, as duas um dia darão lugar a uma nova forma de reflexão que não será mais crítica em sentido estrito, nem antropológico-pragmática”⁴⁴⁶. Tal ordem mencionada por Sardinha, pode se referir à ordem do discurso que questiona a (vontade de) verdade sobre o “Homem” quando implementadas pelas instituições científicas.

Anos mais tarde, a mesma tática analítica é retomada por Foucault, agora acerca do texto da *Aufklärung*: “E então vocês veem como a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar, se convocar e se tomar necessários ambos”⁴⁴⁷. Nesse ponto, o autor estabelece um vínculo entre o projeto crítico de Kant, no qual a crítica se faz instrumento de orientação da Razão para a maioria, enquanto que a *Aufklärung* seria a própria época da (razão) crítica. No opúsculo de Kant, pode-se ler: “se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo”⁴⁴⁸.

No entanto, chama a atenção que Foucault procure justificar esse argumento por meio de uma relação com as obras *Críticas*; desse modo, tem-se: a *Crítica da razão pura* versa sobre o bom e legítimo uso do entendimento, condenando o recurso à autoridade do livro; a *Crítica da razão prática* versa sobre o procedimento decisório do agir moral, também condenando o recurso à autoridade do tutor. Contudo, Foucault é incapaz de estabelecer um vínculo consistente entre a *Crítica do juízo* e a autoridade do médico; ele apenas conclui diretamente que os três exemplos (livro, tutor e médico) reforçam a necessidade das obras *Críticas*, qual seja, impedir que o ser humano viva entregue aos preconceitos e às superstições das ilusões criadas⁴⁴⁹. Para Foucault: “Em todos os casos, o sistema de

⁴⁴⁶ SARDINHA, *Le Kant de Foucault*, 2012, p.365.

⁴⁴⁷ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.30.

⁴⁴⁸ KANT, *Resposta à pergunta: o que é “Esclarecimento”?*, 1985, p.100.

⁴⁴⁹ Duas observações: na *Crítica da faculdade de juízo*, § 40, Kant denomina de Esclarecimento (*Aufklärung*) a libertação dos preconceitos e superstições. No primeiro parágrafo da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que é da natureza da Razão, ser atormentada por perguntas que não pode evitar, mas que também não pode responder. Nesse sentido, entende-se a necessidade da *Crítica* para uma Razão Esclarecida.

ecos entre a *Crítica* e essa análise da atualidade da *Aufklärung* é bastante nítido no texto. Discreto, mas nítido”⁴⁵⁰.

Enfim, diante do retorno a Kant, a primeira aula do curso *Le gouvernement de soi et des autres* é importante para corroborar seu compromisso com um pensamento crítico. Nesse sentido, se impossível não reparar, improvável não comparar as mudanças no trato, no foco e na leitura do texto de Kant nesse intervalo de cerca de 10 anos. Por isso, um apontamento merece ser assinalado: a insistência de Foucault em atribuir à crítica kantiana uma tarefa de realização, isto é, inferir a crítica como um meio (procedimento, instrumento) de realização, seja em relação à *Antropologia* (filosófica), seja em relação à *Aufklärung*.

Portanto, as duas heranças kantianas apresentam, ao menos, duas implicações relevantes: uma acerca do ‘colocar em questão’ um referencial de pesquisa; outra sobre as interpretações feitas das obras *Críticas* de Kant. Essas implicações, postas em um esquema geral, se referem à reformulação da pesquisa foucaultiana: uma reformulação maior que passa pelas práticas discursivas, as práticas de sujeição e as práticas de si; outra reformulação menor (mas que acompanha o mesmo deslocamento) que passa da relação antropologia-crítica para *Aufklärung*-crítica ou *ethos*-crítica. Ao final de todo esse processo pode-se, então, observar o posicionamento de Foucault:

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.32.

⁴⁵¹ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.22.

Capítulo 12: Para uma crítica da razão política

O retorno à filosofia de Kant, como visto, assinala um momento de transição na pesquisa foucaultiana; em especial, vale mencionar o deslocamento da relação crítica-antropologia para a relação crítica-*Aufklärung*, a partir de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Essa situação reverbera em um projeto de pesquisa que convoca o pensamento crítico a lidar com a questão da governamentalidade e da subjetivação. No entanto, trata-se de um projeto de pesquisa brevíssimo, do qual o filósofo não conseguiu desenvolver suficientemente suas pretensões. Tal projeto de pesquisa aparece, em um estilo kantiano, em direção à uma crítica da razão política; desse modo, dois textos são fundamentais: *Omnes et singulatim* e a aula de 17 de janeiro de 1979 do curso *Naissance de la biopolitique*.

Sob a perspectiva da *Aufklärung* (ou seja, do *ethos* filosófico), Foucault observa que uma das tarefas do pensamento ocidental foi a multiplicação do poder político. Nesse ponto, o autor chama a atenção para certa conjectura formada pela propensão à racionalização característica das modernas sociedades ocidentais e a propagação de algumas ameaças tanto às liberdades individuais quanto à sobrevivência da espécie humana. Logo, nisso percebe-se uma tentativa de articulação entre o processo de racionalização defendido por certas posições teóricas (em especial o neoliberalismo) e as análises obtidas com as tecnologias de biopoder⁴⁵². Com isso, a racionalização, em sentido foucaultiano, admite referências equivalentes à administração, à gestão ou ao gerenciamento. Em consequência, surge a aposta desafiadora (*enjeu*) de ligar a análise histórica à crítica política por meio dos modos de objetivação/subjetivação; de acordo com Foucault, isso significa: “mas, para mim, é isto que está em jogo [*enjeu*] tanto na análise histórica como na crítica política. Não estamos e não temos de nos colocar sob o signo da necessidade única”⁴⁵³.

⁴⁵² A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.225.

⁴⁵³ FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.25. É conhecida a rejeição de Foucault por qualquer concepção progressista da razão (como se houvesse um acúmulo de saber que sempre se otimiza), assim como uma concepção alienada da razão (como se houvesse uma razão que fosse em si mesma incondicionada à sua própria história). Para Foucault, as formas de racionalidade se inscrevem em determinadas práticas que lhe conferem certo regime de verdade (ao examinar a razão governamental, tal regime é nomeado por Foucault como *regime de veridicação*). Não há, portanto, uma adesão por parte do filósofo à universalidade de uma *Razão* que pode ser investigada em si mesma (então, ser oposta ao *irracionalismo* em si mesmo); trata-se de uma “razão” que é *condição* (em vez de “*natureza*”) pela qual pode-se conceber a grade de inteligibilidade [*grille d'intelligibilité*] determinada por práticas históricas.

Nesse sentido, o autor opta por realizar o esboço de um quadro geral da racionalização política pela individualização e totalização da vida; e com base nessas diretrizes, tenta imprimir sobre seu trabalho uma crítica política da racionalização das práticas sociais modernas: “meu trabalho não tem como objetivo [apenas] uma história das instituições [...], mas a história das racionalidades, tal como ela opera nas instituições e nas condutas das pessoas. A racionalidade é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana”⁴⁵⁴. Em outra oportunidade, Foucault confirma o caráter crítico de sua genealogia: “tratei, prioritariamente, fenômenos do passado: o sistema de exclusão e a prisão dos loucos [...], a constituição da ciência e da prática médica [...], a organização das ciências humanas”, cujo interesse nesses fenômenos se deve ao fato de eles ‘acontecerem’ nas “maneiras de pensar e se comportar que ainda são as nossas”, concluindo que, “trata-se, no fundo, de apresentar uma crítica de nosso tempo [diagnóstico do presente], fundamentada em análises retrospectivas”⁴⁵⁵.

Alguns comentadores tentam enfatizar a contribuição desse projeto (a crítica da razão política) dentro da pesquisa foucaultiana. Para Lemke, tal concepção sobre a filosofia de Foucault raramente tem sido devidamente considerada, pois para o comentador a questão do governo (de si de dos outros) aparece justamente para resolver as insuficiências tratadas com a ‘microfísica do poder’, tese por vezes advertida por ter uma perspectiva reducionista. Lemke concebe a crítica da razão política como um ‘momento decisivo’ da filosofia foucaultiana, no qual a crítica política não se atém à legitimidade para governar, mas à atitude de como (não) ser governado, e desse modo estabelece a distinção entre as regras universais e as necessidades obrigatórias, por um lado, e as contingências dos acontecimentos e a singularidade da atualidade, por outro lado. Trata-se, então, de pôr em perspectiva as possibilidades do nosso ser histórico.

De acordo com Lemke, “isto significa uma mudança no ponto de aplicação da crítica: sua base não mais reside em uma teoria do direito”, concluindo que, “se Kant executou a ‘crítica da razão pura’ a fim de demonstrar suas capacidades e limitações, Foucault performa a ‘crítica da razão impura’, a qual entende os limites do conhecimento como as fronteiras de nosso ser histórico”⁴⁵⁶. Já Savoia se dedica a estudar a continuidade entre governamentalidade e subjetivação, mediante as referências à disciplina dos corpos e à

⁴⁵⁴ FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'État*, D&E III, p.803.

⁴⁵⁵ FOUCAULT, *Conversation avec Michel Foucault*, D&E II, p.183. Os [] se referem à minha interpretação.

⁴⁵⁶ LEMKE, *Foucault's analysis of modern governmentality*, 2019, p.371.

biopolítica das populações. Nesse sentido, o comentador atribui à crítica da razão política uma relação de interdependência entre os processos de individualização (correspondente à disciplina) e de totalização (correspondente à biopolítica). Assim, o conceito de governamentalidade serve para avaliar a medida dos efeitos de totalização, ao passo que o conceito de subjetivação serve para analisar o efeito pelo qual ocorre a individualização⁴⁵⁷.

Também Adverse contribui para a discussão do tema, ao observar que a crítica da razão política opera uma duplicação do tema da crítica na filosofia de Foucault: por um lado, a crítica entendida como atividade filosófica; por outro lado, a crítica tomada como objeto de investigação. A análise de Adverse consiste em “esclarecer como Foucault, tomando Kant e o problema da crítica como o quadro geral de sua investigação, compreende seu próprio trabalho intelectual no momento em que realiza sua ‘crítica da razão política’”⁴⁵⁸. Para o comentador, a crítica da razão política está estruturada por dois eixos da pesquisa de Foucault: o eixo das relações de poder e o eixo da análise histórica; tais eixos devem funcionar em vista do tema da racionalização em sua historicidade. Logo, para Adverse, a crítica da razão política tem como meta atingir o efeito político do pensamento crítico⁴⁵⁹.

Por fim, o estudo de Senellart destaca que a crítica da razão política tem como função exercer um contrapoder permanente, de modo que para executar tal tarefa, é preciso que o exame da racionalização passe pela análise dos mecanismos de poder ao qual obedecem. Segundo Senellart, “é por isso que a crítica da razão política não consistia em fazer o processo da razão, como se ela fosse portadora, em sua lógica tecnicista, de um devir totalitário, mas em mostrar que efeitos haviam sido produzidos pela racionalidade estabelecida, no Ocidente, no início dos Tempos Modernos”⁴⁶⁰. Para o comentador, essa abordagem estabelecida por Foucault rejeita três tipos de discursos: revolucionário, individualista liberal e libertário. Para o êxito do programa proposto, o importante é inventar novas formas de conduta contra a dominação insidiosa do governo estatal⁴⁶¹. Nesse sentido, o programa de uma crítica da razão política compreende a articulação entre a questão crítica (na forma de atitude) e a problematização do governo (na forma de contracondutas). Senellart ressalta, então, que tal procedimento crítico decorre das

⁴⁵⁷ Cf. SAVOIA, *Foucault's critique of political reason*, 2012.

⁴⁵⁸ ADVERSE, *Para uma crítica da razão política*, 2010, p.03.

⁴⁵⁹ A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, D&E III, p.540.

⁴⁶⁰ SENELLART, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, 1995, p.02.

⁴⁶¹ A esse respeito, Cf. o direito dos governados proposto por FOUCAULT, *Face aux gouvernements, les droit de l'Homme*, D&E IV, p.707-08.

práticas (em vez de o sujeito transcendental), pois elas são constitutivas de experiências consideradas fundamentais por Foucault, como a loucura, a delinquência, a sexualidade⁴⁶².

Circunscrito na fase de estudo da governamentalidade, o texto *Omnes et singulatim* advém de uma palestra realizada na universidade de Stanford em 1979, cujo propósito da apresentação parte do questionamento acerca das relações de poder e de dominação. Logo, Foucault propõe analisar qual tipo de relação existe entre a “Razão Moderna”, ou seja, seu processo de racionalização, e o abuso de poder. Contudo, na escolha pela maneira de abordar essa questão, o filósofo francês recorre à importância da crítica como procedimento de análise, admitindo que:

Depois de Kant, o papel da filosofia foi impedir que a razão excedesse os limites do que é dado na experiência, mas desde aquela época – isto é, com o desenvolvimento do Estado moderno e a organização política da sociedade – o papel da filosofia foi também vigiar os abusos de poder da racionalidade política – o que lhe deu uma esperança de vida bastante promissora⁴⁶³.

Com base nessa premissa, o autor distingue entre três tipos de procedimentos críticos. O primeiro tipo, que se refere a fazer a oposição entre racionalismo e irracionalismo, é considerado inútil pois não passa de uma chantagem provocada por juízos arbitrários. O segundo tipo diz respeito à investigação da razão como um racionalismo instrumental, representada pela Escola de Frankfurt⁴⁶⁴. O terceiro tipo concerne ao estudo de certas experiências consideradas por Foucault como fundamentais (tais como a sexualidade, a loucura, a delinquência) a partir do desenvolvimento das tecnologias de biopoder. Esse último tipo procedimental satisfaz o que o autor concebe por uma crítica da razão política.

⁴⁶² Cf. FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, D&E IV, p.136.

⁴⁶³ FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, D&E IV, p.135.

⁴⁶⁴ Embora não seja mencionado por Foucault, creio que ele, nesse ponto, se refere à obra *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Theodor Adorno e Max Horkheimer, na qual o diagnóstico de época fundamentado no conceito de *razão instrumental* considera que o projeto do Esclarecimento se perverteu em um programa de dominação social (por meio da indústria cultural) que culminou no totalitarismo do século XX. Foucault, embora compartilhe de uma perspectiva instrumentalizada da racionalização, diverge da crítica social da Escola de Frankfurt por esta ainda tentar executar, com base no Iluminismo de Kant e Hegel, o processo geral da Razão; como resultado, o Esclarecimento (libertação da superstição) engendrou a tecnocracia de Estado e a dominação do Mercado, reificando a vida humana. Para Foucault interessa estudar o desenvolvimento das tecnologias de biopoder que puderam fomentar certas práticas, discursos e experiências que foram, e ainda são, entendidas como a devida *normalização da sociedade*.

De acordo com o título *Omnes et singulatim*, trata-se de entender de que forma pode ocorrer uma articulação de eventos que, a princípio, parecem seguir por direções opostas: de um lado, um poder individualizador; de outro lado, um poder totalizante. A tese de Foucault argumenta que as formas de racionalização no Estado moderno se devem a uma série de apropriações e transformações de práticas que chama de poder pastoral; e mais precisamente, poder pastoral designa as técnicas individualizantes. O autor nota que no início o poder pastoral representava uma arte de governar as condutas, e não propriamente um poder político. É com o Estado de polícia que uma nova racionalização aparece, cujo objetivo visa o fortalecimento do próprio Estado e, com isso, a cooptação dos indivíduos por uma forma de poder centralizador. Nesse sentido, Estado de polícia significa, em termos foucaultianos, o Estado tecnoburocrático e administrativo, ou seja, racionalizado.

Por fim, se poder pastoral nomeia as técnicas individualizantes, razão de Estado é o nome dado por Foucault para nomear as técnicas centralizadoras, cujas principais tecnologias produzidas são a diplomacia militar e a polícia. Foucault conclui *Omnes et singulatim* ressaltando que “a crítica política tenha acusado o Estado de ser ao mesmo tempo fator de individualização e princípio totalitário é bastante revelador [...] desde o seu início, o Estado foi, ao mesmo tempo, individualizante e totalitário”, de modo que, “a racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na ideia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis”⁴⁶⁵.

Em seu curso *Naissance de la biopolitique*, Foucault reformula o projeto de pesquisa de uma crítica da razão política, pois agora assume como campo de análise a economia política, e seu objeto de estudo é representado pela racionalização neoliberal. Nesse sentido, Foucault não reflete mais com base em poder individualizante ou totalizante, mas a partir do que chama de regime de verificação. Isso significa, segundo Foucault, o conjunto de procedimento que “vão constituir um padrão de verdade que vai possibilitar decidir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são falsas”⁴⁶⁶. Ocorre que no

⁴⁶⁵ FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, D&E IV, p.161.

⁴⁶⁶ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.33. Importante destacar que, tomando a lógica de mercado como objeto de análise, a racionalidade neoliberal conseguiu produzir toda uma nova área de atuação do direito (administrativo e tributário) por meio da instauração de um regime de verificação, cujo objetivo não é assegurar a atividade econômica pela regulamentação política, mas atestar a funcionalidade da prática governamental. Para Foucault, pode-se dizer que o regime de verificação que compõe a racionalidade neoliberal necessita de uma prática governamental que comporte o indivíduo como empresário de si (*homo oeconomicus*). Edgardo Castro observa que, de acordo com Foucault, a doutrina

entendimento de Foucault, tais procedimentos são executados, ou ao menos se encontram atrelados, de uma forma crítica. Ao fazer a análise histórica dos regimes de verificação, Foucault considera que “a crítica [política] que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação”⁴⁶⁷. Com isso, o autor quer apontar que a importância política não advém das correções jurídicas do direito, apesar de todo o investimento nessa prática, pois provém pela determinação de qual prática governamental atua e opera por meio de um regime de verificação⁴⁶⁸.

Desse modo, Foucault mais uma vez reconhece que a racionalização neoliberal implica em questão do abuso de poder; mas também observa que é preciso “renunciar a empreender, uma vez mais, esta famosa crítica da racionalidade europeia, que, como vocês sabem, foi retomada incessantemente desde o início do século XIX, sob diversas formas; do Romantismo à Escola de Frankfurt”⁴⁶⁹. Contudo, como já mencionado, *Naissance de la biopolitique* foi um curso atribulado, de modo que Foucault, embora prometa, percebe-se que não foi capaz de executar o programa da crítica da razão política em sua análise dos procedimentos do capitalismo de mercado neoliberal. Ocorre que alguns temas e conceitos acabam reformulados e realocados em sua última fase de pesquisa.

Enfim, nota-se que o brevíssimo programa de pesquisa de uma crítica da razão política não se desenvolveu adequadamente, durando o intervalo de aproximadamente três anos, devido a escolha de Foucault por iniciar uma nova fase orientada por questões éticas da antiguidade greco-romana. Nesse sentido, vale ressaltar que tal crítica da razão política, segundo o interesse do próprio autor, se inscreve na perspectiva da crítica kantiana; porém, até esse momento, não havia sido elaborado nem a noção de *ethos* e nem o tema da *Aufklärung*. De fato, isso é fundamental para a continuidade do pensamento crítico de Foucault, quando ele atinge o estágio de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Como observado no estudo de alguns comentadores, a crítica da razão política se articula

liberal se pretende crítica por impor a si mesma os limites de governar, emulando, nesse sentido, a autocrítica kantiana dos limites da experiência. Cf. CASTRO, *Un Foucault neoliberal?*, 2019.

⁴⁶⁷ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.37.

⁴⁶⁸ Pode-se encontrar esse interesse de Foucault já em cursos anteriores, como *Les anormaux* (1975), no qual é analisado como o discurso sobre a loucura na criminalidade, apesar de não se sustentar como verdadeiro em termos científicos, pode politicamente se inscrever, e atuar, em um regime de verificação ordenado pela prática governamental da *normalização*.

⁴⁶⁹ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.37.

a diversos temas abordados por Foucault e admite diferentes estratégias para interpretá-los. Por fim, importa destacar que a crítica da razão política, apesar das dificuldades de sua viabilidade (mesmo a crítica do capitalismo de mercado não foi executada), parece ter ocupado durante o breve período vigente na pesquisa de Foucault, um espaço destinado à convergência de um longo estudo, sem, contudo, estar tal espaço preparado. A introdução da ontologia histórico-crítica de nós mesmos tanto completa quanto contempla a preparação deixada pelo projeto de uma crítica da razão política.

Capítulo 13: Importância do *ethos* filosófico na pesquisa de Foucault

A crítica da razão política não consiste em atestar qual o grau do processo de racionalização da sociedade; por isso, Foucault não aventa nenhuma revolução, não acena para qualquer ideologia, já que a política não é simplesmente disputa pelo poder⁴⁷⁰. Nesse sentido, pode-se falar de um abandono do projeto da crítica da razão política que privilegia a disputa pelo poder; contudo, parece equivocado falar em uma ruptura geral, seja com a crítica ou com a questão política, pois o retorno a Kant assegura seu envolvimento com a filosofia crítica, do mesmo modo que a questão política é assegurada pela entrada do autor no campo da ética⁴⁷¹. O breve projeto da crítica da razão política é substituído pelo que o filósofo chama de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos; dela ocupa-se agora.

A princípio, não se verifica que o autor tenha pretendido em algum momento de sua produção intelectual dedicar um estudo às questões clássicas da ontologia (fazer a pergunta: *o que é isso?*), tal como se verifica em pensadores como Maurice Merleau-Ponty, Alain Badiou, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, para citar nomes de seus contemporâneos da escola francesa de pensamento. Por essa razão, o uso do termo ontologia na filosofia de Foucault merece ser observado com base no contexto de sua obra, em vez de uma comparação com a tradição filosófica. Para tanto, considera-se que o contexto que torna viável essa avaliação se deve à importância do *ethos* filosófico. A esse respeito, vale mencionar que nos comentários reservados ao tema, há vários estudos acerca da ontologia histórico-crítica de nós mesmos; porém, a mesma afirmação não se aplica ao estudo sobre o *ethos* filosófico⁴⁷².

⁴⁷⁰ Esta perspectiva é mais evidente em relação ao envolvimento de Foucault com a Revolução iraniana, na qual destaco: primeiro, a espiritualidade política, onde a mudança do regime político significava uma transformação no modo de ser; segundo, a ênfase na insurreição e contraconduta em relação à revolução, fortalecimento da política como ato de resistência.

⁴⁷¹ Cf. FOUCAULT, *Politique et éthique: une enterview*, D&E IV, p.585.

⁴⁷² Não se encontra muitos estudos que dediquem atenção ao assunto do *ethos* filosófico na obra de Foucault; além disso, estes estudos possuem um caráter mais ensaístico do que didático, pois se orientam mais pela interpretação e comparação da filosofia de Foucault do que pela explicação conceitual. Cf. MARINO, *La fonction critique de l'éthos philosophique*, 2003, p.61-78. Cf. RABINOW, *Modern and counter-modern: ethos and epoch in Heidegger and Foucault*, 1994, p.197-214. Cf. BERNSTEIN, *Foucault: critique as philosophical ethos*, 1994, p.211-242. Cf. SARDINHA, *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, 2010, p.177-192. Cf. TAYLOR, *Uncertain ontologies*, 2014, p.117-33. Cf. GROULX, *Existe uma ontologia em Michel Foucault?*, 2008, p.215-25.

Nesse sentido, pode-se dizer que a questão da ontologia no pensamento de Foucault inicialmente aparece (enquanto problematização e não enquanto conceituação) alocada no âmbito da antropologia filosófica; e, como visto, se movimentando em uma direção diferente da tarefa de refundar uma resposta à pergunta: ‘o que é o Homem?’, para inquerir sobre ‘o que acontece atualmente com quem (é o Homem que) nós mesmos somos’⁴⁷³. Para justificar que há interesse de Foucault em tal tarefa, é preciso observar a importância do *ethos* filosófico em sua pesquisa, cuja hipótese considera o *ethos* filosófico a principal forma de abordagem empregada aos assuntos fundamentais em seus últimos anos de pesquisa (ética, sujeito, cuidado de si). Desse modo, certo tipo de ontologia parece ser capaz de definir o processo desse percurso, se enfatizada uma leitura orientada para o *ethos* filosófico que compõem o pensamento crítico de Foucault.

A questão da ontologia na filosofia de Foucault

Desse modo, ao menos três aspectos sobre o assunto precisam ser abordados: aspecto conceitual; aspecto bibliográfico; aspecto heurístico. Primeiramente, no que concerne ao aspecto conceitual, Foucault faz pouca referência ou uso do termo ontologia ao longo de seus escritos; porém, pode-se perceber que o autor expõe um juízo negativo em relação à ideia de que seja possível fazer uma ‘ontologia da substância’⁴⁷⁴ dominada por uma metafísica do Ser. Não obstante, concebe uma avaliação positiva quanto à possibilidade de uma ontologia histórico-crítica, então, caracterizada por um *ethos* filosófico; porém, apesar disso, é preciso esclarecer que Foucault não se preocupa ou se dispõe em fazer uma distinção mais profunda do termo *ethos*⁴⁷⁵. Assim, embora Foucault não tenha

⁴⁷³ GROS, *Foucault e a questão do quem somos nós?*, 1995, p.178.

⁴⁷⁴ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.233.

⁴⁷⁵ A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, D&E IV, p.585. Segundo Lima Vaz (1993), em sua raiz etimológica, o termo *ethos* transmite dois matizes peculiares. Na filosofia grega, *ethos* (grafado com *épsilon* inicial: εθoς) designa a morada do Ser, 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” (1993, p.13). Já *ethos* (grafado com *eta* inicial: ηθoς) 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 de sua práxis” (1993, p.15). Portanto, *ethos* enquanto *costume* designa a disposição para agir de certa maneira conforme o caráter; já *ethos* enquanto *habitat* assinala certa realidade sócio-histórica. Foucault, no entanto, parece fazer um uso indistinto do termo *ethos*, de modo que ambos os sentidos apresentados podem ser apreendidos de forma geral nos modos de ser expressos pelo que se pensa, diz e faz. Isso significa que se trata de uma concepção de ontologia que não se deduz a partir da existência em geral, mas que se orienta pela vida em suas singularidades; por essa razão, o conceito de ontologia não implica na aplicação de ideias e/ou conceitos às propriedades, atributos, causas, relações e estados de coisas,

elaborado nenhuma definição categórica, quando seus textos apresentam o termo *ethos*, esse significa principalmente modos de ser, no sentido das maneiras como se vive, o que envolve as formas de pensar, dizer e agir.

No que diz respeito ao aspecto bibliográfico, o registro da ontologia já consta em um de seus primeiros textos publicados, uma introdução à tradução francesa do livro de Binswanger, *Le rêve et l'existence* (1954), em seu momento de maior afinidade com a fenomenologia, contexto de sua formação filosófica. Nesse texto em que elogia a colaboração entre filosofia e psicologia feita por Binswanger como uma forma de análise existencial do ser humano (*Dasein*), o aspecto mais significativo diz respeito à problematização encontrada entre antropologia e ontologia, destacando o procedimento que, na tentativa de evitar todo positivismo psicológico, situa a antropologia dentro do domínio ontológico.

Essa questão prossegue nas primeiras pesquisas de Foucault, em sua *Thèse complémentaire* e em um importante texto sobre Bataille, *Préface à la transgression*, no qual advoga em favor de uma ontologia crítica que tem seu ponto de reflexão na relação entre o Ser e a finitude⁴⁷⁶. No entanto, o ápice dessa questão aparece em *Les mots et les choses*, onde o filósofo denuncia o sono antropológico da modernidade. A fim de evitar complicações e confusões envolvendo os vários temas e argumentos de *Les mots et les choses*, pode-se dizer brevemente que, segundo indica o título da obra, Foucault parte da relação entre o dizível (palavras) e o visível (coisas) para identificar o que chama de ‘modos de ser da Ordem’ no domínio próprio da linguagem e as descontinuidades de sua história.

Nesse sentido, como aponta Sabot, há um programa de estudo cujo objeto é uma ontologia da finitude; não obstante, dois outros programas se alinham com esse: um programa antropológico cujo objeto é o ‘Homem’; e outro programa arqueológico cujo objeto de análise é o discurso⁴⁷⁷. A tese defendida na obra considera a arqueologia do saber capaz de expor o confisco da ontologia pelo discurso dos universais antropocêntricos, o qual se tornou a principal disposição da filosofia pós-kantiana. Por isso, Foucault chama de sono antropológico a tentativa de atravessar esse discurso antropocêntrico que pretende

pois lida com experiências e transformações (por isso é histórica), como também lida com problemas e diagnósticos (sendo assim crítica) da existência que é vida.

⁴⁷⁶ FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.233-50.

⁴⁷⁷ Cf. SABOT, *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, 2014, p.146.

estabelecer os universais do ‘Homem’ para reatar um pensamento radical do Ser, não pela necessidade de fundamentos metafísicos⁴⁷⁸, mas agora epistemológicos. Assim, até esse momento da pesquisa de Foucault, pode-se perceber certa insistência em tematizar uma ontologia sem Sujeito, compreendendo ser preciso romper o círculo vicioso (das antropologias filosóficas) formado pelo saber moderno e as ciências humanas⁴⁷⁹.

Após um hiato, Foucault ensaia um retorno às questões da ontologia por uma via até então pouco explorada, o pensamento clássico greco-latino. O curso do *Collège de France* de 1981, *Subjectivité et vérité* apresenta, ainda que de forma tímida, uma releitura da ontologia, agora vinculada ao que chama de *tecknè tou bíou* (artes de viver), apoiada em três tipos de relações: com a verdade, com os outros e consigo mesmo. Foucault considera que as artes de viver greco-latinas envolvem a possibilidade de o indivíduo adquirir um status ontológico que se abre em modalidades de experiência, o que significa: “modificações do Ser, transição de um status ontológico ao outro, abrindo modalidades de experiências: é isto que é envolvido nas artes de viver”⁴⁸⁰.

A ideia de trazer para a análise histórica o status ontológico tem um importante impacto para a filosofia foucaultiana, oferecendo um espaço antes ofuscado pela vontade de verdade e a governamentalidade biopolítica. Já no último curso dado no *Collège de France* em 1984, *Le courage de la vérité*, o filósofo trata de investigar uma ontologia dos discursos verdadeiros⁴⁸¹, com um claro intuito: distinguir a questão do saber que torna um conhecimento verdadeiro ou falso (tema já discutido pela arqueologia do saber) da questão das transformações éticas do indivíduo em sujeito moral, na medida em que faz depender da relação consigo mesmo para ter com os outros certos modos de dizer-a-verdade. Por isso, o autor estuda a noção de *parrhesía* (franco-falar ou dizer-a-verdade) por meio de uma modalidade ontológica que chama de *ethos*.

A *parrhesía* é uma modalidade de veridicação na qual se assume o risco de dizer-a-verdade mesmo à custa da própria vida. Pode-se entender, com isso, uma pesquisa que não investiga os discursos verdadeiros à luz das condições de possibilidades lógicas que os tornam enunciados válidos (logo: uma analítica da verdade), pois busca inquerir os modos

⁴⁷⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.346-54.

⁴⁷⁹ Nesse sentido, é importante destacar a influência da crítica literária francesa no período de 1961-69 no que se refere ao *ser da linguagem* na reflexão de FOUCAULT, *La pensée du dehors*, D&E I, p.518-40.

⁴⁸⁰ FOUCAULT, *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France 1980-81*, 2014, p.34.

⁴⁸¹ Foucault também se ocupou dessa questão na aula de 02 de março de 1983 do curso do *Collège de France*, *Le gouvernement de soi et les autres*, 2008.

de ser que implicam nas condições de existência para o indivíduo que deles faz uso (logo: uma pragmática de si⁴⁸²). Entretanto, é no curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, assim como no texto *Qu'est-ce que les Lumières?* de 1984, que Foucault alça a ontologia à função principal dos últimos anos de sua pesquisa.

Já mencionado, o principal aspecto que conecta esses dois textos é a retomada e reinterpretação da filosofia de Kant, alegando duas tradições críticas. Além disso, pode-se considerar o texto-testemunho *Qu'est-ce que les Lumières?* como o principal registro sobre a ontologia no pensamento crítico, pois nele se observa a pretensão de desenvolver o programa de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos apoiada pela noção de um *ethos* filosófico. Foucault entende que Kant, ao se interrogar sobre a *Aufklärung*, prepara o pensamento moderno para colocar em questão a relação entre Razão e História, inaugurando, então, uma forma de pensamento antropocêntrico que logo atinge sua apoteose com a dialética absoluta do *Geist* em Hegel.

No entanto, Foucault encontra na *Aufklärung* não apenas uma época, um destino ou uma consciência histórica, mas um tipo de modalidade fundamental para se relacionar com o presente: uma atitude. Até então, o presente era pensado em uma relação longitudinal com o passado, cujo princípio era medir o grau de distanciamento; mas o filósofo aposta no que chama de relação sagital com o presente⁴⁸³. Trata-se, portanto, de uma relação que implica na atitude de pensar o presente ao qual se pertence⁴⁸⁴. Nesse sentido, há grande relevância a ser atribuída à forma de 'colocar em questão' uma pergunta de pesquisa que oriente o trabalho filosófico, pautado por uma ontologia que liga a experiência à atualidade como um afeto: o que acontece atualmente com quem nós mesmos somos⁴⁸⁵?

Didática e heurística no pensamento de Foucault

Por fim, no que se refere ao aspecto heurístico⁴⁸⁶, é preciso observar as próprias características do estudo de Foucault ao longo de trinta anos de dedicação, pois mais do

⁴⁸² FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et les autres*, 2008, p.06.

⁴⁸³ Esta relação é descrita por Habermas como uma atitude de apontar uma flecha para o coração do presente. HABERMAS, *Taking aim at the heart of the present*, 1994, p.149.

⁴⁸⁴ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et les autres*, 2008, p.15.

⁴⁸⁵ CASSIANO, *Sobre o "colocar em questão" na filosofia de Foucault*, 2019, p.195-228.

⁴⁸⁶ **Heurístico**: do grego *heuriskein*, encontrar; o que se refere à descoberta e serve de ideia diretriz numa pesquisa, de enunciação das condições da descoberta científica. Cf. JAPIASSÚ; MARCONDES, *Dicionário Básico de Filosofia*, 2008.

que se prender ao registro e conceito elaborado pelo autor, vale examinar a ontologia a partir da maneira de problematizar o que constituiu as inquietações de sua pesquisa. Segundo Potte-Bonneville, no pensamento de Foucault é preciso diferenciar a ordem de exposição da ordem de pesquisa: a primeira ordem procede do passado ao presente, respeitando um programa histórico de desenvolvimento; a segunda ordem, por sua vez, procede dos acontecimentos que ainda ‘vivem’ de modo mal definido na atualidade, empregando, então, um programa crítico que deve ter a audácia de interrogar sua própria história; isso indica o que Potte-Bonneville chama de inquietude de Foucault⁴⁸⁷.

Ora, justamente esse convite à reflexão feita pelo comentador sobre a pesquisa de Foucault merece ter sua devida atenção. Assim, é possível concordar com Potte-Bonneville para compreender que quando Foucault se refere à *épistémè* como um domínio de regras que ‘regem’ certas práticas discursivas do saber, e anos mais tarde se refere à *Aufklärung* como uma atitude de se relacionar com o acontecimento do atual, se trata ainda da mesma Modernidade, porém ordenada e exposta por pontos de vista e propósitos diferentes, até mesmo um pouco divergente, mas de modo algum incoerente. Nesse sentido, é preciso mencionar o esforço de Foucault em reorientar sua pesquisa; e para isso serve a inclusão tardia da ontologia em seu pensamento:

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 moral⁴⁸⁸.

Como fica evidente nesse trecho, Foucault interpreta todo seu projeto filosófico do ponto de vista de uma ontologia histórica de nós mesmos, ainda que essa afirmação seja mais pretendida do que desenvolvida em sua obra. Mesmo assim, pode-se considerar que ela seja capaz de indicar a ontologia como o terceiro eixo de pesquisa que opera em relação aos outros dois eixos desenvolvidos anteriormente: a arqueologia e a genealogia. Além disso, não deve ser ignorado o fato de que junto com o interesse pela interpretação de uma ontologia histórica, o autor desenvolve um programa de modificações em sua grade

⁴⁸⁷ Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire*, 2004, p.72-77.

⁴⁸⁸ FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique*, D&E IV, p.618.

teórica, logo, de um ponto de vista que aborde as diretrizes de pesquisa em suas formas de problematização, deve-se separar as leituras didáticas da obra de Foucault de uma leitura heurística, como segue adiante.

A esse respeito, é bastante comum que seu trabalho intelectual seja dividido por fases: arqueologia do saber nos anos 1960, genealogia do poder nos anos 1970 e o que por vezes é chamado de *último Foucault*⁴⁸⁹, reconhecido pela tematização da ética e do sujeito, nos anos 1980. Assim, Davidson faz um comentário que representa uma classificação muito recorrente nos estudos sobre a filosofia de Foucault: “três principais domínios de análise podem ser encontrados no trabalho de Michel Foucault como um todo: uma análise dos sistemas de saber, das modalidades de poder e das relações de si consigo mesmo”; de modo que, “em cada domínio Foucault empregou formas específicas de análise, que ele chamou respectivamente de arqueologia, genealogia e ética”⁴⁹⁰. A mesma ideia pode ser aplicada de modo cronológico, como faz Han ao estabelecer uma periodização dos livros publicados por Foucault entre três momentos: arqueologia, genealogia e história da subjetividade⁴⁹¹.

Candiotto também se refere a um último Foucault caracterizado pela constituição do sujeito, porém reconhecendo as diversas maneiras como esse assunto pode ser tratado⁴⁹². Esses exemplos ilustram que é comum haver esse tipo de abordagem nos estudos sobre a obra foucaultiana. Ortega, no entanto, parece ser mais efusivo ao adotar a ontologia de Foucault para examinar as relações de amizade e resistência política, e para isso se apoia na passagem de uma dupla ontologia (saber/poder) para uma tripla ontologia (saber/poder/sujeito). Contudo, reconhecendo estar enviesado pela interpretação que Deleuze faz da filosofia de Foucault (algo que no fim diz mais sobre o que o próprio Deleuze pensa), Ortega discursa apenas sobre certa ontologia que lhe interessa, e mesmo ciente das dificuldades que uma ontologia histórico-crítica implica, dispensa maiores justificativas, uma vez que não assume a ontologia como um eixo de análise que pode ser distinto da arqueologia e da genealogia, mas como um domínio do sujeito e da ética que seria, então, a contínua finalidade de toda pesquisa de Foucault⁴⁹³.

⁴⁸⁹ Talvez o primeiro divulgador desse frontispício tenha sido VEYNE, *Le denier Foucault et sa morale*, 1986, p.933-41.

⁴⁹⁰ DAVIDSON, *Archaeology, genealogy and ethics*, 1986, p.221.

⁴⁹¹ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.xiii.

⁴⁹² Cf. CANDIOTTO, *Subjetividade e verdade no último Foucault*, 2008, p.87-103.

⁴⁹³ Cf. ORTEGA, *Amizade e estética da existência em Foucault*, 1999, p.31-44. Vale mencionar que, já visto, na fase da arqueologia do saber Foucault lida com a ontologia a partir da perspectiva de uma

O aspecto heurístico difere dessa proposta, embora aprecie ser recomendável uma leitura didática como válida para organizar a trajetória intelectual de Foucault. O ganho trazido por uma leitura que considere a ontologia como um terceiro eixo de análise desenvolvido pelo filósofo se confirma na passagem de uma visão acerca da arqueologia, genealogia e último Foucault até os modos de objetivação, de sujeição e subjetivação presente em cada uma dessas fases. Assim, até mesmo uma afirmação que aparenta ser estranha ou incômoda, encontra um sentido mais robusto; diz Foucault que: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”⁴⁹⁴. Dessa forma, pode-se entender que a arqueologia se ocupou com os *modos de objetivação* que produzem o ser humano como *sujeito consciente de que é objeto de saber para si mesmo*; a genealogia se ocupou com os *modos de sujeição* cujos efeitos fazem aparecer o ser humano em sua *condição de estar sujeito à* normatização dos outros; por fim, a ontologia se ocupou com os *modos de subjetivação* que constituem o ser humano a partir da *relação de si consigo mesmo*⁴⁹⁵.

Além disso, Foucault teve a oportunidade de fazer uma autoavaliação de seu trabalho filosófico para o *Dictionnaire des philosophes* (1984) de Denis Huisman, onde escreveu sob o pseudônimo de Maurice Florence (logo: M. F.), que esses processos de objetivação/subjetivação (dividida em duas modalidades: subjetivação de si mesmo e subjetivação pelos outros) não são independentes entre si, cujo desenvolvimento endógeno designa a emergência de uma história crítica do pensamento, ou seja, de um pensamento crítico; e a partir disso, o autor chama a atenção para a ocorrência da articulação entre “certo tipo de objeto a uma certa modalidade de sujeito, constituiu, por um tempo, uma determinada área e indivíduos, o *a priori* histórico de uma experiência possível”⁴⁹⁶.

Ao lidar com a pesquisa foucaultiana pela perspectiva de um eixo da ontologia orientada pelos processos de objetivação/subjetivação, é possível identificar a relevância que possuem no contexto de seu pensamento. Assim, os modos de objetivação estão alocados

antropologia filosófica kantiana, discutida em termos de uma duplicidade empírico-transcendental, como consta em *Les mots et les choses*. Como também dito, há uma releitura da ontologia por parte de Foucault recuperando a filosofia crítica de Kant, o que chama de *ontologia histórico-crítica de nós mesmos*, a qual, não obstante, tem sua principal característica no *ethos filosófico* aparentado com seus estudos sobre a antiguidade clássica greco-latina, assim como consta em *Qu'est-ce que le Lumières?* Francisco Ortega constrói todo seu argumento a partir dessa última análise de Foucault, de modo que fica sem resposta a razão para interpretar o *saber* e *poder* como uma dupla ontologia da pesquisa de Foucault, senão justificada pela sua pretensão pessoal.

⁴⁹⁴ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.223.

⁴⁹⁵ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.222-23.

⁴⁹⁶ FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.632.

nos dispositivos estratégicos saber-poder que articulam discursos e instituições, formando assim *locus de enunciação*⁴⁹⁷ que reforçam as matrizes de relações de poder e regimes de saber. Já os modos de sujeição estão contextualizados no âmbito das *tecnologias de biopoder*⁴⁹⁸ que articulam as táticas disciplinares de adestramentos dos corpos dóceis e os mecanismos biopolíticos de gestão das populações em seus recursos vitais. Por fim, os modos de subjetivação estão inseridos no *ethos* filosófico onde se articulam questões reservadas à governamentalidade na forma de como ser conduzido até à subjetividade do cuidado de si⁴⁹⁹, investigando os espaços de constituição de *modos de ser* com relação às maneiras de viver as experiências possíveis.

Trata-se, portanto, de avaliar os próprios processos que ocorrem na pesquisa de Foucault, para identificar os pontos centrais (*foyers*) nos quais suas análises históricas fazem aparecer: arqueologias da problematização, genealogias da experimentação e ontologias da transformação de si. Enfim, até esse ponto foi conduzida uma análise acerca da questão da ontologia em Foucault nos seguintes termos: em seu aspecto conceitual, para examinar seus sentidos; em seu aspecto bibliográfico, para apontar sua incidência nos registros; e em seu aspecto heurístico, para aferir seus usos históricos e críticos, sendo tal, doravante, o aspecto que pode ser considerado o mais significativo para o pensamento crítico de Foucault.

⁴⁹⁷ Esse é o tema do pronunciamento na aula inaugural à cátedra do *Collège de France* feito por FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971.

⁴⁹⁸ FOUCAULT, *Les mailles du pouvoir*, D&E IV, p.182-202.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, D&E IV, p.213-14.

Capítulo 14: *Ethos* como modos (modalidades) de ser

A primeira referência ao *ethos* filosófico ocorre em uma conferência pronunciada em 1978 na *Société Française de Philosophie*, sob o título (com muitas ressalvas feitas por Foucault) de *Qu'est-ce que la critique?* É preciso chamar a atenção que já no início de sua fala, o filósofo destaca o interesse de sua comunicação:

Dizer algumas palavras em torno desse projeto que não cessa de se formar (...) e parece que entre a alta empreitada kantiana e as pequenas atividades polêmica-profissionais que levam esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (datando, grosseiramente, empiricamente, século XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, também de atuar, uma certa relação com o que existe, com o que sabemos, com o que fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, também uma relação com os outros⁵⁰⁰.

Ao que consta, essa é uma das primeiras vezes em que Foucault se refere a essa maneira de pensar, de dizer e de agir que caracteriza o *ethos*, indicando o tardio reconhecimento dos modos de ser (pensar, dizer, agir) como circunstâncias de problematização. Em certa ocasião, Foucault comenta que “o que me incomodou nos livros precedentes, foi o fato de eu [Foucault] ter considerado as duas primeiras experiências [com relação à verdade e ao poder] sem considerar a terceira [com relação à conduta individual]”⁵⁰¹. Nos estudos sobre a filosofia foucaultiana parece ser pouca reconhecida a função do *ethos* filosófico nessa reorientação de pesquisa, já que ao se interessar pelos modos de ser, Foucault concebe uma *compreensão não-especulativa da subjetividade*⁵⁰².

Como visto, o domínio da subjetividade faz parte do programa final da pesquisa de Foucault; porém, isso não significa que ela estivesse totalmente ausente até então. Não obstante, pode-se dizer que a subjetividade é definida pela experiência de si mesmo (*soi*), termo que o filósofo acresce à sua filosofia a partir de 1980; ainda em acordo com sua

⁵⁰⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?* 2015, p.35.

⁵⁰¹ FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.697.

⁵⁰² PRADEAU. *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004, p.131-53. Como aponta Pradeau, Foucault dispensa uma teoria do sujeito guiada pelo modelo jurídico de estirpe metafísica e moral (da lei universal imposta e legítima para todos os indivíduos) em favor de uma história da subjetividade acompanhada pela análise histórica das técnicas e práticas de si (que dever-se-ia se atualizar na constituição contemporânea da ética). Entretanto, segundo interpreta o comentador, o projeto de uma história da subjetividade feita por Foucault se encontra em uma situação de difícil equilíbrio.

recusa à ontologia da substância que privilegia o debate acerca da subjetividade em termos lógicos como o princípio de identidade ser/não-ser ou de uma dicotomia metafísica: alma/matéria, consciência/desejo, mente/corpo. Em vez disso, Foucault entende a subjetividade como uma relação de si mesmo (*rapport à soi*) constitutiva do ser humano, visto que se refere à uma condição relacional que se problematiza com a verdade, com as artes de governar e com os atos de conduzir a si mesmo. Assim, a subjetividade não condiz, para dizer em termos cartesianos, com um tipo de relação entre a interioridade (*res cogitans*) e a exterioridade (*res extensa*) do ser humano. Para fazer a história da subjetividade como pretende Foucault, faz-se preciso estudar a experiência de si mesmo (*soi*) na qual o ser humano se autoconstitui em meio às suas disposições de (estar) sujeito: moral, de direitos, de interesses, de conhecimento.

Como atenta Gros, a subjetividade se refere ao modo de subjetivação que se condiciona sempre na relação com dado modo de objetivação, de modo que interessa a Foucault o estudo da relação entre os códigos de conduta e as artes que singularizam as atitudes⁵⁰³; por isso a razão para priorizar um conjunto de práticas históricas: cuidado de si (*epiméleia heautoú*), conhecimento de si (*gnôthi seautón*), uso dos prazeres (*chrêsis aphrodision*), franco-falar (*parrhesía*). Nesse sentido, vale ressaltar o aspecto do *ethos* filosófico que diz respeito às condições nas quais transformações se tornaram possíveis em um dado momento⁵⁰⁴; pois para Foucault, se trata “de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações pode-se aplicar a algum momento da história essa questão da *Aufklärung*, a saber, as relações de poder, da verdade e do sujeito”⁵⁰⁵. Portanto, o enfoque dado à subjetividade nos últimos escritos do filósofo parece ser mais consistente, e até coerente, quando se aplica essa ‘função-*ethos*’, embora, realmente, ela esteja mais pressuposta do que desenvolvida.

Por isso, importa investir com o *ethos* para restituir o propósito da abordagem histórica, segundo comenta Foucault: “eu tentei trabalhar no sentido de uma acontecimentalização”,

⁵⁰³ GROS, *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, 2002, p.229-37. Também Paul Ricoeur reconhece a pertinência da capacidade reflexiva atribuída ao pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais (eu, tu, eles) no momento de autodesignação do sujeito que se reconhece como si mesmo. Cf. RICOEUR, *Le soi-même comme un autre*, 1990.

⁵⁰⁴ Nesse caso, assumo uma interpretação análoga à relação que Foucault faz entre *Aufklärung* e Revolução Francesa no comentário a Kant, segundo o qual o entusiasmo pela Revolução seria o *signum* do progresso moral da humanidade; o que Foucault chama atenção é lidar com o acontecimento não como um fato, mas como uma forma de alcançar os *modos de ser afetados* por um acontecimento. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.679-88.

⁵⁰⁵ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.47.

a qual deveria evitar, “a tentação de se referir a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato”, uma vez que, “se trata de fazer surgir uma singularidade”⁵⁰⁶. Por isso, o *ethos* atua no âmbito das condições históricas da subjetividade, circunscrevendo os modos de ser também no registro do acontecimento, ou seja, não se trata de tentar apreender o que acontece pelo seu instante ou significativo, mas buscar compreender a relação formada entre o afeto com o acontecido. Por isso, sob a orientação do eixo da ontologia, o *ethos* filosófico pode ser liberado da tarefa de prover causas e legitimar provas, para, então, incidir sobre o contexto da atualidade.

Nesse ponto, talvez possa ser útil compartilhar uma reflexão sobre diagnóstico, presente e atualidade⁵⁰⁷. Artières dedicou um belo texto sobre o caráter diagnosticador de Foucault, atrelando fatos de sua atividade intelectual com suas realizações pessoais para enfatizar o diagnóstico como um traço marcante de sua filosofia⁵⁰⁸. Desse modo, não se trata de acrescentar algo ausente a esse relato, mas apenas reforçar o entendimento da noção de diagnóstico como um tipo especial de se relacionar com a atualidade, ou ainda, a partir do *ethos* que procure aferir o afeto do atual. Por essa razão, pode-se entender porque Foucault diz que não se trata simplesmente de narrar a história, mas de ter a atitude (kantiana) de questionar, algo que para o filósofo significa fazer genealogia: “genealogia que dizer que eu conduzo a análise a partir de uma questão presente”⁵⁰⁹.

Nesse sentido, surge mais um ponto de apoio à importância do *ethos* filosófico (lido a partir do eixo da ontologia) que se refere ao diagnóstico do presente em sua função

⁵⁰⁶ FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.23.

⁵⁰⁷ Com relação à diferença entre presente e atualidade, embora Foucault fizesse uso indistinto em sua escrita, parece ser possível oferecer um ponto de distinção entre ambos os conceitos para fins relacionados à proposta de um pensamento crítico. Assim, o *presente* pode ser entendido em referência à condição existencial básica de todo ser humano que *é sempre estar vivendo*; com esta descrição um tanto fenomenológica do presente (e certamente estranha à pesquisa foucaultiana), pretende-se afirmar que *o presente pode não ser atual*. Logo, a *atualidade* poder ser entendida em referência a um termo bastante prezado por Foucault: o *limite*. Esta noção de limite está constantemente vinculada à noção de experiência, tanto que Foucault manifesta um grande apreço por ideias como *experiência-limite*, *atitude-limite* como algo que faz com que sejamos transformados. Desse modo, pode-se compreender que atualidade implica em limites, e limites possíveis. Esta parece ser uma ideia peculiar a uma ontologia histórico-crítica que quer pensar o presente, pensar a atualidade e pensar a nós mesmos.

⁵⁰⁸ Cf. ARTIÈRES, *Dizer a atualidade: trabalho de diagnóstico de Michel Foucault*, 2004, p.15-37.

⁵⁰⁹ FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, D&E IV, p.674. Alguns apontamentos: Quanto à referência à genealogia como diagnóstico de sintomas, essa é uma ideia presente na *Genealogia da Moral* (1887) de Nietzsche, que emprega a crítica genealógica na interpretação de sintomas ascendentes (*vontade de poder*) e decadentes (*niilismo*); entretanto, é preciso deixar expressamente claro que embora seja flagrante a influência da filosofia de Nietzsche no pensamento de Foucault, os modos de proceder com relação à genealogia têm *aspectos e finalidades próprias para cada um dos autores*, de modo que não se trata do mesmo diagnóstico. Quanto à aferição do *afeto do atual*, recomendo que muitos pensadores contemporâneos (não apenas filósofos) têm obtido grandes avanços nesse sentido, como *A sociedade do cansaço* (publicado em 2010), de Byung-Chul Han (Petrópolis: Editora Vozes, 2015).

apresentar a atitude crítica correspondente às questões colocadas na atualidade, negando repetir soluções propostas em outras épocas, porque já não se trata das mesmas questões. Isso significa dizer que o acontecimento da atualidade satisfaz uma atitude crítica à medida que a reflexão se refere à subjetividade, isto é, à experiência de si mesmo (traduzida em *nós mesmos*) da seguinte maneira: o que acontece na atualidade com quem nós mesmos somos? Essa reflexão parece capaz de abranger a inquietação de Foucault:

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 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*⁵¹⁰.

Enfim, pode-se dizer que talvez esse seja o trecho mais intrigante (e também o mais interessante) sobre o *ethos* filosófico proferido por Foucault, uma vez que se refere ao *ethos* da antiguidade clássica em um texto que contempla o *ethos* da modernidade; então, como proceder? Sobre esse aparente impasse, Foucault é categórico: “não temos que escolher entre nosso mundo e o mundo grego”⁵¹¹; pois já não se trata de uma idade de ouro, nem da perda de um valor exemplar, o que conduz Foucault a uma conclusão até que surpreendente: “toda a Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’”⁵¹². O que parece interessar ao autor no pensamento da antiguidade, sobretudo em relação ao *ethos* clássico, por assim dizer, seja justamente seu aspecto de *função* operadora que permite a transformação da atitude crítica em modos de ser e suas maneiras de viver (expresso por uma estética da existência em sua filosofia).

Nesse ponto, pode-se destacar dois momentos relevantes para avaliar essa hipótese. O primeiro momento concerne à discussão em torno ao saber de si feita no curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, no qual Foucault afirma que “os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso”, trata-se de uma série de expressões ou palavras como “*ethopoieîn* significa: fazer o *ethos*, produzir o *ethos*, modificar, transformar o *ethos*, a maneira de ser,

⁵¹⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.568.

⁵¹¹ FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique*, D&E IV, p.616.

⁵¹² FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.698.

o modo de existência de um indivíduo”⁵¹³. Importa destacar dessa função *etopoiética* indicada por Foucault, um aspecto que parece acompanhar sua reflexão acerca das técnicas/práticas de si, a saber, o *ethos* transmite a ideia de poder ser fabricado, modulado, transformado. Pode-se dizer que essa ideia aparece reforçada na concepção foucaultiana de estética da existência, a qual implica na posse de um saber-fazer (*savoir-faire*) da própria existência (*bíos*), a matéria para a elaboração de um singular estilo de vida⁵¹⁴.

O segundo momento complementa essa discussão acentuando a função da *parrhesia* no que o autor chama de jogos de veridicação⁵¹⁵, em seu último curso em 1984, *Le courage de la vérité*, no qual Foucault diz que “da perspectiva da prática individual da formação do *ethos*, nós podemos ver algo que tem um importante suporte em nosso entendimento das características fundamentais da filosofia grega, e também da filosofia ocidental”, que justamente são, “as modalidades de formação do *ethos* no qual o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito moral de sua conduta”, concluindo que, “colocar a questão do *ethos*, quer dizer, da diferenciação ética para qual a estrutura política pode e deve dar espaço (...) dentro do qual este *ethos* será capaz de afirmar sua singularidade e diferença”⁵¹⁶. Nesse sentido, o autor atribui o *ethos* ao processo de desprendimento das identidades pelas quais um conjunto de costumes comum aos indivíduos nas relações governante/governado é transformado. Logo, por meio do exame do *ethos* clássico, pode-se chegar ao ponto nevrálgico desse assunto: uma tematização que vincula as maneiras de viver aos meios de transformação de si. Dessa forma, em sua análise acerca do *ethos* da modernidade, *Aufklärung*, o interesse de Foucault por essa tematização encontra novo fôlego na versão moderna de certo *ethos* estetizante na obra literária de Baudelaire. Como bem observa Chevallier, essa é uma das poucas referências de Foucault a Baudelaire, e ocorre de uma forma paradoxal⁵¹⁷, entre dois modos de ser descrito pelo poeta francês: o *flâneur* (observador melancólico que coleciona experiências do mundo) e o *dândi* (artista de si mesmo que se impõe a tarefa de uma transformação).

Foucault admite que o *ethos* moderno busca “caracterizar a modernidade pela consciência de descontinuidade do tempo: ruptura de tradição, sentimento de novidade, vertigem do

⁵¹³ FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 2001, p.227.

⁵¹⁴ Cf. CASSIANO, *Ética estética existência*, 2017.

⁵¹⁵ FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.632.

⁵¹⁶ FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 2009, p.62-3. Vale observar que Foucault examina junto ao *ethos*, as noções de *aletheia* e *politeia*, encontrando no pensamento grego clássico a mesma estrutura de sua pesquisa: *aletheia*/verdade; *politeia*/governo; *ethos*/ética.

⁵¹⁷ CHEVALLIER, *O Baudelaire de Foucault*, 2013, p.190-97.

que passa”, e nesse ponto se insere Baudelaire, que “define a modernidade como ‘o transitório, o fugidio, o contingente’”⁵¹⁸. Contudo, como observa Foucault, o próprio Baudelaire insufla um *ethos* estético aos modernos modos de ser no trabalho de elaboração ascética da transfiguração. O *ethos estetizante* de Baudelaire não se refere à descoberta de um sentido oculto e mais original da vida, mas à participação nas maneiras de inventar a si mesmo. Por essa razão, Foucault concebe a ideia de uma atitude de “transfiguração que não é a anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade”, concluindo que “a modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que respeita esse real e o viola”⁵¹⁹.

Esse apelo à transfiguração de si, quase despercebido na fala de Foucault, pode ser a chave para uma leitura atrativa acerca do *ethos* filosófico. Desse modo, ao propor uma leitura heurística que privilegie o eixo da ontologia, a fim de ressaltar a importância do *ethos* na filosofia de Foucault, se torna plausível concluir que é no acontecimento da atualidade que a ontologia histórico-crítica de nós mesmos se identifica com sua finalidade de realizar o diagnóstico do presente, de acordo com Foucault: “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”⁵²⁰. Enfim, isso significa que os limites da atualidade não nos fazem limitados.

⁵¹⁸ FOUCAULT, *Qu'est-ce que le Lumières?*, D&E IV, p.569.

⁵¹⁹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que le Lumières?*, D&E IV, p.570. Vale dizer que a ideia de transfiguração também comparece nas obras de dois filósofos muito estimados por Foucault: Nietzsche e Deleuze. Para esses filósofos, a transfiguração envolve os temas já abordados: experiência, acontecimento, vida, transformação, arte. Nesse caso, a arte da transfiguração implica na capacidade de transformar um sentido empobrecido em um sentido exuberante para superar os modos de ser/viver (vontade de poder para Nietzsche; acontecimento para Deleuze). A partir desses elementos reconhecidos por Foucault (transformação e acontecimento), a ideia de transfiguração permite, então, captar a passagem do presente à atualidade, o movimento do que está em andamento e que deve ser *intensificado* para conduzir à saída de um estado de coisas. Ora, nesse caso aparece com maior sentido a introdução de Baudelaire como uma maneira pela qual Foucault encontra um *ponto de junção* (*charnière*) entre o *ethos* clássico e o moderno: por um lado, Foucault reconhece a elaboração dos antigos exercícios ascéticos em relação consigo mesmo; por outro lado, identifica a atitude kantiana com relação ao presente (*sapere aude!*) na figura da transfiguração. Como afirma Cremonesi (2020, p.171): “o recurso à ideia de transfiguração neste contexto não se refere apenas às noções de criação e invenção que estão realmente envolvidas no auto-ascetismo: refere-se principalmente à modalidade de exercício da atitude crítica”. Cf. CREMONESI, *Transfiguration et critique: Foucault, Baudelaire et l'ontologie du present*, 2020, p.171.

⁵²⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que le Lumières?*, D&E IV, p.575.

Capítulo 15: Como não ser de tal forma governado demais e a atitude crítica em *Qu'est-ce que la critique?*

Iniciando as leituras finais desse eixo analítico, pode-se perceber que ao longo da pesquisa foucaultiana se identifica uma série de modulações que retornam a temas já debatidos ao mesmo tempo que reinsere tais temas em novas problematizações que tanto modificam os 'usos' feitos por Foucault quanto melhoram entendimento sobre como eles podem ser 'usados'. Assim como a leitura de *Les mots et les choses* é fundamental para entender como Foucault apresenta sua versão inicial da crítica às sujeições antropocêntricas, também é essencial a leitura do texto *Qu'est-ce que la critique?* (*critique et Aufklärung*); junto com *Qu'est-ce que les Lumières?* (*Aufklärung*), para entender o pensamento crítico de Foucault em seu último estágio de desenvolvimento. Nesse caso, depois de passada a fase da crítica genealógica (em termos procedimentais de experimentações), é interessante comentar como a tarefa filosófica de realizar o diagnóstico do presente, que em *Les mots et les choses* se encontrava pautada pela orientação da leitura nietzschiana que Foucault fazia da filosofia crítica kantiana, nesse momento aparece inteiramente realocada dentro da filosofia de Kant para, então, por meio do estudo do *ethos* e da *Aufklärung*, 'colocar em questão': quem somos nós?

Como visto, apenas em uma aula do curso no *Collège de France*, *Le gouvernement de soi et des autres*, o autor se dedicou a apresentar ao público geral sua própria interpretação sobre a questão da 'Crítica' kantiana inaugurada com sua reflexão acerca da *Aufklärung*, a qual, de acordo com Foucault, não pode e nem deve ser identificada com a célebre propedêutica da *Crítica da razão pura*, mas merece ser considerada sob a perspectiva de uma prática histórico-filosófica encontrada no opúsculo *Beantwortung der frage: was ist Aufklärung?* A partir desse ponto, pode-se dizer que ocorre tanto uma situação interessante quanto uma tensão intrigante: por um lado, pode-se observar como a 'questão da crítica', enquanto objeto de análise, conduz ao impasse de dois kantismos em Foucault (uma espécie de Kant vs Kant)⁵²¹; por outro lado, pode-se perceber como a 'função crítica', enquanto atividade filosófica, estimula a certa maneira de se utilizar do pensamento kantiano (uma espécie de caixa de ferramentas).

⁵²¹ A esse respeito, Cf. BOLMAIN, *Une expérience critique de la pensée*, 2011.

Na conferência de 1978, *Qu'est-ce que la critique?*, enunciada perante a *Société Française de Philosophie*, Foucault encontra a oportunidade de expor as diretrizes que direcionam os últimos anos de sua pesquisa, no qual se constata uma crescente ocupação com o desenvolvimento de seu pensamento crítico. Como observa Sabot, tal conferência se relaciona aos temas do *ethos* filosófico da modernidade, ou ainda, uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, que deve ser solidária com um programa de diagnóstico do presente. Nesse sentido, três eixos temáticos são privilegiados por Foucault: o eixo da racionalidade, o eixo da governamentalidade e o eixo da subjetividade⁵²².

Nesse ponto, vale mencionar que tal eixo da racionalidade parece remeter ao projeto de pesquisa de uma crítica da razão política; porém, como anteriormente examinado, mais pretendido do que executado pelo filósofo. Com isso, os eixos da governamentalidade e subjetividade são fundamentais para o desenvolvimento da concebida 'questão da crítica': por um lado, a governamentalidade é 'colocada em questão' sob a perspectiva de 'como não ser de tal forma governado demais'; por outro lado, a subjetividade (ou ao menos o modo de subjetivação) é 'colocada em questão' sob a perspectiva de uma 'atitude crítica'. Em consequência, da dinâmica obtida pela articulação desses eixos temáticos surge, então, a 'função crítica' do pensamento foucaultiano: a problematização, pela experimentação, da dessubjetivação.

Como esperado, *Qu'est-ce que la critique?*, é o principal texto comentado para divulgar o tema da crítica no pensamento de Foucault. Nesse sentido, uma arguta observação de Lorenzini e Davidson parece ser bastante oportuna, pois apontam como outro texto *Qu'est-ce qu'un auteur?*, teria antecipado o deslocamento na forma de abordar a questão 'o que é um autor-sujeito?' para investigar 'o que faz uma função-autor?'⁵²³. Para os comentadores, que classificam o deslocamento desse texto como 'escandaloso', em *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault encontra "a possibilidade de operar outro deslocamento (indecente): a questão epistemológico-transcendental 'o que posso conhecer?' se torna aqui uma questão de 'atitude crítica'"⁵²⁴. Isso significa que a noção de crítica é redefinida com base em uma função que, recuperando os meios de operar esse deslocamento ainda em Kant, investiga a verdade e seus efeitos de poder e o poder desses

⁵²² SABOT, *Ouverture: critique, attitude critique, résistance*, 2013, p.17.

⁵²³ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un l'auteur?*, D&E I, p.789-821

⁵²⁴ LORENZINI; DAVIDSON, *Introduction*, 2015, p.15.

discursos de verdade, tendo por meta o processo de desassujeitamento pela via de uma política da verdade⁵²⁵.

Também interessante é a análise feita por Sabot, que traz uma contribuição perspicaz à medida que relaciona, por um lado, a interpretação de Foucault a Kant; e por outro lado, a continuidade dessa influência em sua própria filosofia. Desse modo, tem-se: a atitude crítica reconhecida em Kant pelo lema *Sapere aude!*, e o estudo de Foucault acerca da *parrhesía* grega como coragem da verdade. Em termos análogos, também a questão da crítica kantiana sobre as condições de possibilidade para os limites do entendimento, são reabilitada por Foucault para examinar as condições de possibilidades do pensamento científico, das tecnologias de biopoder e da racionalidade política⁵²⁶. Como já visto, em cada um desses temas o filósofo insiste em relacionar uma noção de crítica que atenda a seus interesses de pesquisa⁵²⁷.

Por fim, vale mencionar a leitura feita por Butler, cuja avaliação explora de maneira estimulante a noção de virtude associada à atitude crítica por Foucault. Reforçando a ideia de que a atitude crítica mobiliza uma política da dessubjetivação, a comentadora afirma ser central para essa forma de crítica o distanciamento das categorizações que normatizam a vida social. Logo, trata-se de uma crítica que não se exerce por meio de juízos e mentalidades, mas por meio de um esforço prático e ético (isto é, experimentações). Contudo, Butler é hábil em encontrar uma ambiguidade mal resolvida por Foucault que concebe a crítica como atitude e como virtude (*vertu*), de modo que a retórica desse argumento faz com que se revele certo apelo subjetivista para responder à pergunta: ‘como não ser de tal forma governado?’, pois implicaria em um voluntarismo da decisão.

Para a comentadora, a atitude relacionada à escolha de não ser de tal forma governado descreve o que Foucault entende por resistência⁵²⁸: “a virtude que Foucault nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus

⁵²⁵ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

⁵²⁶ Cf. SABOT, *Ouverture: critique, attitude critique, résistance*, 2013.

⁵²⁷ Embora não mencionado por Sabot, posso oferecer uma correlação entre cada campo de pesquisa citado e os estudos já abordados nesta tese: o pensamento científico e a formulação de uma noção de crítica como *Filosofia da suspeita* em *Les mots et les choses*; tecnologias de biopoder e a formulação de uma noção de crítica como experimento de insurreição em *Il faut défendre la société*; a racionalidade política e a formulação de uma noção de crítica como procedimento de análise do abuso de poder em *Omnes et singulatim*.

⁵²⁸ A esse respeito, Cf. BUTLER, *Critique, dissent, disciplinarity*, 2009.

custos, contra o modo como ele é administrado e por quem o administra”⁵²⁹. Tal leitura, não obstante, assume a virtude como pretexto para se aventurar em outros temas da filosofia foucaultiana, de modo que é interessante notar que Butler também associa a virtude com certa concepção de *ethos* (que ela chama de ontologia), na medida em que a virtude crítica implica na constante reflexão acerca dos modos de ser/viver em relação a organização da vida pelas práticas institucionalizadas (que ela chama de regime epistemológico).

A arte de não ser de tal forma governado demais...

Pode-se dizer que, em certo sentido, a conferência *Qu'est-ce que la critique?*, é uma resposta direta e precipitada à problematização da articulação entre governamentalidade e subjetividade que estava se desenvolvendo durante os anos de 1977-79, mas ainda era desconhecida pelo público. Nesse contexto, a conferência segue um propósito original apresentado por Foucault: repensar a crítica como atitude; e *Aufklärung* como *ethos*. No entanto, como convém ao seu argumento, o filósofo procura debater o assunto se pautando pelo tipo de experiência referente à relação entre saber, poder e subjetividade. Logo, merece nota o fato de que Foucault indica entre suas primeiras palavras proferidas ao público, 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

⁵²⁹ BUTLER, *O que é a crítica?*, 2013, p.168. Vale mencionar que na maior parte do artigo (o qual é bastante retórico por sinal) a autora se interessa em avaliar como seria possível uma *prática de liberdade do 'eu'* em meio a um 'jogo' entre resistência e obediência, uma vez que este é um tema importante em sua própria pesquisa. Nesse sentido, ofereço, mesmo que resumidamente, um *insight* que parece ter escapado a Butler, na medida em que concebe a virtude como uma qualidade ou atributo à prática (não discordo desta interpretação); contudo, após tal definição, Butler liga a virtude crítica à concepção de *self* em conformidade com um conjunto de prescrições normativas. Talvez possa ter faltado ao seu comentário considerar a virtude crítica com a *coragem de ousar*, tal como anunciado por Kant: *sapere aude!* Sabe-se que a coragem sempre gozou do prestígio histórico de ser uma das virtudes mais exaltadas e reverenciadas desde o pensamento homérico (pré-filosófico). Por isso, creio que seja possível argumentar que quando Foucault se refere à crítica como uma virtude, me parece ser bastante plausível relacioná-la com experiência de si mesmo (*soi*) constitutiva da subjetividade, indicando que mesmo o melhor modelo procedimental da crítica resulta, em última instância, da atitude (entendida como tendência de se comportar de modo favorável ou desfavorável à situação). Meu ponto é o seguinte: quando Foucault afirma que há algo na crítica que se aparenta à virtude que de certa maneira vincula a atitude crítica à virtude em geral, penso que Foucault se refere menos à qualidade ou ao atributo pessoal e mais à disposição de um *ethos* sociocultural no qual a virtude da coragem seja constitutiva de um campo de relações sociais para a experiência de si mesmo poder se formar no contexto mantido com certo afeto do próprio tempo. Me parece que o discurso kantiano da *Aufklärung* representa exatamente esta disposição à coragem de ousar que se assemelha à ideia de uma virtude geral.

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 crítica⁵³⁰.

Nesse ponto, parece interessante pontuar que o autor não pretende analisar a crítica em seu aspecto procedimental, se perguntando por quais experimentos seriam úteis à sua efetividade; em vez disso, concebe a crítica como uma atitude com relação a certo ‘afeto da atualidade’ (em vez de uma racionalidade normativa), cuja investigação envolve as três dimensões de sua pesquisa (saber, poder, subjetividade) para responder à questão: *como governar?* Se sob o tema da governamentalidade Foucault estudou o pastorado, a razão de Estado e o neoliberalismo (em seus devidos processos, dispositivos e tecnologias de biopoder), nesse excerto extraído, ele indica que agora se trata de estudar qual modo de ser, ou seja, qual *ethos*, relaciona a experiência de si mesmo (*soi*) com o acontecimento da atualidade.

Isso significa tentar uma pesquisa (definida como uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos) orientada pela questão ‘quem somos nós atualmente?’, de modo que a questão da crítica aplicada à governamentalidade (como governar?) se expressa da seguinte maneira para Foucault: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles”, concluindo que, “parece que se poderia colocar deste lado o que se chamaria atitude crítica”⁵³¹. Assim, a primeira definição de atitude crítica apresentada pelo autor corresponde à ‘arte de não ser de tal forma governado demais’. Nesse ponto, convém consentir com o apontamento de Senellart, segundo o qual Foucault considera ser função da filosofia efetuar uma crítica da razão governamental (aqui não mais crítica da razão política) que esteja orientada aos excessos de poder da racionalidade política. 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”⁵³².

⁵³⁰ FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique?*, 2015, p.34.

⁵³¹ FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique?*, 2015, p.37.

⁵³² SENELLART, *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, 1995, p.07. Nesse artigo, Senellart explora possíveis relações entre a *atitude crítica* e a ‘razão governamental crítica’, mencionada por Foucault na primeira aula do curso *Naissance de la biopolitique*. Para Senellart, ao descrever a emergência do liberalismo, Foucault insiste na “autolimitação da razão governamental” que a caracteriza com a questão “como não ser governado demais”. No entanto, o comentador alerta que tal analogia pode ser enganosa, na medida em que o liberalismo permanece como um modo específico de governo, ao qual é

Foucault propõe três ‘pontos de ancoragem’ possíveis para a história da atitude crítica frente à questão ‘como não ser governado?’: o primeiro ponto se refere à crítica da tolerância que tem seu início em Pierre Bayle e forma uma atitude crítica contra o poder eclesiástico; o segundo ponto concerne à crítica jurídica que reivindica direitos naturais contra o Estado absolutista e o poder monárquico; o terceiro ponto diz respeito à crítica da verdade a partir do que uma autoridade diz ser verdade. Foucault procura resumir o que convém chamar de atitude crítica: “a bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação de si mesmo; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo. Vemos como o jogo da governamentalidade e da crítica, uma em relação com a outra, tem dado lugar a fenômenos que são, creio, capitais na história da cultura ocidental” considerando que “vemos que o foco da crítica é essencialmente o pilar de sustentação que liga uma as outras, o poder, a verdade e o sujeito”⁵³³.

Vale observar que Foucault recupera as mesmas objeções apontadas por Kant no texto *Resposta à questão: o que é o Esclarecimento [Aufklärung]*, no qual o uso público da razão não deveria ser impedido pela verdade revelada, a verdade da lei ou a verdade da ciência, pois para Kant a publicidade da razão é o uso da liberdade em seu exercício crítico. Entretanto, a distância de dois séculos permite que Foucault contextualize a crítica kantiana dentro de uma espécie de história da atitude crítica. Assim, o resultado obtido pelo autor se limita a oferecer motivos históricos para os quais “a crítica teria por função *désassujettissement* no jogo do que poderíamos chamar, em uma palavra, a política da verdade”⁵³⁴. Nesse ponto, nota-se que essa função crítica pode ser vinculada a uma forma de filosofia da suspeita, pois “as relações entre *Aufklärung* e crítica vão tomar aspectos de uma interrogação cada vez mais suspeita: quais os excessos do poder, da governamentalização, tanto mais inapreensível quanto se justifica mediante a razão, é responsável historicamente essa mesma razão?”⁵³⁵.

A hipótese elaborada pelo filósofo indica que o problema da governamentalidade abre caminho para questões iniciadas por Kant, porém não finalizadas. Assim, Kant teria inaugurado uma crítica do conhecimento para assegurar os limites e a legitimidade de seu

sempre possível recusar *ser governado assim, deste modo*; logo, a autolimitação não representa uma contraconduta.

⁵³³ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

⁵³⁴ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

⁵³⁵ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.44.

uso; contudo, não foi capaz de estender a crítica até a própria razão governamental. Por isso, com certa ironia, diz Foucault que:

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 obedçam’), em todo caso, com relação a essa *Aufklärung*, como Kant definirá a crítica?”⁵³⁶.

Foucault argumenta que devido ao desenvolvimento da administração estatal por meio das ‘ciências positivas’, uma racionalidade de Estado se apresentou ao processo de ‘Esclarecimento’ da *Aufklärung* moderna: a relação entre razão e poder. Ainda, o autor comenta essa situação na Alemanha e na França. Na Alemanha, a Escola de Frankfurt retoma a tarefa crítica da modernidade investigando qual a relação entre as formas de dominação e as presunções da ciência, da técnica e da cultura. Já na França, essa tarefa crítica se direciona mais ao campo epistemológico das ‘ciências positivas’ com os trabalhos de Canguilhem, Cavailles e Bachelard. Portanto, no entendimento de Foucault, todo o pensamento moderno, tanto da Escola de Frankfurt quando da fenomenologia e epistemologia francesa, compartilham da mesma questão herdada da *Aufklärung* kantiana, que pode ser formulada no seguinte sentido: o que acontece com quem é o ‘Homem’ da atualidade?

Desse modo, Foucault concebe o legado da *Aufklärung* como uma prática histórico-filosófica que serve de referência a um tipo de ocupação da atividade filosófica: “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”⁵³⁷. Tal prática histórico-filosófica inaugurada pela crítica kantiana se ocupa em ‘submeter’ o conhecimento às condições de suas 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”⁵³⁸. Nesse sentido, a crítica se torna instrumento para um

⁵³⁶ FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique?*, 2015, p.41.

⁵³⁷ FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique?*, 2015, p.48.

⁵³⁸ FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique?*, 2015, p.49.

projeto filosófico que se ocupa em legitimar o conhecimento sobre quem detém o saber, e principalmente sobre quem detém o poder e pode decidir sobre o verdadeiro e o 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 acontecimentalização (*événementialisation*)⁵³⁹. 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 universal. Trata-se de um modo de proceder que 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”⁵⁴⁰. Nesse sentido, torna-se mais perceptível a dissidência de Foucault com relação à determinada 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 Kant. Tal modo de filosofar acaba por encerrar o pensamento crítico em um conjunto abstrato de princípios e fins que, via de regra, interpreta o acontecimento do presente como se houvesse um *continuum* necessário (e incondicional) entre passado e devir.

Para Foucault, a caracterização da atitude crítica curiosamente não corresponde à noção de crítica (do *a priori*) estimada por Kant, mas à sua noção de *Aufklärung*. O problema da *Aufklärung*, enquanto questão da menoridade, é exposto por Kant como a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outro; traduzido para a questão pleiteada por Foucault em termos de governamentalidade e subjetividade, o problema se enuncia como a arte de não ser de tal forma governado, ou a arte da servidão não-

⁵³⁹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.51. Sobre a questão dos procedimentos de legitimação, creio que estes já são questionados por Foucault em *La volonté de savoir*, ainda que o filósofo não se dedique a considerações a este respeito. Minha hipótese sugere que o poder soberano pode muito bem representar os detentores dos procedimentos de legitimação inqueridos pelo autor: a Lei, o Direito e o Soberano. Em contrapartida a estes procedimentos da Lei, do Direito e da Soberania, Foucault oferece o modelo de análise histórica que privilegia: a norma, a estratégia e as tecnologias de biopoder.

⁵⁴⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.51.

voluntária ou a arte da indocilidade refletida. Nesse sentido, a filosofia como uma prática histórica deve buscar por momentos de resistência⁵⁴¹ que seriam a matriz da atitude crítica, para poder ativar, então, o processo de dessubjetivação da experiência constitutiva das relações de poder, verdade e subjetividade.

Logo, de acordo com Foucault, trata-se de “dessubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico, liberar os conteúdos históricos para a interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade, da qual supostamente dependem, as afeta. Esta é, se quiserem, a primeira característica dessa prática filosófica”⁵⁴². Além disso, a seguir o autor revela quais devem ser os termos dessa abordagem: “se há uma questão de conhecimento em sua relação com a dominação, seria primeiro e antes de tudo a partir de uma vontade decisória como atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude”⁵⁴³.

Enfim, tais esclarecimentos bastam para revelar a conferência *Qu'est-ce la critique?* como um momento decisivo para a intenção de Foucault em fazer de sua filosofia uma história crítica do pensamento, ou seja, um pensamento crítico. Fica evidente como ele atribui o desenvolvimento de sua pesquisa pelos eixos do saber (verdade), poder (governo) e subjetividade (experiência de si mesmo); além disso, pode-se perceber que o autor recupera o desdobramento dos modos de subjetivação pela sujeição (governo dos outros) em uma proposta de articulação com os modos de subjetivação pela experiência de si mesmo (*soi*) (governo de si).

Nesse sentido, o texto da conferência possibilita acompanhar o crescimento do pensamento crítico de Foucault, que desde a filosofia da suspeita, passando pela questão da razão governamental, vai atingir seu último estágio: a ontologia de nós mesmos, isto é, a relação com o acontecimento da atualidade. Por fim, a noção de crítica, enquanto atitude que se expressa pela arte de não ser governado demais, encontra pela problematização da conjuntura governamentalidade/subjetividade sua função na forma da experiência (também experimentação) de dessubjetivação. Esse aspecto decisivo para o pensamento crítico foucaultiano, que em vários momentos de sua pesquisa se encontra latente, recebe nesse ponto a mais clara manifestação em sua filosofia.

⁵⁴¹ SABOT, *Ouverture: critique, attitude critique, résistance*, 2013.

⁵⁴² FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.49.

⁵⁴³ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.58.

Capítulo 16: Quem somos nós atualmente em *Qu'est-ce que les Lumières?*

Um texto-testemunho

O último texto a ser apreciado dentro do eixo analítico desta tese, *Qu'est-ce que les Lumières?*, merece especial atenção, na medida em que parece plausível considerá-lo como uma espécie de 'texto-testemunho' assinado por Foucault⁵⁴⁴. Nesse sentido, a percepção inicial sobre a filosofia de Kant presente nos primeiros escritos de Foucault, atribuindo ao filósofo alemão certa 'responsabilidade' por ter conduzido a atividade crítica ao problema do 'sono/círculo antropológico', agora aparece restabelecida pela nova perspectiva da abertura da atividade crítica para a questão do presente. Ainda que a última fase de pesquisa do filósofo seja marcada pelo estudo da subjetividade greco-latina da antiguidade, com seus temas do cuidado de si, técnicas da existência e da *parrhesia*, o retorno à filosofia kantiana, sob a perspectiva do *ethos* filosófico, representa um aspecto notável, pois o autor concede um importante espaço para ela dentro de seu pensamento crítico. Portanto, é com base nesse retorno a Kant que, para além de algo fortuito, pode-se interpretar por quais razões Foucault, enfim, adota a tradição crítica kantiana, na forma de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, como sendo fonte para a atividade filosófica de toda a sua pesquisa.

Como mencionado, pode-se discriminar a leitura foucaultiana de Kant em dois termos: crítica-antropologia (filosófica); e crítica-*Aufklärung*. Se o primeiro termo corresponde à leitura foucaultiana das 'três Críticas' de Kant em correspondência com sua *Antropologia em sentido pragmático*, o segundo termo se atém especificamente ao opúsculo *Resposta à questão: o que é Esclarecimento? (Aufklärung)*, passando um pouco pela leitura de *O conflito das faculdades*⁵⁴⁵. Diante desse cenário, parece ser interessante apontar para certa homologia entre a leitura que Foucault apresenta de Kant (recusa do transcendental e anuência do *ethos* filosófico) e a própria leitura estabelecida em seu último, no qual identifica duas heranças da filosofia crítica para a modernidade (analítica da verdade e ontologia de nós mesmos). Curiosamente, senão ironicamente, parece que ao final de seu percurso filosófico Foucault acordou de seu 'sono kantiano', de modo que o texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, oferece esse testemunho.

⁵⁴⁴ A esse respeito, Cf. DÁVILA; GROS, *Michel Foucault lector de Kant*, 1998.

⁵⁴⁵ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.679-88.

Nesse caso, ainda que a distinção da história por *épistémè* já tenha sido um traço típico, Foucault inicia o texto sobre a *Aufklärung* considerando que a filosofia moderna há dois séculos, de formas diversas, “de Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche e Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então este acontecimento chamado *Aufklärung* e que determinou o que somos, pensamos e fazemos hoje?”⁵⁴⁶. Com essa declaração resolve-se, enfim, a passagem da ‘questão antropológica’ da filosofia moderna para a ‘questão da ontologia do presente’, isto é, uma questão de diagnóstico. A diferença que distingue ambas as posições se trata, como afirma Foucault, de tentar “fazer a genealogia, não tanto da noção de modernidade, mas a modernidade como questão”⁵⁴⁷. Essa declaração, talvez pouco percebida, pode, enfim, tanto justificar quanto apoiar as razões para que a filosofia de Foucault possa ser entendida como um pensamento crítico.

Para tanto, uma vez que se trata de qual modo ‘colocar em questão’ uma pergunta de pesquisa, as análises das várias noções de crítica desenvolvidas pelo filósofo revelam, nesse ponto, a força argumentativa que lhes convêm. Assim, a filosofia da suspeita proposta na fase arqueológica do saber contribui para indicar que Foucault pretendia desfazer as sujeições antropológicas questionando as práticas discursivas das ciências do ‘Homem’. Do mesmo modo, a fase genealógica das relações de poder contribui para pontuar que o autor pretendia fazer uso de procedimentos experimentais, questionando as práticas de sujeição (saberes sujeitados e abusos da racionalidade política) investidas nas tecnologias de biopoder, cujo resultado esperado possibilitaria criar experiências de dessubjetivação. Por fim, a experiência de si mesmo (*soi*) presente na última fase (representativa de certa ontologia) contribui para contextualizar que o filósofo pretendia articular a análise das práticas de si junto ao *ethos* da atualidade (embora essa tarefa sempre restará incompleta), oferecendo com a atitude crítica uma maneira de superar tanto a suspeita quanto à sujeição imposta para atuar sobre si próprio para desassujeitar as experiências que determinam os modos de ser históricos.

A atitude crítica, então, serve para interpelar por outros meios, possíveis transformações de si. Logo, embora muito do ‘peso’ da filosofia foucaultiana provenha da densidade de suas descrições, da erudição de suas análises, do trabalho quase exaustivo com os arquivos, a motivação que sua filosofia carrega, talvez de modo até sutil, pode ser

⁵⁴⁶ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.562.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.681.

apreciada em sua linha de questionamentos, naquilo que está ‘colocado em questão’; pois a crítica, que nunca foi um objeto central de estudo para Foucault, sempre foi uma inspiração constante para sua atividade filosófica. Diante dessa contextualização, pode-se dizer, portanto, que quando Foucault concebe sua filosofia como uma *Histórica crítica do pensamento*, ou seja, um pensamento crítico, o faz pela razão da atividade crítica prover as suspeitas, ferramentas, experiências e atitudes necessárias para propor uma questão, nada menos que audaciosa, que seja *a filosofia* de toda pesquisa: o que acontece com quem somos nós atualmente?

Aufklärung e o acontecimento da atualidade

Entre os textos examinados no retorno de Foucault à filosofia de Kant, *Qu’est-ce que les Lumières?* se destaca por insistir no questionamento da atualidade, algo que não aparece de modo consistente nos outros textos abordados. A esse respeito, Revel reconhece a importância desse tema e dele desenvolve uma fértil reflexão sobre o que chama de uma ontologia da atualidade:

Em seus textos dedicados ao tema do Esclarecimento em Kant, Foucault utiliza duas expressões: uma é ontologia crítica do presente: a nossa tarefa ética é criticar (...) o presente; vale dizer de instaurar uma diferença com o presente. A outra é a filosofia [diagnóstico] da atualidade, ou prática da atualidade. E por filosofia Foucault (...) entende exatamente o progresso de uma constituição de si que é a afirmação da potência sobre o limite do tempo: uma ontologia da criação [de modos de ser, maneiras de viver]⁵⁴⁸.

Com base nessa interpretação, pode-se dizer que a ontologia da atualidade parece concebida como a história das condições de possibilidade da experiência atual, sendo que a função da crítica permite vincular os dispositivos de poder, discursos de saber e modos de subjetivação⁵⁴⁹. Dessa forma, vale destacar que a noção de atualidade pode admitir um duplo sentido, na medida em que é utilizada de duas maneiras diferentes na filosofia

⁵⁴⁸ REVEL, *Michel Foucault: un’ontologia dell’attualità*, 2003, p.144. Os [] se referem à minha interpretação. Vale mencionar que Revel reconhece um exemplo da “ontologia da atualidade” realizado por Foucault no breve prefácio à obra de Gilles Deleuze e Felix Guattari, *O antiédipo: capitalismo e esquizofrenia* (1977), no qual Foucault desenvolve uma crítica da atualidade da vida não facista. Cf. FOUCAULT, *Préface*, D&E III, p.133-36.

⁵⁴⁹ A mesma ideia de que o texto de Foucault sobre *Aufklärung* permite uma releitura dos principais temas de sua filosofia também é seguida por FIMIANI, *Foucault e Kant: crítica, clínica, ética*, 1997, p.15.

foucaultiana. O primeiro sentido de atualidade surge vinculado com certa noção de acontecimento, pois, para Foucault “nós somos atravessados por seus processos, seus movimentos, suas forças, nós não o conhecemos, e o papel do filósofo é ser, sem dúvida, o diagnosticador de suas forças, diagnosticar a atualidade”, concluindo que, “todos estes acontecimentos, me parece que os repetimos, nós os repetimos em nossa atualidade e eu tento compreender qual é o acontecimento que continua, ainda, a nos atravessar”⁵⁵⁰.

O segundo sentido de atualidade surge fortemente ligado à interpretação da questão kantiana da *Aufklärung*, sobre o fato de ‘colocar em questão’ o que atualmente acontece. Tal questionamento, como visto, deve abdicar de quaisquer universais antropocêntricos para fazer aparecer a singularidade de uma contingência histórica; isso significa que, em vez de buscar o *continuum* causal de um progresso histórico totalizante, requer tentar as descontinuidades, as quais, diferente de meras abstrações, não isolam os fatores, mas tão somente assumem as transformações decorrentes de múltiplas relações. Desse modo, se Foucault fala em diagnosticar a atualidade, seu programa passa por uma crítica da *Aufklärung* que, além de compreender o que se repete do passado, seja também capaz de distinguir as diferenças. Trata-se, então, da função crítica de articular o que se repete na atualidade com a diferença do atual. Por fim, crítica e *Aufklärung* são mencionadas por Foucault de modo indissociável, pois “a Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica”⁵⁵¹. Pode-se dizer que o filósofo se interessa, de fato, pelo segundo termo dessa sentença.

A esse respeito, o autor esclarece que “a hipótese que eu [Foucault] gostaria de sustentar é de que esse pequeno texto se encontra de qualquer forma no ponto de articulação [*charnière*] entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história”⁵⁵². De qualquer modo, Foucault sabe que a reflexão sobre o próprio tempo não tem nada de inédito ou especial dentro da história da filosofia, tanto que esquematiza três formas principais de abordar o assunto. A primeira forma remete à obra *O político* de Platão, que pela mnemônica concebe o presente como uma época de mundo determinada por características próprias. A segunda forma se refere à hermenêutica de Santo Agostinho, que busca por meio da meditação decifrar o presente para lhe atribuir o devido sentido. A terceira forma concerne

⁵⁵⁰ FOUCAULT, *Séxualité et pouvoir*, D&E III, p.573-74. A esse respeito, Cf. ARTIÈRES, *Dizer a atualidade: trabalho de diagnóstico de Michel Foucault*, 2004, p.15-37.

⁵⁵¹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.567.

⁵⁵² FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.568.

à proposta de Vico, que pelo método concebe o presente como um momento de transição para um ‘novo mundo’.

Nesse sentido, de acordo com os exemplos oferecidos por Foucault, a questão do presente pode ser compreendida em relação com uma época, com um destino ou com um progresso. O modo como Platão, Santo Agostinho e Vico compreendem a reflexão com o tempo presente descreve o que Foucault chama de relação longitudinal. Trata-se de uma relação de polaridade entre antiguidade e modernidade, em que a maneira de compreender o presente é basicamente comparativa. Entretanto, justamente nesse ponto Foucault percebe a importância da reflexão de Kant acerca da *Aufklärung*, visto que mantém outra forma de se relacionar com o presente, a qual Foucault nomeia de relação sagital⁵⁵³. Trata-se de uma maneira de diagnosticar o presente sem precisar recorrer a comparações polarizadas, apenas aferindo ao presente o estatuto de reflexão filosófica. Como resume Rouanet, “até então, a modernidade fora colocada em uma relação longitudinal com a antiguidade: nosso presente é melhor ou pior que os antigos”; contudo, “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?”⁵⁵⁴.

A proposta de uma relação sagital, de certa maneira, indica qual tem sido a abordagem de Foucault ao longo de pesquisa: em vez de traçar os progressos obtidos pelas correções de erros numa historiografia do obstáculo, é preciso analisar de que maneira certos tipos de objetos são produzidos (modos de objetivação), a quais tipos de efeitos estão ligados (modos de sujeição) para quais tipos de sujeitos exigidos (modos de subjetivação)⁵⁵⁵. Por isso, a questão: o que é o ‘Homem’?, que anima as primeiras teses sobre o discurso dos universais antropocêntricos, recusa a se esgotar na periodização epistêmica, polemizando com a suspeita da morte do ‘Homem’. Quando se chega ao seu texto-testemunho, pode-se perceber, então, como a referência ao acontecimento à atualidade é capaz de transmitir o panorama de toda sua pesquisa por meio da questão: quem somos nós atualmente? Trata-se de respeitar os acontecimentos da história, mas também de inquirir qual tipo de

⁵⁵³ Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.15.

⁵⁵⁴ ROUANET, *As razões do Iluminismo*, 1987, p.196.

⁵⁵⁵ Considero ser plausível aproximar a relação sagital com a proposta foucaultiana de “histórias da verdade” apresentada na conferência de 1973, *La vérité et les formes juridiques*. Nesse caso, Foucault distingue entre duas histórias da verdade: a primeira, considerada uma história interna, diz respeito à verdade que se corrige por seus próprios princípios e normas, como se faz na epistemologia mais tradicional; a segunda, considerada uma história externa, se refere à verdade nas formações discursivas que autorizam determinados regimes. Cf. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.541.

relações são mantidas, alteradas, conquistadas, rejeitadas, transformadas; trata-se, enfim, de também avaliar por quais meios o ser humano é ‘afetado’ pelo seu ethos.

Nesse sentido, se torna notável a original leitura que Foucault faz de Kant: “ora, a maneira pela qual Kant coloca a questão da Aufklärung é totalmente diferente: nem uma época do mundo ao qual se pertence, nem um evento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização”, de modo que, “no texto sobre a Aufklärung, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação à ontem?”⁵⁵⁶. De acordo com a forma que Kant é avaliado por Foucault, não haveria significativo prejuízo se tal avaliação valesse para suas próprias intenções, visto que a questão kantiana da Aufklärung não lida com processos históricos gerais, mas apenas com a pura atualidade; cuja filosofia de Hegel, vale ressaltar, tem na reconciliação dessas duas tendências, seu principal desafio. Nesse contexto, pode-se dizer que Foucault aplica uma radicalidade maior que Kant, pois embora evite uma concepção de presente que seja avalizada em um continuum, como se fosse resultado de um encadeamento de fatos progressivos e sistematizados, a filosofia foucaultiana busca diferenciar as singularidades que caracterizam o atual com relação aos limites dos modos de ser históricos.

Segundo a interpretação adotada por Foucault, “em todo caso, a Aufklärung é definida pela modificação da relação preexistente entre vontade, autoridade e uso da razão”⁵⁵⁷. Dessa relação indicada, o autor aponta quatro tópicos para explorar: a saída da menoridade, a coragem de saber, o progresso da humanidade e a publicidade da razão. No entanto, não convém se ater à exegese do texto de Kant para confirmar ou repudiar a análise feita por Foucault; em vez disso, parece ser mais interessante tentar aproximar o opúsculo kantiano pela leitura de Foucault e o próprio modo de proceder com sua pesquisa. Logo, o filósofo francês assinala que, sendo a Aufklärung designada pela saída da condição autoimposta de menoridade, Kant não especula sobre uma época Esclarecida, mas fala de seu próprio tempo como um processo de Esclarecimento. Nesse sentido, Rouanet propõe uma distinção que pode ser bastante pertinente: Aufklärung enquanto período histórico do século XVII, pode ser chamada de Ilustração; já enquanto tendência intelectual destinada ao combate de mitos e opressões pelo uso da razão, pode se referir

⁵⁵⁶ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.564.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.564.

por Iluminismo (Esclarecimento)⁵⁵⁸. No entanto, nenhum de ambos os sentidos propostos por Rouanet parece ser capaz de reduzir a novidade do texto kantiano da maneira que Foucault o lê: *Aufklärung* concerne à atitude da modernidade, como discute-se a seguir.

Importante observar que Foucault identifica uma dupla condição exigida por Kant para o processo da *Aufklärung*: a condição espiritual, referente à ética; e condição institucional, referente à política. Não obstante, fácil perceber que tais condições manifestam temas de forte apelo na pesquisa foucaultiana. Especialmente o curso *L'herméneutique du sujet* se dedica ao tema da ética e das práticas de si ascéticas (espirituais)⁵⁵⁹; ao passo que o tema político das práticas institucionais é amplamente discutido em *Surveiller et punir*. Nesse sentido, o autor reconhece no estado de menoridade estipulado por Kant o primeiro problema relacionado com a condição espiritual, referente à ética: “raciocinaí o quanto quiser, e sobre o que quiser; mas obedecei!”⁵⁶⁰.

Para Foucault, justamente nesse ponto Kant faz intervir a divisa fundamental entre uso privado da razão e uso público da razão. Resumidamente, pode-se dizer que o uso privado diz respeito ao cumprimento da função, o comprometimento às regras e normas, o respeito com a autoridade; já o uso público se refere ao livre exame de consciência, de certa forma, ao direito de exercer a crítica. Ambos os casos, de acordo com Kant, são necessários a *Aufklärung*, sendo que apenas o uso público da razão concorda com sua virtude ética: *sapere aude!* Tenha coragem de saber! Nesse contexto, percebe-se que o discurso de Kant se dirige especialmente à obediência da autoridade, militar e política, mas principalmente religiosa. Apesar disso, interessante notar no texto kantiano a busca por reconciliar o dever da obediência com a liberdade de consciência, pois mesmo o total uso público da razão não significaria a extinção do estado de menoridade; Kant não renuncia à autoridade como fonte de dever. Nesse caso, pode-se entender que a obediência é uma garantia, proposta por Kant, para que a consciência moral seja viável historicamente, e não apenas especulada formalmente⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Cf. ROUANET, *As razões do Iluminismo*, 1987, p.28.

⁵⁵⁹ Pierre Hadot, que foi um colaborador fundamental para a pesquisa de Foucault sobre a filosofia clássica, no entanto, reprova suas interpretações acerca da ascese (exercícios espirituais), considerando que Foucault omitiu a dimensão cósmica da ascese em benefício de sua tese. Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002.

⁵⁶⁰ KANT, *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*, 2009, p.89.

⁵⁶¹ Tive a oportunidade de tratar deste assunto em CASSIANO, *Sobre a moral do dever-ser de Kant*, 2022.

Pode-se dizer que uma genealogia da obediência percorre considerável parte da pesquisa foucaultiana, de modo que a formação de uma subjetividade obediente dada como um dever por Kant, aparece como uma conduta produzida pelas tecnologias de biopoder disciplinar. É preciso apontar que uma parte ignorada acerca da ética de Foucault corresponde à relação entre um poder que disciplina e um sujeito que obedece⁵⁶². Assim, se a moral kantiana pressupõe uma subjetividade que deve ser obediente por dever, Foucault apresenta como as tecnologias do biopoder disciplinar produzem a obediência (corpos dóceis), ao mesmo tempo em que são contemporâneas dos discursos de liberdade individual; Foucault resume sua tese ao dizer: “as ‘Luzes’ que descobriram a liberdade também inventaram as disciplinas”⁵⁶³.

Dentro das principais técnicas de obediência, há um destaque para a confissão, tanto que Foucault tenta responder como “o homem, no ocidente, se tornou um animal confessor”⁵⁶⁴. Como nota Gros, a obediência tem sido um dos traços mais determinantes no processo histórico de subjetivação, seja sob o título de submissão, subordinação, conformismo ou tolerância⁵⁶⁵. Dessa forma, parece ser irônico o comentário sobre certa ingenuidade na tese de Kant, segundo a qual, a obediência será melhor se for possível raciocinar livremente; em certa oportunidade, diz Foucault: “com relação à esta *Aufklärung* (cuja divisa vocês sabem bem e Kant a lembra, é *sapere aude*), não sem que uma outra voz, aquela de Frederico II, diz em contraponto: que eles raciocinem tanto quanto quiserem contanto que obedeçam”⁵⁶⁶.

Em consequência, passa-se naturalmente à segunda condição identificada por Foucault: condição institucional, referente à política. Em sua famosa apresentação do conceito de crítica, Kant o vincula diretamente à instituição:

É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por

⁵⁶² A esse respeito, tive a oportunidade de dedicar minha dissertação de mestrado à esta questão. Cf. CASSIANO, *Ética como estética da existência*, 2017.

⁵⁶³ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.224.

⁵⁶⁴ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.80. Foucault dedica um seminário em Louvain (1981) à esta questão, Cf. FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, 2014.

⁵⁶⁵ Cf. GROS, *Désobéir*, 2017. Cf. GROS, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières*, 2006.

⁵⁶⁶ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2005, p.41. Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.567.

decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura⁵⁶⁷.

Sabe-se que nessa concepção, Kant atribui à crítica a tarefa de legitimar os limites da razão, porém instituída pelo modelo jusnaturalista, ou seja, pela via da legalidade, como se observa pelo próprio vocabulário kantiano: faculdade legisladora, legislador universal, contrato original, imperativo categórico. Nessa concepção, percebe-se que a razão crítica kantiana é análoga à instituição judiciária, uma vez que a razão é a *ultima ratio* e tem a legibilidade da Lei⁵⁶⁸. No entanto, em seu texto Resposta à pergunta..., Kant confere à crítica a função de fazer livre uso da razão, isto é, atuar em sua publicidade, de modo que, para tanto, considera o pensar por si mesmo, de acordo com a autonomia da vontade, o ponto central da *Aufklärung*⁵⁶⁹. A legitimidade provém, nesse caso, da universalidade da razão para toda humanidade em todos os seus assuntos; basta que seja cultivada. Vale dizer que pensadores como Hannah Arendt, John Rawls e Jürgen Habermas fazem muito proveito dessa concepção kantiana de publicidade para suas próprias filosofias.

Foucault, no entanto, deriva das práticas institucionais a racionalização que está operando, mas não em busca da legitimidade que lhe é atribuída; antes, o autor inquirere sobre o funcionamento das relações políticas que estão estabelecidas. Como visto, o filósofo compreende que a legitimidade pelo império das leis não corresponde ao modo adequado de investigar as tecnologias de biopoder em uma sociedade da normalização. Por isso, a legitimação pela publicidade da razão se encontra substituída pelas estratégias em um campo de condutas possíveis. Nesse contexto, Foucault reconhece no texto kantiano uma questão similar àquela que ele mesmo conduz: “*Aufklärung* (...) aparece agora como um problema político. Em todo caso, coloca-se em questão saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária, (...) enquanto os indivíduos obedecerão tão exatamente quanto possível”⁵⁷⁰. A essa indagação, Foucault rejeita a resposta de Kant, o uso público da razão legitimado por sua universalidade (que em última instância seria a garantia institucional), porém parece simpatizar pela pergunta que encontra, de modo que, pode-se dizer, ela motiva a inconclusa crítica da razão política.

⁵⁶⁷ KANT, *Crítica da razão pura*, 2001, p.31.

⁵⁶⁸ Esta observação também é pontuada por ADVERSE, *O que é “ontologia do presente”?*, 2010, p.138.

⁵⁶⁹ KANT, *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*, 2009, p.89.

⁵⁷⁰ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.567.

Enfim, a originalidade da leitura foucaultiana já é reconhecida; compete, então, dar ciência à homologia, claro que relacionada à filosofia kantiana, mas interpretada com base nos resultados da pesquisa de Foucault, certamente. Curioso notar, nesse caso, talvez a coincidência de que a pesquisa foucaultiana estivesse de alguma forma reexaminando silenciosamente a filosofia kantiana em temas como obediência, legitimidade e razão.

Atitude da modernidade e Ethos filosófico

Por mais que Foucault traga uma leitura original do texto kantiano, ele próprio admite se tratar de um esboço, no qual reconhece a *Aufklärung* como obra da crítica. Não obstante, mesmo admiti-lo como um esboço não compromete a importância que esse texto tem para o desenvolvimento da filosofia foucaultiana, pois é possível compreender como há um entrelaçamento entre a filosofia moderna (pela leitura de Kant) e a filosofia clássica (com a ética greco-latina), isto é, como o estudo de uma filosofia ajuda a esclarecer a outra. Dessa forma, à medida que Foucault fala em um “esboço do que se poderia se chamar de atitude da modernidade”⁵⁷¹, pode-se dizer que tal atitude corresponde à crítica em relação aos modos de ser; enquanto a modernidade, na condição de acontecimento da atualidade, se refere ao ethos que lhe seja próprio. Como diz 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*⁵⁷².

Trata-se, então, de ‘colocar em questão’ a historicidade dos modos de ser; e, nesse sentido, mesmo que se trate de um texto sobre Kant, pode-se dizer que, sem dúvidas, aqui reaparece uma importante lição de Nietzsche, mas que não conduz ao questionamento da moral dos valores e ao relativismo do niilismo, uma vez que busca incentivar, ou mesmo provocar, a invenção de outros modos de ser. Napoli, lembrando a problematização da

⁵⁷¹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.568.

⁵⁷² FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.568.

governamentalidade trazida por Foucault, comenta como crítica e *Aufklärung* seguem lado a lado: para denunciar os dispositivos de governo que controlam os modos de vida, é preciso, antes de tudo, fazer a crítica dos limites atuais do necessário, indicado pela expressão: como não ser governado demais. Nesse sentido, o *ethos* crítico apresenta o objetivo positivo da crítica, não apenas acusar como a governamentalidade tem plasmado os modos de ser, mas também a atitude de colocar à prova, isto é, fazer experimentações, acerca de quais são as maneiras preferíveis de viver. Para Napoli, é “em favor de uma abordagem, de abertura imediata ao presente, em vez de um programa de valores restaurativos transmitidos pela tradição iluminista, o motivo da crítica ressurgiu”, concluindo que, “o esclarecimento é um *ethos* filosófico, um *ethos* que, permanentemente reativado, encarna a especificidade da condição moderna”⁵⁷³.

Ao propor lidar com a *Aufklärung* como se fosse um *ethos* grego, Foucault se resigna a aceitar a modernidade como uma data de calendário, que seria precedida por uma ‘pré-modernidade’ e, então, superada por uma ‘pós-modernidade’⁵⁷⁴. Contudo, a relação do autor com a ideia de modernidade, em consequência também seu trato com a *Aufklärung*, é marcada por oscilações. Como observa Gros, na fase inicial, então motivado por uma filosofia da suspeita, Foucault julga ser preciso se ‘desprender’ da modernidade; porém, já nos últimos anos, se ‘inscreve’ dentro da tradição crítica da modernidade⁵⁷⁵. No primeiro caso, trata-se de uma *épistémè* da modernidade, inaugura por Kant com a pergunta: o que é o ‘Homem’?; no segundo caso, Kant novamente é atribuído à abertura crítica que repõe a reflexão: quem somos nós atualmente? Entretanto, não competiu apenas a Kant a interpretação da modernidade. Sabot aponta para essa ambivalência na filosofia de Foucault, recuperando o entrelaçamento entre Kant, Sade e *Aufklärung* ainda na década de 1960⁵⁷⁶. Na avaliação do comentador, a obra de Sade pode representar uma antecipação da atitude crítica preparada posteriormente por Foucault ao indicar certos limites da atualidade quando contrapõe ao ‘Homem’ esclarecido da consciência moral do mundo, a proliferação indefinida do ser de desejo. Nesse caso, a *Aufklärung* seria

⁵⁷³ NAPOLI, *Il “governo” e la “critica”*, 1997, p.26.

⁵⁷⁴ Sabe-se que Michel Foucault é uma das principais referências mobilizadas para os estudos acerca da concepção pós-moderna. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisations*, D&E IV, p.591-99.

⁵⁷⁵ GROS, *Foucault e a questão do quem somos nós?*, 1995.

⁵⁷⁶ SABOT, *Foucault, Sade et les Lumières*, 2006. A inspiração para a tese foucaultiana provavelmente advém de Jacques LACAN, *Kant avec Sade* (Paris: Seuil, 1971), publicado em 1963, fase de grande atividade literária de Foucault. Recomendo a leitura da *Revue Lumières*, n° 08 de 2006, sobre a relação de Foucault com a questão da *Aufklärung* sob várias perspectivas e ao longo de toda sua obra.

atravessada por duas formas de crítica: uma forma de crítica acerca dos limites do próprio ser humano, com Kant; e com Sade, uma forma de crítica sobre os limites da atualidade.

No último texto ao qual Foucault deu seu *imprimatur*, dedicado à homenagem de Canguilhem, a *Aufklärung* aparece como fonte de duas tradições da filosofia moderna. Para Foucault “dizemos em todo caso que a filosofia alemã lhe deu corpo sobretudo em uma reflexão histórica e política sobre a sociedade”, enquanto que, “na França, é a história da ciência que sobretudo serviu de suporte para a questão filosófica do que tem sido a *Aufklärung*”⁵⁷⁷. Foucault encontra o vínculo entre a epistemologia histórica francesa e a teoria crítica alemã no tipo de questionamento que toma forma em seus focos (*foyers*) de elaboração. Tais questões, para o autor, são dirigidas à racionalidade que, se pretendendo universal, se desenvolve pelas contingências; que legitimando sua própria soberania, não pode ser desassociada das sujeições que produz. Por isso, Foucault conclui que “na história da ciência na França, como na teoria crítica alemã, o que deve ser examinado em profundidade é, de fato, uma razão cuja autonomia estrutural carrega consigo a história dos dogmatismos e despotismos – uma razão, portanto, que só tem um efeito libertador sobre a condição de conseguir libertar-se de si mesmo”⁵⁷⁸.

De acordo com Leonelli, Foucault identifica um fértil desdobramento de um projeto crítico inaugurado por Kant, à medida que o filósofo francês faz emergir claramente o conflito interno do racionalismo (racionalização) moderno: a contradição entre a necessidade de uma crítica radical da razão e a utilização de meios bastante racionais para realizar o projeto da crítica⁵⁷⁹. Nesse contexto, merece ser realizado um adendo à crítica de Habermas e a questão da modernidade. Sabe-se que Foucault, assim como muitos de sua geração, expressou certo pessimismo com relação à ideia de um império da razão, isto é, a ideia de que seja possível uma racionalização determinada de forma universal⁵⁸⁰; talvez a exceção seja Habermas.

Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas constata a situação aporética na qual se encontra o projeto crítico da modernidade, devido às abordagens trazidas pela dialética do Esclarecimento, a desconstrução do estruturalismo francês e os surtos niilistas dos pós-modernos. Tal crítica destinada à razão, entretanto, para completar seus objetivos acaba

⁵⁷⁷ FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, D&E IV, p.766.

⁵⁷⁸ FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, D&E IV, p.767.

⁵⁷⁹ LEONELLI, *Illuminismo e critica: Foucault interprete di Kant*, 2018.

⁵⁸⁰ Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.224-25.

por desperdiçar os potenciais emancipatórios da modernidade. Habermas considera a modernidade como um projeto inacabado⁵⁸¹, chegando a classificar a (reacionária) tendência pós-moderna, especialmente no ‘espantalho’ de Foucault, como uma ideologia neoconservadora⁵⁸². Além disso, em certo momento, Habermas protesta que o projeto da modernidade ainda não havia esgotado suas energias utópicas⁵⁸³. Não obstante, é preciso mencionar que em muitas das objeções postuladas por Habermas ao pensamento de Foucault se nota a influência de uma leitura da dialética do Esclarecimento frankfurtiana, fazendo com que Foucault seja diretamente classificado como um propagador, mesmo que reacionário, de uma radical crítica da razão.

No entanto, essa impressão muda com a morte de Foucault em 1984, ocasião para a qual Habermas redigiu um breve texto no qual, surpreendido, considera Foucault um pensador que aponta sua flecha para o coração do presente⁵⁸⁴. Apesar disso, Habermas entende pesar contra Foucault um déficit normativo, de modo que a crítica social se torna aleijada de seus potenciais emancipatórios, ou seja, apenas um ‘desmascaramento do instante’⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ Cf. HABERMAS, *La modernidad: un proyect incomplete*, 1988. Trata-se de um discurso proferido por Habermas em 1980 na cidade alemã de Frankfurt, em ocasião do recebimento do prêmio Adorno.

⁵⁸² A esse respeito, Cf. FRASER, *Foucault: a “young conservative”?*, 1994. Cf. GIACCOIA, *Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault*, 2013.

⁵⁸³ Cf. HABERMAS, *A nova intransparência*, 1987. Por *intransparência*, Habermas se refere à crescente influência das “teorias do poder” que reverteram as expectativas utópicas constitutivas da Modernidade (séc. XIX) em denúncia de seu esgotamento: emancipação em opressão, liberdade em repressão (séc. XX), citando como exemplo as filosofias de Heidegger, Foucault, Adorno e Horkheimer.

⁵⁸⁴ Cf. 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 *Les mots et les choses*: “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).

⁵⁸⁵ A esse respeito, trata-se da distinção sobre o que significa a “tarefa filosófica” entre Habermas e Foucault. Para Habermas, pode-se dizer que suas objeções se apoiam no argumento de uma nova racionalidade, a razão comunicativa, capaz de propor um método procedimental liberado de toda a ameaça niilista pós-moderna. O método procedimental em questão refere-se à situação ideal de fala, a qual prediz as condições necessárias para atingir o consenso. A emancipação social (sem dúvida um dos grandes legados da modernidade, junto com a filosofia do sujeito e as tecnociências) poderia e deveria ocorrer com o aumento da participação política na esfera pública, em uma situação argumentativa de plena igualdade de fala e livre de coerção. Percebe-se, portanto, que Habermas mantém uma concepção “forte, robusta” de racionalidade que tende à universalidade, mesmo enquanto crítica procedimental. Para Foucault, já visto, a “tarefa filosófica da modernidade” corresponde ao diagnóstico do presente, seja pela crítica nietzschiana ou kantiana, o que implica, além de entender quais são os acontecimentos que continuam se repetindo, também implica no modo de se relacionar com o tempo atual, na maneira de sentir, pensar e agir quando “afetado” pelo “o que somos”, tanto quanto pelo “o que podemos deixar de ser”. Nesse caso, percebe-se que Foucault não oferece uma reflexão que privilegie a emancipação social, em termos de uma teoria crítica; antes, reflete sobre os modos de transformações de si, os quais, inevitavelmente, são experimentados, mas também são experimentos, em regimes de saber, relações de poder e processos de subjetivação. Por fim,

No entanto, esse posicionamento de Habermas é contestado mesmo entre adeptos da teoria crítica, que procuram muito mais se aproximar de Foucault para dispor dos construtos e conceitos de seu pensamento⁵⁸⁶. Sabe-se que o filósofo francês admite que compartilha com a Escola de Frankfurt a temática da relação entre racionalidade e dominação⁵⁸⁷; contudo, pontua sua diferença com relação a Habermas, reconhecendo que ambos lidaram com três tipos de técnicas: para manipular objetos; para comunicação e para controlar condutas. A esse respeito, Foucault acresce um quarto tipo: técnicas de si.

Se quisermos analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, devemos levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas de si. Devemos mostrar a interação que ocorre entre os dois tipos de técnicas. Talvez eu tenha exagerado, quando estudava asilos, prisões, etc., nas técnicas de dominação. É verdade que o que chamamos de “disciplina” é algo que tem real importância neste tipo de instituições. Mas este é apenas um aspecto da arte de governar as pessoas em nossas sociedades. Tendo estudado o campo do poder a partir das técnicas de dominação, gostaria, nos próximos anos, de estudar as relações de poder a partir das técnicas de si. Em cada cultura, parece-me, a técnica de si envolve uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser iluminado pela verdade, falar a verdade. Tantos constrangimentos que se consideram importantes, quer para a constituição, quer para a transformação de si⁵⁸⁸.

Nesse ponto, pode-se encontrar o que talvez seja o maior diferencial de Foucault para Habermas, na medida em que o filósofo francês escolhe e acolhe a experiência de si mesmo (*soi*) como referência para tematizar a *Aufklärung*, pelo viés kantiano, em termos

merece ser destacado que Foucault já tentou/testou uma noção procedimental da crítica, porém diferente de Habermas que oferece um método procedimental idealizado/otimizado para “resolução de conflitos”, Foucault parece propor um procedimento instrumental, na medida em que não visa a “resolução de conflito”, pois visa a “caixa de ferramentas” em uma crítica localizada (poder-se-ia dizer focalizada, em referência ao termo “foco” [*foyer*]), portanto, enfraquecida em relação à tendência universalizante de Habermas.

⁵⁸⁶ O debate em Habermas e Foucault é amplamente discutido e de fácil acesso a quem se interessar. Alguns pensadores como Amy Allen, Colin Koopman, Martin Jay, Axel Honneth e Nancy Fraser agregam comentários positivos à filosofia foucaultiana em seus estudos, sem deixar de manifestar suas objeções. Recomendo algumas leituras sobre as convergências e divergências entre a teoria crítica e Foucault: Cf. HONNETH, *Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité*, 1986. Cf. CUSSET; HABER, *Habermas et Foucault: parcours croisés, confrontations critiques*, 2006. Cf. DREYFUS; RABINOW, *What is Maturity? Foucault and Habermas on “What is Enlightenment?”*, 1986.

⁵⁸⁷ Cf. FOUCAULT, *Structuralisme et poststructuralisme*, D&E IV, p.431-57.

⁵⁸⁸ FOUCAULT, *Séxualité et solitude*, D&E IV, p.171. A mesma ideia é repetida por FOUCAULT, *Les techniques de soi*, D&E IV, p.783-813.

de uma ontologia de nós mesmos. Isso significa pensar pela perspectiva do *ethos* filosófico, em vez dos dispositivos de saber-poder. Tais considerações faltam às objeções de Habermas.

Assim, como se trata de um *ethos* filosófico pautando a análise histórica dos modos de ser constitutivos de certas experiências de si mesmo (*soi*), Foucault adiciona à sua interpretação do texto de Kant a companhia de Baudelaire, trazendo mais um sentido para a *Aufklärung*. Dessa maneira, Foucault convoca Baudelaire como um representante da atitude da modernidade, visto que, pode-se dizer, melhor do que Kant, é Baudelaire quem ajuda Foucault a questionar tal atitude em termos relativos à experiência de si mesmo (*soi*). Adotando o texto de Baudelaire, *O pintor da vida moderna* (1863), como base para sua interpretação, Foucault inicia com a caracterização de uma consciência histórica da modernidade como forma de ruptura da tradição. De certa maneira, Baudelaire reconhece tal consciência histórica identificada no transitório, fugidio e contingente; contudo, não se trata de conhecer e aceitar essa condição, mas de assumir uma atitude em relação à essa condição, ou seja, a atualidade. Para Foucault, a atitude da modernidade pretendida por Baudelaire conduz à “heroificação do presente”, como se fosse possível recuperar algo eterno no momentâneo. Essa constatação, no entanto, traz consigo uma ironia dessa heroificação, na medida em que não se trata de ‘sacralizar’ o momento para perpetuá-lo, assim como também não se trata de nenhuma curiosidade ou interesse.

Nesse ponto, Foucault oferece, com base na perspectiva de Baudelaire, um ‘ator’ e dois ‘papeis’. O ‘ator’ é o desenhista Constantin Guys; os ‘papeis’ são: o *flâneur* e o dândi. Então, no ‘papel’ de *flâneur*, Guys representa a atitude daquele que “flana se contenta em abrir os olhos, prestar a atenção e colecionar lembranças”, e nisso, “ele busca essa alguma coisa que nos permitirão chamar de modernidade”⁵⁸⁹. Contudo, no ‘papel’ de dândi, Guys representa a atitude de um asceticismo indispensável, pois “a modernidade não é simplesmente forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo”⁵⁹⁰. Nesse sentido, o ‘papel’ dândi de Guys representa o artista que ao se colocar ao trabalho, transfigura o mundo. Por isso, de acordo com a interpretação de Foucault:

Transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade; as coisas “naturais” aí se

⁵⁸⁹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.569.

⁵⁹⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.570.

tornam “mais do que naturais”, as coisas “belas” aí se tornam “mais do que belas” e as coisas singulares aparecem “dotadas de uma vida entusiasta como a alma do autor”. Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável do afincamento em imaginar, em imaginá-lo diferentemente do que ele é e em transformá-lo não o destruindo, mas captando-o naquilo que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada à prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita esse real e o viola⁵⁹¹.

Esse excerto parece bastante oportuno para pontuar uma confluência de temas já apresentados por Foucault: a coragem de saber, a experiência de si mesmo (*soi*) e os meios de transformação de si. Como visto, o autor identifica o lema kantiano *Sapere aude* com a atitude da modernidade de colocar o tempo presente como questão; não obstante, complementa essa afirmação ao dizer que, “contudo, 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”, concluindo que, “ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo de 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’”⁵⁹².

A ideia usada por Foucault para transmitir essa relação de si consigo mesmo (*rapport à soi*) é a transfiguração; contudo, pode-se dizer que essa ideia encontra-se de certa forma germinada desde os primeiros ensaios do autor, quando examinava a transgressão de Bataille ou o pensamento do exterior de Blanchot, mas se manifesta principalmente na concepção ética de uma estética da existência. Com isso, parece ser concebível que todos esses estudos possam ser reunidos sob a égide do que Foucault entende por experiência-limite. Assim, tal experiência de si mesmo (*soi*) constitutiva da transfiguração ascética do dandismo que torna sua existência como se fosse uma obra de arte, para Foucault, “não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e suas verdades escondidas [hermenêutica do sujeito]; ele é aquele que busca inventar a si mesmo [cuidado de si] (...) [que] impõe a tarefa de elaborar a si mesmo [ascese]”⁵⁹³.

⁵⁹¹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.569. Sobre a importância de Baudelaire na filosofia de Foucault, Cf. BRUGÈRE, *Foucault et Baudelaire: le enjeu de la modernité*, 2003. Cf. CHEVALIER, *O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal*, 2013.

⁵⁹² FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.570. Sobre a importância filosófica do dandismo, Cf. SCHIFFER, *Philosophie du dandysme*, 2008.

⁵⁹³ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.570. Os [] se referem à minha interpretação.

A concepção acerca dos meios de transformação de si é trazida por Foucault em suas análises sobre as técnicas de si, que em seus estudos da filosofia clássica greco-latina é chamada de artes de viver (*Tekhnè tou bion*)⁵⁹⁴. Nesse sentido, parece ser plausível pensar que a transfiguração da experiência da *belle époque* (os ‘tempos modernos’) se manifesta em uma forma de estilística da vida, ou ainda, de uma maneira de vida que insufla o *ethos* da modernidade; no caso, exemplificado pelo dandismo de Baudelaire. Logo, não se trata de defender certa concepção, histórica ou idealizada, de um estilo de vida (como o famoso *American way of life* do final do século XX), algo que alguns comentadores enxergam como uma estetização da ética feita por Foucault⁵⁹⁵; antes, se trata de restituir ao presente um pensamento que seja crítico aos próprios modos de ser com o que acontece na atualidade. O arremate dessa articulação entre atitude da modernidade, experiência de si mesmo (*soi*) e modos de transformação de si pode ser encontrado e assimilado na própria organização estabelecida por Foucault:

Não pretendo resumir nesses poucos traços o acontecimento histórico complexo que foi a *Aufklärung* no fim do século XVIII, nem tão pouco as diferentes formas que a atitude da modernidade pôde assumir durante os dois últimos séculos. Gostaria, por um lado, de enfatizar o enraizamento da *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo; gostaria de enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos da doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude: ou seja, um *ethos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. É este *ethos* que eu gostaria de caracterizar muito resumidamente⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ Cf. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001. Cf. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 2014. Neste curso, o autor usa o sintagma: *tekhnai peri ton bion*, mas se refere ao mesmo sentido de *tekhnè tou biou*.

⁵⁹⁵ A esse respeito, Cf. CASSIANO, *Ética como estética da existência*, 2017. Sobre a problematização da estetização da ética, recomendo o provocante livro de VALCÁRCEL, *Ética contra estética*, 2005.

⁵⁹⁶ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.571.

Capítulo 17: estar à altura do tema de nosso tempo pela ontologia histórico-crítica de nós mesmos

Como já mencionado, um dos principais deslocamentos da filosofia foucaultiana diz respeito ao *ethos* filosófico como um campo de estudo (a filosofia clássica greco-romana) e programa de pesquisa (estendida até a *Aufklärung* kantiana). Nesse contexto, enquanto Foucault se apoia em Kant para diferenciar o ‘ato de filosofar’ por meio de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, também recorre a Baudelaire para transmitir a atitude da modernidade em termos de uma experiência de si mesmo (*soi*), isto é, subjetivação. Isso significa que Foucault mantém sua recusa ao sujeito transcendental e ao projeto *a priori* da crítica kantiana, privilegiando a atitude crítica de se ‘colocar em questão’ os processos de subjetivação (este predicativo ‘nós mesmos’), de modo que a tarefa da crítica seja realizar o diagnóstico do presente, mas em vez de termos epistêmicos de épocas, em termos de atitude e *ethos*. Então, por se tratar de *ethos* caracterizado como atitude, o filósofo indica as tendências em relação aos modos de ser, ou seja, intenções e reações que o ser humano desenvolve no seu modo de pensar, interagir e comportar em diferentes circunstâncias. Por isso, Foucault reitera seu despotamento com o que considera ser uma ‘chantagem da *Aufklärung*’:

Isso quer dizer precisamente que é necessário recusar tudo o que poderia se apresentar sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou vocês aceitam a *Aufklärung*, e permanecem na tradição de seu racionalismo (...); ou vocês criticam a *Aufklärung*, e tentam escapar desses princípios de racionalidade (...). E não escaparemos dessa chantagem introduzindo nuances “dialéticas”, buscando determinar o que poderia haver de bom ou mau na *Aufklärung*⁵⁹⁷.

Esse posicionamento de Foucault pode ser reconhecido ao longo de todo o seu percurso intelectual, e ainda pode esclarecer alguns traços principais sobre seu pensamento crítico. Pela perspectiva de Kant, pode-se dizer que a tarefa do pensamento crítico se encontra na publicidade da razão, de modo que é possível conceber sua legitimidade pela sua universalidade. Em última instância, pode-se chegar, *a priori*, ao ‘correto’ uso público da crítica mediante a consciência e representação de cada indivíduo, pois tudo apontaria, no

⁵⁹⁷ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.572.

fim, para uma mesma e única racionalidade. Do ponto de vista de Habermas, qualquer concepção *a priori* da publicidade da razão se encontra equivocada, pois somente uma intersubjetividade comunicativa pode converter os efeitos práticos da crítica. Logo, a tarefa da crítica responde aos potenciais da razão comunicativa na esfera pública, agora, legitimada pelo consenso; porém, mesmo enquanto método procedimental do processo deliberativo, tal pensamento crítico continua ‘atraído’ pela universalidade e, portanto, à exclusividade do modelo protocolar de uma sociedade ideal.

Já para Foucault, a tarefa do pensamento crítico parece sempre ter sido, em maior ou menor nível de exigência, realizar o diagnóstico do presente e, com isso, aferir qual o ‘afeto’ em relação com o que acontece na atualidade. Nesse sentido, mais do que especular pela universalidade legítima e ideal, interessa ao pensamento crítico encontrar as diferenças, os acontecimentos, as contingências, os *foyers* de experiência, os meios de transformação que dão apoio à pluralidade de processos de subjetivação. Por isso, o pensamento crítico se coloca na ordem do *savoir-faire* (saber-fazer), na questão dos ‘*usos e perigos*’ de tecnologias e artes de governar, e assim, em vez de predizer o que o ser humano deve ser, tentar dispensar aquilo que ele *sendo*, pode *deixar de ser*. Portanto, a função crítica, lida em sentido foucaultiano, não deve ser vista como um projeto único. A esse respeito, diz Foucault: “é preciso tentar (*essayer*) fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*”, de modo que tal teste aponta para, “os limites atuais do necessário: ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”⁵⁹⁸.

Em consequência, Foucault manifesta outra consideração a ser observada: “é preciso escapar tanto da chantagem intelectual e política de ‘ser a favor ou contra a *Aufklärung*’, como também da confusão histórica e moral que mistura o tema do humanismo com a questão da *Aufklärung*”⁵⁹⁹. Sabe-se que ao início de sua carreira intelectual, o filósofo ganhou notório reconhecimento pelo *slogan* ‘morte do Homem’, terminando por ser rotulado de anti-humanista⁶⁰⁰. De fato, o humanismo pressupõe uma concepção universal do ser humano; porém, é preciso contextualizar a declaração de Foucault e dizer que não se trata de avaliar o humanismo em suas promessas, conquistas e esperanças de uma vida

⁵⁹⁸ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.572.

⁵⁹⁹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.573.

⁶⁰⁰ A esse respeito, Cf. LIOTTA, *Foucault: introduction à la critique de l'humanisme*, 2011. Cf. DUARTE, *Heidegger e Foucault, críticos da modernidade*, 2006.

justa e melhor, mas problematizá-lo como um discurso historicamente construído e dotado de certos efeitos de poder em relação às outras práticas discursivas. Em certa ocasião, é possível observar qual é a premissa adotada por Foucault e, a seguir, qual sua conclusão, em relação ao tema do humanismo:

Por tudo isso e porque é sempre, fundamentalmente, uma filosofia de retorno a si mesmo, a dialética promete de certa forma ao ser humano que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro. Promete de homem para homem e, nessa medida, não pode ser dissociada de uma moral humanista. Nesse sentido, os grandes líderes do humanismo contemporâneo são obviamente Hegel e Marx.

Em *Les mots et les choses*, quis mostrar de quais partes e peças era constituído o homem no final do século XVIII e início do século XIX. Tentei caracterizar a modernidade dessa figura, e o que me pareceu importante foi mostrar isso: não é tanto porque tínhamos uma preocupação moral com o ser humano que tivemos a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas é pelo contrário porque construímos o ser humano como objeto de conhecimento possível que todos os temas morais do humanismo contemporâneo desenvolveram posteriormente, temas que encontramos nos marxismos brandos, em Saint-Exupéry e Camus, em Teilhard de Chardin, enfim, em todas essas pálidas figuras de nossa cultura⁶⁰¹.

Vários anos após tal declaração e depois de diversas mudanças em seu pensamento, em certa oportunidade, Foucault indica que sua disposição para o humanismo pouco mudou; de acordo com suas palavras: “conheci algumas experiências com hospitais psiquiátricos, com a polícia e no campo da sexualidade. Tentei lutar em todas essas situações, mas não me coloco como o lutador universal contra os sofrimentos da humanidade em todos os seus aspectos”, uma vez que, “se eu luto de uma forma ou de outra, eu luto, porque na verdade essa luta é importante para mim na minha subjetividade”, concluindo que, “mas, além dessas escolhas delimitadas a partir de uma experiência subjetiva, pode-se levar a outros aspectos para desenvolver uma coerência real, ou seja, um esquema racional ou um ponto de partida que não seja baseado em uma teoria geral do homem”⁶⁰².

⁶⁰¹ FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, D&E I, p.541.

⁶⁰² FOUCAULT, *Interview de Michel Foucault*, D&E IV, p.667.

Portanto, observadas as precauções com relação à ‘chantagem da *Aufklärung*’ e do humanismo, Foucault reforça sua intenção de “dar um conteúdo mais positivo ao que pode ser um *ethos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos [modos de ser], através de uma ontologia histórica de nós mesmos”⁶⁰³. Nesse ponto, aparece uma das principais explicações do autor acerca da ontologia de nós mesmos como seu (interrompido) programa de pesquisa e a justificativa de seus aspectos, histórico e crítico, serem tão decisivos. Segundo Foucault:

Este *ethos* filosófico pode ser caracterizado como uma atitude limite. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar da alternância entre fora e dentro; é preciso estar na fronteira. A crítica é, de fato, a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era saber quais os limites que o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que a questão crítica, atualmente, deve ser revertida em uma questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e causado por constrangimentos arbitrários. Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma de uma ultrapassagem [*franchissement*] possível⁶⁰⁴.

Tem-se, nesse ponto, uma passagem filosoficamente densa e repleta de aberturas para uma série de articulações entre a pesquisa foucaultiana e atitude crítica. Então, uma primeira articulação: a noção de atualidade, como já vista, parece adquirir um sentido mais robusto quando associada à noção de limite, ou seja, o atual tem no limite sua referência. Segunda articulação: o termo ‘ultrapassagem’ [*franchissement*] contraposto ao termo limitação remete à uma noção inicial no pensamento de Foucault: transgressão. A relação transgressão-limite é apresentada como uma forma de romper com a tradição dialética de Hegel, Marx, Escola de Frankfurt⁶⁰⁵. Pode-se dizer que, em certo sentido, a noção de transgressão de Bataille transmite uma ideia similar à transfiguração de Baudelaire que, nesse caso, aponta para a transformação como objetivo prático da crítica.

⁶⁰³ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.573. Os [] se referem à minha interpretação.

⁶⁰⁴ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574.

⁶⁰⁵ Cf. FOUCAULT, *Préface à transgression*, D&E I, p.233-50. Diogo Sardinha faz uma interessante análise sobre “duas ontologias críticas” no pensamento de Foucault, porém formuladas com bases teóricas distintas; neste caso, basta pontuar a referência ao termo limite em ambas as situações para satisfazer o interesse deste assunto. Cf. SARDINHA, *As duas ontologias críticas de Foucault*, 2010.

Assim, a atitude limite, por se dispor interessada para a atualidade, está orientada para a prática transformadora dos modos de ser, das maneiras de viver.

Terceira articulação: função crítica como análise dos limites. Embora nesse caso Foucault se refere à crítica kantiana do conhecimento, em vários momentos sua objeção esteve direcionada para a antropologia filosófica, representada pelo sono antropológico da modernidade. Em tempo, essa parece ser a melhor chance de expor como a atitude limite implica, por um lado, na tese de Foucault sobre a questão kantiana que movimentou suas três obras *Críticas* até a obra da *Antropologia: o que é o ‘Homem’?*; por outro lado, na questão kantiana da *Aufklärung* que restitui a função crítica no *ethos* moderno: quem somos nós? Trata-se de duas formas de ‘colocar em questão’: uma chamada de analítica da verdade; outra chamada de ontologia de nós mesmos. Foucault se aproveita da exigência da crítica kantiana em não ultrapassar os limites da experiência (no âmbito do entendimento e extrapolado pelo filósofo francês para as ciências do ‘Homem’), a fim de sobrepor a experiência da possível ultrapassagem diante do que acontece com quem nós somos atualmente.

Por fim, uma quarta articulação: sobrepujar o discurso dos universais antropocêntricos. A contestação dos discursos totalizantes sobre o ser humano capturado pelo saber do ‘Homem’ nas ciências, controlado pelo poder das instituições na política, e governado pela normalização da sociedade, é conduzida pelo exame dos modos de objetivação e subjetivação. Isso significa que o ser humano não diz respeito a qualquer ‘natureza’ necessária e universal; sua condição é histórica, singular e eventual, a qual é possível transformar. Portanto, se trata de converter as condições formais de possibilidade (pode-se dizer categorias transcendentais): o universal, o necessário, o obrigatório, justamente naquilo que lhe escapa e se torna exceção, para, então, ativar as condições históricas de possibilidade para a singularidade do tempo presente, o acidental dos eventos, e a contingência dos fatos. Por isso, diz Foucault que “a crítica vai se exercer não mais sobre as estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a se constituir e a nos reconhecer como sujeitos [modos de ser] do que fazemos, pensamos e dizemos”⁶⁰⁶.

⁶⁰⁶ FOUCAULT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574. Os [] se referem à minha interpretação.

Finalmente, após extrair o tipo de questionamento oferecido pelo texto kantiano, Foucault apresenta em que medida uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos deve ser articulada com sua pesquisa e qual função a atitude crítica pode assumir. Para Foucault:

Nesse sentido, esta [atitude] crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos [modos de ser] com os acontecimentos históricos [atualidade]. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazer e pensamos [diagnóstico do presente]⁶⁰⁷.

Eis, então, um momento de extrema importância para a análise do pensamento crítico de Foucault, uma vez que em tal excerto pode-se ler, por um lado, a interpretação do que convém chamar, em razão do *ethos* filosófico, de domínio ontológico da pesquisa foucaultiana; por outro lado, a razão de adotar, em termos heurísticos, a seguinte estrutura dos programas de pesquisa preparados por Foucault: arqueologia, genealogia, ontologia. Nesse ponto, a arqueologia do saber se direciona aos regimes de verificação/verdade; a genealogia do poder se orienta ao governo das condutas; e a ontologia do atual se dirige à experiência de si mesmo (*soi*). Em certa ocasião, Foucault descreve como a ontologia, entendida em seu sentido heurístico, contribui ao seu pensamento crítico:

Existem três domínios de genealogias possíveis. Em primeiro lugar, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossa relação com a verdade que nos permite constituir como sujeitos do conhecimento; depois, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder onde nos constituímos como sujeitos no processo de agir sobre os outros; enfim, uma ontologia histórica de nossa relação com a moral que nos permite constituir como agentes éticos. Assim, três eixos são possíveis para uma genealogia. Os três estiveram presentes, ainda que de forma um tanto confusa, em *Histoire de la folie*. Estudei o eixo da

⁶⁰⁷ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574. Os [] se referem à minha interpretação.

verdade em *Naissance de la clinique* e em *L'archéologie du savoir*. Desenvolvi o eixo do poder em *Surveiller et punir* e o eixo moral na *Histoire de la sexualité*⁶⁰⁸.

Nesse sentido, o programa de pesquisa agenciado pela ontologia histórico-crítica de nós mesmos é arqueológico, no sentido de que a atitude crítica não significa a liberação de todos os limites e, por consequência, instituto do ilimitado; significa questionar os limites em seus modos de objetivação que as significações construídas social e culturalmente exigem. Do mesmo modo, pode-se dizer que a ontologia histórico-crítica de nós mesmos é genealógica, no sentido de que a atitude crítica não concerne apenas ao limite dos modos de objetivação, mas também à atitude experimental de subjetivação, como diz Foucault:

Me parece que esta atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que este trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas histórica e, por outro lado, colocar-se à prova [*épreuve*] da realidade e da atualidade (...) O que quer dizer que esta ontologia histórica de nós mesmos deve se desviar de todos os projetos que pretendem ser globais e radicais⁶⁰⁹.

Para que a atitude crítica seja uma prática transformadora, ela precisa, por um lado, questionar os limites da atualidade; por outro lado, para que tal questionamento mantenha uma ultrapassagem possível, precisa elaborar o processo de experimentação, na forma de um experimento [*épreuve*]. Trata-se, no aspecto genealógico da ontologia histórico-crítica de nós mesmos, de um momento negativo, mas irrevogável. Nesse ponto, encontra-se o elo entre a atitude crítica prevista em *Qu'est-ce que la critique?*, expressa na forma: como não ser de tal forma governado demais; e a atitude experimental de 'colocar-se à prova', de tentar, testar, ensaiar, como atitude característica da crítica. Sem surpresas, a *Aufklärung* é uma resposta direta à crise do poder pastoral e a mentalidade do governo das almas e, por isso, a atitude experimental da crítica à não ser governado demais é apresentada por Foucault na forma de dessubjetivação. Logo, a relação entre dessubjetivação e atitude crítica se inscreve na ordem da experimentação.

⁶⁰⁸ FOUCAULT, *À propôs de la généalogie de l'éthique*, D&E IV, p.393.

⁶⁰⁹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574. De acordo com Maria Paola Fimiani, o objetivo da ontologia histórico-crítica de nós mesmos aponta para uma "*épreuve d'événementialisation*", ou seja, "uma prova da produção de eventos". Cf. FIMIANI, *Foucault e Kant: crítica, clínica, ética*, 1997, p.33-34.

Por essa perspectiva, a atitude experimental resgata dois aspectos já abordados por Foucault ao propor sua crítica genealógica. O primeiro aspecto diz respeito à ideia de uma crítica procedimental cujo objetivo não se refere à estrutura normativa do discurso, mas às ferramentas usadas para *fazer uso* da crítica. Assim, não se trata de um procedimento prescritivo; antes, Foucault enfatiza a atitude de criar os próprios experimentos de resistência, de contraconduta, que surgem da experiência com determinadas práticas sociais, em vez da teoria administrativa, como indica ao mencionar os ‘saberes sujeitos’ em *Il faut défendre la société*. O segundo aspecto é suplementar, na medida em que enfatiza o caráter local da crítica, ou seja, além de experimental, o procedimento crítico também deve ser ‘focado’ [*foyer*], assim como exige a ontologia histórico-crítica de nós mesmos.

Portanto, pode-se dizer que a atitude experimental que melhor expressa a qualidade genealógica de questionar, diante ‘disso que se é’, a possibilidade ‘disso já não ser mais’, diz respeito ao processo de dessubjetivação. Contudo, parece ser plausível associar esse mesmo processo à experimentação como sendo sua condição; além disso, a atitude de criar os próprios instrumentos de enfrentamento e resistência pode ser entendida como um experimento que se aplica à realidade de si mesmo. Assim conclui Foucault: “caracterizei o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova [*épreuve*] histórico-prática que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”⁶¹⁰.

Por fim, Foucault arremata a exposição de seu programa de pesquisa fazendo duas considerações: a primeira sobre: “a experiência teórica e prática que fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada”; e a segunda consideração: “esse trabalho [ontologia de nós mesmos] tem sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta [*enjeu*]”⁶¹¹. A aposta desafiadora está em desmantelar o crescimento das capacidades de produção econômica, institucionais e técnicas de comunicação, sustentado pela intensificação das relações de poder em suas disciplinas coletivas, procedimentos de normalização, exigências sociais, burocratização estatal. Já a homogeneidade se refere ao objeto de estudo: as práticas; isso significa estudar as formas de racionalidade que organizam e controlam as diversas maneiras de fazer, agir e conduzir, ou seja, as tecnologias de

⁶¹⁰ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.575.

⁶¹¹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.575.

biopoder, porém sempre considerando a liberdade para reagir, questionar e modificar as posições estabelecidas e até mesmo as regras do jogo, isto é, liberdade estratégica. A sistematicidade se refere aos três âmbitos no qual as práticas se desenvolvem: como o ser humano se constitui em objeto de saber e sujeito de conhecimento (arqueologia); como o ser humano exerce e sofre relações de poder (genealogia); como o ser humano constitui a si mesmo como sujeito moral (ontologia). E a generalidade diz respeito ao que essas práticas mantêm recorrentes; isso significa que o saber produzido, as relações de poder exercidas e as experiências elaboradas sobre si mesmo são historicamente determinadas por uma forma de problematização que, não sendo uma constante antropológica, pode ter, mesmo em sua singularidade, um alcance mais abrangente. A conclusão desses quatro pontos é assim definida por Foucault:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos certamente não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber 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 [*épreuve*] de sua ultrapassagem [*franchissement*] possível⁶¹².

Enfim, com o vislumbre do projeto de pesquisa preparado por Foucault, mas inconcluso, parece estar esclarecido porque é possível considerar o texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, mesmo dedicado à leitura de Kant, como um texto-testemunho deixado pelo filósofo francês, pois várias características marcantes do seu jeito de filosofar comparecem em seus argumentos. Logo, não se trata de um sistema elaborado por Foucault tardiamente; apenas que tardiamente sua pesquisa apresenta a última formulação que lhe orienta para a questão: o que acontece com quem somos nós atualmente?

⁶¹² FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.577.

EIXO HEURÍSTICO

Capítulo 18: A caixa de ferramentas

Ao lidar com o pensamento crítico de Foucault, não seria em busca da unidade de um objeto de estudo que se poderia almejar maior proveito, se por unidade do objeto for entendido uma linearidade ou sistematicidade de sua pesquisa⁶¹³. Isso não significa, de modo algum, que não exista coerência em seus raciocínios, em seus argumentos e suas hipóteses. Mais do que uma teoria, o pensamento crítico precisa ser encarado como uma *tese*, na atribuição reservada a tal termo: investigação complexa e aprofundada que conta com uma estrutura teórica robusta, desenvolvida em torno de temas, senão específicos, consideravelmente definidos, cujos resultados tanto questionam certas práticas, discursos e atitudes, assim como permite que sejam questionados os próprios resultados obtidos. Daí toda a ênfase dada ao ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente a pesquisa.

Entretanto, diferentes de outras filosofias em que há uma clara exposição lógica que domina a forma de encadear o raciocínio (caso de Kant, Hegel, Husserl, Habermas, entre outros), a filosofia foucaultiana não elabora um conjunto de teorias, mas uma análise histórica sobre acontecimentos e suas estratégias, que precisa ser sustentada com o apoio de teses. Desse modo, talvez seja possível apreender o gesto filosófico, a atitude crítica que caracteriza o pensamento de Foucault: questionar o incondicional (reunido na figura do discurso dos universais antropocêntricos); questionar-se acerca dos acontecimentos da atualidade (reunidos na figura da ontologia histórico-crítica de nós mesmos); ser questionado quanto aos usos de suas reflexões e de que forma tais reflexões impactam (reunidos na figura do pensamento crítico).

Assim, pode-se dizer que a filosofia foucaultiana busca uma finalidade, mas nem por isso ela precisa se apresentar ou como uma teleologia da filosofia da história, ou como uma ética normativa da filosofia política. Tal finalidade, que não consiste em ser uma teoria pronta para ser testada, traz a aposta desafiadora (*enjeu*) da experimentação, da problematização e da transformação dos modos de ser, das maneiras de viver. A forma pela qual Foucault se aproxima dessa finalidade é por meio do diagnóstico do presente,

⁶¹³ Cf. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, 2010.

isto é, fazer o exame da contingência de diferentes acontecimentos em sua atualidade; inclusive sobre as condições de possibilidade dos diferentes sistemas de pensamentos, tais como o direito, a medicina, a economia política. Ao propor vieses metodológicos como a arqueologia e a genealogia, parece ser intenção do autor demarcar em definitivo que o pensamento crítico de quem se utiliza do diagnóstico do presente não pode aquiescer com o compromisso (seja metafísico ou normativo) de uma fundamentação teórica que almeje ser um sistema de pensamento. Certamente, há vários sinais de que Foucault jamais assumiu tal compromisso; nesse caso, a resenha de Le Blanc soa propícia:

Um diagnóstico não é uma profecia. O profeta sempre chega cedo demais; cabe ao diagnosticador dar a impressão de estar muitas vezes um mundo atrás, deter-se na história para compreender melhor o que é irreduzível ao presente. Podemos, então, dizer que recorrer a Foucault equivale a extrair um sentido possível para o nosso presente, num domínio circunscrito por um estudo histórico. É também sinal de um estilo de trabalho que considera que o que podemos fazer com um pensamento é mais importante do que a sua alegada e suposta veracidade⁶¹⁴.

Para Le Blanc, antes de prometer abrir portas, Foucault averigua as fechaduras, forja algumas chaves. Essa alusão adquire sentido e pode ser útil devido a uma das imagens mais recorrentes da filosofia foucaultiana: a metáfora da caixa de ferramentas. Amíúde relembra⁶¹⁵, tal metáfora delinea uma posição contrária à certa recepção exegética das obras de Foucault; a propósito, isso não significa que o trabalho de comentário acadêmico não tenha seu valor ou que seja desprovido de sentido. Se a fidelidade hermenêutica torna o autor ‘autêntico’, a metáfora da caixa de ferramentas expressa a apropriação, o empoderamento e a utilização. Nesse sentido, ninguém deveria estar comprometido com as teses de Foucault, mas com a utilização que delas possam ser feitas. A esse respeito, Sawicki comenta que ‘Foucault ofereceu uma compreensão alternativa das teorias como

⁶¹⁴ Le BLANC, *Avant-propos*, 2014, p.03.

⁶¹⁵ Cf. ALVAREZ, *Michel Foucault e a sociologia*, 2015. Cf. BROSSAT, *Boîte à outils ou supermarché d'idées?*, 2014. Cf. MARTÍN; OVEJERO BERNAL, *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*, 2007. Cf. BÉNATOUÏL, “*J'écris pour des utilisateurs*”, 2016. Cf. VÁZQUEZ GARCÍA, *Cómo hacer cosas con Foucault*, 2021. Cf. ERIBON, *L'infréquentable Michel Foucault: nouveaux de la pensée critique*, 2001.

heurísticas ou ferramentas para abordar problemas específicos e locais. A sua ‘teoria’ do poder não era normativa nem explicativa⁶¹⁶.

A metáfora da caixa de ferramentas surge em uma colaboração com Gilles Deleuze, no contexto de uma reflexão sobre a relação entre teoria e prática. Ambos os filósofos concordam que a teoria, a atividade teórica, passa por uma readaptação do pensamento exigida pelos tempos pós-guerras, na qual ela deixa de ser vista como um conjunto de pressupostos, de regras universais, de visão totalizadora. É Foucault quem diz que “é por isso que a teoria não expressa, não traduz, não aplica uma prática, ela é uma prática. Mas local e regional, como você diz: não totalizante”; ao que Deleuze complementa: “é isso, uma teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas (...) tem que ser útil, tem que funcionar. E não para você. Se não há quem o utilize, a começar pelo próprio teórico que depois deixa de ser teórico, é porque não vale nada, ou porque não chegou a hora”⁶¹⁷.

A finalidade da caixa de ferramentas fica mais evidente na declaração de Foucault: “eu fabrico (...) instrumentos, utensílios, armas. Gostaria que meus livros fossem uma espécie de caixa de ferramentas na qual outros pudessem se aprofundar para encontrar uma ferramenta com a qual pudessem fazer o que quisessem, em sua área”⁶¹⁸. De acordo com Alvarez, a metáfora visa superar as limitações impostas pela periodização, mesmo que didática, da filosofia foucaultiana, na medida em que tal exigência faz parte do próprio exercício para compreendê-la⁶¹⁹. Brossat reforça tal ideia, lhe imbuindo um sentido crítico: “se cada um de seus livros [Foucault], é uma ‘pequena caixa de ferramentas’, as pessoas podem, sem reserva, pegar nela uma frase, uma ideia, uma análise (...), mas não para um fim qualquer. É um uso expressamente crítico destas ferramentas que é, ali, autorizado e encorajado”.

Entretanto, Bénatouïl adverte que é preciso ponderar sobre a instrumentalização do pensamento, sob o risco de torná-lo uma reprodução automática dos mecanismos e dispositivos que eventualmente neutralize a tarefa crítica⁶²⁰. Nesse sentido, parece plausível associar à metáfora da caixa de ferramentas, a ideia de uma atividade heurística que visa mais ‘provar’ [experimental] (*épreuve*) os instrumentos conceituais fabricados do que ‘provar’ [demonstrar] a teoria como fundamento da veracidade. Seja uma

⁶¹⁶ SAWICKI, *Queering Foucault and the subject of feminism*, 2006.

⁶¹⁷ FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir*, D&E IV, p.308-09.

⁶¹⁸ FOUCAULT, *Prisons et asiles dans le mécanisme de pouvoir*, D&E II, p.523.

⁶¹⁹ Cf. ALVAREZ, *Michel Foucault e a sociologia*, 2015.

⁶²⁰ Cf. BÉNATOUÏL, “*J’écris pour des utilisateurs*”, 2016.

pretensão ingênua ou engenhosa, Foucault parece estar ciente de sua posição quando afirmar que:

Meu discurso é, evidentemente, um discurso de intelectual e, como tal, opera nas redes de poder em funcionamento. Contudo, um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos, mais eu ficarei contente. Todos os meus livros seja *Histoire de la folie* seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor⁶²¹!

Com isso, a proposta de apresentar um eixo heurístico para a filosofia de Foucault visa, mais do que provar a ‘veracidade de sua teoria’, fazer uso das noções de crítica analisadas anteriormente. Trata-se, então, de examinar como Foucault difunde e desenvolve em sua pesquisa ‘figuras’ ou ‘imagens’ que podem expressar a relação com suas noções de crítica. Nesse caso, recorrer ao termo ‘construto’ pode ser um recurso interessante à tese, a fim de tornar possível extrair maior proveito dela. Não obstante, para que tal recurso funcione, o termo ‘construto’ precisa ser utilizado com a devida precaução.

Diferenciado do termo ‘conceito’, o termo ‘construto’ é bastante empregado em pesquisas nas áreas das ciências sociais (destaque para a psicologia), embora seus usos recorrentes muitas vezes os apresentem como sinônimos⁶²². Em geral, um conceito pode ser entendido como uma unidade semântica ou símbolo mental, a abstração de uma realidade traduzida na forma de uma representação, ideia ou noção⁶²³. Já um construto pode designar um conjunto de conceitos destinados a abordar fenômenos que não são ou não podem ser diretamente observados, mas cujo significado é decidido com base em regras

⁶²¹ FOUCAULT, *Des supplices aux cellules*, D&E II, p.720.

⁶²² Cf. PEARSON, *The grammar of science*, 2007. Para fins didáticos, ofereço uma simples diferenciação entre os termos “conceito” e “construto”: conceitos designam ideias abstratas e noções gerais, são usados para organizar, classificar e comunicar a realidade, são os blocos de informação de conhecimento; construtos designam modelos teóricos, são usados para explicar ou medir determinados fenômenos, são desenvolvidos com um propósito definido.

⁶²³ Cf. MICHELL, *Constructs, inferences, and mental measurement*, 2013. Segundo Michell, o termo “construto”, embora tenha sido difundido por Pearson (1892), tem sua origem no empirismo do século XVIII, que foi retomado pela filosofia analítica do século XX com Bertrand Russel e Alfred Whitehead, continuado pelo positivismo lógico do Círculo de Viena.

de correspondência com outros fenômenos que são observados⁶²⁴. O principal ponto a ser destacado diz respeito ao fato de que os pesquisadores frequentemente adotam os construtos em referência às necessidades ou interesses de suas pesquisas. Para Kerlinger, construto é um termo útil que os pesquisadores adotam para falar de conceitos, medidas, variáveis e validades⁶²⁵. Em uma pesquisa, os construtos são criados intencionalmente para atribuir um significado específico ao fenômeno investigado, isto é, enquanto o conceito, embora convencional, designa a ‘categoria’ de uma abstração, o construto visa referenciar o objeto teórico em relação à observação possível. Assim, pode-se dizer que o conceito transmite uma ideia ou noção geral; já o construto transmite um conjunto de conceitos que são usados deliberadamente por ser entendido mais adequado à explicação teórica.

Portanto, combinado à metáfora da caixa de ferramentas, o recurso ao termo construto serve para delinear a hipótese de que as noções de crítica abordadas anteriormente podem atender as pretensões ensejadas por Foucault em sua pesquisa. Com isso, importa reter o sentido pretendido pela aplicação de um construto em uma pesquisa: a criação, invenção, fabricação de um referencial teórico (a caixa de ferramentas) que procura atender aos propósitos específicos de uma pesquisa. Desse modo, pode-se entender as razões de Foucault promover séries de deslocamentos e morfologias conceituais ao longo de seu percurso intelectual, buscando o melhor ajuste para facilitar a explicação de sua pesquisa.

Assim, considerando o propósito do eixo heurístico, o objetivo está em analisar quais tipos de escolhas teóricas, de abordagens aos temas selecionados, de finalidades que orientam a pesquisa, estão presentes nos registros deixados por Foucault. A questão que se apresenta é, então, avaliar em que medida as noções de críticas desenvolvidas pelo autor refletem seu próprio modo de filosofar. Logo, não basta apenas registrar que as noções de críticas aparecem em sua pesquisa, de modo consideravelmente satisfatório, para concluir que se trata de uma filosofia crítica. Dessa forma, a tese estaria incompleta. É preciso que o pensamento crítico de Foucault possa ser expressão do seu próprio modo de filosofar. Certamente, isso passa pela fabricação de seu referencial teórico, mas também pela maneira que se desenvolvem os construtos usados para sua pesquisa⁶²⁶.

⁶²⁴ BORSA *et al*, *Dicionário de Avaliação Psicológica*, 2022, p.34.

⁶²⁵ KERLINGER, *Metodologia de pesquisa em ciências sociais*, 1980, p.45.

⁶²⁶ Mathieu Potte-Bonneville oferece um exemplo de análise da filosofia foucaultiana por meio de um construto, nesse caso, a inquietude (*l'inquietude*), pois de acordo com o comentador, o pensamento de Foucault não se move para compor um sistema, mas para manifestar uma preocupação (*souci*). Motivado

Nesse caso, remeter ao termo construto pode ser interessante, no seguinte sentido: qual a maneira específica utilizada por Foucault para elaborar sua pesquisa? A resposta para essa indagação aparece tarde na trajetória do autor, mas talvez em um momento de maior maturidade sobre sua filosofia, onde os construtos adotados em referência às necessidades e demandas de sua pesquisa ficam mais aparentes. Logo, o que se considera ser construtos da filosofia foucaultiana são: as formas de problematização, os *foyers* de experiência e os modos de transformação de si. Com isso, espera-se fornecer um critério de distinção para separar a gama de conceitos e noções já observados: discurso, acontecimento, verdade, poder, saber, governamentalidade, *ethos*, técnica, crítica, entre outros. Os construtos elencados recebem um tratamento diferenciado por dois motivos: primeiro, eles somente adquirem sentido ao fazerem referência aos dados observados e conceitos previamente apresentados; segundo, eles são indicativos do próprio autor em como ele mesmo interpreta sua filosofia. Desse modo, fica esclarecido que não se trata de considerar todas as relações sociais como problematizações, mas que, de fato, isso indica que a abordagem escolhida pelo pesquisador problematiza certas relações sociais.

Por fim, há mais um ponto a ser ressaltado. Por um lado, a metáfora da caixa de ferramentas visa a utilização, e os usuários, de sua pesquisa; por outro lado, os construtos indicados expressam os interesses destinados à realização de sua pesquisa. Com isso, o pensamento crítico de Foucault não deveria ser empregado de forma massiva e compulsória a qualquer tipo de situação ou condição. Se assim fosse, tal pensamento crítico poderia ser medido pela programação de um projeto crítico que seria, então, capaz de solucionar todas as contradições internas referentes a seus próprios pressupostos. Nesse caso, o pensamento crítico serviria mais como um paradigma a ser executado do que como uma atitude que leve a pensar criticamente. Por essa razão, mesmo que a filosofia foucaultiana permita um exame em termos de metodologia e projeto crítico⁶²⁷, vale ponderar acerca do pensamento crítico a partir de seu impacto.

Certamente, há várias maneiras de gerar impacto. A cena inicial de *Surveiller et punir*, o suplício de Damiens, pode ser considerada impactante. Existem aqueles que possam a considerar sensacionalista e, se fosse o caso, lhe atribuir uma censura por não trazer

por este construto (inquietação), Pote-Bonneville apresenta certa figura da crítica foucaultiana, da qual extrai o potencial de intervenção do pensamento crítico de Foucault como uma *política da incerteza*. Cf. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, 2004.

⁶²⁷ Cf. GROS, *Foucault et le projet critique*, 1995. Cf. SABOT, *Subjectivité, critique, vérité*, 2021. Cf. PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014. Cf. VOGELMANN, *Biopolitics as a critical diagnosis*, 2018.

nenhuma contribuição acadêmica à discussão⁶²⁸. Não obstante, o possível efeito impactante não advém, nem quer advir, da justificativa encontrada para conectar causas e efeitos, conceber o sentido originário, racionalizar o conflito; antes, tal impacto surge da problematização que produz, assim como da experiência que o organiza e, talvez, da transformação que é exigida. Logo, Foucault não promete racionalizar acontecimentos ou legitimar conhecimentos verdadeiros; porém, se propõe a questionar sobre o que eles podem significar filosoficamente em suas teses⁶²⁹. Em certa ocasião, ao comentar sobre Nietzsche, Foucault declara: “é que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”⁶³⁰. Tal afirmação, trazida e traduzida para o contexto de um pensamento crítico, poderia obter outro significado: a crítica não é feita para legitimar; é feita para impactar⁶³¹.

Obviamente, é impossível que qualquer filosofia possa ser considerada séria sem dispor de justificativas e elaborações teóricas consistentes; contudo, a filosofia passa pela formação de um questionamento que implica em uma maneira de se interessar. Pode-se dizer que nisso reside a aposta desafiadora (*enjeu*) de Foucault: gerar impacto pelo modo de ‘colocar em questão’. A leitura de Elden sobre a filosofia foucaultiana concorda que “hoje, as ferramentas e conceitos desenvolvidos por Foucault – genealogia, poder-saber, biopolítica, governamentalidade e assim por diante – são mais utilizados do que as suas análises e campanhas concretas”, concluindo que, “é importante reconhecer que o seu maior impacto na esquerda francesa desde 1968 veio através das áreas que examinou, e

⁶²⁸ Cf. BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, 1986.

⁶²⁹ A esse respeito, Durval Albuquerque Jr. diferencia a explicação como uma descrição geral sobre um fenômeno e a problematização como uma rede de discursos em conflito. Nesse sentido, um problema considerado “social” é construído com base em discursos hegemônicos que ao mesmo tempo separa os “interessados” dos “afetados”. Cf. ALBUQUERQUE Jr., *História, a arte de inventar o passado*, 2007.

⁶³⁰ FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, D&E II, p.148.

⁶³¹ A esse respeito, considero que o texto de Bruno Latour, *Why has critique run out of steam?: from matters of fact to matters of concern*, explora justamente esta questão acerca do impacto da crítica na atualidade e, de certa forma, nela aparece uma possível contribuição de Foucault. Latour questiona o fim da crítica na atualidade, comparando dois modelos de ‘críticos’: um modelo de ‘crítico’ como portador da verdade e criador de sistemas; outro modelo de ‘crítico’ como cético contumaz e entusiasta da desconstrução. Ainda, Latour indica como as questões de preocupação (*concern*) ganham mais espaço do que a análise dos fatos, criando um círculo viciado que contribui para as teorias da conspiração e o negacionismo. Como já visto, Foucault, ao início de sua pesquisa, faz certo uso da crítica na forma de uma filosofia da suspeita, inspirada por Nietzsche, um questionamento radical, cujo resultado anuncia a ‘morte do Homem’. Latour não percorre, como faz esta tese, todo o itinerário foucaultiano até atingir a ontologia histórico-crítica de nós mesmos e a questão ‘quem somos nós atualmente?’, como parte do pensamento crítico de Foucault. A despeito disso, parece ser intenção de Latour questionar (por meio de uma escrita provocativa) qual tem sido o impacto da crítica no desenvolvimento científico das últimas décadas. Embora Foucault seja citado apenas uma vez no mencionado texto, convém que se possa refletir, como acredito que seja a intenção de Latour, sobre o atual estado da tarefa do pensamento crítico. A meu ver, isso corrobora a tarefa crítica como diagnóstico do presente e dialoga com a filosofia de Foucault, que também diagnosticou a necessidade de uma nova forma de fazer a crítica, de ter ‘atitude crítica’. Cf. LATOUR, *Why has critique run out of steam?: from matters of fact to matters of concern*, 2004.

não dos conceitos que utilizou para as examinar”⁶³². Elden considera que o impacto gerado por Foucault reside em seu interesse por campos de pesquisas até então marginais na filosofia, por temas ‘inferiores’ como a loucura, a delinquência, a homoafetividade. Logo, a racionalidade questionada do ponto de vista das exceções ou a normalidade questionada pela perspectiva dos excluídos, mais do que gerar polêmicas ou inconseqüências, basta para gerar o interesse em ‘colocar em questão’ algo que tem sido ‘naturalizado’, para um pensamento crítico impactar.

Enfim, por outros meios, com a metáfora da caixa de ferramentas e seus construtos disponíveis, pode-se fazer uma ilação sobre a tardia filiação de Foucault na tradição kantiana da crítica; uma tradição da crítica em seu uso (Kant define a *Aufklärung* pelo uso da razão em todos os assuntos), mas um uso transformador do lema *sapere aude!* Nesse sentido, a atitude crítica proposta por Foucault implica em uma espécie de convite ao uso da filosofia crítica como uma caixa de ferramentas, provida de construtos, para tratar de questões que, em certa medida, impactam. Dessa perspectiva, pode-se dizer, então, que o pensamento crítico de Foucault é menos ou pouco convidativo ao seu uso para legitimar o que já se sabe ou para projetar/programar tudo o que se quer e deseja. Não obstante, seu uso serve bem para acompanhar o diagnóstico do presente, por meio do questionamento sobre os problemas com nossas diferenças, sobre nossas experiências com a normalização e as transformações de nossos modos de ser históricos que dizem respeito ao que acontece com quem somos nós na atualidade. Assim entendido, o eixo heurístico desta tese se propõe a usar a caixa de ferramentas foucaultiana para ‘colocar em questão’ em quais pontos, em quais sentidos, com quais propósitos, a pesquisa de Foucault manifesta o que ele mesmo designa por pensamento crítico.

⁶³² ELDEN, *The birth of power*, 2017, p.188.

PRIMEIRA PARTE: FORMAS DE PROBLEMATIZAÇÃO

Capítulo 19: Atividade heurística das formas de problematização

Nota-se nos últimos livros, escritos, trabalhos, textos e entrevistas, que Foucault utiliza com cada vez mais frequência o termo ‘problematização’ para se referir à sua pesquisa. As formas de problematização são apresentadas, inicialmente, como um tipo de ‘interesse comum de pesquisa’, sob o qual o autor diz ser possível agrupar seus estudos e obras empreendidos desde a década de 1960, na medida em que tal interesse de pesquisa teria como objetivo abordar de que maneira certas experiências, tais como a loucura, a delinquência, a sexualidade, foram apreciadas em diversos momentos da história (especificamente ocidental), como fontes de problemas específicos. De acordo com Foucault: “a noção que serve de forma comum aos estudos que eu conduzi desde a *Histoire de la folie* é a de problematização, a qual antes eu não havia ainda isolado suficientemente esta noção”⁶³³. Koopman, no entanto, alega ser possível compreender que há um desenvolvimento satisfatório, se a problematização for vinculada à atitude crítica, então manifestada na ação de problematizar⁶³⁴. Desse modo, a problematização representa a atitude crítica de questionar como um conjunto de práticas sociais está organizada, preparada, hierarquizada em relação às experiências que são, em um dado momento histórico, consideradas e tratadas como problemas. Segundo a afirmação de Foucault:

É verdade que a minha atitude não se enquadra nesta forma de crítica que, a pretexto de um exame metódico, rejeitaria todas as soluções possíveis, exceto aquela que seria a correta. É mais da ordem da “problematização”: isto é, da elaboração de um campo de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas à política [à ciência e à ética]⁶³⁵.

⁶³³ FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, D&E IV, p.669.

⁶³⁴ Cf. KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.98.

⁶³⁵ FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisation*, D&E IV, p.593. Os [] referem à minha interpretação, já que no decorrer na entrevista, Foucault estabelece a seguinte relação: experiência da loucura e seus modos de objetivação; experiência da delinquência e seus modos de sujeição; experiência da sexualidade e seus modos de subjetivação.

Tal afirmação, reforça o entendimento de que as formas de problematização são concebidas pelo autor de maneira distinta de seus vieses metodológicos (arqueologia e genealogia), já que se trata de uma maneira de expressar sua atitude crítica (a qual orienta sua filosofia como pensamento crítico). A problematização, é importante destacar, traz uma compreensão interessante a um ponto central de sua pesquisa, na medida em que ela visa tanto os discursos entendidos como práticas, quanto as práticas que não entram nos discursos. O que torna interessante a análise dessa relação entre discursos e práticas é a forma de problematização que ocorre dessa relação, mais do que ela pode significar em si mesma.

O recurso às formas de problematização serve para marcar a diferença de pesquisa entre três tipos de abordagens: história das ideias, história das mentalidades e história do pensamento. Para Foucault, a história das ideias se interessa pela análise de sistemas de representação subentendido, ao mesmo tempo, em discursos e comportamentos, enquanto que a história das mentalidades se interessa pela análise de atitude e esquemas de comportamento. No entanto, a história do pensamento se interessa pela maneira como se constitui os problemas para o pensamento e quais estratégias são desenvolvidas para resolvê-los. Foucault afirma que “história do pensamento, isso quer dizer não simplesmente história das ideias ou representações [mentalidades], mas também a tentativa de responder a esta questão: como é que um pensamento, enquanto ele tem uma relação com a verdade, pode ter também uma história?”⁶³⁶. Por pensamento, não se deve ter uma concepção mentalista que o define como um conjunto de representações oriundo de faculdades mentais, assim como relegá-lo ao âmbito da pura abstração ou da intencionalidade intuitiva. Foucault caracteriza sua acepção de pensamento, como já mencionado, ao âmbito histórico-crítico, de modo que:

O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá sentido; antes, ele é o que permite tomar distância em relação à certa maneira de agir e reagir, de se dar como objeto de pensamento e de interrogar sobre seus sentidos, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade com relação ao que nós fazemos, o movimento pelo qual nós nos distanciamos, nos constituímos como objeto e refletimos como problema⁶³⁷.

⁶³⁶ FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, D&E IV, p.668.

⁶³⁷ FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisation*, D&E IV, p.597.

Convém notar que essa acepção de pensamento, ligada à história e a crítica, parece ser bastante propícia à ideia de uma ontologia de nós mesmos, na medida em que faz do pensamento uma maneira de reflexão crítica sob a medida da distância, do distanciamento e também da diferenciação. Por isso, Foucault se interroga: “mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?”, concluindo que se trata de “tentar saber de que maneira e até onde é possível pensar diferentemente em vez de tentar legitimar o que já se sabe?”⁶³⁸. Essa noção de pensamento visa superar a distância estabelecida entre um eu ou ego transcendental e os objetos que o circundam, comum às filosofias do sujeito e suas metafísicas, pois o autor remete essa distância ao espaço de liberdade (para agir, dizer, sentir) e ao distanciamento como uma elaboração, um exercício, um trabalho consciente e voluntário. Nesse ponto, é fácil notar que essa concepção está influenciada pelos estudos da ética greco-latina e pelo seu forte interesse nas práticas ascéticas da antiguidade⁶³⁹.

Conforme a introdução de *L'usage des plaisirs*, há uma reformulação em termos de uma pesquisa sobre uma dada reflexão crítica de uma experiência historicamente situada, isto é, uma pesquisa que pode atender ao que se chama de formas de problematização. Nesse sentido, é possível perceber que essa concepção preparada por Foucault está afinada com o propósito enunciado de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, pois o estudo das formas de problematização pretende ser avesso tanto à constante de um discurso antropocêntrico quanto ao periodismo de variação cronológica. Como indicado pelo autor, sua análise pretende se ocupar de experiências historicamente singulares questionadas sobre o ponto de vista de seu alcance geral⁶⁴⁰: “analisar, não os comportamentos nem as ideias, não as sociedades e nem suas ‘ideologias’, mas as problematizações através das quais o ser humano se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam”⁶⁴¹. Nesse caso, Foucault justifica que, em razão da escolha por essa forma de problematização, foi

⁶³⁸ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.14.

⁶³⁹ Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987.

⁶⁴⁰ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.577. A tese de Monica Stival se ocupa de desenvolver um argumento acerca desta afirmação de Foucault pelo estudo de um viés metodológico, ou seja, Stival questiona como o método genealógico pode ser capaz de apreender singularidades historicamente situadas. Cf. STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013.

⁶⁴¹ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.19.

“levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si”⁶⁴².

Conhecida as alegações de Foucault sobre as formas de problematização, é preciso averiguá-las em meio às implicações presentes na apreciação tardia que Foucault faz de sua própria obra. Por isso, não é sem ruído em sua própria letra que o autor considera ter ao longo de seus anos de estudo ter realizado uma espécie de “empreendimentos de problematizações, esforços para tornar problemáticas e duvidosas as evidências, práticas, regras, instituições, hábitos, etc., que foram sedimentadas após décadas e décadas”⁶⁴³. Essa espécie de hermenêutica de si mesmo proposta, e até mesmo autoimposta, pelo próprio filósofo aparece, no momento final de sua obra, dotada de forte apelo, tanto que mesmo suas intervenções político-ativistas, ocorridas em eventos como Maio de 1968 e a formação do G.I.P., passam a serem interpretadas sob a perspectiva das formas de problematização. Nesse sentido, a principal implicação a ser mencionada corresponde ao esforço, por parte do autor, para sustentar que as formas de problematização não se referem apenas sobre acontecimentos passados, uma vez que Foucault considera ‘colocar em questão’ as formas de problematização ao coração de nosso presente⁶⁴⁴.

Desse modo, tal implicação pode deflagar outras duas consequências. Por um lado, o objetivo de um pensamento crítico se opõe à ideia de uma construção metodológica do pensamento em termos de ‘solução’. Por outro lado, não deixa de investir na capacidade de reflexão crítica, tal como observado no comentário ao texto de Kant, *Qu’est-ce que les Lumières?* Ambas as consequências se correlacionam, pois se Foucault não rejeita a importância da filosofia em se ater aos problemas e desafios que formam os acontecimentos da atualidade, sua objeção está na recusa em partir de uma concepção idealizada ou momentaneamente suspensa da historicidade da experiência, algo que ele concebe como típico de pensamentos fundados em antropologias filosóficas.

Tais consequências remetem à divisão feita entre duas tarefas filosóficas: por um lado, o que chama de analítica da verdade se volta para essa construção metodológica em termos de antropologias filosóficas; por outro lado, o que chama de ontologia histórico-crítica de nós mesmos se ocupa com o que acontece com quem somos nós na atualidade. Com isso, Foucault espera evitar que sua filosofia ‘se emaranhe’ na interminável sucessão de

⁶⁴² FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.19.

⁶⁴³ FOUCAULT, *Interview de Michel Foucault*, D&E IV, p.688.

⁶⁴⁴ Cf. SALIES, *Status et fonction de la notion de “problématisation” dans le...*, 2013.

resoluções apresentadas, onde uma solução vai substituindo a outra e assim por diante. Desse modo, sua pesquisa não pretende seguir por um caminho que seja algo como uma espécie de reformismo de soluções, visto que as formas de problematização, mais do que reformar ou reformular, pretendem instaurar uma diferença crítica, fazer um descolamento/deslocamento (*déprise*) para reencontra os problemas⁶⁴⁵.

Nesse sentido, compreende-se melhor o que pode significar uma análise do discurso dos universais antropocêntricos iniciada pelo autor em suas primeiras obras, visto que procurar entender o ser humano como objeto de estudo ‘Homem’ não significa apresentar uma verdade ainda mais fundamental que seja capaz de, ao mesmo tempo, resolver as incógnitas persistentes e ampliar o alcance da teoria, fazendo da filosofia uma espécie de condição de possibilidade fundamental para toda a reflexão crítica, seguindo as tentativas de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, entre outros. Por isso, a questão: o que é o ‘Homem’?, serve a uma forma de problematização que visa investigar a hipótese de que, enquanto objeto de estudo e sujeito que investiga a si mesmo, se trata de um acontecimento discursivo recente, formado por figuras, a princípio, alheias umas às outras. De acordo com Foucault:

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo de verdadeiro ou falso e o constitui como objeto para o pensamento (que seja sob a forma de uma reflexão moral, de uma consciência científica, de uma análise política, etc.)⁶⁴⁶.

Assim, se Foucault confere às formas de problematização a capacidade de envolver toda sua obra, é possível considerar que isso se deve ao fato de elas seguirem menos as designações metodológicas de uma arqueo-genealogia, e mais uma preocupação com os modos de objetivação e subjetivação do ser humano. Isso significa que, enquanto arqueologia e genealogia remetem ao estudo histórico de práticas discursivas e não-discursivas, os modos de objetivação e subjetivação parecem estar ‘mais disponíveis’ para a reflexão crítica sobre os acontecimentos da atualidade. Então, entende-se a razão de as formas de problematização não responderem diretamente à questão: o que é o ‘Homem’?,

⁶⁴⁵ Cf. FOUCAULT, *Interview de Michel Foucault*, D&E IV, p.688-689.

⁶⁴⁶ FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, D&E IV, p.670.

pois, antes, se voltam primeiramente ao desenvolvimento de pesquisa do autor, à maneira de ‘colocar em questão’ uma pergunta de pesquisa: quem somos nós atualmente?

Com base nesse entendimento, parece se tornar mais claro a seguinte situação: Foucault questiona ‘o que é o Homem?’ (pela figura do círculo/sono antropológico) se utilizando de uma análise do discurso, simpática ao estruturalismo, para delinear as condições de possibilidade para a existência de determinadas práticas discursivas. Tais práticas, descritas em *L’archéologie du savoir*, identificam que as formações discursivas derivam de regras anônimas que não pressupõe uma subjetividade fundante, ou seja, o ser humano como causa e origem do saber. Contudo, Foucault também identifica que apenas alguns tipos de enunciação encontram legitimidade institucional para circular, ser distribuída e atribuída a certos indivíduos. Nesse ponto, a análise do discurso entra em uma nova forma de problematização, a ordem do discurso, a qual se refere ao poder de certos discursos dotados de efeitos de verdade. Logo, percebe-se que problematizar não significa descobrir ‘qual a verdade sobre o Homem?’, mas questionar por quais razões o discurso sobre ‘a verdade do Homem’ se tornou, em nossa sociedade, portador de efeitos de poder tão potentes⁶⁴⁷. Nesse sentido, é possível compreender que a forma de problematização orbita em torno da questão ‘o que é o Homem?’, porém o que se altera é a maneira de ‘colocar em questão’ proposta pelo autor, como visto na passagem da *L’archéologie du savoir* para *L’ordre du discours*. De modo semelhante, outros deslocamentos e problematizações ocorrem ao longo da pesquisa foucaultiana, como a inclusão da noção de *ethos* para auxiliar na tematização dos modos de subjetivação, considerando os modos de ser constitutivos de atitudes e estilos de vida; caso da estética da existência.

Por essa razão, pode-se dizer que a forma de problematização se apresenta de modo mais amplo do que a passagem de uma análise do discurso para uma ordem do discurso, visto que Foucault se refere à passagem de uma analítica da verdade para uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Não obstante, nota-se que a pergunta: o que é o ‘Homem?’, não assinala apenas efeitos de poder que legitimam certas práticas, mas também serve para que o autor se movimente em sentido ao acontecimento da atualidade, ao problematizar/questionar: o que acontece com quem somos nós atualmente? Logo, com base na introdução de *L’usage des plaisirs*, a questão: o que é o ‘Homem?’, não remete a categorização de um objeto de análise, mas às formas de problematização do ser

⁶⁴⁷ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.37.

humano da qual se ocupa a filosofia foucaultiana, especialmente os processos de normalização. Enfim, tal argumento apresentado pretende apoiar a declaração de Foucault, segundo a qual as formas de problematização tratam “de uma tarefa da história do pensamento (...): definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é e o mundo no qual vive”⁶⁴⁸.

Formas de problematização como atividade heurística

Do ponto de vista pedagógico, a problematização é um estágio inicial e fundamental da aprendizagem que exige colocar o próprio conhecimento como objeto de reflexão para sair do senso comum e/ou da doutrina dogmática, isto é, suspeitar das verdades que não são colocadas à prova. Essa concepção, por mais generalista que possa ser, não deixa de manter alguma implicação com certo apelo ao pensamento crítico enquanto prática intelectual, nesse caso, como a formação necessária para o desenvolvimento esperado do ser humano capaz e competente. A noção de problematização trazida por Foucault se torna uma referência para aludir à análise crítica de certa situação, comportamento, processo, procedimento dentro de uma pesquisa, pois, como visto, a problematização remete à tarefa da filosofia que não visa diretamente a ‘solução do problema’, mas um processo de investigação acerca do que, em uma série de práticas, discursos, instituições, tem recebido a atenção de ser ‘problemático’. Além disso, tal processo de investigação implica em um distanciamento para poder ‘pensar diferentemente’, ou seja, para produzir uma reflexão crítica, ainda que Foucault lhe apresente nos moldes da ascética espiritual⁶⁴⁹.

Ao que tudo indica, o termo ‘problematização’ ocorre primeiramente em *Surveiller et punir*, de modo um tanto insípido no texto, para designar a articulação entre dispositivos saber-poder, tais como as práticas jurídicas, os exames clínicos, as técnicas disciplinares, presentes na formação do indivíduo criminoso⁶⁵⁰. Talvez já seja possível indicar, nesse contexto de *Surveiller et punir*, indícios de uma atitude crítica associada ao *ethos* da modernidade, pois como observa Rabinow: “para uma geração anterior de intelectuais radicais, inspirados por concepções marxistas de crítica, o papel do pensamento crítico era perturbar a naturalidade (...) um conjunto de leis e processos profundos, mas

⁶⁴⁸ FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, 1984, p.15.

⁶⁴⁹ Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1995. Cf. REVEL, *Foucault lecteur de Deleuze*, 1996.

⁶⁵⁰ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.228.

historicamente contingentes”, concluindo que, “analisar problematizações não é revelar uma contradição oculta e suprimida: é abordar o que já se tornou problemático”⁶⁵¹. Na perspectiva de Rabinow, Foucault adota uma posição crítica contra uma sociologia histórica que considera a modernidade como uma característica de época, definida no tempo e no espaço. Reforçando as pretensões de *Surveiller et punir* em ser uma história do presente, Rabinow destaca duas características: “a primeira diz respeito ao presente como um campo problemático contemporâneo, mas que não é um campo temporal, nem uma unidade sociológica. E a segunda diz respeito à atitude crítica que se pode adotar adequadamente em relação ao presente”⁶⁵².

Para sustentar esse destaque atribuído por Rabinow, existem algumas interessantes análises acerca do que pode significar a noção de problematização na filosofia de Foucault⁶⁵³. Em seu breve comentário intitulado *Problématisation*, Gros destaca três significações possíveis em relação a uma história das problematizações⁶⁵⁴: significa tratar das práticas, técnicas e discursos que em determinado momento representam respostas ou soluções dirigidas para certos tipos de “problemas”, em vez de interpretar os atos e os pensamentos de uma época. Significa também articular em torno da relação de si mesmo (*rapport à soi*), os regimes de saber e as relações de poder que constituem os modos como uma experiência pode ser “problematizada”. Por fim, particularmente significa evitar o uso de uma leitura dialética flexionada para objetos e regras de ação, uma vez que se interessa mais por essa relação à medida que os “problematiza”.

Por fim, é preciso examinar duas abordagens das formas de problematização nas interpretações feitas por Han e Koopman, uma vez que ambos destacam sua importância em argumentos mais elaborados. Embora seja notório que os comentadores se ocupem do pensamento crítico de Foucault, é preciso dizer que, contudo, ambos trazem para suas análises objetivos que extrapolam a obra foucaultiana. A análise de Han se pauta em uma interpretação orientada pela fenomenologia, ou ainda, pressupondo que a filosofia foucaultiana pode ser entendida como uma tentativa falha de superar certas questões fenomenológicas. Já a análise de Koopman, embora pareça ser mais favorável ao propósito foucaultiano, enxerga nas formas de problematização um potencial teórico-

⁶⁵¹ RABINOW; ROSE (eds.), *Introduction: Foucault today*, 2003, p.14.

⁶⁵² RABINOW; ROSE (eds.), *Introduction: Foucault today*, 2003, p.22.

⁶⁵³ A esse respeito, Cf. CHEVALLIER, *Que veut dire une histoire des problématiques?*, 2013. Cf. CASTEL, “*problematization*” as a mode of reading history, 1994. Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1995.

⁶⁵⁴ GROS, *Problématisation*, 2014, p.124-126.

prático para melhorar e aprimorar as orientações principais da teoria crítica, combinando problematização e emancipação. Logo, enquanto Han e Koopman se ocupam de discutir as formas de problematização pelo viés metodológico, cabe a esta tese indicar as razões de compreender as formas de problematização como uma atividade heurística ligada ao projeto de pesquisa de Foucault, ou seja, analisando onde estão as problematizações feitas por Foucault em meio à sua obra e de que maneira o filósofo executa tal problematização. É nesse sentido que as formas de problematização não remetem ao sentido de ‘noção’ ou ‘conceito’, mas para os devidos fins, são tratadas como construtos; como visto a seguir.

Em *Foucault's critical project*, o ponto de partida para entender os argumentos de Han se encontra no pressuposto por ela indicado de que a filosofia foucaultiana trata de uma ‘historicização do tema transcendental’; nesse sentido, Han elege a noção de *a priori* histórico como conceito determinante para compreensão do real ‘sentido filosófico’. A leitura proposta por Han tem o mérito de trazer interessantes indicações de autores que compõem, sem dúvida, o repertório conceitual e temático de Foucault e cuja influência não pode ser negada, tais como Merleau-Ponty, Heidegger, Nietzsche, Kant, Hegel (todavia, pouca importância é dedicada ao evidente estruturalismo presente nos primeiros trabalhos de Foucault).

Seguindo pela historicização do transcendental, Han concebe que o *a priori* histórico passou a ter muitos nomes ao longo das obras de Foucault, tais como códigos fundamentais, *épistémès*, formações discursivas, regimes de verdade, problematização, jogos de verdade, com o intuito de levar ao reconhecimento de que, no fundo, o projeto crítico de Foucault sempre foi concebido como uma tentativa de transformar o *a priori* de Kant em um fenômeno empiricamente acessível e avaliável. Assim, Han entende que as formas de problematização representam a última tentativa de Foucault de instaurar um *a priori* histórico que deve, ao mesmo tempo, introduzir a noção de sujeito sem perder a conotação de um campo epistêmico⁶⁵⁵. Para Han, “esta ideia de que problematizações são imanentes às práticas parece indiretamente confirmar a tese de Dreyfus, de acordo com a qual ‘poder’ seria o equivalente do *Dasein* em Heidegger”⁶⁵⁶. Eis a base utilizada para sustentar o argumento da falha ontológica imputada a Foucault, isto é, por equivalência a um projeto alheio.

⁶⁵⁵ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.12.

⁶⁵⁶ HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.164.

Ao longo de sua obra, Han enxerga na filosofia foucaultiana uma série de tentativas de superar a tensão imposta entre o campo empírico e o campo transcendental, fazendo das formas de problematização o método derradeiro para solucionar tal tensão. Contudo, esse viés é extremamente arriscado, uma vez que Han interpreta registros históricos como se fossem um repertório teórico de hipóteses e teses. Pode-se fazer, aliás como muitos comentadores fazem, objeções às formas e estilos de interpretação da filosofia clássica greco-latina executada por Foucault, mas Han ignora que se trata de uma leitura registrada e arquivada, para desenhar paralelos teóricos e filosóficos entre o pensamento de Foucault e a história da filosofia. Contudo, a problematização proposta por Foucault não serve como outra forma simplesmente substituta de teorização ou metodologia.

Na obra *Genealogy as Critique*, Koopman argumenta que a genealogia, mas vale também para a arqueologia, deve ser lida como relatos históricos da emergência de problematizações particulares. A ideia de problematização tem dois lados. Primeiro, há a ideia de que a situação, cujo surgimento é traçado pela genealogia, se faz problemática no sentido de ser carregada ou perigosa. Em segundo lugar, ao traçar a genealogia, Foucault problematiza a própria situação, mostrando como ela chama a atenção. Koopman argumenta que a genealogia de Foucault não é propriamente normativa, mas, em vez disso, delinea situações ou práticas de uma forma que permite a investigação normativa e a intervenção política. Nesse caso, o que é necessário, então, são abordagens normativas que complementem as genealogias de Foucault. Desse modo, Koopman argumenta que as discussões podem ser complementadas pelo recurso à reconstrução deweyana ou à reflexão normativa habermasiana. Isso, por sua vez, considera que tal reflexão não pode ser feita em um domínio absolutista, mas deve ser vista como historicamente contingente, universalizante em vez de universalista no vocabulário de Koopman.

O argumento de Koopman defende que Foucault se utiliza da ideia de problematização para mostrar como suas obras sempre foram problematizadoras, e problematizadoras de maneiras que mostram as dificuldades normativas de nosso presente sem se envolverem em debate normativo. Por isso, Koopman considera que “a problematização deve ser vista como uma peça-chave do equipamento analítico no repertório metodológico de Foucault”⁶⁵⁷. Com base nessa afirmação, pode-se elencar algumas

⁶⁵⁷ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.138.

definições referentes ao tema: as problematizações são objetos históricos e, portanto, devem ser analisadas como fenômenos históricos. As problematizações são compostas por um feixe de práticas combinadas contingentemente e, portanto, devem ser analisadas em termos de como são financiadas por práticas e ainda patrocinam a elaboração de novas práticas. As problematizações que são possibilitadas pelas práticas também possibilitam outras práticas. Nesse sentido, as problematizações formam condições de possibilidade para o presente e agem como limites sobre quem somos e quem ainda podemos nos tornar.

O argumento desenvolvido por Koopman é bastante interessante pela maneira que centraliza a noção de problematização ao coração da filosofia foucaultiana. No entanto, o comentador avança sua análise à questão da normatividade, considerando que se as situações analisadas por Foucault são problemáticas, isso deve ser, ao menos, uma motivação para buscar alternativas. É nesse sentido que Koopman interpreta as últimas obras e textos de Foucault como tentativas de buscar respostas para as problematizações atuais. No fim, Koopman parece se sentir bastante confiante ao anexar as formas de problematização ao repertório da teoria crítica; a problematização parece ser o instrumento metodológico ideal para ser aplicada aos casos particulares, contextualizado em suas singularidades, mas, mesmo assim, um instrumento universalizável que poderia, por consequência lógica, envolver todos os casos. Esse último passo deve ser creditado a Koopman, pois Foucault jamais exigiu ou considerou as formas de problematização para além de sua própria pesquisa.

Enfim, ambas as interpretações de Han e Koopman consideram as formas de problematização pelo viés metodológico, e nisso não deve haver nenhuma censura, pois a própria obra de Foucault fornece subsídios para isso. Contudo, parece ser possível atribuir outra interpretação às formas de problematização que considere a perspectiva de uma atividade heurística, pois a abordagem pelo viés metodológico pode dissimular o interesse de pesquisa de Foucault. Por isso, a ênfase no aspecto de ‘construto’ dado às formas de problematização, a fim de destacar qual o propósito definido de sua abordagem. Essa possível nuance de compreensão pode ser útil para distinguir entre os problemas (vistos como objetos de análise) estudados por Foucault e a forma de problematização (interesses de pesquisa) por ele executada.

Como exemplos dos problemas estudados pelo filósofo, pode-se destacar a antropologia kantiana (em sua relação com a crítica), desdobrada no que se chama de discurso dos universais antropocêntricos (representada pela questão: ‘o que é o homem?’), que envolve

a análise do discurso das ciências humanas, os dispositivos saber-poder e os modos de objetivação e subjetivação praticados. Entende-se que é desse modo que surgem temas ou figuras da filosofia foucaultiana que buscam tratar os problemas em suas condições de possibilidades históricas, como no caso da analítica da finitude ou da microfísica do poder. Assim, é oportuno evocar que a forma de problematização adotada se refere às singularidades do acontecimento, em vez de uma constante histórica.

Diferente disso, é a maneira como Foucault executa a problematização em favor da análise do processo de normalização dos *foyers* de experiência, a ser comentado a seguir. Nesse ponto, vale considerar como as formas de problematização realocam os problemas escolhidos pelo autor no âmbito das condições históricas para examinar o que faz com que certos acontecimentos sejam experimentados como problemas⁶⁵⁸. Nesse sentido, pode-se dizer que Foucault se interessa, se apropria e usa dos problemas históricos, tal como a filosofia antropológica kantiana, para dar suporte à sua própria investigação filosófica: sob quais condições históricas certas experiências têm afetado, ou ao menos, interagido com os atuais modos de ser.

⁶⁵⁸ Cf. FOUCAULT, *Polémique, politique et problématisations*, D&E IV, p.596.

Capítulo 20: Sujeito e sentido na analítica da finitude

Em *Les mots et les choses*, a modernidade corresponde à ‘era do Homem’ e por vezes é representada na questão: ‘o que é Homem?’. É nesse sentido que Foucault forja a figura da analítica da finitude para lhe atribuir uma função específica: junto com as ciências humanas, a analítica da finitude define a disposição antropológica da *épistémè* moderna. Não obstante, é possível perceber que a analítica da finitude não serve apenas para assinalar um período histórico a ser estudado, como também serve para problematizar certos modos de objetivação do ‘Homem’ (enquanto sujeito de conhecimento e objeto conhecível), cujos discursos ajudam a produzir as ‘Verdades’ universais. Por isso, a forma como Foucault utiliza a analítica da finitude indica um interesse pela problematização dos limites da modernidade (que formam obstáculos à filosofia crítica) e seus modos de objetivação (que atendem à produção discursiva da antropologia filosófica).

A importância dada à finitude por Foucault já aparece em sua *Thèse complémentaire*, para ser retomada em *Les mots et les choses*, mas é na obra *Naissance de la clinique* que a noção de finitude determina uma característica da arqueologia. A finitude é o conceito operador da história, a constante natural da existência humana; 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”⁶⁵⁹. 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 transitória⁶⁶⁰. Para Foucault, “a possibilidade do indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverte no saber o jogo da finitude”⁶⁶¹, pois ao ‘Homem’ moderno corresponde tornar essa relação algo originário e fundamental.

⁶⁵⁹ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.158.

⁶⁶⁰ Cf. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.233-50.

⁶⁶¹ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.201.

A importância da finitude destacada em *Naissance de la clinique* é ampliada em *Les mots et les choses*, pois agora a finitude não aparece apenas como um fator determinante das ciências da vida, mas estendida à toda *épistémè* moderna na forma de uma finitude antropológica. Nesse ponto, a inovação proposta por Foucault ocorre tanto na interpretação da filosofia kantiana, assim como na articulação da finitude com o tema da antropologia filosófica posterior. Para Foucault, Kant iniciou o movimento filosófico contrário à representação: “ele [Kant] interroga [a representação] na direção daquilo que torna possível em sua generalidade. Em vez de fundar o nexos entre as representações por uma espécie de cruzamento interno (...) ele o faz em torno das condições que definem sua forma universalmente válida”⁶⁶². Nesse sentido, curiosamente a filosofia crítica kantiana já realiza um ‘distanciamento’ diante do que Foucault denomina de soberania do significante presente nas filosofias do sujeito⁶⁶³.

Ao trazer a figura da finitude para o centro de seu argumento, o autor identifica a formação de uma profunda ambiguidade quanto à função da finitude antropológica. Os saberes modernos desenham o ser humano como uma figura finita, tornado um objeto de análise em sua condição biológica para o pensamento econômico e a teoria linguística. A morte se impõe, então, como limite constitutivo da positividade do saber moderno. Contudo, a finitude antropológica não se percebe somente como resultado da positividade das pesquisas empíricas (biologia, economia, filologia), mas faz dessas positivities o próprio fundamento transcendental (as condições de possibilidade) para o conhecimento do objeto ‘Homem’ pelo sujeito ‘Homem’⁶⁶⁴. Essa estrutura que remete a finitude à si mesma, Foucault denomina como pensamento do Mesmo⁶⁶⁵, cujo nome indicado para caracterizar tal estrutura é ‘o Homem e seus duplos’⁶⁶⁶.

Embora comentadores como Castro⁶⁶⁷ atribuam à analítica da finitude uma forte influência do pensamento de Heidegger, o próprio Foucault atribui sua influência ao pensamento de seu mentor Jean Hyppolite: “se é verdade que, depois de Kant, o discurso filosófico é antes o discurso da finitude do que do absoluto, talvez poderíamos dizer que a obra de M. Hyppolite (...) teve redobrada à questão, deste discurso filosófico quealaria

⁶⁶² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.254.

⁶⁶³ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1972.

⁶⁶⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.325.

⁶⁶⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.328. Cf. SALANSKIS, *Herméneutique et cognition*, 2003.

⁶⁶⁶ Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, cap. IX.

⁶⁶⁷ Cf. CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995.

da finitude do homem”⁶⁶⁸. Nesse sentido, é importante destacar que para Foucault a novidade reside no modo de pensar a finitude, pois a *épistémè* moderna corresponde a um modo de pensar em que a finitude não é mais oposta à metafísica do infinito: “a cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o infinito a partir de si mesmo”⁶⁶⁹. Como afirma 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”⁶⁷⁰. Uma vez rompida a cadeia metafísica, os limitadores da finitude se desfazem, ela deixa de estar oposta ao infinito para se tornar a base da experiência em geral, ou seja, uma finitude sem limite.

Pode-se assumir a analítica da finitude como uma figura central do pensamento crítico foucaultiano, não tanto pela tese que sustenta, mas pela forma de problematização que executa, pois nela convergem questões como a relação entre filosofia crítica e antropologia filosófica, o tema do círculo/sono antropológico e a polêmica da ‘morte do Homem’. Não obstante, em certa medida a analítica da finitude contribui para a discussão da arqueologia em relação às duas principais abordagens estudadas por Foucault: a fenomenologia e o estruturalismo. Como visto, *Les mots et les choses* é uma obra que abrange vários temas e conceitos, faz várias análises e recorre a diversas fontes, como também se direciona para outras ‘frentes de batalha’. Assim como o tema que intitula a obra, as palavras (o dizível) e as coisas (o visível) servem para indicar que há diferentes modalidades de ‘experienciar’⁶⁷¹ a linguagem (e os usos que ela pode obter), também ocorre no *background* da obra um ‘enfrentamento’ de Foucault com a fenomenologia e, de modo mais dúbio, com o estruturalismo.

A análise de Dreyfus e Rabinow é uma das primeiras a identificar esse *background* em *Les mots et les choses*, à medida que os autores indicam a pretensão de Foucault em ultrapassar a análise estruturalista e a fenomenologia hermenêutica⁶⁷². Ambos os autores denominam a alternativa foucaultiana da arqueologia das práticas discursivas como ‘fenomenologia para pôr fim a todas as fenomenologias’⁶⁷³, pois, por um lado, Foucault

⁶⁶⁸ FOUCAULT, *Jean Hypollite* 1907-1968, D&E I, p.781.

⁶⁶⁹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.329.

⁶⁷⁰ LEBRUN, *Transgredir a finitude*, 1985, p.20.

⁶⁷¹ Uso esse neologismo “experienciar”, em vez de experimentar, a fim de assinalar uma relação em que se pode ter uma maior sensibilidade com a linguagem.

⁶⁷² A obra de Dreyfus e Rabinow em seu idioma original, língua inglesa, é: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, publicada em 1985, logo após a morte de Foucault.

⁶⁷³ Cf. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995, cap. III.

tenta evitar a análise estruturalista que isola a noção de sentido; por outro lado, tenta desvencilhar-se da reflexão fenomenológica que atrela todo sentido à intencionalidade do sujeito. Como já mencionado, há um espólio da tradição filosófica francesa na filosofia foucaultiana, de modo que existe de fato certa apropriação conceitual da fenomenologia, em especial o *a priori* histórico que pode ser atribuído a Husserl.

Na perspectiva de Han, uma constante tensão entre fenomenologia e arqueologia reside no cerne da filosofia foucaultiana: “um dos mais importantes pontos permanece a complexa relação mantida pela obra de Foucault com a fenomenologia”, de modo que o comum parentesco com a arqueologia faz com que “Foucault termine repetindo o mesmo erro que inicialmente atribui a Husserl, a saber, procurar ‘conferir valores transcendentais a conteúdos empíricos’⁶⁷⁴. A comentadora concebe que, embasada pela filosofia kantiana, 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 saber, 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 Han⁶⁷⁵, essas vertentes filosóficas abdicam do transcendental como uma abertura mediadora, assumindo diretamente o empírico como tal. Como 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.

⁶⁷⁴ HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.12. Uma argumentação divergente a esta apresentada por Béatrice Han é realizada por Gérard Lebrun, ao propor que *Les mots et les choses* seja lida como uma obra “anti-Krisis”, alegando três fatores: a) a fenomenologia não teria sido capaz de compreender a natureza do discurso clássico; b) a fenomenologia não estaria à altura de fazer justiça a Kant; c) a fenomenologia não seria a continuação de um antigo projeto da racionalidade europeia. Cf. LEBRUN, *Notes on phenomenology in Les mots et les choses*, 1992, p.21.

⁶⁷⁵ 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. HAN-PILE, *The “death of man”: Foucault and anti-humanism*, 2010, p.123-24.

A outra tendência abordada 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, a abordagem se pauta na experiência vivida (*vécu*), que, segundo Han, se caracteriza pela tentativa de estabelecer uma articulação mista do empírico e do transcendental⁶⁷⁶. 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. Tal 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. Assim, o esquema proposto por Han alerta para a oscilação infinita⁶⁷⁷ da analítica da finitude que se reinsere de várias maneiras nos modos de ser do ‘Homem’. Com 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 subjetividade⁶⁷⁸.

Certamente, a fenomenologia tem uma abordagem privilegiada na analítica da finitude, porém não se pode ignorar que a forte emergência da análise estruturalista no campo das ciências humanas ao final da década de 1950 provocou um duro impacto na reflexão fenomenológica da época⁶⁷⁹; fato que, segundo Bonomi, fez com que ambas as abordagens buscassem triunfar sobre o mesmo campo: como definir a modalidade da relação entre sujeito e sentido⁶⁸⁰. Nesse ponto, pode-se dizer que também *Les mots et les choses* perpassa esse assunto, à medida que desenvolve como *background* uma pretensão crítica à questão sujeito–sentido tal como operada pela fenomenologia e estruturalismo⁶⁸¹. Como nota Canguilhem, a descrição arqueológica das ciências humanas se desenvolve

⁶⁷⁶ HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006, p.182-83. Segundo Merleau-Ponty, 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 modo que a existência precede a essência. Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, 1999.

⁶⁷⁷ HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006, p.181.

⁶⁷⁸ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.174.

⁶⁷⁹ A esse respeito, Cf. GUTTING, *French philosophy in the twentieth century*, 2001. Cf. WHAL, *Que és el estructuralismo?*, 1975.

⁶⁸⁰ Cf. BONOMI, *Fenomenologia e estruturalismo*, 1974.

⁶⁸¹ Com relação a este assunto em questão e seu interesse na produção acadêmica, Cf. Cristina MICIELI, *Foucault y la fenomenología* (Editorial Biblos, 2003); Mauro VALLEJO, *Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdocio apócrifo* (Ediciones del Signo, 2011).

apenas nos capítulos finais do livro, de modo que a atenção dada à linguagem ocupa a maior parte da obra⁶⁸².

Na interpretação de Foucault, a fenomenologia e o estruturalismo somente são possíveis na *épistémè* da modernidade, na qual o ‘Homem’ se torna o sujeito do conhecimento e o objeto de si mesmo, isto é, as condições de possibilidade para a formação de discursos em um domínio do saber, algo que implica na atribuição de um determinado sentido. No caso da fenomenologia, o sentido é atribuído à consciência-de-si do sujeito; já para o estruturalismo, o sentido provém das relações funcionais de um sistema pré-estabelecido de comportamentos no qual o sujeito tende a se reconhecer como tal. Em ambos os casos, a relação entre sujeito–sentido está mantida pela investigação daquilo que não se conhece em cada significado, o que conduz Foucault a considerar que “o estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu lugar-comum”⁶⁸³. Logo, pode-se dizer que o estruturalismo e a fenomenologia estão alocados em cada extremidade da *épistémè* moderna.

Notoriamente, Foucault dedica uma longa análise à fenomenologia existencial no nono capítulo de *Les mots et les choses*. A fenomenologia privilegia uma abordagem que faz do sujeito uma instância de consciência intencional, um portador de experiência originária e um doador de sentido. Em termos gerais, pode-se dizer que a fenomenologia se enraíza na *épistémè* moderna à medida que reconhece que somente ao ‘Homem’ a existência precede a essência, passando do paradigma clássico do ser metafísico para o ser-no-mundo da finitude. Entretanto, para sustentar um sujeito transcendental, a fenomenologia concebe um sentido autêntico ao homem, sem considerar que ele é um produto recente e cujo efeito está preste a revogar⁶⁸⁴. Com isso, Foucault censura a fenomenologia por transformar o dado empírico do ‘Homem’, a saber, sua finitude existencial, em um motivo transcendental, ou seja, dotado de um sentido originário e autêntico. Nesse caso, as duplicidades suscitadas pela analítica da finitude podem ser lidas como aporias para a fenomenologia, de modo que Foucault parece inspirar cada tema em um fenomenólogo. Assim, temos: o empírico-transcendental e Merleau-Ponty, o *cogito*-impensado e Husserl, e o recuo-retorno da origem e Heidegger⁶⁸⁵. Nesta situação, o método fenomenológico

⁶⁸² CANGUILHEM, *The death of man or exhaustion of the cogito?*, 2006, p.74.

⁶⁸³ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.312.

⁶⁸⁴ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.398.

⁶⁸⁵ Cf. CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, p.102-16.

destinado à compreensão da subjetividade humana em sua totalidade, parece estar limitado a repetir o conteúdo empírico na forma transcendental.

Se em *Les mots et les choses* a crítica da fenomenologia é declaradamente confessa, o mesmo não pode ser atribuído ao estruturalismo infiltrado na obra⁶⁸⁶. Não obstante, embora de modo mais hermético, sua crítica pode ser apreendida em vista da descrição arqueológica. Foucault apropria do estruturalismo a capacidade de isolar a emergência de domínios independentes de discursos; porém, o que deve ser considerado é a relação funcional que tais discursos possuem em dada *épistémè*. Nesse sentido, o melhor tratamento conferido à arqueologia é o de análise do discurso⁶⁸⁷. Para o estruturalismo persiste uma inflação determinista por analisar o sentido a partir de relações e regras análogas; já a análise do discurso proposto pela arqueologia compreende o sujeito como uma função enunciativa⁶⁸⁸, ou seja, indica que a constituição de um sujeito depende da alocação dos objetos, conceitos e regras regidas pelas práticas discursivas, sendo estas descontínuas e transformáveis.

Logo, embora o estruturalismo conceba o ‘Homem’ constituído pelo processo formado das relações entre estruturas (parentesco, matrimônio, mitologia, relações de troca), resta ainda o aspecto de que tais instituições são invariáveis ao sentido ‘Homem’, e por essa razão, o próprio sentido se torna anacrônico. Enfim, ao ‘colocar em questão’ a relação entre sujeito e sentido que se desenvolve como se fosse um *background* de *Les mots et les choses*, torna-se mais nítida a afirmação de Foucault: “o estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui [na analítica da finitude], com sua disposição própria, o espaço geral que define seu lugar-comum”⁶⁸⁹. Por isso, pode-se assinalar em *Les mots et les choses* dois registros: a fenomenologia e sua pretensão de fundamentar o ‘Homem’ por meio da experiência-*vécu*; e o estruturalismo e sua pretensão de dissolver o ‘Homem’ em meio à experiência da ordem, já que o ‘Homem’ não é um ser definível em si mesmo. Como consequência, sobretudo no que diz respeito à tradição da filosofia francesa, Foucault fala em um sono antropológico, ou seja, em uma limitação para realizar o diagnóstico do presente e pensar o ser humano como problematização de si.

⁶⁸⁶ Vale mencionar que Foucault reserva um espaço para apresentar sua crítica ao estruturalismo na obra subsequente, *L'archéologie du savoir*, 1969; conclusão, capítulo V.

⁶⁸⁷ Sobre a relação entre arqueologia e análise do discurso, Cf. MUSSALIM, *Análise do discurso*, 2012.

⁶⁸⁸ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur*, D&E I.

⁶⁸⁹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.312.

Nesse sentido, a função crítica da fenomenologia e do estruturalismo deve ser apreendida do ponto de vista das sujeições antropológicas que acometem o pensamento ocidental. Trata-se da ideia de que se deve conhecer o ‘Homem’ a qualquer custo, e de que, com isso, nele possa atuar verdades poderosas do saber. Como se sabe, em outras obras Foucault expõe essa vontade de verdade como uma das principais práticas discursivas atuante durante o século XX⁶⁹⁰. Portanto, as objeções à tradição fenomenológica e estruturalista envolvem mais do que a abordagem epistemológica da história da ciência; envolvem a função crítica que problematiza no ‘Homem’; a questão sobre o que acontece com quem ele é.

Enfim, vale ressaltar que ao incidir sobre as abordagens da fenomenologia e do estruturalismo, não significa que Foucault tenha a pretensão de fornecer uma nova abordagem, seja na figura da analítica da finitude ou mesmo com a arqueologia do saber. A analítica da finitude não pleiteia ser uma disciplina, doutrina ou metodologia, pois se trata de um recurso construído pelo filósofo para dar conta de uma forma específica de problematização: o discurso dos universais antropocêntricos, ou como chama Foucault, a antropologização do pensamento, pois como afirma: “a antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant”⁶⁹¹. Isto significa um constrangimento da filosofia que se reduz a uma sujeição antropológica, ou seja, procura produzir discursos sobre ‘o que é o Homem?’, a qualquer custo. Nesse ponto, é importante enfatizar que tal custo é acompanhado pelo que Foucault denomina uma vontade de saber, sob a qual um interesse de pesquisa se apoia e se desenvolve, pois a questão ‘o que é o Homem?’, que motiva as antropologias filosóficas, tem se alinhado a um processo de normalização que ajuda a construir a partilha entre o normal e o anormal. Desse modo, é como se para responder à questão sobre ‘o que é o Homem?’, se iniciasse juntamente pelos critérios de normalização do ‘Homem’, visto que os modos de objetivação tradicionais se ocuparam do ‘Homem Normal’. No entanto, é preciso dizer que a analítica da finitude indica esse caminho, mas não finaliza ele; o processo de normalização do ‘Homem’ fica reservado para um momento oportuno.

Portanto, se a analítica da finitude não condiz à superação da fenomenologia ou à renovação do estruturalismo, ela é interessante devido aos usos atribuídos por Foucault.

⁶⁹⁰ Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours* (1970); *Surveiller et punir* (1975); *La volonté du savoir* (1976).

⁶⁹¹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353. Sobre a relação entre crítica e verdade em Foucault, Cf. CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010.

Há um uso interno à pesquisa arqueológica no qual o autor recupera uma linha de raciocínio iniciada desde sua *Thèse complémentaire* envolvendo a filosofia crítica e a antropologia filosófica. Ainda nesse uso interno, é na figura da analítica da finitude que Foucault executa sua forma de problematização com a polêmica sobre a ‘morte do Homem’, abrindo espaço para o retorno da filosofia crítica (nesse ponto, ainda muito nietzschiana). Além disso, pode-se falar em um uso externo da analítica da finitude que contribui para o debate entre sentido–sujeito nas abordagens da fenomenologia e do estruturalismo. Trata-se de uma questão formada no *background* de *Les mots et les choses* que captura a ‘atmosfera’ da filosofia francesa na década de 1960. Nesse sentido, pode-se dizer que a arqueologia do saber, na forma de uma análise do discurso, possui uma perspectiva de ‘embate’ com a fenomenologia e o estruturalismo no campo da experimentação do ser humano com sua linguagem, não porque guarda uma pretensão de verdade sobre o modo de objetificação do ‘Homem’, mas porque faz da relação entre sujeito–objeto algo problemático.

Por fim, a analítica da finitude é utilizada por Foucault como uma forma de problematizar as sujeições antropológicas à medida que se torna possível denunciar “de um modo crítico, a um só tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir”⁶⁹². Até esse ponto, pode-se dizer que a analítica da finitude exerce uma função crítica acerca do discurso dos universais antropocêntricos, porém carece de ferramentas conceituais para deixar de ser mais do que uma censura, a qual foi referida como uma filosofia da suspeita implícita ao pensamento crítico foucaultiano. Não obstante, já foi abordado que o autor atribui à função crítica um processo de dessubjetivação (por meio da experimentação) dos modos históricos de ser. Entender esse processo, mesmo que seja apoiado em materiais posteriores à figura da analítica da finitude, é fundamental para que o projeto da arqueologia não seja simplesmente uma metanarrativa do saber ou um positivismo histórico; a função crítica da arqueologia revela que o pensamento foucaultiano dispõe de um interesse genuíno: as formas de problematização. Por isso, a figura da analítica da finitude em *Les mots et les choses*, parece ser indispensável para chegar a pensar de outra maneira, uma experiência de pensar diferentemente, ‘quem somos nós atualmente?’.

⁶⁹² FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.353.

Capítulo 21: Controle social na microfísica do poder

Ao propor um exame da filosofia de Foucault como uma atividade heurística, o intuito é explorar como algumas formas de problematização propostas são capazes de contribuir, mesmo que indiretamente, com o campo da pesquisa e da reflexão filosófica a partir de outras perspectivas e adotando outras ferramentas conceituais. No caso da analítica da finitude, ao lidar com a problemática da modernidade, o autor acaba tanto identificando quanto se inserindo no debate acerca da questão entre sujeito e sentido, tema característico da filosofia moderna, mesmo que sua intenção seja se desvencilhar das sujeições do que chama de sono antropológico. Para cumprir tal objetivo, é preciso reconhecer que embora a analítica da finitude seja uma figura necessária para averiguar os modos de objetivação do pensamento moderno, ela não é suficiente. Assim, ao longo da trajetória de Foucault, é possível identificar outras formas de problematização buscadas para trazer novas perspectivas, para construir novas ferramentas conceituais, para que se possa pensar diferente de antes. Nesse sentido, a figura da microfísica do poder parece ser apta para atender essa expectativa.

Se na fase arqueológica a problemática da modernidade tem em seu *background* um embate contra a fenomenologia e o estruturalismo, já na fase genealógica tal problemática parece ter em seu *background* a questão do controle social, pois o filósofo nota que junto ao discurso libertador e emancipatório da *Aufklärung* se desenvolveu uma série de mecanismos para reforçar a obediência às normas sociais. De acordo com a teoria do controle social desenvolvida por Hirschi e Gottfredson, o processo de socialização tem base na aprendizagem do autocontrole, a fim de esmorecer a incidência de condutas consideradas antissociais⁶⁹³ (comportamentos desviantes). Essa é uma abordagem que interessa a Foucault por rivalizar com as concepções iniciadas por Durkheim acerca da integração social, cujo sentido de proteção e cooperação ajudam a explicar uma ordem social⁶⁹⁴. Nesse sentido, as instituições são vistas como meios de interação entre o poder soberano do Estado e o indivíduo/corpo social. Entretanto, ao mudar a perspectiva para os mecanismos de controle social, aparece toda uma constelação de comportamentos

⁶⁹³ Cf. HIRSCHI; GOTTFREDSON, *A general theory of crime*, 1990.

⁶⁹⁴ Cf. DURKHEIM, *O suicídio: estudo de sociologia*, 2000.

desviantes e as instituições estruturadas para recebê-los (polícia, exército, prisão), assim como para tratá-los (hospital, asilo) e torná-los obedientes (família, escola).

Além disso, dessa perspectiva o império da Lei cede espaço para a análise da capilaridade das normas sociais que não visam propriamente controlar (no sentido de dominar, punir), mas assujeitar (no sentido de regular, vigiar). Diante desse contexto, Alvarez pontua que Foucault adota “uma perspectiva mais complexa, que visa justamente pensar as práticas de poder que não se reduzem às formas instrumentais e funcionais de controle social como produtoras de comportamentos, de formas de saber e de formas de subjetividade”⁶⁹⁵. É nesse sentido que a microfísica do poder presta sua contribuição, ao não pensar a punição como direito de exercer um poder legítimo, mas como uma forma de problematização⁶⁹⁶.

Inserida na fase genealógica, a microfísica do poder não está direcionada para os modos de objetivação, isto é, ocupada em como o ser humano veio a se tornar sujeito de conhecimento e objeto de seu próprio saber. Essa é a problematização que caracteriza a proliferação das antropologias filosóficas abordadas pela analítica da finitude, cujo resultado aponta para a necessidade de uma crítica contra o discurso dos universais antropocêntricos. Pode-se dizer que tal crítica é motivada pelo fato desse tipo de discurso buscar um propósito na natureza humana, ou seja, aquilo que o ser humano está destinado a ser (aspecto típico da filosofia moral humanista). Diante disso, Foucault conduz sua pesquisa de modo a investigar o que tem sido feito do ser humano que não figura no discurso dos universais antropocêntricos, mas que é individualizado a par da sociedade. Isso é o que acontece com o doente mental, com quem tem um comportamento desviante ou mesmo com uma minoria. Por isso, é preciso atentar para a formação discursiva dos universais antropocêntricos (mesmo em seus valores de razão, liberdade, pacto social) que pressupõe um controle social que seja garantia da ordem e do progresso. Junto à prática discursiva do ‘Homem Normal’, acompanha um processo de normalização que cria critérios de partilha entre o normal e o anormal em uma dada sociedade.

Pode-se dizer que essa tese de Foucault implica na admissão de que para o ser humano, seus modos de objetivação são também modos de subjetivação, a análise que compreende as práticas discursivas que atribuem o ‘Normal’ ao ‘Homem’ também busca compreender como se constitui a normalidade do comportamento humano. Por essa razão, Foucault

⁶⁹⁵ ALVAREZ, *Controle social: notas em torno de uma noção polêmica*, 2004, p.171.

⁶⁹⁶ Cf. FOUCAULT, *Punir est la chose la plus difficile qui soit*, D&E III, p.208-210.

parece se recusar a conceber em sua filosofia a prescrição do ‘Homem’ completamente autônomo, responsável, virtuoso e bem provido. Isso não significa que o filósofo despreze tais valores, como revelam seus últimos estudos sobre a antiguidade greco-latina; contudo, é certo que o autor procura investigar como o ser humano pode ingressar em modos de subjetivação que lhe assujeita; não por causa de uma falsa consciência, mas por meio da internalização de certos padrões comportamentais. Com isso, não há qualquer consciência de si na base de seu argumento; apenas a internalização da ação de uns sobre outros, designado como práticas de sujeição.

Como visto, a grande contribuição prestada por Foucault advém de sua concepção produtiva do poder, em vez de uma concepção repressiva na qual o poder é concebido como se fosse uma propriedade que se pode adquirir e se desfazer. Nesse caso, o poder representa uma teoria de soma zero, isto é, o poder é exercido por alguém que o detém sobre alguém que não o possui. Contudo, na perspectiva foucaultiana, o poder é exercido em relações, de modo que a ausência de poder implica na total dominação, como a escravidão, o sequestro⁶⁹⁷. Uma vez que não seja esse o caso, as relações de poder, ditas em vocabulário foucaultiano, ‘acontecem’ por entre os corpos dos indivíduos, em meio as práticas sociais⁶⁹⁸.

A microfísica do poder é inserida nos registros de Foucault a partir do curso do *Collège de France* de 1974, *Le pouvoir psychiatrique*, o qual pode ser considerado como uma releitura genealógica de *Histoire de la folie*, de 1961. Nesse momento, Foucault se ocupa do funcionamento da modalidade de exercício do poder disciplinar pelos dispositivos asilar e familiar, a fim de estudar como se efetuou a passagem do asilo como um simulacro institucional do espaço familiar para a psiquiatrização da família⁶⁹⁹. A intenção é assinalar de que forma pode ser efetivado o poder de divisão e de decisão entre o normal e o anormal (patológico) dentro de um campo técnico-administrativo de intervenção médico-legal. Na sequência desse curso, Foucault publica em 1975, *Surveiller et punir*, um estudo sobre o nascimento da prisão moderna; porém, o livro também é uma nítida continuação da análise do poder disciplinar nas sociedades modernas. Pode-se dizer que a tese argumentada no livro se apresenta do seguinte modo: fazer uma análise política das relações de poder, a fim de entender como o poder funciona e se exerce.

⁶⁹⁷ Cf. FOUCAULT, *La torture, c'est la raison*, D&E III, p.395.

⁶⁹⁸ Cf. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, D&E III, p.228-236.

⁶⁹⁹ Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.123.

Para tanto, inspirado pela genealogia de Nietzsche, Foucault toma o corpo por seu objeto de análise. A partir disso, identifica três formas históricas mais ou menos definidas de estudar o exercício do poder sobre o corpo. A primeira forma é o poder soberano que estraçalha o corpo, representado pelo suplício; a segunda forma é o poder moderador que corrige o corpo, ilustrada pela punição; a terceira forma é o poder disciplinar que adentra o corpo, marcado pela vigilância. Não obstante, não se deve confundir a ordem lógica de apresentação (fim da Renascença, Idade Clássica, Idade Moderna) com a ordem genealógica, pois essa se refere à nervura da tese: descrever de que maneira o poder-espetáculo personificado do Soberano se tornou cada vez mais difuso e anônimo por todo o sistema social. É nesse ponto que entra em cena a microfísica do poder.

Longe de ser uma teoria, a figura da microfísica do poder funciona como um construto de análise que apresenta dupla implicação. A primeira delas, para Foucault, é que: “trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder em que os aparelhos e as instituições colocadas em jogo, mas no qual o campo de validade se coloca de alguma maneira entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e forças”⁷⁰⁰. Logo, a microfísica implica, por um lado, os corpos e suas forças, e por outro lado, as instituições e seus aparelhos. A segunda implicação diz que: “o estudo dessa microfísica supõe que o poder que nela se exerce não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”, concluindo que “é preciso, em resumo, admitir que esse poder se exerce mais do que se possui”⁷⁰¹. Assim, a microfísica também implica na capilaridade das relações de poder, seu aspecto reticular que age em cadeias, onde são os contextos locais (que a crítica deve poder acompanhar) que definem suas formas terminais.

Importante, contudo, não confundir esse aspecto relacional da microfísica como um embuste para uma teoria totalizante⁷⁰², que simploriamente reduz tudo ao poder, pois Foucault é categórico: “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”⁷⁰³. Nesse sentido, a microfísica do poder seria uma espécie de anatomia da nervura das práticas sociais, cuja recusa das teorias totalizantes (similar aos universais antropocêntricos), conscientemente ou não, se prestam a argumentar em

⁷⁰⁰ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.31.

⁷⁰¹ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.31.

⁷⁰² Cf. BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, 1986.

⁷⁰³ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.122.

algum ponto de vista normatizado (contrato social, ditadura do proletário, situação ideal de fala), pois, para tanto, fundamentam toda uma antropologia filosófica acerca do ser humano que desejam conceber. É nesse sentido que a crítica foucaultiana não vem a lidar com o que é assunto de ‘natureza humana’, mas com questões sobre as ‘condições humanas’. Foucault esclarece que “a história dessa ‘microfísica’ do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para a genealogia da ‘alma’ moderna”⁷⁰⁴, não sendo a ‘alma’ uma mera especulação teológica, mas uma instância que permite fixar uma ‘realidade’ para que os dispositivos de controle punitivo justifiquem sua existência.

Pode-se dizer, então, que a figura da microfísica do poder coloca em distância as concepções normativas que separam as instituições e seus sujeitos por princípios e fins, em favor de pensar o agenciamento que desde o início relaciona o sujeito e a instituição. Isso significa admitir que atualmente o ser humano esteja constantemente capturado pela cadeia microfísica das relações de poder que vão construindo seus gestos, gostos e condutas. Dessa forma, Foucault não se mostra disposto a fazer uma análise genérica da modernidade apenas contrapondo princípios e fins que, no final das contas, apresentam uma futura resolução para o conflito, uma vez que seu procedimento genealógico quer justamente ‘colocar em questão’ as práticas de sujeição que têm ‘naturalizado’ os acontecimentos da atualidade.

Como observado por Sauvêtre, a imagem da microfísica do poder permite “introduzir uma distância entre a racionalidade do discurso que tem a instituição sobre si mesma e a racionalidade do exercício efetivo de seu funcionamento que vai conduzir a uma ‘problematização das instituições”⁷⁰⁵. Isto quer dizer que Foucault não propõe nenhuma historiografia das instituições, mas uma problematização da institucionalização em seu acontecimento histórico. Daí surge a análise heurística que coloca em andamento um projeto de pesquisa, como quando Foucault se pergunta: “quem admira se a prisão se parece com as fábricas, as escolas, os quartéis, aos hospitais, e todos parecendo com prisões?”⁷⁰⁶. Para Alvarez, esse tipo de atividade filosófica, além de oferecer importantes *insights* para várias disciplinas das Humanidades, conduz Foucault por caminhos que não são totalmente previsíveis nem mesmo para o próprio autor; de acordo com Alvarez: “a

⁷⁰⁴ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.34. Por este extravagante termo “alma” deve-se entender uma referência simbólica à realidade na qual se articulam efeitos de certos tipos de poder e a produção de certos tipos de saber que construíram as tecnologias de biopoder e demarcaram os campos de análises conceituais: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.

⁷⁰⁵ SAUVÊTRE, *Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions*, 2009, p.166.

⁷⁰⁶ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.229.

microfísica do poder, tomada como perspectiva de análise, e não como teoria, e sobretudo como problematização, levará a reformulações conceituais, encontrará novos campos de aplicação e inéditos objetos de análise”⁷⁰⁷. Enfim, é nesse sentido que a microfísica do poder tem a contribuir com o pensamento crítico.

Tanto Sauvêtre quanto Alvarez destacam a importância de Foucault quando comparado com outras teorias sociais. Dentre as teorias sociais mais relevantes, duas bastantes ortodoxas dizem respeito às concepções de orientação marxista e weberiana. Em *Surveiller et punir* se reconhece o débito de Foucault com pensadores de orientação marxista, principalmente a obra publicada em 1939 por Rusche e Kirchheimer, *Punishment and social structure*. Contudo, o tipo de análise promovida por uma microfísica do poder, segundo comenta Lacombe, critica tanto à concepção contratualista liberal, que interpreta ser um avanço em termos de um sentido humanista da punição moderna com o nascimento da prisão, quanto à concepção marxista, que concebe as práticas punitivas e suas penalidades apenas como um mero epifenômeno dos modos de produção econômica⁷⁰⁸.

Nesse sentido, o mérito de Foucault está em abordar, via genealogia, as relações de controle social a partir das tecnologias de biopoder articuladas aos dispositivos disciplinares, abrindo espaço para estudos multidimensionais acerca das transformações normalizadoras das sociedades modernas. Nas teorias sociais marxistas, as relações de poder e instituições políticas estão fortemente atreladas aos efeitos dos meios de produção⁷⁰⁹. Na perspectiva de Marx e Engels, o “capital, portanto, não é pessoal, mas um poder social”⁷¹⁰. Entre as várias interpretações possíveis, pode-se dizer que esse capital de Marx e Engels, por ser atribuído ao poder social, é dependente do poder econômico de classes, sendo o capital o meio privilegiado de exercer o controle social. Não obstante, mesmo que Foucault tacitamente acolha essa tese em sua discussão, entende ser imprescindível considerar a vigilância como operadora econômica decisiva para o modelo capitalista de produção, fundamental ao aparelho produtivo e específico do poder disciplinar⁷¹¹. Portanto, embora não seja o escopo de Foucault, suas contribuições descentralizam a divisão do trabalho como tema central da teoria social

⁷⁰⁷ ALVAREZ, *Punição, discurso e poder: textos reunidos*, 2013, p.77.

⁷⁰⁸ Cf. LACOMBE, *Reforming Foucault*, 1996.

⁷⁰⁹ Cf. BERMAN, *Tudo que é solido desmancha no ar*, 1986.

⁷¹⁰ MARX; ENGELS, *Communist manifesto*, 1980, p.47.

⁷¹¹ Cf. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.177.

clássica, abrindo espaço para outras perspectivas e desenvolvendo ferramentas conceituais que possibilitam a abordagem de temas como o controle social, com base nas relações de poder que incidem sobre os corpos e suas práticas de sujeição.

Foucault também deixa manifesto seu interesse em demarcar a distância de uma tradição sociológica que se refere às abordagens teóricas em termos de um progresso da racionalidade induzidas pelo pensamento de Weber; segundo Foucault, “se se chama ‘weberiano’ a quem tem desejado substituir as análises marxistas das contradições do capital por uma análise da racionalidade irracional da sociedade capitalista, não creio que eu seja um weberiano”⁷¹². Certamente, a trajetória intelectual de Foucault careceu de um maior encontro/confronto com as teses de Weber; por isso, O’neill procura apresentar uma via entre o Estado burocrático de Weber e a sociedade disciplinar de Foucault, reconhecendo o pertinente elo entre modernidade e aparelhamento institucional, o que aproxima o processo de racionalização da estratégia disciplinar.

De acordo com O’neill, a burocracia, cuja organização administrativa se baseia em uma racionalidade metódica, deriva de uma presunção de que o poder está direcionado ao controle de mentes, corpos, atitudes e comportamentos⁷¹³. É conhecida a relação entre poder, dominação e obediência empregada por Weber⁷¹⁴, cuja racionalidade legítima, por meio da ‘linguagem’ do direito, a penalização burocrática da sociedade. Foucault recusa nessa racionalidade weberiana seu aspecto abstrato de uma história geral da sociedade moderna que busca determinar qual a forma da racionalidade dominante a partir de um modelo de razão. O poder disciplinar não expressa um tipo ideal de dominação, mas a articulação de diferentes técnicas em torno de práticas locais. Por fim, a microfísica do poder não prediz nenhuma constante para legitimar o progresso racional do Estado; como diz Foucault: “meu problema não é, finalmente, aquele da racionalidade, como invariante antropológica”⁷¹⁵. Em vez disso, quer fazer da genealogia das instituições uma forma de problematizar a institucionalização que aumenta o controle sobre as relações sociais.

Segundo argumenta Szakolczai⁷¹⁶, Weber e Foucault estão entre os pensadores mais controversos e fascinantes do último século. Para o comentador, o trabalho de Weber sobre a burocracia está circunscrito em termos de requisitos legais e racionais das

⁷¹² FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.26.

⁷¹³ O’NEILL, *The disciplinary society*, 1986, p.57.

⁷¹⁴ Cf. WEBER, *Economia e sociedade*, 2000, § 16, p.33.

⁷¹⁵ FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.26.

⁷¹⁶ Cf. SZAKOLCZAI, *Max Weber and Michel Foucault: parallel life-works*, 1998.

organizações políticas e econômicas. A análise das características formais da disciplina burocrática se baseia nos estudos de Weber acerca do exército, da igreja, universidade e partidos políticos, assim como da organização das ciências sociais. Já os estudos de Foucault sobre as prisões, asilos e hospitais (somados aos relatos do sistema industrial de Marx e os recentes historiadores sociais) apoiam a análise formal weberiana sobre o desenvolvimento de várias técnicas sociais de administração corporal, atitudinal e comportamental, algo que interage fortemente com a ideia de uma sociedade disciplinar. Isso significa que, reservada as devidas considerações e limitações interpretativas, os resultados obtidos por meio de análises foucaultianas podem ser estendidos ao conceito weberiano de disciplina legal e racional com base no estudo das práticas discursivas inseridas dentro de um circuito de dispositivos saber-poder.

Todavia, a recepção da obra foucaultiana dentro da disciplina da sociologia histórica permanece longe de qualquer aclamação; vários pensadores compartilham similar postura comentada por Giddes, para quem Foucault representa a vanguarda do pensamento pós-modernista que subverte a realidade pelo discurso, que destitui o poder de agência da vida social e que acredita que todo o esforço de mudança social está condenado ao fracasso⁷¹⁷. Não obstante, pode-se dizer que essa parece ser uma leitura equivocada de Foucault, especialmente por manter como pressuposto que se trata de uma teoria geral acerca dos sistemas de pensamentos, disponíveis a um tipo de instrumentalização aplicável a diversos contextos. Contudo, uma leitura atenta revela que a genealogia dispõe de instrumentos e métodos específicos para cada contexto abordado, e isso facilmente se verifica pela distância estabelecida entre uma obra e outra do autor. Assim, *Histoire de la folie* não continua em *Surveiller et punir*, do mesmo jeito que tal obra não continua em *La volonté de savoir*. Se Foucault seleciona meios e instrumentos conceituais próprios para cada análise, não é por falta de critério ou um repertório conceitual inadequado (isto é, não universalizável), mas pela razão de que cada contexto, constituído de seus próprios registros e acontecimentos, impõe à generalização apressada o peso de sua marca. Pode-se dizer que essa foi uma lição aprendida pelo filósofo após declarar a existência de uma e apenas uma *épistémè* a cada período da história.

Além disso, se diante de uma perspectiva sociológica for inserida a noção de governamentalidade, fica mais fácil perceber que Foucault acaba criando uma nova

⁷¹⁷ Cf. GIDDES, *Sociologia*, 2005.

matriz de análise (*government studies*) das relações entre sociedade, saber e poder, ou ainda, regimes de verdade, normas de condutas e modos de ser⁷¹⁸. Para o pensamento crítico de Foucault, isso torna possível a problematização de questões tradicionais pertinentes ao âmbito da sociologia. Formas de problematização, como a figura da microfísica do poder, não pretende buscar em um sistema de pensamento o que nele pode ser considerado verdadeiro ou falso; antes, Foucault atenta para as práticas onde seja possível identificar as regras em torno das quais ocorrem a produção de saberes, efeitos de poderes, assim como processos de normalização.

Essa forma de problematização consiste em uma certa maneira de desvio proposto por Foucault em torno dos temas fundantes e fundamentais da sociologia: trabalho, economia e religião. Contudo, não convém negar que o trabalho seja uma das principais atividades realizada pelo ser humano em toda a história de sua existência, mas o que o autor propõe é analisar outro fator extremamente importante em quaisquer sociedades: a sexualidade. Assim, seria como se a hipótese foucaultiana fosse: antes de mensurar e examinar a sociedade em termos de trabalho e suas relações de produção e dominação, seria possível examinar a mesma sociedade em termos das relações de poder, produção de saber e processos de subjetivação em torno da sexualidade? Como o autor não pretende realizar uma teoria embasada pela consciência e ideologia, a inserção política do corpo nas tecnologias de biopoder fornece o material de análise para entender que a sexualidade se enquadra melhor ao sistema de pensamento que leva em conta por qual razão o desenvolvimento econômico exigiu, mais do que teorias financeiras, corpos dóceis; exigiu, mais do mão-de-obra e produtividade, a longevidade biossocial da população. Isso não quer dizer que não exista ideologia de gênero; significa que ‘gênero’ é uma construção social, cuja base não é ‘sacralizada’ por nenhuma estrutura da realidade ou evidência da ‘natureza humana’; trata-se, então, de um conjunto de acontecimentos que possuem um efetivo fim estratégico que assujeita certos aspectos da condição humana.

Por fim, não convém interpretar que Foucault não soube como realizar um estudo sociológico adequadamente, uma vez que é justamente pela forma de problematização que sua obra pode ser recebida com forte influência e contribuição no âmbito dos estudos sociais. O autor não se dirige às relações sociais com a intenção de oferecer melhorias e soluções, mas para questionar quais as relações são constituintes de experiências,

⁷¹⁸ Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.05.

especialmente experiências problemáticas. Nesse sentido, Castel destaca uma possível aproximação entre as obras de Foucault e Bourdieu, na medida em que ambos atribuem semelhante importância aos efeitos dessas relações, que Foucault chama de poder, e Bourdieu chama de violência simbólica.

De acordo com Foucault e Bourdieu, que o trabalho intelectual comporta uma dimensão profundamente crítica (que consiste, em grande parte, em desvendar as relações de poder que estruturam a vida social, e das quais muitas vezes não temos consciência espontânea), e que o trabalho do pensamento consiste, portanto, na denúncia dessas relações de poder e, por conseguinte, na resistência. No entanto, este inconformismo pode também levar ao desejo de melhorar a ordem social do mundo, ao desejo de reforma na ausência de poder mudá-la definitivamente⁷¹⁹.

Portanto, a figura da microfísica do poder se torna um recurso para Foucault diferenciar entre duas maneiras de fazer um diagnóstico do presente: uma maneira que consiste em partir de uma constante antropológica (seja ideologia ou racionalidade) e tentar resolver os problemas de uma dada época; outra maneira que consiste em lidar com problemas e determinar, a partir deles, qual domínio de objetos é preciso percorrer para transformar a relação com eles. Esse modo de diagnosticar o presente provém de uma leitura heurística da filosofia foucaultiana. Nesse ponto, pode-se dizer que a microfísica do poder parece chamar a atenção para uma dimensão fundamental das relações sociais, na qual a punição aparece como problema em vários momentos da história. Logo, contra as confusas objeções, Foucault adverte: “quando falo em sociedade ‘disciplinar’, não é preciso entender ‘sociedade disciplinada’ (...) nas análises dos procedimentos criados para normalizar, não existe ‘a tese de uma normalização massiva’”⁷²⁰. Assim, em referência ao pensamento crítico de Foucault, compete à microfísica do poder ser utilizada enquanto um construto de análise para avaliar a inserção das tecnologias de biopoder nas instituições sociais⁷²¹.

⁷¹⁹ CASTEL, *Pensar y resistir*, 2006, p.10.

⁷²⁰ FOUCAULT, *La poussière et le nuage*, D&E IV, p.15.

⁷²¹ Cf. GARLAND, *Punishment and modern society*, 1995.

Capítulo 22: O conhecimento verdadeiro no cuidado de si

O cuidado de si também pode ser entendido como uma figura relacionada às formas de problematização que, assim como a analítica da finitude e a microfísica do poder, se torna uma ferramenta usada para responder ao discurso dos universais antropocêntricos e seus processos normalizadores. Consequentemente, abre-se uma perspectiva diferente na maneira de abordar a constituição da subjetividade, tanto em relação aos seus estudos predecessores quanto em relação à tradição filosófica do sujeito universal. É importante notar que a entrada nesse novo campo de pesquisa não é totalmente fortuita, sendo resultado dos estudos sobre a governamentalidade, no qual a atenção ao empresário de si neoliberal impõe uma inflexão à gestão biopolítica da racionalidade econômica⁷²². Essa situação adquire tanta importância que leva Foucault a dedicar um curso inteiro ao tema: *Le gouvernement de soi et des autres* de 1983, no qual toda a ênfase se direciona para os modos de subjetivação e suas técnicas de si, a despeito das tecnologias de biopoder. Não obstante, essa distinção temática não define nenhum isolamento conceitual ‘em realidade’, pois não é possível conceber o ser humano dotado de plena liberdade e autonomia (daí a problematização feita pela analítica da finitude) em relação aos mecanismos de controle social (daí a problematização feita pela microfísica do poder). Assim, é em torno da figura do cuidado de si que a problematização do governar-se e do conduzir-se se entrelaça com a atitude crítica de não ser de tal maneira governado.

Ao estudar os atos de verdade no curso *Du gouvernement des vivants*, Foucault desenha para sua pesquisa a relação entre subjetividade e verdade, ou melhor dito, pondera acerca da questão da verdade na experiência de si mesmo (*soi*). Depois de passar pelas práticas discursivas e as práticas de sujeição, nesse ponto é apresentado um novo quadro teórico voltado para as práticas de si. Nesse caso, é importante considerar que ao privilegiar tais práticas, os modos de subjetivação vinculados à história da subjetividade, não significa que o filósofo retorne ao mesmo tipo de sujeito problematizado pela analítica da finitude (como intencionalidade doadora de sentido) ou pela microfísica do poder (como condição de estar sujeito à). Foucault se mantém alinhado à análise histórica, agora das técnicas de si/artes de governar presentes no pensamento clássico greco-latino, de modo que suas fontes são os textos filosóficos da antiguidade. Obviamente, o autor não procura o estatuto

⁷²² Cf. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004.

do sujeito moderno na filosofia antiga (na qual não era necessária uma oposição entre sujeito e objeto para fazer possível um regime de saber), mas, pode-se dizer, se utiliza do termo ‘sujeito’ para ‘colocar em questão’ quais condições devem ser satisfeitas para ser um sujeito de conhecimento ou sujeito de direito, quais as atribuições formais e empíricas, quais são as limitações submetidas; enfim, como o sujeito aparece problematizado. Portanto, o que os textos filosóficos oferecem são relatos das práticas de si, dos exercícios, das técnicas, dos preceitos; desses elementos emergem subjetividades, as quais podem ser estudadas pela análise histórica quando se investiga as práticas e experiências de si.

Entretanto, deslocar todo um quadro teórico para o período da antiguidade manifesta suas dificuldades; entre elas, abandonar o suporte oferecido pelas ciências humanas e instituições sociopolíticas, fazendo com que o autor dependa muito mais da interpretação do que da documentação⁷²³. Por isso, percebe-se pouco interesse pelos dispositivos saber-poder ou pelas condições de possibilidade estratégias de uma época, pois, sendo a subjetividade resultado de práticas e experiências em que se identifica a relação de si consigo mesmo (*rappor à soi*), é até curioso como Foucault sustenta uma problemática já conhecida:

E se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver uma prova de conhecimento, que se oferece ao mundo como objeto através de uma *tekhnè*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova?⁷²⁴.

Problema similar ao enfrentado por Kant na formulação da subjetividade empírico-transcendental (abordado por Foucault pela via de sua antropologia e que constitui a configuração da *épistémè* moderna) retorna a pauta da filosofia foucaultiana, porém não mais orientada por um *ethos* científico (analítica da verdade) que interroga: o que é o ‘Homem’?; agora voltada para o *ethos* filosófico (ontologia histórico-crítica de nós mesmos), que indaga: quem somos nós atualmente? Vale mencionar que Foucault diferencia a Modernidade (*épistémè* do século XIX) da *Aufklärung*, entendida como um

⁷²³ Cf. PRADEAU. *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004, p.131-53. Segundo interpreta o comentador, o projeto de uma história da subjetividade feita por Foucault se encontra em uma situação de difícil equilíbrio.

⁷²⁴ FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 2001, p.467.

ethos, um modo de ser; logo, não se trata de registros conflitantes, mas apenas mudanças de perspectivas na forma de abordar (problematizar) um tema de interesse.

O cuidado de si, enquanto conceito explorado por Foucault, tem seus registros muito bem examinados⁷²⁵; diferente disso, é tratar o cuidado de si como uma figura das formas de problematização, o qual se revela uma ferramenta conceitual interessante para o autor trazer uma nova perspectiva para sua pesquisa. Para tanto, Foucault escolhe partir de uma espécie de ‘dogma’ da filosofia: o conhece-te a ti mesmo. De tradição antiquíssima, certamente se trata de um dos pilares da cultura e da comunidade grega; sua extrema importância para a filosofia é associada a personagem de Sócrates, que na letra de Platão afirma: só sei que nada sei⁷²⁶. Embora Foucault reconheça que a prescrição fundadora da relação entre subjetividade e verdade seja dada pela prescrição grega *gnôthi seautón*, conhece-te a ti mesmo, recorre a outra prescrição, esquecida pela história da filosofia, *epiméleia heautoû*, o cuidado de si mesmo⁷²⁷. Apoiado nos estudos de W. H. Roscher (*Philologus*, 1901) e Jean Defradas (*Les thèmes de la propagande delphique*, 1954), Foucault indica a tradição do conhece-te a ti junto a mais dois preceitos délficos: *medên ágan* (nada em demasia) e *engýe* (as cauções)⁷²⁸. O argumento defendido pelo filósofo considera que, para o caso dos preceitos délficos, o conhecimento está subordinado ao cuidado de si⁷²⁹. O conhecimento de si é, então, prerrogativa de uma ocupação de si, uma preocupação que inspira cuidados; porém, o cuidado, “é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral (...) tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver”, de modo que, “ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber”⁷³⁰.

⁷²⁵ Como é característico da filosofia foucaultiana, sua análise histórica destaca três principais momentos do tema do cuidado de si. O momento socrático; o cuidado de si está ligado a uma relação de maestria e tem maior orientação para a vida política, isto é, para que se governe os outros, é preciso que seja capaz de governar a si mesmo. O momento da cultura de si; considerada a era de ouro do cuidado de si, pois agora se estende por toda a vida e sua finalidade é a autorrealização por meio da relação consigo mesmo; também a vida política perde espaço para a natureza da vida (cinismo, epicurismo, estoicismo), cuja finalidade deve ser realizada em si mesmo, em vez da *pólis* grega. O momento da hermenêutica de si; o cuidado de si é integrado ao poder pastoral promovido pelo cristianismo primitivo, cuja principal função é a purificação da alma e a renúncia ao desejo.

⁷²⁶ Cf. PLATÃO. *O Banquete, Apologia de Sócrates*, 2001.

⁷²⁷ 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. BEAULIEU, *Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez denier Foucault*, 2003.

⁷²⁸ Cf. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, p.06-08.

⁷²⁹ Cf. GALLO, *Michel Foucault e a construção conceitual do cuidado de si*, 2019.

⁷³⁰ FOUCAULT, *Le souci de soi*, 1984, p.59.

Assinalada a diferença entre conhecimento de si e cuidado de si, o próximo passo avança para a seguinte tese: se existe um preceito que possa definir o modo de subjetivação da cultura antiga, mais do que o conhecimento de si, é o cuidado de si. Nesse sentido, Foucault está ciente da aposta desafiadora (*enjeu*) que arrisca para desfazer uma consolidada tradição em que a filosofia aspira à verdade, que a filosofia é um exercício intelectual de contemplação. É em oposição à aspiração filosófica contemplativa, na qual a verdade é da ordem da pura teoria (*theoréo* = contemplar, refletir), que outra acepção é mobilizada; uma verdade que significa emulação, modulação, modificação e transformação da subjetividade. Os ensinamentos, os exercícios, as práticas e as experiências formam um conjunto de técnicas de si que são técnicas da vida (*tekhnè tou bíou*). Assim, fica claro que a filosofia foucaultiana evita abordar a verdade em termos de cognição ou significação em uma subjetividade universal e transcendental, para privilegiar a verdade como capaz de produzir uma transformação na subjetividade.

Em um plano histórico bastante abrangente, pode-se traçar dois modelos de relação que a verdade mantém com a subjetividade. O primeiro é, por assim dizer, o grande paradigma do platonismo, que em uma espécie de metafísica da alma, fundamentou a verdade na *Idea* (ideia), imutável e idêntica a si, que prosperou por muitos séculos na tradição filosófica. O segundo modelo designa um pequeno paradigma de estilísticas da existência, que é composto por um conjunto de técnicas que precisam ser desenvolvidas, testadas, provadas, ensaiadas e até fabricadas para dar vida à diferentes modos de ser.

Em uma conferência de 1982⁷³¹, Foucault relaciona a tematização do saber a verdade do cuidado de si junto às técnicas de si; na ocasião 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 mesmo⁷³². Com ênfase nesse último aspecto, a estética da existência, dentro do quadro referencial do cuidado de si, necessita de uma técnica, de uma arte, de um artifício para poder ter acesso ao modo de vida desejado. A arte de conhecer a si mesmo concorre com toda uma série

⁷³¹ FOUCAULT, *tecnologías del yo*, 1990, p.48.

⁷³² 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 às dimensões sociais: 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. FOUCAULT, *Sexualité et solitude*, D&E IV, p.168-78. Cf. HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, 2014.

de ocupações para aquele que deseje dar uma bela forma a sua existência. Há tantas 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 consigo, mas também elaboração: “em relação a si mesmo, a *epiméleia* implica um labor”⁷³³. Elaborar, laborar, labutar, obrar, obra; eis o modo de objetivação do cuidado de si constitutivos de processos de subjetivação.

Mesmo apresentando pouco material desenvolvido, Foucault reconhece que o período da modernidade é decisivo para o cuidado de si, devido ao ‘momento cartesiano’ que traz uma nova concepção da relação entre verdade e subjetividade. Momento cartesiano não por conta de uma autoria, mas por um questionamento: são os saberes (conhecimentos) produzidos pelo ‘Homem’ seguros (verdadeiros)? A esse respeito, afirma que:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso⁷³⁴.

O momento cartesiano assinala uma grave queda, um período de declínio do cuidado de si, talvez resultado da hermenêutica do sujeito da pastoral cristã⁷³⁵. Isso porque a filosofia moderna inaugura como imperativo justamente o princípio de que o conhecimento verdadeiro é constitutivo das condições de possibilidades do sujeito; para tanto, basta que a mente esteja sadia, que o método indique o raciocínio correto, que as evidências sejam claras e distintas⁷³⁶. Sobressai, então, um tipo de tradição filosófica voltada para uma

⁷³³ FOUCAULT, *Le souci de soi*, 1984, p.56.

⁷³⁴ FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 2001, p.19.

⁷³⁵ A hermenêutica do sujeito, que intitula o curso de 1982, indica um tipo de tese filosófica na qual o sujeito, para conhecer a verdade, deve buscá-la dentro de si mesmo, em sua intimidade; nesse sentido, a verdade está oculta para o sujeito; isso ocorre na confissão cristã, na dúvida radical de Descartes, e de certo modo, na clivagem empírico-transcendental do sujeito kantiano. Para Gros (2008, p.197), “por ‘hermenêutica’, trata-se, em geral, para Foucault de designar uma postura subjetiva propriamente cristã (...) Mais precisamente, no curso de 1982, não se trata de descrever as técnicas cristã de si, mas de lhes opor outras: ‘exercícios espirituais’”. Também ressalta Muchail que o título do curso não reflete seu conteúdo, uma vez que Foucault não opera no campo disciplinar da hermenêutica, mas no âmbito da genealogia cuja função parece ser trazer uma problematização para a hermenêutica do sujeito, tal como constituída pela filosofia medieval sob o comando da perspectiva cristã. Cf. GROS, *O cuidado de si em Foucault*, 2008. Cf. MUCHAIL, *A propósito do título A hermenêutica do sujeito*, 2009.

⁷³⁶ Cf. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 2001, p.183. Nesse sentido, também é interessante a observação feita por Foucault sobre o fato do modo utilizado por Descartes para fundar o conhecimento

‘natureza humana’, originária e universal, essencial a uma estrutura subjetiva: a alma da reminiscência platônica, a *res cogitans* cartesiana, o eu penso kantiano como função de sínteses objetivas, a consciência doadora de sentido de Husserl. Curiosamente, a crítica kantiana que pronuncia ser um exame acerca das condições de possibilidade que limitam o conhecimento verdadeiro, também adota *a priori* que as condições de possibilidade da experiência são as mesmas que as condições do objeto. Nesse sentido, o acesso a verdade já está garantido pela estrutura subjetiva (aparelho cognitivo); para que o conhecimento verdadeiro ocorra basta apenas uma correspondência adequada da experiência com seu objeto. Nada mais é requerido, triunfo do conhecimento de si.

A partir desse ponto, já é possível inferir como a filosofia foucaultiana se desenvolve diante dessa questão. Essa forma de problematização do sujeito de conhecimento ser fundamento de toda a racionalidade é questionada de diferentes maneiras por Foucault. Destaca-se, então, a vontade de saber, cujo objeto de análise privilegia a sexualidade. Na obra *La volonté de savoir*, o autor distingue, a respeito da relação entre sexo e verdade, dois procedimentos: a *ars erótica*, prática da antiguidade; e a *scientia sexualis*, prática da modernidade⁷³⁷. Nesse caso, adotando um olhar retrospectivo, porém não anacrônico, do cuidado de si, não se trata de restituir uma análise da *ars erótica* ausente na obra; se trata de apontar uma contribuição da figura do cuidado de si em termos de *ethos*. Por *ethos* da modernidade ou *ethos* científico, pode-se entender, de uma forma bastante abrangente, algo próximo de um estilo de vida ocidental (modos de ser históricos) do início do século XX, representado pela *belle époque* do progresso e desenvolvimento de uma sociedade industrial, capitalista, armamentista, informatizada, planetária, entre outras características mais gerais⁷³⁸.

inato do *cogito* corresponde à meditação, exatamente um dos principais exercícios espirituais constitutivos do cuidado de si. Logo, a filosofia moderna surge com o momento cartesiano que se utiliza da meditação para fundar um tipo de filosofia na qual a própria meditação deixa de ser uma ascese, um exercício espiritual. Cf. GALLO, *Cuidar de si e cuidar do outro*, 2006.

⁷³⁷ Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.77.

⁷³⁸ Uma reflexão que não pode deixar de ser comentada diz respeito ao texto de Martin Heidegger, *A questão da técnica* (1958), no qual correlaciona o desenvolvimento tecnológico com o modo de ser. Heidegger alerta para o uso excessivo da técnica como exploração, cujo modo de ser moderno compreende o planeta como um recurso a ser consumido; este tipo de relação Heidegger denomina *gestell*. Ao devotar-se exclusivamente ao desenvolvimento tecnológico, o ser humano submete-se a si mesmo como um recurso a ser explorado, a ter suas forças extraídas para o funcionamento de um sistema de meios sem fins. O perigo alertado diz respeito ao risco do ser humano elevar a racionalização da explicação e do conhecimento a tal ponto de perder sua diferença ontológica com os entes. Tive a oportunidade de discutir este tema sobre a técnica, comentando as implicações de Foucault e Heidegger, em momento. Cf. CASSIANO, *Fazer produzir, deixar consumir*, 2016. Cf. HEIDEGGER, *A questão da técnica*, 2002.

Substituindo o tema do conhecimento (ligado ao cuidado de si) pela sexualidade (ligada ao tema das práticas de si), o que Foucault questiona é o pressuposto de uma ‘lógica sexual’ capaz de estabelecer uma ciência sobre a verdadeira sexualidade. Isso significa admitir que nessa verdadeira sexualidade reside a verdade da ‘natureza humana’. Nesse sentido, a *ars erótica* concebe a sexualidade como uma relação de si consigo mesmo, enquanto a *scientia sexualis* concebe a sexualidade em termos reprodutivos, questão de saúde pública; daí a grande importância dada à sexualidade como um dispositivo tanto disciplinar quanto biopolítico. A vontade de saber manifesta, então, o conhecimento mais técnico e instrumental da sexualidade como campo de estudo, em vez de zona de experiência sexual. Dessa forma, o *ethos* científico da modernidade gera a desvinculação do sexo com o prazer para capturá-lo nos dispositivos pedagógicos e clínicos. Isso significa que a sexualidade é deslocada de seu ato de vontade, de sua eleição voluntária, para uma racionalidade que deve calculá-la em seus fatores endógenos e pandêmicos.

Conhecido esse contexto, pode-se dizer que a figura do cuidado de si pode apontar em que medida ocorre a problematização do *ethos* científico, pois de acordo com Foucault, “a sexualidade foi definida como sendo, ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, então, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos”⁷³⁹. As implicações dessa assertiva na filosofia foucaultiana já foram abordadas: construção de um regime de verdade sobre a sexualidade e produção de mecanismos de poder que intensificam o controle da sociedade. Ainda mais fundamental, a naturalização da sexualidade encontra fortes objeções feitas por Foucault, uma vez que a sexualidade não convém ser determinada em termos de conhecimento verdadeiro ou falso; porém, ocorre que a verdade que qualifica o conhecimento também é dotada de efeitos de poder que incidem sobre as formas de se conduzir, de governar a si mesmo.

Enfim, a incursão de Foucault pelo tema do cuidado de si também corresponde ao momento em que o *ethos* filosófico se torna a principal orientação de sua pesquisa; por isso, a figura do cuidado de si não se refere à constituição do sujeito de conhecimento, mas à abordagem da relação entre subjetividade e verdade, no seguinte sentido: qual é a relação que a verdade mantém ou pode manter com a atualidade? A esse respeito, duas maneiras de proceder foram testadas por Foucault: a vontade de verdade, já vista, que

⁷³⁹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.92.

considera a verdade um efeito do discurso que não produz apenas conhecimento, mas também a normalização; e a política da verdade, que visa o modo de se relacionar com os diferentes usos que a verdade pode ter em diversas práticas e discursos que constituem certo tipo de subjetividade. Em comum a ambos os procedimentos está o distanciamento da fundamentação do sujeito de conhecimento (consciência de si, intencionalidade, razão) para uma espécie de voluntariedade (interessada, obediente, conduzida, elegida) que constitui o que Foucault chama de atos de verdade⁷⁴⁰. Trata-se, em suma, da opção pelo viés de um *ethos* filosófico, voltado para o tipo de afetividade que tem sido experimentada em relação aos usos da verdade⁷⁴¹. Em decorrência dessa forma de problematizar a relação entre subjetividade e verdade, Foucault se conduz à abordagem da noção de *parrhesía*.

Pode-se dizer que a *parrhesía* marca o último grande interesse filosófico de Foucault, tanto que dedicou últimos dois cursos no *Collège de France* ao seu estudo; nesse sentido, a *parrhesía* pode ser considerada uma extensão da temática do cuidado de si, ou mesmo, pode ser inserida na figura do cuidado de si enquanto forma de problematização. Foucault concebe a *parrhesía* como:

Certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste no fato de o parresiasta correr o risco de desfazer, de desarticular esta relação com o outro que tornou precisamente possível o seu discurso. De certa forma, o parresiasta corre sempre o risco de minar esta relação que é a condição de possibilidade do seu discurso⁷⁴².

Entende-se dessa explicação que o estudo da *parrhesía* não se orienta para os discursos acerca do conhecimento verdadeiro em suas formas de validação, mas, claramente, se orienta para os modos de ser que importam para o indivíduo que deles faz uso. Isso significa considerar o tipo de relação consigo mesmo implicado pelo ato de dizer a verdade. Desse modo, na medida em que o franco falar comporta o risco para quem tem a coragem de dizer a verdade, se trata de uma transformação do *ethos* que se inscreve na temporalidade do atual.

⁷⁴⁰ Cf. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 2012, p.81.

⁷⁴¹ Foucault afirma que a propósito da sexualidade, seu objetivo é elaborar uma história que não se ocupe dos comportamentos sexuais efetivos nem dos códigos morais, mas de uma história das formas de experiência. Cf. FOUCAULT, *Sexualité et solitude*, D&E IV, p.170.

⁷⁴² FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 2009, p.13.

Nesse ponto, vale destacar o retorno às filosofias de Descartes e Kant, agora considerando que as *Meditações* de Descartes, assim como o texto de resposta de Kant *Qu'est-ce que les Lumières?*, são empreendimentos parresiásticos, sendo esse último, para Foucault, uma “forma de a filosofia tomar consciência, por meio da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram, tradicionalmente, na Antiguidade, os da *parrhesía*”⁷⁴³. Nessa perspectiva, a história da filosofia não é tratada como a história de um esquecimento do cuidado de si nem como o progresso da racionalidade, mas de acordo com uma série de acontecimentos que podem ser recorrentes, que podem ser transformados pelo tipo de relação que se estabelece entre subjetividade e verdade. Diante desse contexto, pode-se dizer que a figura do cuidado de si diz respeito à forma de problematização do conhecimento de si e seu *ethos* científico da modernidade, assim como contribui para o pensamento crítico foucaultiano ao trazer uma ferramenta conceitual para refletir sobre o *ethos* filosófico da atualidade e seus meios de transformação de si. Enfim, é possível compreender melhor, pela figura do cuidado de si e por meio da *parrhesía*, a problematização da *Aufklärung* kantiana que mobiliza Foucault em direção à ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Trata-se de imprimir um gesto parresiástico ao lema: *sapere aude!*, como coragem de dizer a verdade; na qual essa coragem acena para a questão: quem somos nós atualmente?

⁷⁴³ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.322.

SEGUNDA PARTE: *FOYERS* DE EXPERIÊNCIA

Capítulo 23: Experiência de normalização ou normatização da experiência?

Como abordado, em sua última fase de pesquisa Foucault se interessa principalmente pelos modos de subjetivação, operando uma redefinição de sua atividade filosófica, a qual nomeia de ontologia histórico-crítica de nós mesmos, sem hesitar em dizer que se trata de formas de problematização do que acontece na atualidade. Por isso, essas formas de problematização se referem às condições nas quais o ser humano problematiza o que acontece com quem ele mesmo é na atualidade. Além disso, o autor afirma lidar com três tipos de problematizações (sobre a verdade, o poder e a conduta individual) implicados em domínios de experiências (pode-se dizer: sexualidade, delinquência, loucura). Continuando seu programa de pesquisa, no curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault utiliza o termo *foyer* (foco) de experiência para novamente se referir à história crítica do pensamento; porém, com isso incide no equívoco de apresentar dois termos para a mesma referência, já que as formas de problematização cumprem a mesma função. No entanto, talvez também seja equivocado fazer inferências sobre tal assunto apenas sob esse aspecto.

A princípio, se for o caso de realizar uma simples caracterização da abordagem proposta (história crítica do pensamento), ambos os termos, certamente correlatos, até podem ser empregados no mesmo sentido; contudo, considerando as designações expostas pelo filósofo, percebe-se que se trata de construtos diferenciados, de modo que precisam ser analisados em seus domínios próprios. Por isso, emprestando da biologia evolutiva as noções de analogia e homologia, pode-se dizer, metaforicamente, que não se trata de uma analogia entre os dois construtos, isto é, da execução da mesma função por meio de estruturas diferentes. No presente caso, convém dizer que se trata de uma homologia, ou seja, de compartilhar a mesma estrutura, mas executar funções diferentes. Isso significa que tanto as formas de problematização quanto os *foyers* de experiências designam construtos que se desenvolvem a partir de uma base em comum, chamada de história crítica do pensamento, contanto que ambos funcionam de modos diferenciados para compor o que se chama de pensamento crítico, como visto a seguir.

Ao apresentar suas modificações na introdução de *L'usage des plaisirs*, Foucault diz que “o projeto seria então uma história da sexualidade como experiência, – se entendermos por experiência a correlação, em uma cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”⁷⁴⁴. Nesse sentido, pode-se dizer que o construto das formas de problematização possui mais especificidade pelo fato de poder ser dirigido a análises singulares, como as condições de possibilidades de discursos verdadeiros e falsos para o pensamento antropocêntrico na analítica da finitude. De acordo com essa perspectiva, é possível perceber que a arqueologia se revela mais compatível com as formas de problematização, uma vez que possui a vantagem de ser metodologicamente propícia para identificar os modos de objetivação e subjetivação do ser humano, como no caso do evento ‘Homem’ ser objeto das ciências humanas. Já sobre o construto *foyer* de experiência, pode-se dizer que possui maior abrangência devido ao fato de operar por meio de análises de conjunto, privilegiando o campo de articulações transversais entre as formas de problematização, como visto nos estudos de governamentalidade que abrangem tanto a gestão regulatória da população quanto o controle estratégico do comportamento individual, gerando efeitos de individualização e de totalização. Dessa forma, pode-se considerar que a genealogia parece ser mais promissora em relação aos *foyers* de experiências, na medida em que sua finalidade incide sobre as práticas que constituem historicamente tipos de subjetividades, relações de poder e regimes de saber. A esse respeito, diz Foucault que:

Se estudei “práticas” como as do sequestro de loucos, ou da medicina clínica, ou da organização das ciências empíricas, ou da punição legal, foi para estudar essa interação entre um “código” que regula as formas do fazer (que prescreve como ordenar as pessoas, como examiná-las, como classificar as coisas e os signos, como formar os indivíduos etc.) e uma produção de discursos verdadeiros que servem de fundamento, justificativa, razão de ser e princípio de transformações para esses mesmos modos de fazer. Para dizer com clareza: meu problema é saber como os homens se governam (a si mesmos e aos outros) pela produção da verdade (repito, pela produção da verdade: não me refiro à produção de enunciados verdadeiros, mas ao desenvolvimento de domínios onde a prática do verdadeiro e do falso pode ser regulada e relevante)⁷⁴⁵.

⁷⁴⁴ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.10.

⁷⁴⁵ FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.26-27.

Portanto, pode-se dizer que o estudo das práticas constitui o próprio *foyer*, isto é, núcleo, matriz, centro, ‘coração’, da filosofia foucaultiana, na medida em que define o campo de análise de sua pesquisa. Nesse sentido, o conceito de *épistémè* nomeia um conjunto de práticas discursivas; de modo similar o conceito de dispositivo nomeia um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que acarretam sujeições institucionalizadas; e por fim, o conceito de jogos de verdade nomeia um conjunto de práticas discursivas, não discursivas (dispositivos) e, também, as práticas de si mesmo (*soi*) promotoras de estilos de vida.

Apesar dessa constatação, é preciso dizer que Foucault resiste em propor uma definição categórica de ‘prática’; porém, afirma em uma rara ocasião que sua pesquisa visa “abordar as ‘práticas’ como campo de análise, abordar o estudo por meio do que ‘fizemos’”, concluindo que, “são as ‘práticas’ entendidas como modos de agir e pensar ao mesmo tempo que fornecem a chave de inteligibilidade para a constituição correlata do sujeito e do objeto”⁷⁴⁶. Contudo, adotando uma perspectiva mais ampla e interpretativa da obra foucaultiana, pode-se dizer que o sentido latente da noção de prática em seus textos se relaciona satisfatoriamente com o conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein⁷⁴⁷, na medida em que as práticas resultam de seus usos em uma rede de relações sociais; por isso são contingentes, marcadas pela internalização de regras convencionais, pela aprendizagem de comportamentos tácitos e pelo fomento de significados e sentidos⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ FOUCAULT, *Foucault*, D&E IV, p.634-35. Parece-me que, nesse ponto, uma linguagem mais exata seria: modos de subjetivação e modos de objetivação, por ser mais adequado ao pensamento foucaultiano.

⁷⁴⁷ Com esta referência, o objetivo não é tanto estipular uma influência direta de Wittgenstein sobre Foucault, mas tentar abrir um espaço conceitual no qual ambos os pensadores, provenientes de tradições filosóficas tanto distintas quanto distantes, possam encontrar uma preocupação teórica: a rejeição do psicologismo e o questionamento daquilo que se convencionou chamar de “filosofia da consciência”. Em certa ocasião, Foucault (D&E III, p.541) elogia algumas características da filosofia analítica e embora não cite o nome de Wittgenstein, indiretamente corrobora seu pensamento acerca dos jogos de linguagem: “afinal, a filosofia analítica anglo-saxônica não se propõe a refletir sobre o ser da linguagem ou sobre as estruturas profundas da linguagem; reflete sobre o *uso* cotidiano que fazemos da linguagem nos diferentes tipos de discurso”, concluindo que “a linguagem é reproduzida. Importância, portanto, da noção de *jogo*”. Cf. FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, D&E III, p.534-551.

Sobre o conceito de jogos de linguagem, Cf. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, 1961.

Sobre a relação entre o pensamento de Foucault e a filosofia de Wittgenstein, Cf. PALTRINIERI, *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*, 2011. Cf. GILLOT; LORENZINI, *Introduction: la subjectivité à l'épreuve*, 2016, p.11-29. Sobre a comparação entre os conceitos jogos de linguagem de Wittgenstein e jogos de verdade de Foucault, Cf. BIRNAM, *Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault*, 2002.

⁷⁴⁸ Foucault rejeita o discurso filosófico que opõe teoria e prática, pois sua concepção de prática envolve: teorias, instituições, comportamentos, tecnologias, procedimentos. Efetivamente, é o uso desses elementos que dever ser objeto da reflexão filosófica. Cf. FOUCAULT, *Les intellectuels et les pouvoirs*, D&E IV. Segundo o comentário de Paul Veyne (1995, p.165): “o que é feito, o objeto, se explica pelo o que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica pelo o que foi feito”. Em sua tese, Karine Bocquet considera o termo “prática” como uma *noção*, em vez de *conceito*, pelo fato de Foucault recusar uma síntese unificadora pela teorização da prática em favor do

Nesse caso, a abordagem das práticas alude a ‘acontecimentos da realidade humana’ orientada por uma lógica própria ao contexto investigado; por essa razão, não há na filosofia de Foucault análises sobre o benefício ou malefício de nenhuma prática em si mesma, pois o que se busca abordar é a proliferação de práticas e os perigos de seus usos⁷⁴⁹.

Portanto, não é por acaso que o estudo das práticas converge com os registros de sua pesquisa ao longo dos anos. Desse modo, Foucault apresenta em *L’archéologie du savoir*, o estudo do saber por meio das práticas discursivas; em *Surveiller et punir*, o estudo das relações de poder por meio das práticas de sujeição; e em *L’usage des plaisirs*, o estudo da autorrealização da subjetividade por meio das práticas de si. Assim, há um robusto vínculo entre as formas de problematização e os *foyers* de experiências, de modo que a problematização deve ser efetiva para ‘colocar em questão’ certas articulações entre práticas discursivas, de sujeição e de si mesmo (*soi*). Além disso, o próprio autor revela que sua pesquisa permite um melhor ajuste para acomodar cada construto avaliado, assinalando, assim, suas propriedades. Por isso, é importante observar a explicação de Foucault sobre como ele mesmo compreende a relação entre formas de problematização e *foyers* de experiências:

Parece-me que seria melhor perceber agora de que modo, um pouco cegamente, e por fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nesta empresa de uma história da [subjetividade e] verdade: analisar não os comportamentos nem ideias, nem as sociedades e nem suas “ideologias”, mas as problematizações por meio das quais o ser humano se dá como podendo e devendo ser pensado e as práticas a partir das quais eles se formam. A dimensão arqueológica da análise permite analisar as formas mesmas de problematização; sua dimensão genealógica, sua formação a partir de práticas e suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de “normalização”. Problematização

campo de exploração da experiência e da crítica. Cf. BOCQUET, *La notion de pratique chez Foucault*, 2013.

⁷⁴⁹ Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.224. A esse respeito, Foucault comenta que, certamente, houve estudos sobre as prisões enquanto instituições, porém pouca reflexão sobre a prisão enquanto *prática punitiva* em nossa sociedade; para tanto, sua pesquisa não inquiri “o que é a punição?”, ou mesmo se ela deve ser desejável, mas ‘coloca em questão’ os meios pelos quais se efetiva a divisão entre o que se considera punível e quem pode ser punido, isto é, investiga-se os modos de objetivação e de subjetivação. Cf. FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.22-23.

da vida, da linguagem e do trabalho nas práticas discursivas obedecendo certas regras “epistêmicas”; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo “disciplinar”. E agora, eu gostaria de mostrar de que maneira, na Antiguidade, as atividades e prazeres sexuais foram problematizados por meio de práticas de si, colocando em jogo os critérios de uma “estética da existência”⁷⁵⁰.

Encontra-se nesse destacado trecho a maneira pela qual Foucault interpreta sua própria pesquisa; e ainda que de um modo bastante sucinto, pode-se perceber, ao menos, que as citadas dimensões da arqueologia e da genealogia formam, de fato, uma arqueogenealogia que compreende o trabalho de problematização acerca de certos tipos de práticas. Além disso, essa observação pode ser acrescida da dimensão ontológica referente ao *ethos*, à medida que aponta para a relação de si mesmo (*rappor à soi*) constitutiva dos elementos da subjetividade. Por essa razão, é preciso destacar a importância da articulação entre experiência, prática e normalização.

Filosofia da experiência

Poucos conceitos possuem tamanha plasticidade no pensamento foucaultiano como ocorre com a noção de experiência. De acordo com Macherey, em sua apresentação da obra de Foucault *Raymond Rousset* de 1963, tal noção “poderia iluminar, através de suas variações, toda a obra de Foucault”⁷⁵¹. Esse comentário se junta à interpretação de Deleuze, para quem a noção de experiência forma uma dobra (*pli*) “que se situa na interseção de teoria e prática”⁷⁵². Como visto, Foucault confirma que apenas em sua última fase de pesquisa dedicou a devida atenção à noção de experiência. Ao longo de seu percurso filosófico, não somente a falta de atenção, mas também seu entendimento acerca da noção de experiência sofre oscilações até encontrar sua definição no construto *foyer* de experiência.

Assim como ocorre com a tradição crítica kantiana, Foucault reconhece já ter sido herdeiro da tradição francesa da filosofia da experiência, cuja influência pode ser notada

⁷⁵⁰ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.17-18. Os [] se referem a minha interpretação.

⁷⁵¹ MACHEREY, *Présentation à Michel Foucault: Raymond Rousset*, 1992, p.247.

⁷⁵² MACHEREY, *Présentation à Michel Foucault: Raymond Rousset*, 1992, p.247. Cf. DELEUZE, *Foucault*, 1995.

desde seu texto sobre a psicologia da *Daseinanalyse* de Ludwig Binswanger até sua tese de doutorado *Histoire de la folie*. Atribuindo especial relevância à fenomenologia francesa, Foucault declara, no último texto ao qual concedeu seu ‘*imprimatur*’ (a revisão do prefácio de 1978 à obra de Georges Canguilhem, *O normal e o patológico*) haver duas tradições da filosofia francesa na qual se formou: por um lado, a filosofia da experiência, dedicada às noções de sujeito, consciência e sentido, filiada a Sartre e Merleau-Ponty; por outro lado, a filosofia do conceito, formada pelos historiadores da ciência, filiada a Canguilhem, Cavaillès, Koyré, Bachelard⁷⁵³. A esse respeito, Meyers comenta o êxito da análise feita por Foucault, pois quando se trata do saber científico, a experiência supostamente autêntica não é confirmada pela racionalidade interior, mas confrontada como uma categoria do pensamento a serviço de um exame exterior; segundo Meyers, a experiência ‘vívda’ é dada de acordo com “o que vemos, o que dizemos ou o que testemunhamos, e isto é o vivido”⁷⁵⁴.

Em sua obra sobre a filosofia francesa do século XX, Gutting repete a mesma divisão estabelecida por Foucault⁷⁵⁵, destacando autores ainda mais precursores, como a corrente espiritualista de Félix Ravaisson e Charles Renouvier; e a corrente racionalista de Henri Poincaré e Léon Brunschvicg. Entretanto, o pensamento que serve de base para a filosofia da experiência que atinge a fenomenologia existencialista da década de 1940 deve-se a Henri Bergson, especialmente devido ao seu conceito de *durée* (duração), que traz uma grande influência para a *vécu* (experiência vívida), abrindo espaço para a intuição e a singularidade no pensamento filosófico francês.

Sobre a filosofia da experiência produzida pela fenomenologia francesa, Jay comenta acerca da influência da filosofia alemã que comumente distingue entre duas formas de experiência: *Erfahrung*, a experiência cumulativa de aprendizagem, consciência e acontecimento; e *Erlebnis*, a vivência imediata e desejada, distinta por sua significação pessoal⁷⁵⁶. Na perspectiva de Jay, o forte impacto provocado pelo giro linguístico (*linguistic turn*) abalou a filosofia da experiência em geral, especialmente pela analítica objetiva do estruturalismo crescente na época⁷⁵⁷. No entanto, surpreende que sob o *label*

⁷⁵³ Cf. FOUCAULT, *La vie: l'expérience et la science*, D&E IV, p.764.

⁷⁵⁴ MEYERS, *Rendre illisible ce qui précisément est visible*, 2014, p.43.

⁷⁵⁵ Cf. GUTTING, *French philosophy in the twentieth century*, 2001.

⁷⁵⁶ Cf. JAY, *Songs of experience*, 2005.

⁷⁵⁷ Este apontamento é observado por Foucault, ao comentar sobre a aproximação de Merleau-Ponty com o estruturalismo em seus últimos cursos no *Collège de France*. Cf. FOUCAULT, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, D&E I, p.513-18.

de pós-estruturalismo, Jay considere que Foucault efetivou uma reconstrução da noção de experiência, junto com Blanchot, Bataille e Barthes, no que ele chama de ‘experiência sem sujeito’. Distante de uma noção abrangente de experiência, tal como praticada por Hegel, Dewey e Bergson, os filósofos franceses do pós-estruturalismo teriam justamente privilegiado a contingência e a intensidade da experimentação, mais do que propriamente a definição da experiência. Nesse sentido, a fim de demarcar seu distanciamento com a filosofia da experiência francesa, Foucault faz a seguinte declaração: “a experiência do fenomenólogo é, no fundo, um certo modo de colocar um olhar reflexivo sobre qualquer objeto da experiência vivida [*vécu*], sobre o cotidiano em suas formas trajetórias para apreender seus significados”⁷⁵⁸. Sabe-se que tal filosofia da experiência é abandonada pelo filósofo na década de 1960, sob o pretexto de que a fenomenologia pretende restituir o significado da experiência cotidiana ao encontrar no sujeito fundante um ego ou consciência de si que é dotada de funções transcendentais⁷⁵⁹.

Com base nesse contexto, Gutting sugere uma apropriação de aspectos da epistemologia de Canguilhem utilizadas por Foucault para compor sua noção de experiência. De acordo com essa interpretação, a recusa pela verdade de uma experiência autêntica é seguida pela aceitação do erro como originário de um pensamento ativo que resiste às normas estruturais e processos de codificação da experiência; segundo Gutting, a filosofia foucaultiana considera que “o erro é a raiz do pensamento humano e sua história”⁷⁶⁰. Isso não significa assumir o erro em seu nível lógico; porém, antes, assumir uma atitude errática (e crítica) do pensamento diante dos dogmas culturais, sejam os valores universais, o estigma da homossexualidade ou a ‘morte do homem’. A ideia de uma crítica experimental, como visto, é adotada por Foucault como constitutiva de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos e, nesse sentido, Lemke reforça o vínculo entre crítica e experiência na filosofia foucaultiana, argumentando que a crítica experimental se refere à descrição da crítica “informada por uma leitura e compreensão específicas da experiência”, na medida em que ela é usada para descrever “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade em seus efeitos de poder e questionar o poder em seus discursos de verdade”⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.43.

⁷⁵⁹ Cf. FOUCAULT, *L'homme est-il mort?* D&E I, p.540-45.

⁷⁶⁰ GUTTING, *Foucault's philosophy of experience*, 2002, p.79.

⁷⁶¹ LEMKE, *Critique and experience in Foucault*, 2011, p.27.

Diferente de outros conceitos, a noção de experiência não costuma receber a devida atenção diante a relevância que possui no desenvolvimento do pensamento crítico de Foucault, embora muito se deva ao fato de o próprio autor criar uma grande flutuação de sentido, atribuindo várias funções e designações distintas. É preciso ressaltar comentadores como Gutting, Flynn, Han, O’Leary, Jay, Rayner, Djaballah, Tirkkonen, que tem se dedicado ao assunto, em especial sobre a última fase da pesquisa de Foucault⁷⁶²; no entanto, mesmo assim, o construto *foyer* de experiência não atinge o desenvolvimento esperado em relação à importância atribuída pelo filósofo francês⁷⁶³.

Por fim, uma observação merece ser feita à leitura de Han. A comentadora acerta ao identificar a tripartição da experiência em formas de saber, relações de poder e tipos de subjetividade, assim como anunciado por Foucault, mesmo sem se referir à noção de *foyer*. Contudo, ela acusa uma contradição decisiva na qual a experiência remete tanto ao aspecto subjetivo do indivíduo quanto ao aspecto objetivo de uma estrutura. Além disso, Han conclui, retoricamente, surpreendida: “a ideia de tal ‘experiência’ é radicalmente nova! Nada nos ‘trabalhos previamente realizados’ nos permitia premeditar tal adição”⁷⁶⁴. Tal sentença combina com o interesse de Han, que é fazer de Foucault um fenomenólogo existencialista; porém, isso dificilmente corresponde ao trabalho do filósofo francês. A leitura equivocada de Han provém de seu entendimento acerca da noção de experiência. Nesse sentido, há dois pontos a comentar.

Primeiro ponto: em nenhum momento de sua pesquisa Foucault abdica da historicidade da experiência, seja em *Histoire de la folie* ou em *L’usage des plaisirs*, mesmo sob a influência da tradição fenomenológica ao início de sua pesquisa. Porém, Han mantém, por alguma razão, que Foucault oculta algum tipo de experiência *a priori* (talvez porque

⁷⁶² Cf. LEMKE, *Critique and experience in Foucault*, 2011. Cf. HAN, *Phenomenology and anthropology in Foucault’s...*, 2016. Cf. GUTTING, *Foucault’s philosophy of experience*, 2002. Cf. JAY, *Songs of experience*, 2005. Cf. RAYNER, *Between Fiction and Reflection*, 2003. Cf. O’LEARY, *Foucault, Experience, Literature*, 2008. Cf. O’LEARY, *Rethinking experience with Foucault*, 2010. Cf. DJABALLAH, *Kant, Foucault, and forms of experience*, 2008. Cf. FLYNN, *Sartre, Foucault, and historical reason*, 2003.

⁷⁶³ Isso ocorre com os trabalhos de Christian Jouhaud e Daniel Galantin. Ambos elegem o campo da literatura para tratar dos *foyers* de experiências, privilegiando o aspecto transformador da experiência-limite. Embora não seja o caso de negar a importância que a literatura crítica possui para esclarecer certos pontos da filosofia foucaultiana, o enfraquecimento analítico dos *foyers* de experiências em sua função articuladora entre saber, poder e subjetividade, perde o que talvez seja o maior mérito do pensamento crítico de Foucault. Cf. JOUHAUD, *Contextualizer l’expérience?*, 2014. Cf. GALANTIN, *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*, 2017.

⁷⁶⁴ HAN, *Foucault’s critical project*, 2002, p.153.

se dispôs a defender tal tese), mas em nenhum livro ou texto de Foucault tal ideia poderia prosperar ou se sustentar.

Segundo ponto: a suposta novidade de *L'usage des plaisirs*, publicado em 1984, já havia sido elaborada desde 1978, principalmente nos momentos em que Foucault retorna suas referências a Kant. As dificuldades em entender a tripartição da experiência podem ser sanadas com o auxílio de diversos outros textos ausentes, senão omitidos, na elaboração do argumento. Para a melhor compreensão dessa fase do pensamento foucaultiano, a noção mais adequada se refere ao *foyer*; nem *épistémè*, nem dispositivo.

Genealogia da Experiência

Toda a importância da noção de experiência é radicalizada por Sauvêtre, que confere à filosofia de Foucault uma unidade do conceito de experiência, ainda que desdobrada em três eixos: as condições de formação da experiência; os processos de constituição da experiência; e as transformações que são inerentes à experiência. Na realidade, Sauvêtre defende um pensamento multidimensional da experiência, sendo capaz de deduzir da pesquisa foucaultiana, três tipos fundamentais de experiências: experiências ordenadoras (contra a fenomenologia); experiências constituidoras (contra a ideologia); e experiências transformadoras (contra a consciência)⁷⁶⁵. Em certa medida, pode-se dizer que o estudo de Sauvêtre efetua um tipo de genealogia da experiência, uma vez que restitui o conceito de experiência ao longo da carreira intelectual de Foucault, até mesmo decompondo outros conceitos em experiências, como experiência da norma, experiência do suplício, experiência do indivíduo; Foucault, porém, não aplica tais conceitos à experiência.

Como revela a introdução à obra de Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Foucault sustenta uma concepção fenomenológica da experiência, lhe associando com predicados como autenticidade, fundamento e originalidade; nesse sentido, a noção de experiência é carregada de significação imanente ao vivido (*vécu*) de certa forma implícita na percepção da história. Foucault se interessa pela forma como a experiência onírica pode ser tratada como experiência clínica, elogiando a *Daseinanalyse* de Binswanger por evitar “uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia”⁷⁶⁶. Nesse caso, a reflexão antropológica

⁷⁶⁵ Cf. SAUVÊTRE, *Foucault pas à pas*, 2017.

⁷⁶⁶ FOUCAULT, *Introduction* (Le rêve et l'existence de L. Binswanger), D&E I, p.67. Em 1954 foi publicada a tradução francesa de *Le rêve et l'existence*, do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, acompanhado por uma introdução de Michel Foucault. Nessa ocasião, o filósofo anuncia um “trabalho

conduzida pela fenomenologia apresenta um impulso para explorar o sentido da experiência em seus modos de ser. De acordo com Foucault, Binswanger localiza a transcendência na imanência, fazendo sua antropologia se desdobrar em ontologia, na medida em que “abandona-se o nível antropológico da reflexão que analisa o homem enquanto homem e no interior de seu mundo humano, para ter acesso à uma reflexão ontológica que concerne ao modo de ser da existência como presença no mundo”⁷⁶⁷. Nota-se, então, que nesse momento inicial de sua pesquisa, Foucault adere à perspectiva fenomenológica de uma experiência originária, ainda que questione as condições históricas de sua manifestação.

Poucos anos depois, essa concepção de experiência se encontra alterada, ainda com resquícios da fenomenologia, na obra *Histoire de la folie*, na qual Foucault pretende descrever a experiência ocidental da loucura. Ao longo da obra são apresentados três tipos de experiências da loucura: a experiência trágica do Renascimento; a experiência crítica da Idade Clássica; e a experiência clínica da doença mental na Era Moderna⁷⁶⁸. A análise dessa experiência da loucura é acompanhada pela disposição de quatro estados de consciência: consciência crítica da dialética razão-desrazão, consciência prática da separação ritual, consciência enunciativa do reconhecimento lírico e consciência analítica da psicopatologia. Para Foucault, cada um desses estados de consciência jamais desaparece por completo na constituição da experiência da loucura; apenas ocorrem desequilíbrios e conflitos. Desse modo, não somente a própria maneira pela qual o filósofo procura se expressar evidencia a proximidade existente de uma herança fenomenológica, mas também a referência à uma experiência selvagem da loucura, ou seja, existência autêntica da loucura que não pode ser capturada pela objetivação do saber, uma vez que não se esgota em seus estados consciente. Esse tipo de tese produz polêmicas

posterior” para situar a análise existencial no desenvolvimento da reflexão contemporânea sobre o *Homo natura*. No entanto, este prometido livro nunca foi publicado em vida pelo autor, mas seu manuscrito foi preservado. Nele, o autor procede um exame sistemático da *Daseinsanalyse*, comparando-a com as abordagens da psiquiatria, psicanálise e fenomenologia, em relação às formas de compreender a doença mental. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Binswanger et l'analyse existentielle*, 2021. Cf. SABOT, *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault*, 2006.

⁷⁶⁷ FOUCAULT, *Introduction* (Le rêve et l'existence de L. Binswanger), D&E I, p.100.

⁷⁶⁸ Frédéric Gros faz a seguinte classificação: experiência cosmológica da Renascença; experiência ontológica da Idade Clássica e experiência antropológica da Modernidade. Cf. GROS, *Michel Foucault*, 1996, p.27-28.

afirmações, tais como: “[a psicanálise] não pode, não poderá ouvir as vozes da desrazão, nem decifrar por si mesma os sinais da loucura”⁷⁶⁹.

Entretanto, sem negar tal filiação à tradição fenomenológica, é preciso mencionar outra filiação, como exposta pelo próprio Foucault sobre a ideia de estrutura de Dumézil: “como Dumézil fez para os mitos, eu tentei descobrir as formas estruturais da experiência, cujo esquema poderia se encontrar, com modificações, em níveis diversos...”⁷⁷⁰. Essa dupla filiação torna o entendimento acerca da noção de experiência mais complexa. Sabe-se que *Histoire de la folie* recebeu uma nova publicação em 1972 por outra editora e mesmo com poucas modificações, chama a atenção a substituição do prefácio original que mencionava a suposta existência de um ‘grau zero’ da loucura, a tal experiência selvagem, em relação às instituições e saberes. Entretanto, esse talvez não seja o único motivo que levou Foucault a tal decisão, uma vez que tão relevante quanto a questão do prefácio é a súbita mudança no entendimento do conceito que desenvolve toda a obra: a experiência da loucura. Em uma entrevista concedida em 1971 (logo, no mesmo período de publicação do novo prefácio), Foucault afirma, com olhar retrospectivo, que “é este conjunto de ‘práticas e discursos’ que constituiu o que eu chamei de experiência da loucura; má palavra aliás, porque não é na realidade uma experiência”⁷⁷¹. Como comenta Castro “com efeito, se por experiência entendemos o que pode produzir-se a partir da relação entre um sujeito e um objeto, as práticas e os discursos não são experiências, posto que são eles os que fazem possíveis os sujeitos e os objetos”⁷⁷². Essa diferenciação, como já observado, é fundamental para a composição do construto *foyer* de experiência.

Em *Naissance de la clinique*, já não é mais possível encontrar uma noção fenomenológica e existencial, como pretendida em *Histoire de la folie*, de uma autêntica experiência da loucura. Assumindo agora uma filiação ao estruturalismo vigente na época (especialmente Lacan e Dumézil), Foucault segue o movimento do ‘desaparecimento do Sujeito’ em favor da ‘estrutura da Linguagem’, composta pelo estilo da análise do discurso e da importância aos conceitos de estrutura, código, *épistémè*. *Naissance de la*

⁷⁶⁹ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.530. Cf. FOUCAULT, *La folie: absence d'oeuvre*, D&E I, p.412-20.

⁷⁷⁰ FOUCAULT, *La folie n'existe que dans une société*, D&E I, p.168.

⁷⁷¹ FOUCAULT, Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système penal, D&E II, p.207. A mesma ressalva aparece no prefácio de *L'archéologie du savoir* (1969, p.26): “de maneira geral, *Histoire de la folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história”.

⁷⁷² CASTRO, *Introdução a Foucault*, 2014, p.28.

clinique descreve o que o autor denomina de uma experiência do olhar médico, segundo a tese de que a experiência perceptiva depende de uma codificação que liga o que pode ser dito com o que pode ser visto. Ao longo da obra, o autor desenvolve uma noção de experiência que oscila entre dois polos. De um lado, a experiência remete às condições que tornam possível um tipo específico de modo de objetivação: o saber do individual; pois, de acordo com Foucault: “a linguagem e a morte atuaram [junto ao espaço], em cada nível desta experiência [anatomopatológica], para finalmente oferecer uma percepção científica do que durante muito tempo tinha permanecido invisível visível – proibição e segredo: o saber sobre o indivíduo”⁷⁷³. Por outro lado, Foucault recupera o projeto antes iniciado com o estudo da *Daseinanalyse* de Binswanger, a objetivação da experiência subjetiva em objeto de conhecimento clínico, mas agora sob a perspectiva do projeto crítico kantiano, na medida em que sua pesquisa implica em um “projeto deliberado de ser ao mesmo tempo histórico e crítico, na medida em que se trata de determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu”⁷⁷⁴. Com isso, o filósofo se prepara para abordar as ciências humanas em sua experiência epistêmica de um pensamento antropocêntrico.

É com *Les mots et les choses* que a noção de experiência se torna mais radical e complexa; como já alertado, tal obra apresenta uma profusão de temáticas que se entrelaçam em diversas direções, conduzindo a leitura, às vezes, para estranhos objetivos. Nessa obra, a noção de experiência aparece mobilizada em, ao menos, três funções. Já no prefácio, o autor anuncia que a tarefa da arqueologia é definir “a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”⁷⁷⁵. Buscando uma região mediana que não se atenha nem à experiência subjetiva da consciência, nem à experiência objetiva da estrutura, como ocorre no caso dos duplos da analítica da finitude, pode-se dizer que Foucault se arrisca na análise dos usos pertinentes às práticas discursivas. Trata-se de correlacionar sujeito e objeto, mas não dialeticamente, pois é preciso atentar para as disposições que tanto sujeito e objeto ocupam no discurso e quais funções desempenham⁷⁷⁶. É nesse sentido que Foucault pode falar de um duplo empírico-transcendental como limiar da modernidade, no qual o ‘Homem’ é dado como experiência, enquanto empiricidade.

⁷⁷³ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.174.

⁷⁷⁴ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2007, p.xv.

⁷⁷⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.13.

⁷⁷⁶ Do desenvolvimento deste tema se ocupa *L'archéologie du savoir*, 1969.

Outra função aplicada à noção de experiência se encontra implícita no conceito de *épistémè*. Já visto, esse é o principal conceito abordado pela arqueologia do saber e ele remete à ideia da crítica kantiana de condições de possibilidade. A leitura de *Les mots et les choses* indica que se trata de três condições de possibilidade implicadas no conceito citado: experiência, exercício e existência. As condições de possibilidades de experiência são dadas pelo que Foucault denomina de empiricidades; se trata da vida, do trabalho e da linguagem. Tais empiricidades percorrem toda a obra e dão continuidade à pesquisa iniciada em *Naissance de la clinique* sobre a percepção (coisas) e o discurso (palavras). Nesse sentido, a emulação da crítica kantiana feita por Foucault reconhece sua importância para o pensamento moderno, ao mesmo tempo que lhe dispensa a filosofia do sujeito transcendental como fonte originária de experiência. Isso significa que em vez de investigar como ocorre a síntese do empírico no transcendental constituinte de uma filosofia do sujeito, Foucault parte das configurações organizadas de práticas discursivas que remetem à historicidade da vida, do trabalho e da linguagem. Todo o intuito dessa mobilização da noção de experiência corresponde à compreensão de uma modalidade de objetivação na qual “um homem 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”⁷⁷⁷. É a partir dessa concepção de uma experiência epistêmica, que tolhe a primazia da autoconsciência, que Foucault pode insistir que “na experiência da modernidade, a possibilidade de instaurar o homem num saber, o simples aparecimento dessa figura nova no campo da *épistémè*, implica um imperativo que importuna interiormente o pensamento”⁷⁷⁸.

Essa situação da noção de experiência é apontada por Han, na qual o ‘Homem’ é dado na experiência (como vivente, produtor e falante), assim como constituinte de sua própria condição de possibilidade (na experiência moderna que mantém com seu corpo, com as atividades produtoras e com as normas sociais)⁷⁷⁹. No entanto, para apreender essa condicionante duplicada, Foucault recorre pontualmente à terceira função, proposta na ideia de *experiência do pensamento*⁷⁸⁰. Como se fosse um ponto de fuga da própria

⁷⁷⁷ FOUCAULT, Michel Foucault “*Les mots et les choses*”, D&E I, p.501. Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.329.

⁷⁷⁸ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.338.

⁷⁷⁹ Cf. HAN, *Phenomenology and anthropology in Foucault's...*, 2016.

⁷⁸⁰ Esta ideia é bastante destacada por Luca Paltrinieri, sob o argumento de que todas as experiências que interessaram aos estudos de Foucault foram “experiências do pensamento”. Cf. PALTRINIERI, *L'expérience du concept*, 2012, p.19.

perspectiva criada pelo autor, a experiência da ordem (dedicada aos usos dos ‘jogos’ de linguagem), de certa forma, se encontra sempre contornada pela residual experiência do pensamento que lhe escapa à codificação cultural e teorização científica. Nesse ponto, a literatura ficcional de Borges e a heterotopia de Nietzsche são exemplos trazidos por Foucault para representar o que nomeia como ‘ser da linguagem’, em referência aos modos de ser tanto característico quanto compatível com a ideia de um *ethos* filosófico que somente ganha forma ao final de sua pesquisa. A enciclopédia chinesa de Borges e a ‘morte metafísica de Deus’ de Nietzsche formam uma experiência do bizarro, do *nonsense* e do impensado, cujo ápice é atingido pelo próprio autor com a polêmica suspeita da ‘morte do homem’. De acordo com Sabot, “pensar ‘no vazio do homem desaparecido’ é nesse sentido refazer a experiência de Borges, ou seja, esta experiência-limite da ausência de todo o lugar comum [discurso dos universais antropocêntricos] dado como solo evidente para o exercício de pensar”⁷⁸¹. Como já apresentado, tal disposição atestada por Foucault diz respeito à experiência de um modo de ser e viver sem uma metafísica da natureza divina ou um ‘Homem’ antropocêntrico instaurado em discursos universais, fazendo usos de discursos que sejam experimentos (daí a importância da literatura crítica), em vez de normatividades, cuja tarefa se aplica à filosofia da suspeita.

Enfim, após toda essa engenharia articulada em *Les mots et les choses* para acomodar o sentido flutuante de uma noção de experiência cada vez mais oscilante, pode-se dizer que Foucault acusou seu esgotamento. A partir desse ponto, nota-se uma considerável redução na menção à noção de experiência, até porque o autor inicia um novo projeto capitaneado pela genealogia, focado nas tecnologias de biopoder, com novas ideias, temas e conceitos. Concebendo *L’ordre du discours* como referência para a fase genealógica do poder, como já apontado, um novo léxico passa a ocupar os textos foucaultiano, especialmente termos como: dispositivo, procedimento, tecnologia, estratégia, acontecimento. Nesse sentido, a noção de experiência é cada vez menos requisitada para aludir aos temas abordados em suas obras, *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*.

No entanto, é preciso chamar a atenção para a referência pontual à noção de *épreuve*, pois com esse termo Foucault atribui o sentido de teste, ensaio, experimento ou ainda experimentação. Trata-se de provar (*épreuve*) no sentido análogo a experimentar (o sabor do alimento, a vivência de uma viagem), como utilizado na conferência *Qu’est-ce que la*

⁷⁸¹ SABOT, *Lire Les mots et les choses*, 2014, p.146. Os [] se referem à minha interpretação.

critique?, de 1978, associado na expressão ‘*épreuve d’événementialisation*’ (prova de acontecimentalização). Com esse neologismo, o autor não intenta provar uma teoria ou confirmar a legitimidade de uma verdade; porém, antes, provar (experimentalmente) uma singularidade que torna cada circunstância diferenciada, e nesse sentido resistente aos processos de individualização e totalização das tecnologias de biopoder. Essa noção de experiência (*épreuve*) ressurge nos últimos anos da filosofia foucaultiana com a inserção do conceito *soi* (si mesmo), pois ele confere ao conceito de subjetividade, subjetivação, a qualidade de experiência da relação de si mesmo (*rapport à soi*).

Como mencionado, os cursos sobre a filosofia greco-latina versam mais sobre a autoconstituição da subjetividade do que propriamente sobre a sexualidade, de modo que parece claro o movimento feito pelo autor em recuperar a análise da experiência da sexualidade, já tentada com a experiência da loucura, mas agora complementada pela dimensão da experiência de si mesmo (*soi*). Nesse caso, o interesse do autor não recai sobre os atos sexuais e seus códigos de conduta, mas sobre as artes de viver (*Tekhnè tou bíou*), problematizando as seguintes experiências: *chrèsis aphrodisia* (uso dos prazeres), *epiméleia heautoû* (cuidado de si), *parrhesía* (franco-falar) e a carne (*chair*) cristã⁷⁸². Portanto, tal experiência da sexualidade não alude mais ao campo jurídico ou científico, uma vez que aparece compensada pelo interesse nos modos de ser (*ethos*). Por essa razão, Foucault agora concebe uma noção de experiência como *foyer*, isto é, como articulação entre regimes de saber, relações de poder e tipos de subjetividade, que não se reduz nem à total objetivação nem à pura subjetivação, mas que precisa ser testada, ensaiada, experimentada no acontecimento da atualidade, na singularidade da existência. Por fim, percebe-se que tal noção de experiência é solicitada para executar o programa de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Embora Foucault não se detenha em explorar essa vinculação entre *foyers* de experiências e ontologia de nós mesmos, parece ser plausível fazer a devida inferência.

Ao se filiar à tradição crítica da *Aufklärung*, Foucault indica qual o interesse de sua pesquisa: entender e refletir sobre “o que é atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências? Qual o campo das experiências possíveis?”⁷⁸³. Em *Qu’est-ce que les Lumières?*, Foucault associa tal campo (*foyer*) de experiências possíveis à relação entre as provas (*épreuve*) de singularidades históricas (em relação aos acontecimentos da

⁷⁸² Cf. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, 2018.

⁷⁸³ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.22.

atualidade) e suas formas de problematização (em relação aos jogos, aos outros e a nós mesmos). Diante dessa insistência, pode-se perceber a busca por uma noção de experiência que não esgote nem desmantele as dimensões socio-histórica, política e pessoal, contemplando, então, o *ethos* de uma experiência orientada para os modos de ser. De acordo com Foucault, a ontologia histórico-crítica de nós mesmos “é preciso concebê-la como uma atitude, como um *ethos*, uma via filosófica na qual a crítica de nós mesmos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são colocados e prova [*épreuve*] de sua ultrapassagem possível”, concluindo que tal programa da ontologia de nós mesmos possui “sua coerência prática na preocupação dedicada em colocar a reflexão à prova [*épreuve*] das práticas concretas”⁷⁸⁴.

Enfim, toda a plasticidade da noção de experiência ao longo da filosofia foucaultiana traz, sem dúvida, dificuldades para apresentar uma definição conceitual, abrindo margem para dúvidas e questionamentos, como os presentes no comentário de Han, o qual busca abordar a noção de experiência em termos metodológicos. Contudo, ao se prender o olhar para as bases metodológicas, pode-se perder de vista a dimensão transformadora e afectiva da experiência, não em seu sentido íntimo e pessoal, mas no sentido da *Aufklärung* kantiana que coloca em questão ‘quem somos nós atualmente?’, um modo de expressar qual tipo de relação que pode ser (ou mesmo deixar de ser) mantida com os modos de ser (históricos) e maneira de viver (singulares). Por isso, é preciso considerar que nos últimos cursos do *Collège de France*, a leitura da filosofia antiga greco-latina parece ser realizada com base na inclinação de Foucault em abordar a filosofia não apenas como discurso acadêmico de saber, mas também como “sendo uma experiência [*épreuve*] de vida, um certo experimento [*épreuve*] de existência e a elaboração de certa forma e modalidade de vida”⁷⁸⁵. Para tal noção de experiência, há alguns temas elaborados pelo autor para incentivar as transformações de si: experiência-limite, estética da existência, políticas da verdade.

⁷⁸⁴ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.577-78.

⁷⁸⁵ FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 2009, p.177. Sobre o tema da ficção e livro-experiência. Cf. RAYNER, *Foucault's Heidegger: philosophy and transformative experience*, 2007.

Capítulo 24: O processo de normalização dos *foyers* de experiência

Reconhecendo que as práticas discursivas, práticas de sujeição e práticas de si ocupam o campo de análise para as formas de problematização dos modos de subjetivação e objetivação do ser humano, tal noção de prática se assemelha aos jogos de linguagem que afetam e influenciam os comportamentos aceitáveis em conformidade às normas. Em relação a essas práticas, Foucault elabora uma série de estratégias para abordar uma determinada forma de experiência: a experiência selvagem e original da loucura em *Histoire de la folie*; a experiência médica da morte em *Naissance de la clinique*; a experiência anônima na empiricidade de *Les mots et les choses*; a experiência historicamente singular da sexualidade de *L'usage des plaisirs*.

Essa variação acerca da noção de experiência não segue apenas os deslocamentos das práticas investigadas; em certos momentos pontuais, Foucault remete à tarefa da filosofia refletir sobre experiências diferentes, e na medida que isso ocorre, sua própria relação com a noção de crítica se desenvolve. Assim, a filosofia da suspeita que incide sobre as sujeições antropológicas da arqueologia, corresponde à experiência do pensamento que faz da 'morte do homem' a crítica ao discurso dos universais antropocêntricos. Do mesmo modo, Foucault atribui à crítica dos saberes sujeitados um aspecto experimental, semelhante ao encontrado no sentido usado para experimentar, testar, tentar (*épreuve*), já que visa a dessubjetivação, ou ainda, um procedimento crítico enquanto experimento de dessubjetivação. Por fim, a experiência de si mesmo (*soi*) historicamente singular, comunica a exigência de uma atitude crítica correspondente ao *ethos* de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos.

Toda essa conjectura, que perpassa as obras do autor, pode ser um indicativo suficiente, porém não necessário, de que seu trabalho de pesquisa tem por base o estudo de práticas (discursivas, sujeição, de si) entendidas como experiências (da loucura, da delinquência, da sexualidade). É nesse sentido que a noção de *foyer* se faz importante, pois nela reside a oportunidade deixada pelo autor de desenvolver tal conjectura. Além disso, as noções de crítica já analisadas somam e contribuem para o pensamento crítico de Foucault, mas não como se fossem peças programadas por uma engenharia conceitual. Assim como a experiência da loucura não se reduz às práticas discursivas, também a experiência da sexualidade não se restringe às práticas de si, uma vez que se trata da ênfase dada pelo

autor em cada obra; por isso, a noção de *foyer* compensa, na medida do possível, esse desequilíbrio. Do mesmo modo pode ocorrer com a noção de crítica, uma vez que se trata de uma atividade de diagnóstico do presente que se fortalece ao longo da pesquisa foucaultiana, que começa pela suspeita (problematização), depois passa para a dessubjetivação (experimentação), até chegar à atitude crítica (transformação).

Na filosofia de Foucault, a noção de *foyer* recebe destaque em dois momentos: o primeiro momento se refere ao *foyer* de resistência, a ser observado oportunamente; o segundo momento se refere ao *foyer* de experiência, examinado a seguir. Poucos comentadores têm atentado para a importância que a noção de *foyer* pode conter; mesmo a prolixa tese de Fontaine não acusou a relevância do termo *foyer* para pensar a resistência⁷⁸⁶. De acordo com o *Dictionnaire Larousse*, o verbete *foyer* apresenta uma polissemia lexical, entre as quais é possível encontrar uma definição que parece se ajustar às intenções de Foucault; tal definição indica que a noção de *foyer* pode designar a “sede principal, centro ativo de onde algo se espalha”⁷⁸⁷. Seguindo essa interpretação, parece ser plausível considerar o evento de Maio de 1968 como um *foyer* em sentido foucaultiano, uma vez que o movimento grevista de estudantes e trabalhadores franceses se propagou mundialmente com impacto cultural e repercussão política relevantes.

A esse respeito, Legrand considera que não há inocência por parte de Foucault ao empregar o termo *foyer* de uma maneira ‘irritantemente ambígua’, na medida em que pode significar tanto a fonte de emissão, o centro de algo e ainda o ponto de convergência⁷⁸⁸. Já O’Leary contribui com outra perspectiva interessante, aproximando os termos *foyer* e *dispositif*: “em certo sentido, de fato, poderíamos dizer que a ideia de um ‘*foyer* de experiência’ funciona na obra tardia de Foucault de forma semelhante ao termo *dispositif* (aparato, regime, implantação) um pouco antes, e com a mesma ambiguidade fecunda”, concluindo que, “nesse caso, podemos pensar em um *foyer* de experiência não como um ‘*locus* de experiência’, mas como um ‘*dispositif* de experiência’”⁷⁸⁹. A interpretação de O’Leary parece válida, mas merece a devida observação de que o termo *dispositif* está ‘desenhado’ para pensar as relações de poder como relações de forças, ideia presente nas obras *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*; nesse caso, valem para os *foyers* de resistência. Contudo, como já apontado pela

⁷⁸⁶ Cf. FONTAINE, Michel *Foucault: une pensée de la résistance*, 2018.

⁷⁸⁷ DICTIONNAIRE LAROUSE, verbete *Foyer*, 2023.

⁷⁸⁸ LEGRAND, *As close as possible to the unlivable*, 2008, p.286, nota 04.

⁷⁸⁹ O’LEARY, *Rethinking experience with Foucault*, 2010, p.172.

morfologia do poder, Foucault altera o sentido das relações de poder para a ação sobre ações possíveis, ou ainda, a condução sobre condutas possíveis, em seus estudos sobre a governamentalidade. Nesse caso, o principal destaque cabe ao entendimento do autor do *foyer* como campo de possibilidades, mais do que campo de forças, que embora não sejam suprimidas de suas análises, não apenas o controle e a sujeição são contemplados, mas também os modos de subjetivação pelas resistências e experimentações possíveis. Assim, mesmo diante de interessantes comentários, pode-se dizer que a melhor maneira de lidar com a noção de *foyer* envolve a concepção das relações de poder atribuídas à condução das condutas e o fator articulador que Foucault quer transmitir.

Considerando apenas os usos relevantes das noções de *foyer*, a primeira ocorrência se encontra na obra *La volonté de savoir*, de 1976; enquanto que o segundo registro pertence ao curso *Le gouvernement de soi et des autres*, de 1983. Em *La volonté de savoir*, ao expor sua concepção de relações de poder, Foucault se refere aos *foyers* locais (*locaux*) como constituído por técnicas discursivas de saber e estratégias de poder: “entre técnicas de conhecimento e estratégias de poder, sem exterioridade, mesmo que tenham uma função específica e que se articule a partir de sua diferença”⁷⁹⁰. Nesse sentido, pode-se perceber que o autor identifica os *foyers* locais pelas técnicas de saber para objetos possíveis e pelas estratégias de poder para determinados sujeitos. Importante notar, então, que de acordo com os argumentos do autor, o *foyer* delineia um espaço possível para enfrentamentos de relações assimétricas de poder cujas práticas de sujeição dependem de um *locus* organizado e controlado. Por isso, embora não seja tão explícito no argumento do filósofo, é interessante observar que o *foyer* local também constitui o que pode-se chamar de um ‘posicionamento tático’, uma vez que a organização controlada do *locus* aparece condicionada pelos meios disponíveis para sua aplicação (recursos, tarefas, procedimentos, tecnologias, dispositivos), de modo que os *foyers* locais sejam tratados como ocorrências parciais e provisórias.

Além disso, tal observação permite destacar que o aspecto do posicionamento tático interage satisfatoriamente com a ideia de uma reversibilidade de posições proposta por Foucault, na medida em que não considera haver uma posição privilegiada ou mesmo uma oposição inerente e fixada entre o que atua sempre como um poder opressor em relação à resistência libertadora. Nesse sentido, a intenção desse argumento é reforçar a

⁷⁹⁰ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.130.

ideia foucaultiana de que o poder não é um acontecimento que simplesmente existe em todo lugar; porém, em vez disso, é uma estratégia que pode ser exercida de qualquer ponto; por isso, se caracteriza a partir de certos posicionamentos táticos diante das técnicas de saber e estratégias de poder. Nesse sentido, segundo Foucault:

Se, por uma inversão tática dos vários mecanismos da sexualidade, queremos argumentar contra as apreensões do poder, corpos, prazeres, saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência. Contra o dispositivo da sexualidade, o fulcro do contra-ataque não deve ser o desejo sexual, mas corpos e prazeres⁷⁹¹.

Isso não significa negar a existência de certas categorias cristalizadas que são utilizadas para descrever uma ideia definitiva de poder, como no caso da ditadura, do despotismo, da tortura e da tirania; termos referentes aos abusos de poder. Por isso, o que essa noção de *foyer* local tenta capturar são as mobilidades estratégicas e os posicionamentos táticos que operam as especificidades possíveis de práticas de sujeição. Assim, instituições asilares, hospitalares e prisões não necessitam serem entendidas como forças repressoras dos aparelhos ideológicos do poder soberano, uma vez que pode haver nesses *foyers* locais a prática de resistência ao abuso de poder, como no caso das lutas antimanicomiais.

Em 1983, no curso *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault altera seu entendimento sobre o *foyer* em favor de sua própria pesquisa, a fim de contemplar os domínios estudados e seus deslocamentos. A maior mudança diz respeito à noção de *foyer* passar de seu sentido restrito (local) para um sentido mais amplo de matriz (*matrice*). Nesse caso, o sentido matriarcal do *foyer* não parece rejeitar a ideia de um foco principal que serve de ponto de propagação, mas tem no aspecto articulador seu maior efeito. A esse respeito, um modelo interessante para compreender essa noção de *foyer* pode ser dado pela teoria dos campos de Bourdieu, obviamente comparada com as devidas ressalvas.

A noção de campo (*champs*) desenvolvida por Bourdieu tenta pensar as relações objetivas e subjetivas entre diferentes participantes ou grupos sociais, assim como as relações entre diferentes espaços e os aspectos dessas relações, como dominação, concorrência, solidariedade. Semelhante a Foucault que utiliza a ideia, já vista, de uma ordem do

⁷⁹¹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.208. Essa reflexão feita por Foucault recebeu a devida atenção nos estudos de BUTLER, 1999 e SAWICKI, 2010.

discurso que produz jogos de verdade (linguagem) pertinentes a certas sociedades do discurso, Bourdieu também utiliza a imagem do jogo para representar a ideia de campo como uma ‘prática social’ construída e ‘governada’ por regras internalizadas pelos participantes para poderem triunfar com seus capitais necessários. Segundo Bourdieu e Wacquant: “um campo é um jogo que ninguém inventou e que é muito mais fluido e complexo do que todos os jogos que se possam imaginar”⁷⁹². A complexidade presente na noção de campo procura assinalar a rede de relações entre diferentes campos (religioso, econômico, cultural, social, político, artístico), inclusive um campo de poder no qual os participantes envolvidos compartilham interesses em comum pelos quais criam seus antagonistas e opositores, ao entenderem que o investimento no jogo é algo que vale a pena concorrer⁷⁹³.

Foucault não apresenta um desenvolvimento do mesmo nível feito por Bourdieu; contudo, pode-se dizer que compartilha dessa perspectiva complexa e dinâmica como diretriz para analisar as práticas sociais, entendendo que os *foyers* de experiência contam com um jogo estratégico de posicionamentos táticos para enfrentamentos e lutas pela condução sobre condutas possíveis. Por isso, a noção de *foyer* (e de campo para Bourdieu) recebe a primazia na análise, pois incide sobre as práticas dotadas de finalidades específicas e experiências internalizadas em uma rede de relações por intermédio do *locus* em que os envolvidos ocupam. Assim, a partir de um *foyer* de experiência são distribuídas e diagramadas as relações de forças, constituindo as resistências, espaços de atuação e exercícios de poder próprios à peculiaridade do *foyer*.

Dessa perspectiva, é interessante notar que o construto *foyer* de experiência parece cumprir uma função análoga àquela planejada e desejada por Foucault quando se referiu à ‘experiência da ordem e seus modos de ser’ em *Les mots et les choses*. Isso porque a noção de *foyer* compensa a empiricidade objetiva relativa à *épistémè* e controla a inquietude da fundamentação relativa à subjetividade, mantendo certo tensionamento

⁷⁹² BOURDIEU; WACQUANT, *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, 1992, p.80.

⁷⁹³ É preciso considerar que a teoria do campo foi concebida e preparada por Bourdieu para ser analisada junto com dois outros conceitos fundamentais: *habitus* e *capital*. Por *habitus* pode-se entender o processo de socialização referente a um ‘sistema de disposições reguladas’ que permite ao participante movimentar-se no mundo social e interpretá-lo de uma forma que lhe é, por um lado, específica e, por outro, comum aos membros das categorias sociais a que pertence. Já o conceito de *capital* se refere aos recursos reais ou potenciais que estão ligados a uma rede de relações institucionalizadas de legitimidade e reconhecimento mútuo, cuja eficiência em um determinado campo permite ao seu detentor exercer o poder; assim, um *capital* só existe e funciona em relação a um campo determinado. Bourdieu estabelece quatro tipos de capitais: econômico, cultural, social e simbólico. Para uma aproximação entre o pensamento de Foucault e Bourdieu, Cf. VAZQUEZ GARCIA, *La tension infinie entre l'histoire et la raison*, 2002.

entre a articulação dos modos de objetivação e de subjetivação do ser humano, já que nesse momento de sua pesquisa, o autor conta com um repertório conceitual desenvolvido e pode, então, articulá-lo sobre os modos de ser (*ethos*) na forma de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Portanto, não se trata de conceber uma experiência pela filosofia do sujeito ou uma experiência da sociedade em geral, mas, antes, de testar uma crítica de experiências singularmente históricas:

Experiência da loucura, experiência da doença, experiência da criminalidade e experiência da sexualidade, *foyers* de experiências que são, creio eu, importantes na nossa cultura. Eis portanto, vamos dizer, o percurso que procurei seguir e que era necessário, honestamente, que eu tentasse reconstituir para vocês, nem que apenas para fazer um balanço⁷⁹⁴.

Assim, o próprio autor indica de que maneira seu percurso filosófico procurou abordar cada um dos eixos que compõe o construto *foyer* de experiência: regimes de saber, matriz de comportamento e constituição dos modos de ser do sujeito. O eixo da formação dos saberes foi estudado principalmente em *Les mots et les choses*, acerca do ‘triângulo das ciências humanas’: psicologia, sociologia e análise literária. Tal objetivo não foi abordado com base no desenvolvimento científico ou na cientificidade do conhecimento, pois são as práticas discursivas que constituem as condições de possibilidade para a formação do jogo do verdadeiro e do falso, isto é, o jogo de verificação. Por isso, diz Foucault que “do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de verificação – foi esse deslocamento que procurei fazer por um certo tempo”⁷⁹⁵.

Foucault se refere a um segundo deslocamento concernente às matrizes normativas de comportamentos, especialmente da criminalidade em *Surveiller et punir*. Agora o objetivo é evitar a analítica do poder em termos de soberania, legitimidade e legalidade, propondo uma abordagem em termos de exercícios e procedimentos utilizados para conduzir a conduta do outro, chegando até o estudo da governamentalidade. Dessa maneira, afirma Foucault: “aí também, o deslocamento consistiu no seguinte: passar da análise da norma à [análise] dos exercícios do poder; e passar da análise do exercício do poder aos procedimentos, digamos, de governamentalidade”⁷⁹⁶. Por fim, um último

⁷⁹⁴ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.07.

⁷⁹⁵ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.06.

⁷⁹⁶ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.06.

deslocamento diz respeito aos modos de ser do sujeito, particularmente sobre a sexualidade em *L'usage des plaisirs*. Para tanto, em vez de postular uma teoria do sujeito, a abordagem segue as relações de si mesmo (*rapport à soi*) no processo de autorrealização da própria conduta sexual. Nesse caso, Foucault declara ser preciso passar da “questão do sujeito à análise das formas de subjetivação, e de analisar essas formas de subjetivação através das técnicas/tecnologias da relação consigo ou, vamos dizer, através do que se pode chamar de pragmática de si”⁷⁹⁷.

Enfim, como mencionado, pouca atenção tem sido dada ao construto ‘*foyer* de experiência’ por parte da comunidade de comentadores da obra foucaultiana; nesse ponto, é preciso ressaltar que se trata de uma oportunidade de trazer um esclarecimento a algo que na maior parte dos casos apenas aparece como uma consequência implícita em suas análises. Como Foucault faz questão de destacar, sua pesquisa efetua deslocamentos que partem da filosofia do sujeito, da teoria do conhecimento e da história das dominações em sentido à análise histórica das formas de verificação, das práticas de si mesmo e dos procedimentos de governamentalidade⁷⁹⁸. Nesse sentido, pode-se dizer que tal construto traz um ganho significativo na maneira de interpretar a filosofia de Foucault, uma vez que seus apontamentos mais importantes não dizem respeito tanto à fundamentação da experiência (por isso, não se trata de uma teoria) do que à tarefa investigativa sobre uma *constituição* que organiza a experiência (com isso, a ênfase na articulação), ou seja, a questão passa a ser: quais elementos estão dados em um determinado *foyer* para serem experimentados e, logo, problematizados?

Se observado com a devida cautela, até pode-se dizer que tal aspecto constituinte do *foyer* de experiência mantém, na medida do possível, certo parentesco com a noção de *épistémè* de *Les mots et les choses*, uma vez que ela se refere à organização de uma experiência nua da ordem⁷⁹⁹. Como já mencionado, uma das principais características da arqueologia do saber está em seu ‘efeito topológico’, isto é, na análise da organização (que Foucault chama de configuração) das práticas discursivas e seus modos de enunciação (que Foucault chama de regularidades). Na busca por essa ‘experiência da ordem’, o autor se aproximou do estruturalismo, a fim de destacar os elementos constitutivos (poder-se-ia dizer *estruturais*) que organizam as condições de possibilidade de uma experiência da

⁷⁹⁷ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.06. Ao que me consta, apenas nesse momento Foucault faz uso do sintagma “pragmática de si”, substituindo o sintagma “prática de si”.

⁷⁹⁸ Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.07.

⁷⁹⁹ Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 1966, p.13.

‘modernidade antropológica’ em três eixos: empiricidades, positivities e historicidade (*a priori* histórico). Ainda mantendo a devida cautela, outro registro que indica a preocupação de Foucault com os aspectos constituintes que organizam a experiência podem ser encontrados em seu estudo sobre o panoptismo. Agora sob a égide do dispositivo, em *Surveiller et punir* a análise incorpora elementos não-discursivos, dentre os quais se destaca a arquitetura. É notório como o filósofo atribui ao ‘poder ver sem ser visto’ uma função determinante na organização de certos tipos de espaços prisionais, cuja finalidade é incidir sobre o controle eficiente do comportamento desviante. Nesse sentido, o que Foucault chama de sociedade disciplinar assume, entre outros fatores, a organização da experiência em torno de dispositivos (quartel, hospital, escola, fábrica) que participam da rede de controle social, mesmo com as diferenças em suas atividades-fim. Logo, o autor percebe que há no controle do tempo e no comando dos corpos, fatores propícios para organizar a experiência em corpos dóceis⁸⁰⁰.

Dessa maneira, é somente com o construto *foyer* de experiência que o aspecto *constitutivo* que organiza a experiência em três eixos finalmente recebe seu arremate e seu destaque. O mais importante é que o *foyer* esclarece que não se trata de uma busca pela experiência vivida (*vécu*), mas de uma atenção à articulação entre regimes de saber, mecanismos de poder e modos de ser do sujeito que tornam possíveis certas experiências, como a loucura, a delinquência e a sexualidade. Nesse sentido, o *foyer* de experiência torna mais significativa a passagem da questão: ‘o que é a experiência?’, para ‘do que trata a experiência?’, como visto a seguir. Por isso, o que se chama de *foyer* de experiência não designa nenhuma essência da experiência, mas pode-se dizer que serve para qualificar certas práticas, sendo a principal dentre todas, no pensamento crítico de Foucault, a normalização.

⁸⁰⁰ Cf. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.233.

Capítulo 25: Em defesa da sociedade?

Como visto, ao analisar o construto *foyer* de experiência, pode-se ter um ganho significativo na maneira de interpretar o pensamento crítico de Foucault, especialmente por esclarecer que não se trata tanto de uma tarefa de fundamentação teórica, mas de uma tarefa investigativa acerca da *constituição* que organiza a experiência, isto é, sobre os recursos e meios preparados de um determinado *foyer* para serem experimentados⁸⁰¹ (por conseguinte, problematizados). Tais elementos foram estudados por Foucault com base em práticas: discursivas, de sujeição e de si mesmo (*soi*). Dessa forma, também pode-se dizer que o construto assinalado como *foyer* de experiência adquire sua característica principal na função articuladora designada por Foucault em três dimensões: regimes de saber, matrizes de comportamentos e modos de ser do sujeito. Com isso, enquanto as formas de problematização indicam certa atividade heurística de ‘colocar em questão’ uma pergunta orientadora para sua pesquisa, pode-se perceber que os *foyers* indicam as experiências que interessam ao filósofo (delinquência, sexualidade, loucura) quando organizadas para certas práticas de controle social (internamento, interdição, exclusão) que ‘qualificam’ determinados modos de ser. Assim, entendido esse ponto, resta observar o último aspecto da articulação entre experiência e prática, mencionado anteriormente: trata-se do processo de partilha da sociedade de normalização (doravante apenas: processo de normalização); do qual o autor dedica grande espaço em suas obras e expressa forte interesse em seus argumentos. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o processo de normalização serviria como uma nervura pela qual a pesquisa de Foucault usaria para transmitir suas ideias e preocupações.

A partir desse ponto, então, é oportuno abordar uma questão de alta importância. Obras como *Histoire de la folie*, *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir*, não correspondem à intencionalidade de propagar um único propósito ou se apresentar como uma série⁸⁰². Cada obra tem sua independência em relação às outras, não apenas quando há um

⁸⁰¹ Semelhante ideia parece ser transmitida pela ‘ordem do discurso’, pois nela a ‘instituição’ ordena, controla e legitima a aparição do discurso em seu devido ‘locus de enunciação’. Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1972.

⁸⁰² Certamente, os volumes da série *História da sexualidade* parecem contradizer essa afirmação; por isso, explica-se: nesse caso, me refiro à maneira singular com que cada obra foi elaborada e até mesmo a continuidade da série *História da sexualidade*, entre o primeiro volume (*La volonté de savoir*, 1976) e o segundo e terceiro volumes (*L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, ambos 1984) ocorre apenas na titulação, pois tanto em termos de época quanto em termos de análise, há uma diferença considerável.

intervalo temporal, mas porque a genealogia foucaultiana desenvolve certo arcabouço teórico-metodológico condizente à obra preparada. Isso significa que a abordagem aplicada ao estudo da loucura não implica na necessidade de haver a mesma abordagem aplicada ao estudo da sexualidade ou da delinquência. Com isso, tem-se que cada obra pode ser tratada de acordo com o que apresenta, aliás como vem sendo feito e comentado por décadas, a fim de respeitar a singularidade do acontecimento, como anunciado por Foucault. Não obstante, também é possível tentar identificar temas transversais às obras citadas, mesmo que desenvolvidos por meios distintos e interesses diversos pelo autor. Nesse sentido, o tema transversal que mais parece ligado às obras citadas diz respeito ao processo de normalização e suas devidas variações. Tal consideração pretende atender às declarações feitas por Foucault, sobretudo em suas últimas entrevistas⁸⁰³, de que é possível identificar certos *foyers* de experiência não pela sua ‘natureza’, mas pelos efeitos produzidos apresentarem em comum o processo de normalização.

Nesse sentido, o processo de normalização apresenta uma característica análoga ao discurso dos universais antropocêntricos no argumento dessa tese, isto é, trata-se de um tema subjacente à pesquisa de Foucault que adquire força quando observado em seu conjunto. Como já visto, a função da crítica nomeada de filosofia da suspeita se refere a desfazer o sono antropológico, ou seja, visa a dessubjetivação dos ideais de normalidade. Ocorre que algo similar parece acontecer com a tematização do processo de normalização, que pode ser identificado já em *Histoire de la folie*, mas que, de fato, se intensifica com a fase genealógica. Trata-se de um tema que complementa a crítica foucaultiana ao discurso dos universais antropocêntricos, uma vez que o resultado de tal discurso seja a ‘naturalização’, isto é, tomar ou adotar por ‘natural-essencial-incondicionado’ algo cuja significação provém de uma construção sócio-histórica.

O melhor exemplo está registrado no famoso debate entre Michel Foucault e Noam Chomsky, ocorrido em 1971⁸⁰⁴, mas pode-se entender que a pergunta kantiana sobre ‘o que é o homem?’ se adequada à ideia de uma ‘natureza humana’. Pode-se dizer, então, que uma estratégia encontrada por Foucault para combater a ‘naturalização’ da condição humana seja se concentrar na temática do processo de normalização, isto é, opor à ‘naturalização’ da humanidade uma normalização da sociedade. Entretanto, é preciso reconhecer que o processo de normalização que se procura descrever não pode ser

⁸⁰³ Cf. FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.41-95.

⁸⁰⁴ Cf. FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, D&E II, p.471-512.

encontrado como tal em nenhum registro deixado por Foucault; por isso, é preciso assumir a tarefa de delinear esse aspecto de normalização que se relaciona com muitos de seus principais conceitos.

Crêterios de partilha entre normal / anormal

Se o tema do processo de normaliza o serve de media o entre os tipos de experiências e os usos das práticas, seu ponto de ancoragem está na partilha entre normal e anormal. Como se sabe, uma notória presença, e preocupa o, por temas da psicologia dominam os primeiros trabalhos de Foucault na década de 1950, naturalmente por ter obtido sua licença em psicologia (1949) e ter estagiado em clínicas e hospitais (entre 1950-54) nas áreas da psicologia experimental e psiquiatria fenomenol gica⁸⁰⁵. Nesse momento inicial, o interesse do filósofo se volta para as condi oes de possibilidade de objetiva o científica da condi o humana; *leitmotiv* que aparece tanto na formula o do duplo (*pli*) empírico-transcendental quanto no nexosaber-poder. Nesse ponto, fica evidente a influência de Georges Canguilhem⁸⁰⁶, cuja tese de 1943, *O normal e o patológico*, serviu de modelo para balizar a problematiza o executada por Foucault.

Tal obra aborda os limites entre o normal e o patológico e, por essa razão, questiona a separa o do normal enquanto juízo de fato (descritivo) e enquanto juízo de valor (apreciativo). Ao analisar o pensamento de autores como Auguste Comte e Claude Bernard, Canguilhem identifica que o critério usado para a fazer a distin o entre o normal (saúde) e o patológico (doença) era da mesma ordem (natureza), porém com diferença quantitativa. Assim, a doença representa uma diferença quantitativa (*hiper* ou *hipo*) de um estado saudável em um organismo, enquanto que a saúde representa um estado normal livre de doenças.

Canguilhem, porém, adota uma perspectiva nietzschiana que substitui o indivíduo-organismo pela concep o de vida-meio, obtendo então um resultado no qual tanto saúde

⁸⁰⁵ Cf. FOUCAULT, *La psychologie de 1850   1950*, D&E I, p.120-137. Cf. FOUCAULT, *La recherche scientifique et la psychologie*, D&E I, p.137-158. Cf. FOUCAULT, *Philosophie et psychologie*, D&E I, p.438-448. Vale mencionar os trabalhos, *Malade mentale et personnalité* e sua republica o *Malade mentale et psychologie*, ambas posteriormente retiradas de circula o por Foucault.

⁸⁰⁶ CANGUILHEM, *O normal e o patológico*, 2009. Embora a obra *Le normal et le le pathologique* tenha sido publicada em 1966, já havia o conhecimento de Foucault sobre a tese de Canguilhem, *Essai sur quelques probl mes concernant le normal et le pathologique*, publicada em 1943. Aliás, Foucault redige o prefácio para a tradu o inglesa de *The normal and the pathological* de 1978. Cf. MIOTTO, *De Canguilhem a Foucault, em torno da psicologia*, 2019.

quanto doença expressam condições normais que fazem parte da vida. Dessa perspectiva, saúde e doença nem podem ser quantitativamente fixadas, nem podem ser opostas em termos, ou seja, saúde como estado normal e doença como estado anormal em relação à normalidade. Nesse sentido, a diferença é dada pela potência de norma, de modo que a condição saudável é capaz de impor várias normas à vida, enquanto que a condição patológica significa poucas normas vitais⁸⁰⁷. Por isso, o autor enfatiza que normal e patológico são valores normativos, ambos sendo estados normais ao meio vital.

Talvez a principal contribuição conquistada por essa original abordagem de Canguilhem seja não reduzir o normal apenas aos aspectos descritivos do organismo fisiológico, uma vez que amplia a noção para a dimensão apreciativa do meio vital. Para Canguilhem, tanto o normal quanto o patológico são estabelecidos por valores normativo, pois “a anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vidas (...). Sua normalidade advirá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma norma diferente, mas comparativamente repelida pela vida”⁸⁰⁸.

Portanto, esse parece ser um momento propício para abordar o interesse de Foucault pela problematização aberta por Canguilhem; contudo, em vez de trabalhar sobre a distinção entre normal e patológico, Foucault segue para a partilha entre normal e anormal. Nesse sentido, entendido que normal e patológico não são termos opostos em relação à normalidade, então o critério passa a ser normativo. No entanto, o interesse de Foucault reside justamente em encontrar o limiar que distingue o que se considera normal e o que se classifica fora (*dehors*) da normalidade. Sem poder recorrer ao critério normativo utilizado por Canguilhem, pode-se dizer que Foucault recorre a um critério ‘prático’ denominado de ‘partilha’ (*partagé*) para identificar o oposto real ao normal: o anormal.

Em *Histoire de la folie*, ao se referir à sexualidade, Foucault afirma que ela “foi integrada num sistema de coações; mas é apenas no nosso [tempo] que ela foi partilhada [*partagé*] de um modo tão específico entre a Razão e a Desrazão, e logo, por via de complicações e distribuição, entre a saúde e a doença, o normal e o anormal”⁸⁰⁹. Embora *Histoire de la folie* privilegie a divisão entre a Razão e a Desrazão (*déraison*), pode-se dizer que o critério aplicado seja condicionado pela partilha entre normal e anormal.

⁸⁰⁷ Cf. CANGUILHEM, *O normal e o patológico*, 2009, p.101.

⁸⁰⁸ CANGUILHEM, *O normal e o patológico*, 2009, p.56.

⁸⁰⁹ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, 103.

Em um texto de 1963 intitulado *Préface à la transgression*, Foucault emprega a expressão ‘*monde éthique partagé*’ (mundo ético partilhado)⁸¹⁰, a qual, pode-se dizer, se refere à questão dos limites sobre o que se denomina de escandaloso, infame, subversivo; nesse caso, não se trata de um limite patológico, mas de um limite moral. Como apresentado em *Histoire de la folie*, percebe-se que Foucault reconhece que o critério de partilha representado pelo *monde éthique partagé* na Idade Clássica (séc. XVII) atingiu mais do que a loucura apenas, envolvendo também a pobreza, a vadiagem, a libertinagem, a degeneração e devassidão⁸¹¹. O *monde éthique partagé* representa, nesse momento, um critério de partilha moral associado ao controle social, traçado sem embustes para separar o útil e o excludente. Nesse sentido, a anormalidade não é problematizada como uma patologia, mas como algo socialmente indesejado, cuja moral se faz uma justificativa necessária. A evolução desse critério advém com o surgimento das ciências humanas e o triunfo do saber científico, capturando a questão da normalidade em duas vias: a clínica e a jurídica. Tem-se, então, um novo jogo de partilha que envolve a intervenção e o tratamento, pois aquele que está fora da normalidade, passa a estar dentro de um sistema de correção e tratamento de seu desvio normal.

Por isso, a partilha entre normal e anormal se torna um instrumento tão poderoso para o exercício de poder, na medida em que se organiza em torno dessa partilha toda uma estrutura institucional (asilo, hospital, prisão) para lidar com o tratamento e correção dos indesejados às custas de certa pretensão de expandir a normalidade. Nesse ponto, Foucault recupera justamente a análise de Canguilhem⁸¹² para expor sua perspectiva sobre tal processo de normalização:

Refiro-me à ideia, que considero importante, de que a norma absolutamente não se define como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e coerção que é capaz de exercer em relação às áreas a que se aplica. A norma é, por conseguinte, portadora de uma pretensão de poder. A norma não é simplesmente, nem mesmo é, um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual se funda e legitima um determinado exercício de poder. Conceito polêmico – diz Canguilhem. Talvez se possa dizer político⁸¹³.

⁸¹⁰ Cf. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.238.

⁸¹¹ Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, cap. III, *Le monde correctionnaire*.

⁸¹² A esse respeito, Cf. BEZERRA Jr., *O normal e o patológico: uma discussão atual*, 2006, p. 57-79.

⁸¹³ FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.46.

Com base nesse excerto, é possível reconhecer como ocorre o nexo entre os temas do discurso dos universais antropocêntricos e do processo de normalização, ao rejeitar, ao mesmo tempo, a ‘norma natural’ da natureza humana, cuja fonte é metafísica, e a ‘norma normativa’ de Canguilhem, cujo valor é apreciativo. Para Foucault, o processo de normalização é expressão característica das sociedades modernas que mobilizam e agenciam as tecnologias de biopoder, já conhecidas, disciplinares e biopolíticas. Desse modo, a partilha entre normal e anormal se torna o critério empregado pelo filósofo para avaliar a atividade de controle social, visto que a anormalidade não se limita somente à patologia social. Cabe à análise epistemológica investigar as patologias sociais, porém a analítica política se ocupa das práticas institucionalizadas; por essa razão, conclui-se que a anormalidade se manifesta como o real oposto ao valor do padrão normal, cuja questão excede a normatividade científica e atinge a organização da governança por meio do critério de partilha⁸¹⁴: razão / loucura (*déraison*); heterossexualidade / homossexualidade; moralidade / infâmia.

Genealogia das normas

Segundo Dalgalarondo, “há vários critérios de normalidade e anormalidade em medicina e psicopatologia. A adoção de um ou de outro depende, entre outras coisas, de opções filosóficas, ideológicas e pragmáticas do profissional”⁸¹⁵. Por essa explanação, logo percebe-se que vige nas sociedades modernas uma profusão de ordem normativa, isto é, uma cultura da normatividade cuja finalidade reside em servir a um conjunto de intervenções ao que se considera uma manifestação sintomática de desordem. Isso implica em uma instância produtora de regras, assim como diz respeito a uma demanda cada vez maior pela normalidade, ou melhor, por ‘certa normalidade’, que vai desde o corpo do indivíduo até a massa da população⁸¹⁶. De acordo com Waldenfels, com base nas propostas de Foucault e Canguilhem é possível derivar duas variantes para a questão da normalidade. Para Canguilhem se destaca a validade interna das normas, sendo a normatividade determinante sobre a normalidade; já para Foucault se destaca a emergência de mecanismos disciplinares, de modo que a normalização produz aquilo que

⁸¹⁴ A esse respeito, Cf. Le BLANC, *La pensée Foucault*, 2006, cap. V, *La vie gouvernée*.

⁸¹⁵ DALGALARRONDO, *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*, 2008, p.32. Paulo Dalgalarondo elenca os seguintes critérios; normalidade como: ausência de doença, ideal, bem-estar, estatística, funcional, processo, subjetiva, liberdade, operacional.

⁸¹⁶ A esse respeito, Cf. DONZELOT, *L'invention du social*, 1984.

normaliza⁸¹⁷. Isso significa dizer que é em torno do ser humano ‘normal’ que se produz uma série de regras e medidas que devem seguir alguma ‘natureza’ referida como normalidade.

Ao propor o critério de partilha entre normal e anormal, Foucault delineia certos domínios em que realiza a descrição de práticas e experiências que se referem ao processo de normalização. Autores como Macherey e Le Blanc prosseguem por essa linha aberta por Canguilhem e Foucault, explorando como o processo de normalização influencia o modo de subjetivação mais recente. Segundo afirma Macherey, “o espírito fundamental da pesquisa de Foucault era buscar a compreensão do que é viver, e viver em sociedade, sob normas”⁸¹⁸. Não se trata de dizer que Foucault foi um filósofo normativo, mas para justificar sua afirmação, Macherey utiliza a expressão ‘a força das normas’, de modo que tal ‘espírito foucaultiano’ consiste em trazer uma nova concepção de sociedade que se afasta do estratagema do ‘Homem fora das normas’. De modo semelhante, Le Blanc investiga como a normatividade social atua na construção da subjetividade, na medida em que a normalidade se apresenta ao mesmo tempo como o modelo a ser seguido e como processo que não cessa de se transformar. Para Le Blanc, “a normalidade é então o critério de pertencimento dos indivíduos às normas sociais”⁸¹⁹. A questão é, então, entender como algo que escapa à frequência normal pode passar a associar a anormalidade do desvio com a ‘anomalia da natureza’, isto é, com o estado patológico.

No pensamento foucaultiano, a norma desempenha uma função articuladora, a qual pode ser apresentada em dois planos⁸²⁰: no primeiro plano, a norma articula os mecanismos de poder entre o saber clínico e o saber jurídico; no segundo plano, a norma articula as tecnologias de biopoder disciplinar e biopolítica em uma sociedade de normalização. Nesse sentido, a maneira pela qual Foucault tenta apresentar a interação desses dois planos é o que convém chamar de ‘genealogias das normas’. Foucault inicia sua incursão pelo plano da ‘norma positiva’, de modo que ‘positivo’, no sentido aqui empregado, se

⁸¹⁷ Cf. WALDENFELS, *Normalité et normativité*, 2005.

⁸¹⁸ MACHEREY, *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, 2009, p.104.

⁸¹⁹ Le BLANC, *L'invention de la normalité*, 2002, p.150.

⁸²⁰ Outra abordagem possível é apontada por Pierre Macherey, que distingue entre as “normas de saber”, que enunciam os critérios de verdade cujo valor pode ser restritivo ou constitutivo; e as “normas de poder”, que fixam para os indivíduos as práticas de sujeição, segundo suas condições de liberdade. De todo modo, ambas as distinções apresentadas (a desta tese e a de Macherey) possuem uma função apenas didática para facilitar o entendimento sobre um tema complexo; não há nenhuma natureza da norma que sirva de ponto de ancoragem válido em si mesmo. Cf. MACHEREY, *Towards a natural history of norms*, 1992, p.176-191.

refere às condições de exercício de técnicas, práticas e discursos (que geram uma série de comportamentos) investidos, incentivados e reproduzidos dentro de dispositivos de saber-poder. O estudo dessa norma positiva aborda especialmente o âmbito das chamadas ‘ciências-psi’ e a medicina social.

Em *Histoire de la folie*, o autor relata o surgimento da loucura enquanto doença mental, estatuto que permite a elaboração de dispositivos de correção e tratamento, antes inviável pelo entendimento da loucura enquanto desrazão. Foucault chega mesmo a afirmar que a loucura se converte na primeira forma de objetivação do ser humano: “o homem só se torna natureza para si mesmo na medida em que é apto à loucura. Isto, como passagem espontânea para a objetividade, é um momento constitutivo do devir-homem como objeto”⁸²¹. O registro do plano da norma positiva desempenha uma função central no argumento de Foucault, na medida em que se trata de defender, por parte do autor, que o modo de objetivação da loucura como doença mental ocorreu devido à emulação da estrutura social burguesa dentro do espaço asilar, reproduzindo seus valores. De acordo com Foucault:

Acredita-se que Tuke e Pinel abriram o asilo ao conhecimento médico. [Eles] Não introduziram uma ciência, mas um personagem [o médico], cujos poderes tomaram emprestado desse saber apenas o seu disfarce, ou, no máximo, a sua justificação. Estes poderes, por natureza, são morais e sociais; enraízam-se na minoria do louco, na alienação da sua pessoa, não da sua mente. Se o caráter médico consegue identificar a loucura, não é porque a conhece, é porque a dominou; e o que para o positivismo aparecerá como objetividade é apenas o outro lado, as consequências desta dominação⁸²².

Nesse caso, a temática do processo de normalização em *Histoire de la folie* condiciona à descrição da psiquiatria o traço distintivo de um saber de caráter normativo, pelo qual o modo de objetivação e subjetivação nele implicado ou por ele estudado se encontra condicionado à elaboração de um critério de partilha entre o normal e o anormal. Assim, à medida que o saber da psiquiatria conseguiu instaurar a doença mental, também funcionou por meio de normas positivas, de modo que a prática moral e social do psiquiatra se encontrou justificada⁸²³. Com isso, o principal aspecto desse argumento

⁸²¹ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.544.

⁸²² FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.525.

⁸²³ Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.529.

consiste em explicar acerca de uma prática discursiva (a psiquiatria) cuja *expertise* científica se pretende alheia aos valores morais e, no entanto, ela mesma está investida por poderes de autoridade proveniente de tais valores. Portanto, o sentido que atribui Foucault ao espaço asilar corresponde à internalização do critério de partilha sob a forma de uma norma positiva de ‘correção e tratamento moral’, a qual habilita discursos e práticas amparadas em ‘internações e sujeições’.

A problematização do processo de normalização no plano da norma positiva encontra maior destaque nos estudos realizados ao início da década de 1970, especialmente nos cursos do *Collège de France*, *Le pouvoir psychiatrique* (1974) e *Les anormaux* (1975), além de algumas entrevistas da mesma época⁸²⁴. Nesse período, a pesquisa de Foucault deixa ainda mais claro o entrelaçamento entre a intervenção médica e a justiça penal; assim como investiga o processo de normalização procedente do instrumento do exame. Para tanto, o filósofo constata que as práticas judiciárias dos séculos XVII e XVIII produziram um sistema social que deveria ser dirigido por um código de leis; a seguir sustenta que a medicina social do século XX produziu uma sociedade de normalização. Diante desse contexto, Foucault afirma que “não são os códigos que regem a sociedade, mas a distinção permanente entre o normal e o anormal, empresa perpétua de restituir o sistema de normalidade”⁸²⁵.

Por vezes, Foucault utiliza o termo ‘sociedade da medicalização’ para se referir ao processo de normalização caracterizado pela função política da medicina social em sua extensão indefinida de intervenção pública. Ao estudar o dispositivo saber-poder da medicina social, Foucault constata que há uma espécie de socialização da medicina que, ao modelo de uma microfísica do poder, se capilariza no funcionamento de outros saberes científicos, como a arquitetura e a bioquímica, originando uma medicina urbana e do meio ambiente⁸²⁶. Nessa perspectiva, pode-se dizer que esse dispositivo da medicina social se torna a matriz tanto reguladora da higiene pública quanto codificadora das regras morais, de modo que seu saber científico sobre as doenças se estende para um saber normativo sobre a normalidade da vida saudável, criando o ‘direito’ de intervir sobre os riscos insalubres e patológicos da população. A esse respeito, Machado comenta que “é a

⁸²⁴ A esse respeito, destaca-se a série de palestras pronunciadas em 1974 na cidade do Rio de Janeiro, *Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?*; *La naissance de la médecine sociale*; *L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne*; todos os textos disponíveis em D&E III.

⁸²⁵ FOUCAULT, *Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?*, D&E III, p.50.

⁸²⁶ Cf. FOUCAULT, *La naissance de la médecine sociale*, D&E III, p.207-228.

descoberta de que, com o objetivo de realizar uma sociedade sadia, a medicina social esteve, desde sua constituição, ligada ao projeto de transformação dos desviantes – sejam quais forem as especificidades que ele apresente – em um ser normalizado”⁸²⁷.

Nesse contexto, pode-se dizer que a organização de um *foyer* de experiência depende de uma rede de dispositivos saber-poder por meio da medicalização do biossocial, da institucionalização de mecanismos administrativos, dos pontos de controle de saúde, do sistema de higiene pública, dos saberes demográficos e abastecimento alimentar, da gestão dos fatores de riscos urbanos e ambientais. Esses elementos são considerados por Foucault para que seja possível aplicar a toda sociedade uma distinção entre o normal e o anormal e, então, impor um processo de normalização. Assim diz Foucault:

Por pensamento médico, eu entendo um modo de perceber as coisas que se organizam ao redor da norma, isto é, que tentam partilhar (*partager*) o que é normal e o que é anormal, que não é exatamente o lícito e o ilícito; o pensamento jurídico distingue o lícito e o ilícito, o pensamento médico distingue o normal e o anormal; ela procura se dar os meios de correção que não são exatamente os meios de punição, mas os meios de transformação dos indivíduos, toda uma tecnologia do comportamento do ser humano que está ligada a ela⁸²⁸.

Para Foucault, todo esse processo de normalização não seria possível sem os saberes fomentados por normas positivas (psiquiatria, medicina social) e sem os mecanismos de poder (intervenção de crise, internação compulsória). Nesse caso, parece ser fundamental haver, para o processo de normalização, um instrumento capaz de entrelaçar o saber médico e o poder jurídico: o exame. O autor apresenta seu interesse pelo instrumento do exame a partir de uma distinção entre medida, inquérito e exame, a fim de ponderar sobre como se formou uma sociedade disciplinar⁸²⁹. Nesse sentido, Foucault esclarece que o exame designa um “meio de fixar ou de restaurar a norma, a regra, a partilha, a qualificação, a exclusão, mas também matriz de todas as psicologias, sociologias, psiquiatrias, psicanálises, enfim, tudo o que poderíamos chamar de ciências do homem”, concluindo que o exame é um instrumento que responde “à uma função de seleção e

⁸²⁷ MACHADO, *Danação da norma*, 1978, p.156.

⁸²⁸ FOUCAULT, *Le pouvoir une bête magnifique*, D&E III, p.374.

⁸²⁹ Cf. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.538-646.

exclusão”⁸³⁰, ou seja, instrumento mais apto ao critério de partilha entre normal e anormal.

Como um instrumento que permite reunir a norma positiva, o exercício do biopoder e as técnicas punitivas, o exame instaura um novo procedimento de normalização que, em vez de instruir sobre o que deve ser permitido ou proibido, atua cada vez mais pelo olhar metucioso dos desvios de comportamento na formação do campo do ‘anormal’⁸³¹. Em *Surveiller et punir*, Foucault é mais enfático sobre a função do exame: “o exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir (...). É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado”⁸³². Mesmo envolvido pelo estudo da sociedade disciplinar, Foucault condiciona o processo de normalização às novas formas de controle social: “a prática massiva do confinamento, o desenvolvimento do aparelho policial, a vigilância das populações preparou a constituição de um novo tipo de saber-poder, que tomaria a forma do exame”⁸³³. Enfim, o exame combina o saber médico e jurídico e o integra em um sistema de controle social; com isso, o critério de partilha entre normal e anormal se torna mais refinado e normativo.

A partir desse ponto da pesquisa foucaultiana, é possível perceber um deslocamento no interesse particular de Foucault em abordar o processo de normalização pela perspectiva das práticas judiciárias. Nesse sentido, o acento da problematização deixa de ser o aspecto da correção e do tratamento (que caracteriza a norma positiva) para enfatizar o aspecto planificador e regulador da norma (logo, seu aspecto tecnológico). Por essa razão, afirma-se que há um segundo plano do processo de normalização, o qual se desenvolve com as tecnologias de biopoder disciplinar e biopolítica. Muito comentadores têm se dedicado à análise do direito na filosofia foucaultiana, como Márcio Alves da Fonseca, François Ewald, Ben Golden, Paul Patton, Mauro Benente⁸³⁴, e se há algo comum entre eles, pode-

⁸³⁰ FOUCAULT, *Théories et les institutions pénales*, D&E II, p.390.

⁸³¹ Cf. FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.188.

⁸³² FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.186.

⁸³³ FOUCAULT, *Théories et les institutions pénales*, D&E II, p.392.

⁸³⁴ Cf. FONSECA, *Foucault e o direito*, 2012. Cf. EWALD, *Foucault, a norma e o direito*, 2000. Cf. GOLDEN, *Foucault and the politics of rights*, 2009. Cf. PATTON, *Foucault critique and rights*, 2005. Cf. BENENTE, *Michel Foucault: derecho y poder*, 2015. Vale mencionar a obra de Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault* (2007); cujo escopo é maior do que pode ser intuído pelo seu título e parte de um questionamento acerca de uma “teoria do poder disciplinar”, imputando a Foucault uma homogeneização do poder da norma, poder de normalização uniformizado. Para tanto, a obra se atém à questão do nominalismo indicado por Foucault, defendendo a tese de um materialismo incontornável; Legrand recupera um debate feito por Étienne Balibar em *Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme* (1989), que alega certa “infidelidade” de Foucault ao seu nominalismo. Contudo, a condução da leitura parece criar um

se dizer que é a ênfase em uma perspectiva que ‘coloca em questão’ o direito enquanto estratégia de resistência à governamentalidade biopolítica. Nesse sentido, vale alertar que o direito abordado por Foucault não se identifica com a reivindicação de sua autonomia científica ou política, mas com uma forma de prática apta ao campo de ação judiciária⁸³⁵.

Obras como *La volonté de savoir* (1976) e os cursos *Il faut défendre la société* (1976) e *Sécurité territoire population* (1978), enfatizam a norma aplicada à duração vital, em vez do corpo individualizado. A esse respeito, é importante pontuar sobre a estratégia utilizada por Foucault, pois sabe-se que ele distingue o exercício do poder soberano do exercício biopolítico. Não obstante, uma vez que não se trata de realidades díspares, é a norma que efetua a função de coligar o aspecto legal com o aspecto normal. Como já visto, é bastante conhecido os dois princípios da analítica política foucaultiana: princípio do poder soberano, ‘fazer morrer – deixar viver’; e o princípio da biopolítica, ‘fazer viver – deixar morrer’. Por se tratar de uma partilha formal, do lado do poder soberano atua a instância jurídica da Lei e da legalidade; já do lado da biopolítica atua o processo de normalização. Nesse ponto, em que o direito se torna a principal referência, Foucault apresenta uma de suas reflexões mais impactantes:

Uma outra consequência deste desenvolvimento do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às custas do sistema jurídico da lei (...) Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida⁸³⁶.

espantallo de Foucault, primeiro por inferir que o “poder de normalização” funcionaria independente de qualquer realidade materialista; e prossegue utilizando uma análise de matriz marxista aplicada à obra foucaultiana. Por fim, Legrand conclui que não há “poder de normalização” que seja suficientemente estável e uniformizado em qualquer sociedade, devido as bases materialistas que as constituem. Tal conclusão parece ser bastante compatível com a resistência da atitude crítica descrita por Foucault como “arte de não ser de tal forma governado demais”, o que explica a recusa da uniformização à norma. Um ponto a ser destacado é a pouca atenção dada por Legrand ao estatuto do direito em sua leitura do poder de normalização. Cf. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, 2007. Sobre a leitura adotada por Legrand, Cf. KELLY, *What is in a norm?*, 2019. Sobre a questão do nominalismo foucaultiano em relação ao materialismo marxista. Cf. SARDINHA, *Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique*, 2015.

⁸³⁵ Cf. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.538-646.

⁸³⁶ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.189.

Isso diz respeito a uma colonização da normalidade sobre a legalidade na qual a regulação do normal ganha espaço dentro da ‘estrutura legal’ à medida que a espécie humana aparece como ‘sujeito de direito’ no lugar antes ocupado pelo indivíduo⁸³⁷. Contudo, a incursão pela via do direito não descaracteriza a pesquisa realizada anteriormente, pois muitos dos conceitos utilizados nesse segundo plano do processo de normalização foram previamente preparados.

Essa importante consideração de Foucault, acerca da colonização da norma sobre a lei, fica mais evidente no curso *Il faut défendre la société*, prolongamento do tema do direito de morte e poder sobre a vida iniciado em *La volonté de savoir*. O racismo de Estado, característico dos regimes totalitários nazifascistas do século XX indicam para Foucault o segmento do princípio biopolítico, ‘fazer viver – deixar morrer’, que se apoiam sobre as tecnologias de biopoder disciplinares do indivíduo e biopolíticas da espécie humana. Nesse ponto, Foucault declara que a norma é o elemento que faz circular o saber do tratamento da norma positiva até o poder de policiamento da norma tecnológica, pois, segundo Foucault: “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto à uma população que se quer regulamentar”⁸³⁸. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que a colonização ocorre, justamente, pelo exercício do poder soberano, legitimado pelo direito, fazer valer cada vez mais o uso das tecnologias de biopoder, suas práticas de sujeição e a produção de saberes sobre os eventos biosociais. Com isso, Foucault faz uma importante consideração:

Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo por meio desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas de disciplina, que esses discursos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, eu acho, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria de “sociedade de normalização”⁸³⁹.

A sociedade de normalização coincide com o surgimento do Estado governamentalizado, isto é, como uma forma de exercício de biopoder que está fundamentalmente entrelaçado

⁸³⁷ A esse respeito, tive a oportunidade de elaborar esse tema em um artigo no qual argumento que não é preciso negar as conquistas dos direitos humanos para fazer uma crítica sobre certos aspectos; para tanto, adoto a perspectiva do que se chama “triângulo de Foucault”, pois de acordo com o filósofo se trata de estudar o “como do poder” a partir de três vértices: regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade. Cf. CASSIANO, *Foucault e a era do direito*, 2019.

⁸³⁸ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1999, p.225.

⁸³⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1999, p.34-35.

com o regime de verificação (saber) e a condução das condutas (poder), especialmente direcionada para determinadas maneiras de viver (subjetividade) que se quer corrigir e populações que se quer controlar (anormais)⁸⁴⁰.

Pode-se dizer que com o avanço das tecnociências (engenharia genética, transplantes de órgãos, clonagem, transgênicos), chega-se a um estágio em que o direito se encontra provocado a decidir sobre os processos vitais da espécie humana. Tal vinculação foi indagada por Foucault no âmbito da medicina social, na medida em que ela funciona como um dispositivo saber-poder, pois isso “é característica de uma sociedade que não cessa de ser uma sociedade jurídica articulada essencialmente sobre a lei”, concluindo que, “a norma se torna o critério de partilha dos indivíduos. Do momento em que é uma sociedade da norma que está se constituindo, também se constitui uma sociedade do normal e do patológico”⁸⁴¹. Logo, há razões para concluir que, segundo Foucault, a força do direito soberano acaba sendo tolhida pela norma, mas não a norma em seu sentido jurídico; antes, a norma em seu aspecto ‘normal’, critério de normalização.

Pode-se dizer que a reflexão acerca do processo de normalização encontra seu arremate no curso *Sécurité territoire population*, integrando as pesquisas precedentes ao estudo da governamentalidade. Foucault considera que uma sociedade de normalização não se caracteriza apenas pelas tecnologias disciplinares que atuam sobre as condutas individuais ou grupais, mas também por uma série de dispositivos de segurança que visam atuar sobre acontecimentos relacionados à duração biossocial. Por isso, o tratamento e a intervenção agora são direcionados aos fenômenos aleatórios, aos eventos acidentais, de modo que se destacam saberes que lidam com probabilidades e estatísticas, como a demografia, mas, fundamentalmente, a economia política.

Nesse ponto, é interessante como Foucault se utiliza da concepção de direito posto, apresentado por Kelsen, para assinalar o funcionamento da norma tecnológica das

⁸⁴⁰ A esse respeito, Cf. TAYLOR, *Normativity and normalization*, 2009.

⁸⁴¹ FOUCAULT, *L'extension sociale de la norma*, D&E III, p.75 (citação levemente alterada). Parece ser oportuno comentar brevemente a interpretação de Gilles Deleuze sobre os estudos foucaultianos em relação à sociedade disciplinar; na perspectiva de Deleuze, a sociedade disciplinar descrita por Foucault é embasada pelo panoptismo e pelo confinamento, deste modo, restringida ao ambiente fechado das instituições. Deleuze, por sua vez, propõe a descrição de uma sociedade de controle, cujas formas de controle são processuais e ocorrem em espaços abertos, criando uma “liberdade vigiada”. Contudo, Deleuze não chega a considerar a sociedade de normalização enunciada por Foucault, a qual, entende-se, é compatível com a maior parte das descrições feitas por Deleuze acerca de sua sociedade de controle. Cf. DELEUZE, *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, 1992.

ciências humanas. Em *Teoria pura do direito*, Kelsen afirma que “com o termo ‘norma’ se quer significar que algo deve ser ou acontecer, especialmente que um homem se deve conduzir de determinada maneira”⁸⁴². Nesse enunciado, a atenção recai sobre a concepção do dever-ser (*sollen*), pela qual o direito positivo normatiza qual o sentido da conduta esperada⁸⁴³. De certa forma, os saberes probabilísticos e estatísticos também procuram antecipar o sentido da conduta esperada, não de um indivíduo ou grupo, mas de uma população. Com isso, a análise feita por Foucault indica que ambos os casos elaboram e estabelecem o normal, enquanto sentido da conduta esperada, mas a partir de funcionamento distintos. Para tanto, o filósofo oferece a seguinte explicação.

A princípio, fica claro que tanto a disciplina quanto a biopolítica normalizam; o que interessa é notar qual a diferença entre os dois tipos de normalização. Como já indicado, o poder disciplinar se configura como um conjunto de medidas de controles precisos, cujo resultado se pauta em um ‘modelo otimizado’⁸⁴⁴. Desse modo, a norma consiste em tomar atos e gestos conforme tal modelo. Nesse sentido, Foucault apresenta o neologismo ‘normação’ (*normation*) para indicar que a normatividade (modelo otimizado) precede logicamente a instauração do critério de partilha entre normal e anormal. De acordo com o filósofo, “a normalização [normação] disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo ótimo que é construído em função de um certo resultado (...), sendo normal precisamente o que é capaz de se conformar com esta norma e anormal o que não é”⁸⁴⁵.

Contudo, no que diz respeito aos dispositivos de segurança (aqui incluídas as regras de direito enquanto tecnologia jurídica previdenciária, em vez de punitiva), eles respondem à seguridade social da governamentalidade biopolítica, pela qual a norma é obtida de uma série diferencial que deve ser seguida aos fenômenos da duração vital. Isso significa que o processo de normalização não deriva do modelo da normação disciplinar, mas do

⁸⁴² KELSEN, *Teoria pura do direito*, 1998, p.05. Embora não cite Hans Kelsen, o aspecto regulamentador do direito pode ser encontrado no curso *Naissance de la biopolitique*, no qual Foucault aborda o direito “neoliberal” que se preocupa menos com as punições e penalidades, e mais com as normas de concorrência e livre mercado, o que Foucault chama de *regime de verificação* do mercado sobre o judiciário. Logo, mais do que punir, sancionar, criminalizar comportamentos, o que importa é regulamentar, operacionalizar e condicionar padrões sociais.

⁸⁴³ Esse tema é abordado por Danièle Loschak, que em sua interpretação considera que o direito codifica os comportamentos sociais e as condutas individuais, ao mesmo tempo que assegura a conformidade das normas a um certo ideal de “normal” que se aplica por meio de uma representação coletiva. Um dos principais pontos elencados por Loschak é considerar que o “normal” do direito precisa se valer de uma “aplicação natural”. Cf. LOSCHAK, *Droit, normalité et normalization*, 1984, p.52-77.

⁸⁴⁴ A esse respeito, Maria Muhle comenta sobre a inserção, na sociedade atual, dos aspectos vitais (biopolíticos) em relação às normas sociais, à medida que tendem a criar ambientes para a vida otimizar a si mesma. Cf. MUHLE, *From the vital to the social*, 2014.

⁸⁴⁵ FOUCAULT, *Sécurité territoire population*, 2004a, p.59. Os [] se referem à minha interpretação.

modelo da curva de distribuição normal, também chamado de curva de normalidade, que representa graficamente o desempenho de vários processos simultâneos. Nesse ponto, o mais importante é a conformidade existente na medida (desvio-padrão) e seus parâmetros de aceitabilidade com o desejado. Assim, para uma sociedade de normalização, são os índices, as taxas e as frequências que fornecem as incidências consideradas ‘normais’ para dados grupos quando comparados entre si. Com isso, não há o grupo ‘normal’ otimizado em seu modelo, mas o grupo ‘normal’ em relação à diferença com o grupo ‘anormal’.

Nesse sentido, a normalização consiste em calcular as diferentes taxas, índices e frequências umas em relação às outras, a fim de identificar os estados mais desfavoráveis e transformá-los em estados mais favoráveis. Logo, a normalização resulta de uma apreensão do normal e do anormal para, então, fixar a norma que possa corresponder à normalidade. Não se trata de extinguir todo e qualquer desvio ou anomalia, mas de compreender em que medida ou qual circunstância pode ser considerado aceitável, ou seja, ‘normal’, o que está a acontecer. Normalizar é conformizar e conformizar-se.

Enfim, essa última observação é relevante pelo fato de que a pesquisa foucaultiana se afasta do modelo da soberania jurídica e adota o processo de normalização como base para encontrar o critério de partilha entre normal e anormal. Por isso, se há poucos registros deixados pelo filósofo francês em relação à normatividade política e ética, como denuncia Habermas⁸⁴⁶, isso se deve ao fato de o critério de partilha entre normal e anormal apresentar maior interesse no pensamento foucaultiano. Certamente, fica claro que o processo de normalização resulta dos efeitos complementares da normação disciplinar e da normalidade biopolítica. Portanto, o processo de normalização estudado por Foucault não se refere apenas ao aspecto da norma positiva que incide sobre a correção e o tratamento do anormal, mas também se refere ao aspecto da norma tecnológica que incide sobre o funcionamento operacional e regulatório do que pode ser considerado ‘aceitável’.

⁸⁴⁶ Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000.

Capítulo 26: Diagnóstico do presente de uma sociedade da normalização

A maneira de abordar como certas experiências são organizadas por meio de práticas, é considerando o processo de normalização. É essa *démarche*, esse modo de proceder, que torna a pesquisa de Foucault repleta de originalidade. Isso ocorre tanto pelo plano da norma positiva, destinada à correção e ao tratamento, quanto pelo plano da norma tecnológica, reservada à internalização de efeitos regulamentadores. Com isso, em vez de propagar o discurso dos universais antropocêntricos, de naturalizar o ser humano na normatização da antropologia filosófica, Foucault procede, primeiramente, encontrando um critério de partilha entre o normal e o anormal, para, a seguir, estudar como o que está fora do normal, da normalidade, entra no processo de normalização.

Nesse ponto, importa destacar que, ao investigar o processo de normalização, é possível perceber que a pergunta kantiana: ‘o que é o Homem?’, serve de um ponto de partida, uma referência, porém não como ponto de chegada, uma obviedade. Em tal sentido, é como se Foucault contornasse essa questão e buscasse combatê-la pelos flancos, com a inquietude do questionamento: ‘quem somos nós atualmente?’. Como observa Gros, a questão sobre ‘o que é o Homem?’ não recebe de Foucault nem naturalismo nem neutralidade que a apazigua:

Poder-se ia pensar também em segurar, com a questão quem somos nós, o fio vermelho dos trabalhos de Foucault: 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*). Dir-se-á então que a marca de Foucault é repetir a interrogação kantiana curvando-a na direção do quem somos nós⁸⁴⁷.

Se, na avaliação de Gros, a questão kantiana foi curvada pela questão foucaultiana, isso se deve ao fato de que o pensador francês não filosofa apenas pela questão do que o ser humano é ou deveria ser, mas principalmente pela questão acerca do que o ser humano deixa de ser. Esta seria a função do método arqueológico e a finalidade genealógica quando observada pela perspectiva de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ GROS, *Foucault e a questão do quem somos nós?* 1995, p.177.

⁸⁴⁸ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumirères?*, D&E IV, p.576.

Por isso, o pensamento crítico de Foucault tem como tarefa diagnosticar o presente, e assim faz, colocando em questão como procede o processo de normalização. Portanto, parafraseando a citação de Gros, poder-se-ia colocar as questões foucaultianas sobrepostas à interrogação kantiana, da seguinte maneira: como entender o que é ser ‘normal’, sem a vontade de saber que investe sobre sua normalidade? Como entender o que é ser ‘normal’, sem os mecanismos para vigiar e punir que investem sobre a sociedade? Como entende o que é ser ‘normal’, sem primeiro introduzir a mais clara definição possível sobre a história do que deve ser negado? Esse tipo de investigação é conduzido por Foucault, ao alegar que não busca demonstrar como é possível um organismo social, mas que “quanto a mim, interessava-me, de certa forma, o problema oposto ou, se preferirem, a resposta oposta: por meio de que sistema de exclusão, eliminando quem, criando que divisão, através de que jogo de negação e rejeição pode a sociedade começar a funcionar?”⁸⁴⁹.

Enfim, pode-se dizer que se trata de investigar como critérios de partilhas, a ordem do discurso e dispositivos de controle social são acionados e agenciados para servir à defesa da sociedade, não tanto em relação à invasão bélica, mas agora em relação à ameaça biológica⁸⁵⁰. Justamente tal ponto é destacado por Potte-Bonneville, ao afirmar que o enunciado foucaultiano ‘em defesa da sociedade’ remete à “impossibilidade de alguns membros da sociedade se identificarem com o poder exercido sobre eles”⁸⁵¹. Nesse sentido, ao reconhecer tal temática na obra foucaultiana, talvez seja possível também reconhecer o alcance de suas implicações, tal como a resistência a certas relações de poder expressa na arte de não ser governado demais. Então, percebe-se o signo do processo de dessubjetivação inerente à noção de atitude crítica elaborada por Foucault.

Nesse contexto, a pesquisa foucaultiana se move em direção a um domínio no qual a quebra do pressuposto pacto ou contrato social passa a constituir a imagem do inimigo social, pois de acordo com Foucault, é em razão de ‘defender a sociedade’ que surge “a possibilidade de uma análise pela sociedade mesma de produção de seus inimigos”⁸⁵². Em torno dessa temática, o autor reúne uma série de análises, as quais vão desde a teoria

⁸⁴⁹ FOUCAULT, *À propos de la prison d’Attica*, D&E II, p.527.

⁸⁵⁰ Faço uma clara referência ao título do curso de 1976, *Il faut défendre la société*; certamente é preciso considerar tal proposição dentro do quadro de análise das tecnologias de biopoder.

⁸⁵¹ POTTE-BONNEVILLE, *Faut-il défendre la société?*, 2006, p.159.

⁸⁵² FOUCAULT, *La société punitive*, 2013, p.37.

da degenerescência, a criminalidade, a justiça social e o racismo de Estado⁸⁵³. Com relação ao processo de normalização, então, parece ser possível agrupar três estágios de desenvolvimento: comportamento desviante; indivíduo perigoso; gestão de riscos.

Estudos sobre comportamentos desviantes são atualmente uma área desenvolvida e consolidada nas pesquisas sociológicas⁸⁵⁴. Em tais abordagens, os comportamentos desviantes dizem respeito às percepções que, enquanto integradas à lógica da construção social, não podem ser compreendidas sem considerar o que lhes faz acontecer. Foucault, embora não sistematize sua análise do comportamento desviante, dele faz uso recorrente para embasar seus argumentos: “a consciência moderna tende a ordenar à distinção do normal e do patológico o poder de limitar o irregular, o desvio, o irracional, o ilícito, o criminoso também”, concluindo que, “o conjunto de dicotomias que, em nossa cultura, distribuem dos dois lados dos limites as conformidades e os desvios encontram aí uma justificativa e a aparência de um fundamento”⁸⁵⁵. Nesse sentido, ao observar as práticas judiciárias e as instituições de controle social, o autor busca isolar os desvios das normas das violações das leis. Isso significa que não basta averiguar a diferença entre proibição e punição, mas também considerar a produção de técnicas disciplinares e biopolíticas que operam constantemente para favorecer, por um lado, indivíduos obedientes; por outro lado, práticas de sujeição.

No curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, Foucault define o governo como um conjunto de “mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens”⁸⁵⁶. Embora se trate de uma definição tardia em seu pensamento, pode-se dizer que sua primeira obra, *Histoire de la folie*, já manifesta o interesse do autor pelas artes de governar: governo dos loucos, governos dos pobres, governo das crianças, governo dos trabalhadores⁸⁵⁷. Nesse sentido, antes de ser concebida como doença mental, a loucura, mas também a pobreza, a

⁸⁵³ *La société punitive*, 2013. *Le pouvoir psychiatrique*, 2003. *Obrar mal, decir la verdad*, 2014. *Il faut défendre la société*, 1999.

⁸⁵⁴ Para Gilles Martin e Fabien Truong, autores clássicos da sociologia sempre se interessaram pelas infrações das regras sociais, adotando termos como: transgressão, patologia social, disfunção, anomia, desorganização social. Cf. MARTIN; TRUONG, *Nouveaux regards sur la déviance*, 2015. Vale mencionar a tese de doutorado de Leonardo de Araújo e Mota, que versa sobre a dependência química e suas representações sociais; em seu estudo, as análises acerca dos comportamentos possui grande destaque e é alicerçado por uma robusta base teórica, traçando a construção social do desvio. Cf. MOTA, *Pecado, crime ou doença?*, 2008.

⁸⁵⁵ FOUCAULT, *Les déviations religieuses et le savoir médical*, D&E I, p.624.

⁸⁵⁶ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 2012, p.14.

⁸⁵⁷ Cf. Le BLANC, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, p.63-81.

vadiagem, eram enquadradas como comportamentos desviantes em relação às normas sociais, políticas e econômicas. Durante a idade clássica (século XVII), tais desvios passaram do âmbito natural para o âmbito social, ainda que misturando questões morais com científicas. A obrigação geral do trabalho fez com que os comportamentos desviantes fossem gradativamente combatidos, na maioria das vezes pela prática do encarceramento.

Nesse ponto, o processo de normalização passa pela partilha do *monde éthique partagé* (mundo ético partilhado), no qual os desvios morais são atribuídos à constituição natural do indivíduo e vistos como um fardo à comunidade. Para Foucault, trata-se de perceber essa situação “por meio de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, todas as formas da inutilidade social”⁸⁵⁸. Aliás, em certa ocasião o autor relaciona o comportamento desviante com o conceito de heterotopia de desvios, ao dizer que “por heterotopias que poderíamos chamar de desvio: aquele em que se aloca os indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média, ou à norma exigida. São as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas; e são também, certamente, as prisões”⁸⁵⁹.

Anos mais tarde, nos cursos *Le pouvoir psychiatrique* e *Les anormaux*, assim como na obra *Surveiller et punir*, o filósofo traz uma nova abordagem sobre a temática dos comportamentos desviantes. Em *Le pouvoir psychiatrique*, o autor relaciona o comportamento desviante com a debilidade mental (*idiotia*), o que torna o critério de partilha entre normal e anormal ainda mais nítido em sua argumentação. Para Foucault, com a psiquiatrização do retardo mental da criança aparece “estados ou comportamentos que não são propriamente doentios, mas que são desviantes em relação a duas normatividades: a das outras crianças e a do adulto. Vemos surgir aí algo que é exatamente a anomalia: a criança idiota não é uma criança doente; é uma criança anormal”⁸⁶⁰.

⁸⁵⁸ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.85.

⁸⁵⁹ FOUCAULT, *Des espaces autres*, D&E IV, p.757. Além de aparecer no prefácio de *Les mots et les choses*, o conceito de heterotopia também aparece no curso de 1969 lecionado na *Université de Vincennes*, sob o título de *Le discours de la sexualité*. Cf. FOUCAULT, *Le discours de la sexualité*, 2018.

Heterotopia é um conceito utilizado para tentar apreender uma reflexão acerca das noções de espaço, posicionamento e lugar. A heterotopia se caracteriza por ser um espaço de transição, as vezes sem posição fixa; para Foucault, o barco representa a heterotopia por excelência. Marc Augé desenvolve uma interessante pesquisa sobre este conceito, redefinindo-o pelo neologismo *non-lieu*, entendido em oposição ao conceito de lugar (*lieu*) que requer identidade e memória das relações humanas, o *non-lieu* representa o espaço de trânsito como aeroportos, *shoppings*, navios, mas também, centros de detenção, assentamentos de ajuda humanitária, cada vez mais presentes em nossa sociedade. Cf. AUGÉ, *Non-lieux*, 1992.

⁸⁶⁰ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.208.

Do curso seguinte, *Les anormaux*, dedicado às noções de anormal e anomalia, vale destacar a figura do degenerado; estranha figura retirada da psicopatologia para ser vinculada diretamente ao desvio de conduta. Para o autor, na medida em que o degenerado é incorrigível, porém medicável, apenas o estigma de anormal pode lhe conferir alguma representatividade. Com a teoria da degenerescência, os comportamentos desviantes passam a ser correlatos à condição anormal e, por isso, são considerados casos de correção ou tratamento à medida que são casos para o controle social. O poder psiquiátrico estendido aos anormais permite a Foucault tematizar a defesa da sociedade:

É neste ponto que gostaria de me deter, neste ponto em que a psiquiatria, tornando-se ciência e gestão das anomalias individuais, assume o que era para a época a sua potência máxima. Poderia efetivamente (e foi o que fez no final do século XIX) pretender substituir a própria justiça; não só à justiça, mas à higiene; não apenas à higiene, mas, em última análise, à maioria das manipulações e controles da sociedade, para ser o órgão geral de defesa da sociedade contra os perigos que a minam por dentro⁸⁶¹.

No processo de normalização analisado, o estágio do comportamento desviante, no qual opera o desajuste e a desqualificação em relação à ordem social, pode rapidamente dar passagem ao próximo estágio: o indivíduo perigoso. Como já visto, Foucault considera o exame como o instrumento de normalização *par excellence*; porém, nesse ponto, sua finalidade aparece: nem descobrir se o indivíduo é exatamente doente, nem propriamente criminoso, mas se o indivíduo pode ser, eventualmente, perigoso. Se sim, ele é apto aos requisitos da pena? Se sim, pode ele ser curado? A trama desse inquérito, de acordo com Foucault, serve “para se justificar como poder e ciência da higiene pública e da proteção social, a medicina mental tem de mostrar que é capaz de perceber, mesmo onde nenhum outro pode ver, um certo perigo”⁸⁶².

A figura que melhor representa o perigo do qual a sociedade deve se defender é o delinquente. Em *Surveiller et punir*, Foucault argumenta que o discurso psiquiátrico em matéria penal entra em uma ‘zona cinzenta’, de modo que “é aí, em seu ponto de junção, forma-se aquela noção de indivíduo perigoso que permite estabelecer uma rede de causalidades na escala de uma biografia inteira e estabelecer um veredito de punição-

⁸⁶¹ FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.299. A respeito do racismo de Estado, Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1999.

⁸⁶² FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.112; cf. p.32.

correção”⁸⁶³. Nesse sentido, Cesare Lombroso parece ser uma referência que ilustra essa tentativa de formar um saber científico capaz de associar a biografia, fisiologia e infração no modelo de uma psicopatologia antropológica, misturando a observação científica com o destino moral⁸⁶⁴. De acordo com Foucault, “é a delinquência, unidade biográfica, núcleo de ‘periculosidade’ representante de um grupo de anomalia”⁸⁶⁵. Portanto, o indivíduo perigoso não é julgado ou examinado apenas pela responsabilidade de seus atos, mas também pela constituição de seu caráter (instinto, temperamento, tendência), o qual se torna alvo do poder disciplinar.

Em uma conferência de 1977, Foucault trata justamente da noção de indivíduo perigoso⁸⁶⁶; nessa ocasião, conduz seu argumento através da seguinte pergunta: como condenar sem qualquer resposta para o crime sem razão? A partir dessa pauta, Foucault enfatiza como os elementos da confissão, do exame de consciência e da responsabilidade se revelam indispensáveis para o aparelho jurídico, uma vez que, de uma maneira ou outra, é indesejável julgar e condenar sem que haja informações sobre o acusado se declarar culpado ou inocente. O incômodo desse silêncio, para o filósofo, ilustra a cena da *expertise* da psiquiatria criminal e a formação de novas regras de direito, pois, afinal: “pode-se condenar alguém que não se conhece?”⁸⁶⁷.

Para Foucault, a noção de indivíduo perigoso se desenvolveu em um intervalo de um século. No final do século XVIII, Pinel é o primeiro a institucionalizar a doença mental, tratando-a como uma forma de alienação com base em um *déficit* moral. Com isso, abre-se o espaço para o discurso para a patologia do crime; a verdade é que o indivíduo perigoso não é um criminoso, mas um doente, por isso não merece a pena; mas um tratamento. Aproximadamente um século depois, Lombroso inverte a lógica de Pinel elidindo a diferença entre a alienação mental e o ato criminoso, condicionando o caráter delituoso a uma disposição inerente à doença mental, indiferente da deliberação sobre as

⁸⁶³ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.256.

⁸⁶⁴ Cf. FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.142-43.

⁸⁶⁵ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 1975, p.258.

⁸⁶⁶ Vale comentar a transcrição feita por Stuart Elden de uma conversa entre Michel Foucault e Jonathan Simon ocorrida em São Francisco, em outubro de 1983; trata-se de uma discussão da palestra de Foucault de 1977, *Sobre a evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX*, e passam para uma discussão sobre noções de perigo, perícia psiquiátrica nos casos de acusação, crime, responsabilidade e direitos nos sistemas jurídicos dos EUA e da França. Cf. ELDEN, *Danger, crime and rights*, 2016.

⁸⁶⁷ FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.444.

decisões morais⁸⁶⁸. O que Foucault percebe nesse percurso é a evolução do indivíduo perigoso de sua excepcionalidade para normalidade, isto é, o que passa a ser considerado é uma determinada frequência.

Nesse contexto, o filósofo atribui à psiquiatria o prestígio de poder se inscrever no âmbito da medicina social como maneira de reagir aos perigosos inerentes à sociedade e ainda relaciona o surgimento do indivíduo perigoso como o regime de novos saberes: por um lado, a Escola italiana da antropologia criminal; por outro lado, a Escola belga representante da teoria da defesa social. Em consequência, Foucault declara que “cada vez mais a prática, e depois a teoria penal, tenderá, no século XIX e depois no século XX, a fazer do indivíduo perigoso o principal alvo da intervenção punitiva”⁸⁶⁹, cuja conclusão pode indicar o momento em que, “o ‘corpo’ social deixa de ser uma simples metáfora jurídico-política para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica”⁸⁷⁰. Dessa forma, pode-se dizer que essa abordagem empreendida pelo filósofo cumpre o requisito exigido pelo processo de normalização: “do crime ao criminoso, do ato efetivamente cometido ao perigo virtualmente implícito no indivíduo, da punição modulada do culpado à proteção absoluta dos outros”⁸⁷¹.

Com isso, pode-se destacar um ponto importante que a noção de indivíduo perigoso traz para o argumento de Foucault: uma nova prática discursiva que desloca o enunciado jurídico, ‘se o indivíduo é perigoso, esta é sua sentença’, para o enunciado psiquiátrico, ‘se o indivíduo é perigoso, assim deve ser tratado’. Nesse sentido, Foucault é claro ao assinalar qual o ponto de ataque de sua análise, ao afirmar que:

Não foi “por cima” – por intermédio dos Códigos ou dos princípios teóricos – que a medicina mental penetrou na penalidade. Foi antes “por baixo” – do lado dos mecanismos de punição e do sentido que lhes foi atribuído. Punir tornou-se, dentre todas as novas técnicas de controle e de transformação dos indivíduos, um conjunto de procedimentos

⁸⁶⁸ Cesare Lombroso é considerado o principal expoente da Escola Positivista de Direito Penal; sua principal obra, *O homem delinquente* (1876), postula o comportamento desviante por meio do atavismo como fator de estigmas, acolhendo as bases do darwinismo social, de modo que o ser humano atávico é rotulado como inferior evolutivamente. Para Lombroso, o ser humano normal é influenciado por contingências sociais e assimila a criminalidade pelas interações com seu meio; entretanto, classifica a existência de indivíduos fisiologicamente inclinados ao comportamento desviante, pois não possuem controle sobre suas atitudes devido à constituição filogenética. Cf. COHEN, *Transgressão e controle*, 1968. Cf. LOMBROSO, *O homem delinquente*, 1997.

⁸⁶⁹ FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.454.

⁸⁷⁰ FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.449.

⁸⁷¹ FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.458.

orquestrados para modificar infratores. [...] tudo isso implica que a punição aja, mais do que sobre o crime, sobre o próprio criminoso⁸⁷².

Com base nessa passagem, pode-se identificar as nuances que as análises foucaultianas entregam. O comportamento desviante surge como alvo da correção e do tratamento, logo inscrito no plano da norma positiva; já o indivíduo perigoso aparece como alvo dos mecanismos de controle social, por ser considerado incorrigível, mas medicável. Por isso, o indivíduo perigoso se situa no interstício entre o plano da norma positiva e o plano da norma tecnológica, a qual é acionada pelas tecnologias de biopoder⁸⁷³.

Ao final de sua apresentação sobre a noção de indivíduo perigoso, Foucault declara que “se a psiquiatria se tornou tão importante no século XIX, não foi simplesmente porque aplicava uma nova racionalidade médica aos transtornos mentais ou comportamentais, mas também porque funcionava como uma forma de higiene pública”⁸⁷⁴. Tal afirmação conduz até o último estágio de desenvolvimento do processo de normalização, que diz respeito à passagem da periculosidade social para a defesa da sociedade e pode ser representada pela ideia da gestão de riscos, a qual se apoia em três conceitos: segurança, biopolítica e governamentalidade.

Ao avaliar o controle social pela normalização, Bert comenta sobre o funcionamento de dois processos simultâneos: a judicialização (*judiciarisation*), que indica a multiplicação dos mecanismos judiciários e sua maior atividade social; e a juridicização (*juridicisation*), que assinala o aumento de soluções jurídicas e a regulamentação da normalidade⁸⁷⁵. Com

⁸⁷² FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.452.

⁸⁷³ Um exemplo de indivíduo perigoso para a sociedade pode ser encontrado no famoso caso de Champinha (Roberto Aparecido Alves Cardoso). Em 2003, Champinha (então com 16 anos na época do crime) sequestrou, violentou e assassinou Liana Friedenbach, além de estar envolvido na morte do namorado dela, Felipe Caffé. Champinha foi internado na Fundação CASA (antiga FEBEM); ao completar 21 anos, o Ministério Público requereu sua interdição civil com base na Lei 10.216/2001. Um laudo psiquiátrico emitido apontou que Champinha possui severos transtornos mentais, sendo que pode apresentar riscos à sociedade. Em 2007, Champinha foi transferido para a Unidade Experimental de Saúde (UES); apresentada como uma instituição de saúde pública, na realidade funciona como um hospital de custódia. A UES não consta no Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES); não divulga os prontuários médicos (sob argumento de sigilo profissional); a segurança interna é realizada por agentes da segurança penitenciária; os advogados dos internos recebem poucas informações sobre a situação dos clientes; o tratamento psiquiátrico (que justifica a internação e intervenção clínica) nem é monitorado continuamente, e quase sempre não é realizado, uma vez que é necessário o consentimento de Champinha, que se recusa a ser atendido. De acordo com esse relato, a UES se apresenta como um estado de exceção jurídica, pois nasce de uma decisão excepcional do poder judiciário que pode privar por tempo indefinido e não sustenta nenhum princípio de política de saúde mental. Uma vez que a UES não se enquadra institucionalmente nem como hospital de custódia, nem de tratamento psiquiátrico, em seu funcionamento a fronteira entre punição e tratamento se torna indistinta. A esse respeito, Cf. CARLOS, *Experimento de exceção*, 2012.

⁸⁷⁴ FOUCAULT, *L'évolution de la notion d'individu dangereux...*, D&E III, p.449.

⁸⁷⁵ Cf. BERT, *Sécurité, dangerosité, biopolitique*, 2012, p.13.

isso, Bert alerta para uma nova forma de gestão da vida humana, cujo modelo não mais responde à interdição soberana, pois atende à regulamentação biopolítica. Castel também observa esta correlação, atribuindo ao nexos entre periculosidade e risco “estas novas estratégias [que] envolvem a dissolução da noção de sujeito ou indivíduo concreto, que substituem por uma combinação construída de fatores, fatores de risco”⁸⁷⁶. Também comenta Ewald sobre como a noção de risco pressupor que uma população seja suscetível aos mesmos males e acidentes, ao mesmo tempo que todos podem ser fator de risco. Além disso, o risco pode se tornar uma regra de direito, pois na medida em que o risco define o recorte de uma totalidade, cada indivíduo assume o risco que é seu. Esse tipo de extrapolação de Ewald lhe faz afirmar que “parece mesmo que a política hoje não seja mais que a gestão de riscos”, concluído que, “assistimos hoje um tipo de tomada de consciência da sociedade como sociedade do risco”⁸⁷⁷.

Essa conjuntura entre periculosidade e risco traz, ao menos, duas implicações: por um lado, efetiva a transição do perigo real para o campo do risco virtual, o que afeta as decisões políticas e fortalece o discurso de securitização⁸⁷⁸; por outro lado, concede espaço para o âmbito do direito e suas práticas judiciárias poder ser uma permanente fonte de medidas excepcionais, extralegais, utilizando o recurso jurídico-político do estado de exceção como tecnologia de governo⁸⁷⁹. Portanto, securitização (discurso *par excellence* da defesa da sociedade) e juridicialização (mecanismo de controle colonizado pela normalização) formam dois componentes necessários para que o Estado moderno, isto é, voltado para a governamentalidade biopolítica, possa operar por meio de processos de normalização.

Enfim, a periculosidade do indivíduo revela a organização política do espaço social (heterotopias) que apoiam as instituições de controle social (prisão, hospital, asilo). Não obstante, quando se trata da gestão de riscos, o que se revela são as medidas, os protocolos, os procedimentos, as tomadas de decisões, ou seja, os ‘usos’ praticados para

⁸⁷⁶ CASTEL, *De la dangerousité au risque*, 1983, p.119.

⁸⁷⁷ EWALD; KESSLER, *Les noces du risque et de la politique*, 2000, p.56.

⁸⁷⁸ Esta ideia é desenvolvida pela chamada Escola de Copenhagen no âmbito dos *Security Studies*, que define a securitização pelo processo de transformar um discurso em questão de segurança. Em certa medida, parece ser plausível afirmar que a securitização proposta pela Escola de Copenhagen acompanha o mesmo sentido da ordem do discurso foucaultiana, uma vez que o discurso se transforma em relação de poder e o poder que se disputa. Cf. BUZAN, WAEVER, WILDE, *Security: a new framework for analysis*, 1998.

⁸⁷⁹ Esta é uma tese bastante difundida pela teoria de Giorgio Agamben, que considera o uso do estado de exceção não apenas como uma medida provisória, mas como paradigma de governo. Cf. AGAMBEN, *Homo Sacer*, 2004.

atender a um objetivo mais amplo que aparece no escopo do processo de normalização; pode-se chamar esse objetivo de gerir a vida do indesejável. Não que o comportamento desviante e o indivíduo perigoso não possam representar aspectos do que se considere indesejável numa sociedade; como visto, pobreza, dependência química, criminalidade, costumam ser aspectos que as sociedades modernas buscam, senão erradicar, ao menos normalizar. Por isso, a gestão de riscos atua para a administração dos fatores de risco, reestabelecendo o critério de partilha entre normal e anormal, mas agora ligada ao direito.

Essa perspectiva abre espaço para uma análise histórica de certas medidas políticas e governamentais que conduziram até a higiene sanitária; a eugenia certamente é uma delas. Impulsionada pela ascensão do darwinismo social, sociedades do século XIX instauram diversas práticas eugênicas, a fim de criar uma seleção artificial entre os considerados melhores indivíduos para o aprimoramento da população humana⁸⁸⁰. A mentalidade ideológica do eugenismo prosperou fortemente nas nações consideradas mais avançadas na época, americana e inglesa, propondo meios e artifícios para garantir o controle genético da população. Nesse sentido, nenhuma surpresa que o racismo foi o principal catalisador político de securitização e grande destinatário da judicialização estatal. Entre as medidas políticas encontradas nos programas eugenistas estão: controle de natalidade, esterilização obrigatória, aborto forçado, restrição de matrimônio, segregação racial, discriminação migratória⁸⁸¹. Logo, pode-se perceber como a eugenia incide mais sobre os aspectos considerados indesejáveis à população do que na correção e tratamento dos comportamentos desviantes, além de propor outros meios de controle social⁸⁸².

⁸⁸⁰ O darwinismo social é um termo atribuído a Francis Galton, influenciado pela obra de seu primo, Charles Darwin; Galton propôs suas ideias eugenistas com base em seus estudos de antropologia e estatística social; com receio de uma possível degenerescência biológica da sociedade, defendia a seleção artificial por meio de casamentos seletivos e discriminava as pessoas como não aptas à reprodução. O darwinismo social representa um modelo teórico que apoia várias referências à evolução humana, como a eugenia, o racismo e até o nazismo. No Brasil, em 1931 foi formada *Comissão Central Brasileira de Eugenia* (CCBE), dedicada às áreas de saneamento e higiene pública, adotou medidas que visavam combater especialmente a miscigenação, atuando claramente como um movimento político racial. Cf. VILLELA CORTÉS; LINARES SALGADO, *Eugenesis: un análisis histórico y una posible propuesta*, 2011.

⁸⁸¹ Cf. VILLELA CORTÉS; LINARES SALGADO, *Eugenesis: un análisis histórico y una posible propuesta*, 2011.

⁸⁸² Como caso simbólico da mentalidade eugenista, vale citar o cirurgião Walter Freeman, principal propagador da lobotomia nos Estados Unidos na década de 1950, chegando até a percorrer o país oferecendo seu serviço a bordo do *lobotomobile*; a lobotomia, também chamada de leucotomia, é uma técnica cirúrgica usada para curar ou aliviar os sintomas de patologias psiquiátricas; a lobotomia pode causar danos irreversíveis, desde falha na comunicação, comprometimento das funções motoras até catatonia. A lobotomia foi amplamente incentivada por políticas de higiene pública, principalmente por ‘desafogar’ os asilos e manicômios, considerando os lobotomizados aptos ao retorno do convívio social.

Foucault aborda, mesmo que brevemente, a eugenia como um fenômeno histórico-cultural da higienização racial atrelado ao poder psiquiátrico e ao que chama de racismo de Estado⁸⁸³. Em relação à eugenia, pode-se dizer que o tema sempre esteve ligado aos estudos do autor acerca da psiquiatria, da medicina social e a teoria da degenerescência, do darwinismo social, da teoria penal da defesa social contra a criminalidade. Isso revela a aplicação do critério de partilha entre o normal e o anormal, sendo a anormalidade o real interesse de pesquisa, pois em torno das ciências-psi e das tecnologias de biopoder foram elaboradas práticas de discriminação, de segregação e de normalização do indivíduo perigoso, que a história conta pelas estratégias de purificação racial e campos de trabalho forçado⁸⁸⁴. Assim, se for possível falar em um dispositivo ‘eugenista’, pode-se perceber que nele se articula o discurso da securitização e a governamentalidade biopolítica, uma vez que o alvo seja o que se torna indesejável para uma sociedade⁸⁸⁵.

Nesse sentido, sabe-se muito bem acerca das políticas de extermínio promovidas por Adolf Hitler que foram apoiadas por discursos higienistas e sanitaristas em nome do ideal da raça ariana contra a diversidade étnica. Impulsionado pela adesão às teses do darwinismo social, no início do século XX se desenvolveu um forte elo entre o Estado administrativo e os saberes da eugenia (na época chamada de ‘ciência da melhoria’), criando potentes práticas de controle e limpeza populacional, como as compulsórias leis de esterilização hereditária e higienização racial⁸⁸⁶, tanto na Europa como nos Estados Unidos. O ápice dessa situação é encontrado com a ideologia nazista, que reivindicava sua supremacia racial como um direito natural, o que ao mesmo tempo outorgava o dever de governar outras etnias. É com base nessa concepção racista que o regime nazista se referia aos povos de etnias eslavas, ciganas, africanas, árabes, asiáticas e especialmente judaicas com o termo *lebensunwertes leben*: vidas indignas de viver⁸⁸⁷.

A sociedade alemã, até então governada pela República de Weimar, durante o regime nazista introduziu em seu código jurídico a ideologia do racismo biológico e em 1935 promulgou as Leis de Nuremberg que autorizavam o confisco e a violência contra os judeus, especialmente devido à lei de proteção à honra e ao sangue germânico e à lei de

⁸⁸³ Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.157-58. Cf. FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999, p.298.

⁸⁸⁴ Cf. FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, D&E III, p.324-29.

⁸⁸⁵ Cf. MUCCHIELLI, *Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914)*, 2000.

⁸⁸⁶ Cf. BLACK, *War against the weak*, 2003.

⁸⁸⁷ Cf. RUIZ, *Fundamentos biológicos del derecho nacionalsocialista*, 2014, p.85-118.

cidadania do *Reich*⁸⁸⁸. Nesse ponto, pode-se observar a criação do regime totalitário alemão com a judicialização da vida biológica, justamente ao se precaver juridicamente para derrogar os direitos dos cidadãos indesejados, considerando-os pessoas de segunda-classe⁸⁸⁹.

A hecatombe do nazismo praticamente pôs fim à eugenia como política incentivada abertamente pelos governos, salvo algumas exceções; no entanto, pode-se dizer que a governamentalidade biopolítica das populações indesejáveis se proliferou por outros meios⁸⁹⁰. Desse modo, o princípio biopolítico ‘fazer viver – deixar morrer’ recebe uma nova significação, ainda que atrelada ao resultado histórico do totalitarismo nazista, pois algo que caracteriza a governamentalidade biopolítica mais recente diz respeito à maneira de gerenciar as populações em migração forçada⁸⁹¹. Tanto Bigo quanto Agier apontam para esse problema, assumindo as bases do pensamento foucaultiano para refletir sobre o assunto⁸⁹². Nesse sentido, a questão a ser tratada pode ser colocada da seguinte forma: por que no momento de crises humanitárias surge, contra as violações dos direitos humanos, um discurso de securitização, um discurso em defesa da sociedade? Nesse ponto, é importante observar implicações ocorridas acerca do caso *Boat People*.

Esse caso serve de referência ao mesmo tempo particular para Foucault e atual para nosso tempo, na forma de uma crise humanitária de refugiados⁸⁹³. O termo *Boat People* diz respeito ao êxodo massivo da Indochina entre os anos de 1978-81; milhares de embarcações precárias e superlotadas se lançaram ao mar em busca de refúgio. Todavia, alguns países europeus adotaram medidas governamentais para impedir a chegada dos *Boat People*, abandonando à deriva quem arriscava a vida em uma travessia sem fim⁸⁹⁴.

⁸⁸⁸ Cf. STEINWEIS, *The law in nazi Germany*, 2013. Em 1933, o regime nazista promulgou a Lei da profilaxia dos descendentes com doenças genéticas, que permitia legalmente a esterilização à força de doentes mentais, depressivos, epiléticos e alcoólatras; além de instituir um programa de eutanásia destinado aos loucos, idosos e menores excepcionais.

⁸⁸⁹ Esse ponto é bastante destacado por Hannah ARENDT, *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do Homem, Origens do totalitarismo*, 1989. (São Paulo: Companhia das Letras). Cf. Giorgio AGAMBEN, *Estado de exceção*, 2004. (São Paulo: Editora Boitempo).

⁸⁹⁰ A esse respeito, vale mencionar as reflexões de Nikolas Rose e Peter Sloterdijk sobre os riscos de um novo eugenismo fomentado pelas tecnociências da engenharia genética e da biomedicina. Cf. ROSE, *Políticas de la vida*, 2012. Cf. SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, 2000.

⁸⁹¹ Cf. BETTS, *Survival migration*, 2013.

⁸⁹² Cf. BIGO, *Sécurité et immigration*, 1998. Cf. AGIER, *Gérer les indésirables*, 2008.

⁸⁹³ Tive a oportunidade de refletir sobre este assunto a partir de um evento contemporâneo, a saber, a crise migratória no Mediterrâneo de 2016. Cf. CASSIANO, *Casos Boat People na crise dos refugiados*, 2021.

⁸⁹⁴ Cf. AGIER, *Gérer les indésirables*, 2008. Cf. WHYTE, *Human rights: confronting governments?*, 2012. Por intermédio de Bernard Kouchner, Foucault fez parte do comitê de ação humanitária *A boat for Vietnam*, uma iniciativa de busca e resgate, mas que deveria combinar o direito para além dos limites

Em uma entrevista de 1977, Foucault comentou a crise humanitária dos refugiados vietnamitas: “o Estado não deve exercer o direito incondicional de vida e morte, seja sobre seu próprio povo ou sobre o de outro país. Negar ao Estado esse direito de vida ou morte era opor-se ao bombardeio do Vietnã pelos Estados Unidos e, hoje, é socorrer refugiados”⁸⁹⁵. Pode-se perceber que o filósofo interpreta o caso *Boat People* por meio do repertório conceitual desenvolvido em torno da temática da governamentalidade biopolítica, pois o discurso jurídico dos direitos humanos ingressa nos dispositivos de segurança, visto que quando a ajuda humanitária se fez mais necessária, Estados europeus trocaram ações de busca e resgate por ações de polícia e controle. Assim, certas medidas governamentais, como o fechamento de portos, se apoiam em taxas e índices aceitáveis como critério de escolha soberana. Na medida em que tais dispositivos são acionados, não são gerados apenas efeitos jurídicos, mas, sobretudo, efeitos biopolíticos, a saber, de gerir os indesejáveis *sobreviventes*. A tecnologia biopolítica própria para lidar com fenômenos indesejáveis tem sido o ‘campo’, isto é, um espaço de garantias mínimas de sobrevivência: alimentação, cuidado e controle. Logo, é possível falar em uma forma de governamentalidade biopolítica que faz identificar a vida com o direito, e o normal com sua exceção política⁸⁹⁶.

Enfim, o processo de normalização, pode-se dizer, ocupa uma considerável parte de toda a pesquisa foucaultiana, sendo um tema recorrente nas análises do filósofo. Nesse sentido, interessa destacar como o processo de partilha que instala uma sociedade de normalização possui uma genealogia complexa dentro dos registros deixados pelo autor. Contudo, compreender tal processo parecer ser indispensável para o pensamento crítico de Foucault, uma vez que possibilita fazer a correlação com o discurso dos universais antropocêntricos à medida que problematiza sua consequência; quer dizer, à pergunta kantiana ‘o que é o Homem?’, Foucault parece intuir que tal questão não pode ser colocada sem pressupor seu estado ‘Normal’. Por isso, sua filosofia recusa as formas de ‘naturalização’ das significações sócio-históricas, visto que não concebe nenhuma ‘natureza humana’; apenas a internalização de devidos processos de normalização do ser humano. Dessa maneira, percebe-se o interesse do filósofo em pesquisar o campo do que se considera anormal: comportamentos desviantes, indivíduos perigosos, gerenciamento

estatais e o dever de denunciar os abusos de poder. Na base dessa intervenção humanitária, pode-se encontrar uma forma de política dos direitos humanos.

⁸⁹⁵ FOUCAULT, *Le problème des réfugiés est un présage...*, D&E III, p.798.

⁸⁹⁶ Cf. GIACOIA, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008.

de riscos. Cada etapa abordada contribuiu para que Foucault identificasse quais são os usos dos discursos, das práticas, das tecnologias de biopoder que organizam os *foyers* de experiência. Desde o poder psiquiátrico até o racismo de Estado; desde a norma positiva do tratamento até a norma tecnológica do controle social e sua gestão de riscos; desde o anormal como anomalia biológica até a periculosidade e o indesejado; o processo de normalização corresponde ao meio escolhido por Foucault para ‘colocar em questão’: quem somos nós atualmente?

Capítulo 27: Leitura heurística do *foyer* de experiência em *Histoire de la folie*

Considera-se que o tema do processo de normalização esteja ‘à altura’ de captar toda a relevância do pensamento crítico de Foucault, ao apontar como critérios de partilha entre normal e anormal engendram uma sociedade da normalização; e que tal processo traz graves implicações para problemas que, na verdade, são desafios que ainda esperam por melhores respostas. Assim, como já indicado, se trata de um pensamento filosófico que continua a oferecer questionamentos que impactam em nossa atualidade. Nesse ponto, é oportuno reforçar que a pesquisa foucaultiana não pretende, e nem precisa, ser lida como a representação definitiva da ‘Sociedade’ (como se falasse em nome dela); até porque é o construto formas de problematização que movimenta a pesquisa assim como o construto *foyers* de experiência é seu campo de análise. Nesse ponto, recuperando a metáfora da ‘caixa de ferramentas’, é preferível falar em construtos em vez de conceitos, a fim de salientar a intenção de criar ferramentas conceituais que possam ser bem utilizadas para adequar os interesses de pesquisa às observações possíveis.

Uma vez observados todos os itens selecionados (articulação entre prática, normalização e experiência) para abordar o construto *foyer* de experiência, é válido propor, então, uma leitura da obra foucaultiana seguindo a linha de raciocínio voltada para enfatizar os aspectos dos *foyers* de experiência. Trata-se de uma proposta de leitura que privilegie a pesquisa foucaultiana como uma atividade heurística. É notório que o filósofo tenha escrito sobre dois tipos de *foyers* locais: o asilo e a prisão⁸⁹⁷. Temas diferentes, abordagens distintas, mais de uma década entre as publicações, mas que, mesmo assim, ambos os estudos geraram impacto e polêmicas ao longo dos anos. Nesse caso, vale considerar que, enquanto historiografia do asilo e da prisão, as obras de Foucault possivelmente podem deixar a desejar; contudo, tais obras lidas enquanto construtos de *foyers* de experiência

⁸⁹⁷ É conhecida o estudo sobre este tipo de instituições na obra de Erving Goffman, *Asylums: essays on the condition of the social situation of mental patients and other inmates*, publicada em 1961, mesmo ano da defesa da tese de doutoramento de Foucault. Em algumas ocasiões, Foucault elogia Goffman por seu trabalho, considerando-o uma referência na área da pesquisa social. Goffman se interessa pelo que chama de instituições totais: asilos, prisões, conventos, casernas; trata-se de estabelecimentos focados na custódia de indivíduos e no controle de suas vidas. Em comparação ao trabalho de Foucault, pode-se dizer que Goffman se interessa pelo funcionamento das instituições totais e pelo processo de subjetivação produzido (mortificação do eu); já sobre o estudo de Foucault, pode-se dizer que se interessa em analisar como as instituições totais fazem parte de resposta à um problema histórico relacionado às tecnologias de biopoder e a gestão de riscos sociais. Ian Hacking procura explicar como as distintas metodologias de Goffman e Foucault podem reforçar uma a outra. Cf. GOFFMAN, *Asylum*, 1961. Cf. HACKING, *Between Michel Foucault and Erving Goffman*, 2004.

da loucura e da delinquência, já pode ser bastante interessante. O exercício, então, é buscar nesse *foyer* local que é a instituição asilar de que maneira Foucault entende ocorrer o construto *foyer* de experiência em sua articulação entre formas de saber; matrizes normativas de conduta e possíveis modos de ser.

Considera-se *Histoire de la folie* a principal obra escrita por Foucault, pois nela pode-se encontrar tanto as bases de seu pensamento crítico quanto os elementos, ainda que confusos, definem as três fases de sua pesquisa: arqueologia do saber, genealogia do poder e a ontologia de nós mesmos. É bem conhecido que *Histoire de la folie* narra a trajetória de certa percepção social da loucura, a fim de indicar que a ‘naturalização’ da loucura como doença mental se revela, no fim, como episódio de uma construção cultural. Em um estudo amplo, Foucault recolhe os discursos acerca da loucura na literatura e artes, na filosofia, na medicina e, enfim, na psicopatologia, para sustentar a tese de que nem sempre a loucura foi caracterizada como um erro ou um saber inferior à ciência psiquiátrica posterior, pois o modo como a loucura se organizava em relação a suas práticas, normas e experiências, era diferente. De forma bastante sucinta, pode-se dizer que *Histoire de la folie* almeja percorrer como a experiência da loucura foi organizada por meio de critérios de partilha diversos, sendo os principais deles identificados: pela relação com a morte/escatologia na Renascença europeia; pela relação com a desrazão (*déraison*) e o erro na Idade Clássica; e pela relação com a anormalidade da doença mental na Era Moderna⁸⁹⁸. Como resultado, são várias as implicações sobre essa tese de Foucault, permeada de afirmações polêmicas que despertaram o debate acerca da obra.

Entre os embates incitados pela obra, já foi observado a contestação de Jacques Derrida à interpretação feita por Foucault do *cogito* cartesiano; porém, a obra também suscitou debates sobre a história da psiquiatria, assim como o surgimento da instituição asilar. Certamente, Foucault precisa responder por ambos os debates, uma vez que eles são peças importantes em sua argumentação, mesmo que esse não seja seu objetivo com a obra. Como relata Roudinesco, *Histoire de la folie* foi recebida tanto como uma obra inaugural quanto como uma obra ‘obscurantista’ no âmbito da psiquiatria⁸⁹⁹. Incômodo gerado com a psiquiatria por não reconhecer a loucura como uma ‘natureza humana’ que somente pode ser iluminada pelos avanços da racionalidade científica. No entanto, *Histoire de la*

⁸⁹⁸ Cf. GROS, *Foucault y la locura*, 2000.

⁸⁹⁹ Cf. ROUDINESCO, *Foucault: leituras de História da loucura*, 1994. A esse respeito, Cf. STILL; VELODY, *Rewriting the History of Madness*, 1992. Em especial, CASTEL, *The two reading of Histoire de la folie in France*, 1992, p.62-69.

folie não traz como objetivo investigar a verdade psicopatológica da doença mental, mas justamente segue em direção oposta ao buscar pelas condições históricas que possibilitaram que tal discurso (acerca da verdade psicopatológica da doença mental) pudesse redefinir toda uma estrutura de relações sócio-históricas envolvendo a loucura.

Birman aponta certo mal-estar da psiquiatria com a posição de Foucault, ao declarar que a base do tratamento psiquiátrico advinha de causas morais, em vez de causas fisiológicas⁹⁰⁰. Nesse sentido, os sintomas tratados teriam suas causas enraizadas nas relações sociais e disposições culturais que prescreviam certas condutas admitidas como (a)normais. A reação à publicação de *Histoire de la folie* pelos médicos e psiquiatras não tardou; em especial, Postel escreve *Genèse de la psychiatrie*, sobre os primeiros trabalhos de Pinel, admitindo a prevalência do tratamento moral sobre o tratamento fisiológico, mas no sentido de uma prática socializadora (humanizada); além disso, Postel questiona os documentos selecionados e as interpretações dadas por Foucault a uma série de eventos ligados à formação do campo psiquiátrico⁹⁰¹.

Nesse ponto, a instituição asilar ocupa um espaço fundamental nas análises acerca de uma história sobre a loucura. Foucault condiciona o surgimento da loucura como doença mental ao surgimento da instituição asilar. Em uma de suas afirmações que mais causaram polêmicas, o filósofo argumenta que o asilo representa a promessa de um conhecimento médico-clínico, mas que nele não atua nenhuma ciência, mas uma personagem: o médico; além disso, se o médico pode isolar a loucura, não é porque a conhece, mas porque a controla⁹⁰². Nesse sentido, a função que o médico alienista exerce diz respeito ao poder de dizer a verdade da doença pelo saber dela adquirido ao mesmo tempo que produz a doença em sua verdade e lhe submete na realidade pelo poder que sua vontade tem sobre o doente. Portanto, não se trata de atacar a verdade ou falsidade sobre a doença mental, mas investigar quais funções ela pode exercer nos dispositivos saber-poder⁹⁰³. Além disso, Foucault atribui ao asilo a reorganização da conduta em um espaço de internamento, tanto propício para a interiorização da moral burguesa da família e do

⁹⁰⁰ Cf. BIRMAN, *A psicopatologia na pós-modernidade*, 1999. Birman considera que a partir da década de 1950, a psiquiatria adquiriu uma nova 'identidade psicopatológica' com o desenvolvimento da farmacologia e da neurociência, assim, introduzindo novas práticas terapêuticas. Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.571.

⁹⁰¹ Cf. POSTEL, *Genèse de la psychiatrie*, 1981.

⁹⁰² Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.625,

⁹⁰³ Cf. FOUCAULT, *Les anormaux*, 1999. Neste curso é abordado tantos alguns casos de perícias da medicina legal quanto os instrumentos desenvolvidos para este fim, a destacar o exame.

trabalho, quanto para a internalização da função moral do médico na forma de práticas terapêuticas.

A contestação desse argumento foi trazida em 1980 por Swain e Gauchet em *La pratique de l'esprit humain*, obra dedicada à defesa do tratamento moral e à gênese da instituição asilar. A maior objeção dos autores é direcionada ao fato de Foucault, deliberadamente, pautar sua história da psiquiatria no mito da abolição das correntes e da libertação dos loucos por Pinel. Condenando a imprudência de Foucault, os autores atribuem o nascimento do asilo à *expertise* psiquiátrica do alienista, o médico da doença mental. O asilo surge como uma consequência da revolução democrática ascendente nas sociedades modernas por meio de valores inclusivos e igualitários, de modo que o louco deixa de ser concebido como um sub-humano (animal insano) e extra-humano (possuído) para ser tratado como uma pessoa doente⁹⁰⁴.

No entanto, como observa Roudinesco, a contestação de Swain e Gauchet não refuta a tese de Foucault, na medida em que a insurgência democrática que inaugura a instituição asilar não contradiz a sequência histórica apresentada em *Histoire de la folie*; porém, antes, reafirma que a percepção social da loucura se alterou diante do poder psiquiátrico⁹⁰⁵. Não obstante, Foucault é alvo da contestação dos autores por ser antidemocrático; por equiparar a 'nau dos loucos' com a camisa-de-força química; por não perceber no asilo a promoção de uma prática igualitária e no tratamento moral uma responsabilidade social. Desse modo, Swain e Gauchet tentaram subtrair da obra foucaultiana a função que lhe cabia: uma abordagem que não era nem simplesmente uma história da psiquiatria, nem da instituição asilar, mas uma reflexão acerca da experiência da loucura como uma doença mental que responde ao critério de partilha entre normal e anormal.

Nesse sentido, é oportuno observar brevemente o curso *Le pouvoir psychiatrique* de 1974, considerado por Foucault uma renovação de *Histoire de la folie*, visto que substitui certo núcleo representativo da loucura (a imagem e a percepção que a loucura provocava) pelos dispositivos saber-poder (que em certo momento exerceram uma função estratégica dominante) como objeto de análise⁹⁰⁶. A partir desse ponto, Foucault concebe o asilo

⁹⁰⁴ Cf. SWAIN; GAUCHET, *La pratique de l'esprit humain*, 1980.

⁹⁰⁵ Cf. ROUDINESCO, *Foucault: leituras de História da loucura*, 1994, p.24.

⁹⁰⁶ Cf. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2003, p.14. A respeito do curso e suas implicações na pesquisa de Foucault, Cf. ELDEN, *Discipline, Health and Madness*, 2006.

como uma tecnologia de biopoder, ou ainda, como um dispositivo efetivo para uma sociedade disciplinar, na qual as lacunas deixadas pelo poder soberano vão sendo ocupadas pela capilaridade microfísica do poder psiquiátrico. Dessa forma, ao longo do curso o filósofo vai construindo sua tese de que a instituição asilar, por mais que se expresse em torno da cura e do tratamento, sua intervenção terapêutica não pode ser desvinculada, ou ao menos Foucault resiste à desvinculação, de uma determinada maneira de administrar a gestão dos indivíduos e dos recursos disponíveis⁹⁰⁷. Por fim, pode-se dizer que desse curso o autor extrai a ideia de que a psiquiatria atua, sendo um nexo saber-poder, como a *expertise* do anormal; e que a instituição asilar opera como dispositivo paradigmático de uma sociedade da normalização, visto que revela ser um ponto radial (*foyer*) da medicalização e da disciplina.

Por essa razão, convém ponderar que a história da psiquiatria ou da instituição asilar, embora ocupe a maior parte do argumento trazido por Foucault (e o filósofo deve ser questionado sobre as afirmações que faz a esse respeito), se aproxima mais de um trabalho de análise institucional⁹⁰⁸ do que historiográfico, uma vez que avança até o movimento antipsiquiátrico, como visto a seguir. Para tanto, tal afirmação admite maior credibilidade se a obra *Histoire de la folie* for considerada pela perspectiva do *foyer* de experiência que a compõe: formas de saber, matrizes normativas de conduta e possíveis modos de ser.

Nesse sentido, a forma de saber investigada é predominantemente aquela da psiquiatria, como produção de um regime de verdade (estudos anatômico e neurológicos, técnicas de hipnose e sugestão, conhecimento bioquímicos e fármacos, método da associação livre); um regime de verdade do qual se implica que a loucura não preexiste à instituição asilar, mas que justamente sua função é produzir a loucura como um objeto de conhecimento, excluindo tudo que não lhe convém em seu discurso (questões econômicas, políticas, raciais), decidir sobre o que pode ser considerado uma doença mental referida como loucura, possuir o discurso que legitima as práticas, poder para intervir de forma compulsória e sem consentimento. Assim, para atingir tais objetivos, Foucault recorre à arqueologia para ‘exumar’ os modos de objetivação que especificam qual regime de

⁹⁰⁷ Cf. FOUCAULT, *Foucault étudie la raison d'Etat*, D&E IV, p.37-41.

⁹⁰⁸ A proposta da análise institucional visa, de acordo com autores como Georges Lapassade, René Lourau e Felix Guattari, identificar as relações de poder subjacentes aos discursos proferidos e práticas executadas pelas instituições; a elaboração conceitual da análise costuma mencionar a filosofia foucaultiana como uma de suas referências teóricas.

verdade constitui o saber adequado para que o ser humano possa ser conhecido e, logo, submetido ao processo de normalização. De acordo com Gros:

Sob o regime de uma ‘prova’ na qual o médico se erige em mestre/senhor ambíguo da realidade e da verdade; um jogo onde a questão da verdade não surge mais no confronto entre o médico e o paciente, já que não surge mais apenas dentro do poder psiquiátrico estabelecido na ciência médica⁹⁰⁹.

Nesse ponto, fica claro que a análise visa o regime de verdade da psiquiatria em sua funcionalidade em relação a um dispositivo saber-poder que opera por meio da medicalização e normalização de certo controle social. Isso não implica, é importante advertir, que a psiquiatria seja um instrumento de repressão ou aparelho ideológico destinada à dominação perpétua da população. Registra-se que a psiquiatria surge como uma terapêutica de cuidado e em grande medida executa essa tarefa, trazendo benefícios para a saúde em geral. Entretanto, isso também não implica em negar que a psiquiatria foi parte fundamental de algumas estratégias para a gestão política dos corpos, cometeu excessos em algumas de suas práticas e precisou ser reformulada ou repensada em seus procedimentos, processos e objetivos.

Histoire de la folie, embora anterior à genealogia do poder, também apresenta indícios de certa matriz normativa de conduta, observáveis pelo registro dos mecanismos de poder estudados por Foucault; nesse caso, por mecanismos de poder, entende-se: procedimentos adotados para estabelecer normas necessárias para garantir a condução da conduta, ou ainda, a condição de sujeição. Ao longo de sua pesquisa, pode-se identificar dois tipos centrais de mecanismos de poder: mecanismos médico-clínicos e mecanismos jurídicos. Em *Histoire de la folie*, é notório como o autor relaciona a experiência da loucura com a prática de exclusão social, exibida na seguinte sequência: a ‘nau dos loucos’ e o mecanismo de circulação/expulsão da loucura; o grande internamento e o mecanismo de encarceramento; a instituição asilar e o mecanismo do internamento. Nesse sentido, pode-se dizer que se trata de investigar a loucura também a propósito dos mecanismos que o poder psiquiátrico se utiliza para organizar a ‘exclusão’ que está ‘autorizada’ a funcionar.

O argumento desenvolvido por Foucault indica que junto à instauração da loucura como doença mental segue o aprimoramento dos mecanismos de internação clínico-jurídicos:

⁹⁰⁹ GROS, *Foucault y la locura*, 2000, p.63.

“a doença mental, que a medicina tomará como objeto, terá lentamente se constituído como a unidade mítica do sujeito legalmente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo: e isto sob o efeito do pensamento político e moral do século XVIII”⁹¹⁰. Pode-se dizer, então, que a forma de problematização da loucura não é mais considerada pela perspectiva de um racionalismo da ordem natural, mas pela perspectiva do direito social à liberdade. Isso fortalece o mecanismo de internamento pela sanção jurídica de uma situação de fato, o que significa, em termos jurídicos, ter o direito pela competência de se exercer sobre a ignorância do paciente, de normalizar a desordem e os desvios da sociedade. Dessa maneira, se no mecanismo clássico de confinamento, a loucura oferecia o espetáculo da sua animalidade (*déraison*), já no mecanismo moderno de internamento ela passa a ser construída como um objeto de saber ‘naturalizado’; logo, apto a ingressar no discurso dos universais antropocêntricos. Como observa Gros:

Mas deve ser reiterado que a verdade que se descobre no seu oposto é a verdade antropológica. A psicologia [saber-psi] que constitui o homem como objeto positivo (não como sujeito de verdade, mas como sujeito sobre o qual se afirma uma verdade objetiva) encontra sua condição de possibilidade nesta nova relação com a loucura. A psicologia visa afirmar uma verdade positiva, objetiva, necessária e natural sobre o homem. E o louco é justamente aquele em quem uma verdade humana é objetivada, determinada, naturalizada⁹¹¹.

Observando as implicações relacionadas à matriz normativa de conduta por meio dos mecanismos de poder, vale destacar, ainda que pouco desenvolvido em *Histoire de la folie*, um duplo aspecto. Primeiro, tais mecanismos têm como ponto de aplicação, em última instância, o corpo: sua repartição no espaço asilar, suas maneiras de se comportar, suas necessidades e vontades, desejos e prazeres; em resumo, o corpo oferecido passa a obedecer a certa microfísica do poder, pois de acordo com Foucault: “o controle da sociedade sobre o indivíduo não se efetua somente pela consciência ou ideologia, mas também no corpo e pelo corpo”⁹¹². Um exemplo trazido pelo autor é ilustrado pela cena da ducha psiquiátrica de Leuret e Pinel, na qual o interno, após sessões de duchas frias,

⁹¹⁰ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.146.

⁹¹¹ GROS, *Foucault y la locura*, 2000, p.66. Os [] se referem à minha interpretação.

⁹¹² FOUCAULT, *La naissance de la médecine sociale*, D&E III, p.210. Cf. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, D&E III, p.228-237.

acaba por reconhecer sua loucura⁹¹³. Trata-se, então, de uma prática de sujeição na qual se intercala e se confunde o tratamento e a punição, cujo efeito visado é a internalização das normas e o adestramento do corpo⁹¹⁴.

Segundo, tais mecanismos já indicam a conexão entre tratamento e punição (ou dito em termos de processo de normalização: conexão entre norma positiva e norma tecnológica), a ser elaborada futuramente na pesquisa foucaultiana. Pode-se reconhecê-la a partir da seguinte declaração de Foucault:

O louco “liberado” por Pinel e, depois dele, o louco da internação moderna, são personagens em julgamento; se têm o privilégio de não mais serem misturados ou assimilados a condenados, estão condenados a ser, a cada momento, sujeitos a uma acusação cujo texto nunca é divulgado, porque é toda a sua vida asilar que a formula. O asilo da era positivista, tal como glorificamos a Pinel por tê-lo fundado, não é um domínio livre de observação, diagnóstico e terapia; é um espaço judicial onde somos acusados, julgados e condenados, e do qual só nos libertamos através da versão deste julgamento em profundidade psicológica, ou seja, através do arrependimento⁹¹⁵.

Nesse ponto, é possível identificar uma antecipação do tema das tecnologias de biopoder que marcam a fase genealógica, pois o que caracteriza o exercício do poder na instituição asilar não é tanto o poder soberano, mas o biopoder em seu direito de gerir a vida, na medida em que há um sequestro institucional do corpo por meio de uma jurisdição sobre a vida. Assim, convém atentar que ao longo de *Histoire de la folie*, em meio às análises sobre as representações da loucura, o autor dedica espaço para explanar sobre as maneiras de assujeitar a vida do internado pela condição de estar sujeito ao ‘governo dos outros’.

Por fim, resta observar os possíveis modos de ser atrelados à loucura em *Histoire de la folie* para completar a leitura heurística pela perspectiva do *foyer* de experiência. A parte final da tese exposta em *Histoire de la folie* tematiza a problematização conduzida na última fase da pesquisa foucaultiana: verdade e subjetividade. Não obstante, já foi observado que a partir da década de 1980, os estudos de Foucault orbitam em torno dos conceitos de subjetividade/subjetivação como experiência de si mesmo (*soi*), obviamente,

⁹¹³ Cf. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.520. Cf. FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdade*, 2014, p.22.

⁹¹⁴ Cf. MUCHAIL, *O mesmo e o outro: faces de História da loucura*, 1995.

⁹¹⁵ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.522-23.

ainda não desenvolvido em *Histoire de la folie*. Não se encontra, então, o relato das técnicas, práticas e exercícios pelos quais o louco constitui sua própria loucura; em vez disso, pode ser encontrado um apelo à literatura e às artes que se distancia da imagem do ‘Homem’ construído pelos saberes-psi, para, segundo Foucault, dar lugar a “uma linguagem onde o homem aparece na loucura como sendo diferente de si mesmo”⁹¹⁶.

Logo, se a experiência moderna da loucura é aquela do internamento e da interdição, produzida no momento em que a loucura se torna o objeto de saber chamado de doença mental e problematizada pela partilha entre normal e anormal, Foucault identifica, mesmo no ‘coração’ da modernidade, formas de experiência da loucura que não está condicionada ao ‘Homem Normal’ com relação à identidade de ser si mesmo. Assim, nas pinturas de Goya, nos contos de Sade, no teatro de Artaud, no surrealismo de Magritte, na filosofia de Nietzsche, na literatura de Roussel, Foucault reconhece a expressão artística e literária que se manifesta em modos de ser como se fossem uma espécie de loucura. Por isso, para o filósofo não importa definir se Nietzsche se tornou realmente um louco, ou quais os momentos de insanidade que acometeram Artaud; a condição clínica é indiferente para reconhecer possíveis modos de ser, em si mesmos, expressões chamadas de loucura⁹¹⁷.

Nesse sentido, é preciso assinalar que é com certo fascínio que Foucault descreve uma experiência da loucura que resiste à ordem do discurso, ao *locus* institucional que prepara o lugar de enunciação em uma sociedade credenciada do discurso. Em *Histoire de la folie*, é bastante romantizada a ideia de uma linguagem (filosófica ou literária) que, experimentada como loucura, fosse irreduzível ao imperativo da razão e ao império da lei, assim como aos códigos normativos da gramática, uma vez que se busca a fabricação de novos sentidos para singularizar outras existências possíveis. É esse tipo de linguagem apropriada para possíveis modos de ser que permite a Foucault problematizar, pela primeira vez, certa forma de resistência ao biopoder por uma modalidade de subjetivação que fosse, ela mesma, processo de dessubjetivação: um modo de ser outro em si mesmo.

Com isso, é possível fazer uma ilação entre os tais modos de ser da loucura e a noção de atitude crítica de não ser de tal forma governado demais, na medida em que se trata de experimentar outros modos de ser para criar outras maneiras de viver diferentemente do que se diz ser; do que dizem que é. Pode-se supor, então, que em *Histoire de la folie*, a

⁹¹⁶ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, 1972, p.547.

⁹¹⁷ Ao final de *Histoire de la folie*, é apresentada a noção de “ausência de obra” para se referir à experiência da loucura. A esse respeito, Cf. GALANTIN, *Foucault e Blanchot: um diálogo possível...*, 2016.

experiência da loucura corresponde à primeira tentativa de Foucault em se desvencilhar do domínio das antropologias filosóficas modernas, recorrendo à necessidade de ‘experenciar’ a loucura como um modo singular de viver de uma outra maneira, ligada, portanto, a um *ethos* filosófico em vez de um *ethos* científico da doença mental, assim como da função social da loucura na partilha entre normal e anormal⁹¹⁸.

Para finalizar, vale reforçar que não se trata de propor qualquer leitura ‘canonizada’ das obras foucaultianas; a proposta lançada é fazer uma leitura heurística que assinale os componentes dos *foyers* de experiência: formas de saber, matrizes normativas de condutas e possíveis modos de ser; presentes na maneira como Foucault aborda os temas constitutivos de sua filosofia: a loucura, a delinquência e a sexualidade. Por essa razão, espera-se que o mesmo exercício de identificar a composição do construto *foyer* de experiência possa ser empregado em *Surveiller et punir* e também *La volonté de savoir*. Nesse caso, cada obra vai indicar suas particularidades no trato realizado pelo autor, apresentando maior ênfase em um dos elementos assinalados.

Enfim, o objetivo é apresentar que Foucault aplica à sua própria obra os elementos que julga pertinentes para executar um pensamento crítico, ou ainda, deles faz uso na própria experimentação de seu pensamento, isto é, lida com a problematização das práticas ao invés de torná-las objetos de análise estáticos. Assim, mesmo de forma um tanto descoordenada, Foucault parece ter desde cedo em sua pesquisa, uma intuição de pensar a experiência como um conjunto de componentes que são articulados uns aos outros em pontos específicos, localizáveis na sociedade. Por isso, o construto *foyer* de experiência favorece o pensamento crítico de Foucault, já que é a partir desse modo de elaborar sua filosofia que o autor concebe o movimento antipsiquiátrico como realização de uma atitude crítica cujas condições de possibilidade não vieram de um programa (normativo e universal) da filosofia crítica; porém, antes, emergiram das experimentações feitas em certas instituições (*foyers* locais), o que é, como já visto, compatível com a reivindicação de uma crítica localizada. É nesse sentido que Amarantes destaca a importância de *Histoire de la folie* para o movimento antipsiquiátrico; embora tal obra não militasse para isso, serviu bem ao propósito de seu uso, isto é, ser uma útil ‘caixa de ferramentas’⁹¹⁹.

⁹¹⁸ Cf. FOUCAULT, *Folie et civilisation*, 2019.

⁹¹⁹ Cf. AMARANTE, *Michel Foucault e a “História da Loucura”*, 2012.

TERCEIRA PARTE: MEIOS DE TRANSFORMAÇÃO DE SI

Capítulo 28: Sobre modos de ser e suas maneiras de viver

História crítica do pensamento, ou simplesmente pensamento crítico, é o nome escolhido por Foucault para definir sua atividade filosófica; além disso, o filósofo compreende que tal atividade visa uma tarefa: fazer o diagnóstico do presente. A eleição de tal tarefa aparece em dois pontos marcantes: no início de sua pesquisa, a partir de certa leitura da filosofia crítica kantiana; e ao final de sua trajetória intelectual, retomando Kant por um novo viés de leitura. Todavia, avaliar qual foi o diagnóstico realizado exige considerar o caminho percorrido mais pelo que nele se encontra (as questões, os problemas) do que deveria, nele, ser encontrado (os ideais, as profecias), de modo que o pensamento crítico de Foucault não fique restringido a comentários sobre a filosofia crítica kantiana.

A questão proposta por Kant: ‘o que é o Homem?’, é o gatilho que desencadeia as objeções acerca do discurso dos universais antropocêntricos, não em vista de uma concepção errônea da base epistemológica e da fundamentação teórica sobre a ‘verdade da natureza humana’; se trata, então, de investigar os potentes efeitos de verdade que tal discurso adquire no âmbito do processo de partilha da sociedade de normalização. Assim, recusando a ideia de uma ‘verdadeira natureza humana’, a filosofia foucaultiana explora os fatores que impactam na ‘transitória condição humana’, uma vez que o ‘Homem’ do discurso dos universais antropocêntricos ‘naturaliza’ a história do ser humano ‘Normal’ que tanto produz quanto separa o louco e sua loucura, o delinquente e sua marginalização, a sexualidade e sua interdição. Nesse sentido, se orientando para a investigação acerca dessa ‘condição humana’, que é melhor conhecida e mais controlada, o pensamento crítico foucaultiano reencontra na mesma filosofia crítica kantiana, a pergunta que lhe convém: ‘o que acontece com quem somos nós atualmente?’.

Em meio a isso, pode-se destacar a significativa função que a crítica exerce nessa tarefa, visto que é com base em uma filosofia da suspeita, iniciativa de desfazer as sujeições antropológicas, que o autor aborda a questão do discurso dos universais antropocêntricos. À medida que a pesquisa avança e a análise do processo de normalização se intensifica, a função crítica ganha contornos procedimentais de uma crítica genealógica e uma ênfase decisiva no combate às práticas de sujeição com vista à experimentação de um desassujeitamento que não advém de princípios *a priori*, mas de uma atitude com relação

ao *ethos* na qual o atual aparece como tarefa⁹²⁰. Portanto, a tarefa filosófica de diagnosticar o presente passa por ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente a pesquisa. Isso não significa que o pensamento precise ser intransigente para ser ‘mais verdadeiro e legítimo’, pois, nesse ponto, é facilmente possível reconhecer que Foucault tenta, testa, experimenta diferentes meios de executar em sua pesquisa a tarefa que entende lhe ser devida.

Certamente, mesmo que fosse alegado ou cogitado que essa leitura represente a ‘essência’ da filosofia foucaultiana, não é nesses termos que ela se apresenta. Diferentes noções de crítica são elaboradas, diferentes vieses metodológicos são desenvolvidos, diversas temáticas são abordadas, alguns interesses são privilegiados, outros interesses são ignorados. Diante disso, um eixo analítico tem como função se ocupar do registro dos principais conceitos, temáticas, metodologias, projetos de pesquisas, incluindo suas morfologias, seus deslocamentos e mesmos os abandonos ocorridos ao longo de três décadas de estudo. No entanto, não basta identificar as presentes noções de crítica e delas fazer deduções, para justificar que o pensamento de Foucault seja realmente crítico. Por isso, um eixo heurístico tem como função ponderar sobre qual a maneira de se interessar pela filosofia crítica proposta pelo autor, o que implica em apresentar algumas ‘figuras’ ou ‘imagens’ nas quais seja possível identificar tais interesses de pesquisa. Dessa forma, se observadas isoladamente, cada ‘figura’ analisada se limita à explicação preparada para um contexto pontual; contudo, uma vez que se observa quais características de uma ‘figura’ são recorrentes em outras, pode-se perceber, então, aspectos que expressam os interesses de pesquisa elegidos por Foucault, denominados de ‘construtos’.

Dois construtos são indicados pelo próprio autor: as formas de problematização e os *foyers* de experiência; ambos os construtos são utilizados por Foucault para designar o que sua pesquisa tenta ou se propõe a realizar. As formas de problematização teriam como tarefa questionar a naturalização do discurso dos universais antropocêntricos, isto é, investigar como significações sócio-históricas e organizações culturais passam a ser entendidas como alvo de práticas de partilha social concebidas como óbvias e necessárias. Já a originalidade da pesquisa de Foucault se manifesta nos *foyers* de experiência, uma vez que se busca investigar a organização de um espaço preparado para receber a articulação de regimes de verdades, normas de conduta e tipos de subjetividade. Dessa

⁹²⁰ Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.568. Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

maneira, é possível questionar como a interação desses elementos faz com que certas instituições ofereçam dar prosseguimento ao discurso dos universais antropocêntricos lhe inserindo em mecanismos, dispositivos, tecnologias de biopoder que engendram um processo de normalização.

Portanto, devido à indicação feita pelo próprio autor, identificar, e de certa forma até ‘manusear’, tais construtos se torna uma tarefa consideravelmente mais fácil. Não obstante, há um esforço que deve ser assumido por esta tese, uma vez tem-se o reconhecimento da viabilidade de se examinar um terceiro construto, que diferentemente dos outros dois, não recebe por parte de Foucault, mesmo que brevemente, a devida atenção que esta tese julga merecer e pretende reparar. Diante disso, também a noção de atitude crítica ganha o destaque de sua importância no argumento final do pensamento crítico de Foucault, permitindo que ‘figuras’ ou ‘imagens’ significativas na obra do autor possam ser integradas à realização deste estudo. Por essa razão, talvez por não ter a visibilidade e a representatividade que outros conceitos atingiram, a contribuição que esta tese tem a oferecer ao já volumoso *corpus* de análises e comentários sobre a filosofia foucaultiana, seja examinar e creditar a relevância de um construto que indique, na medida do possível, um interesse específico adotado pelo pensamento crítico de Foucault. Trata-se do construto: meios de transformação de si.

Transformação e atualidade

Pela ocasião do falecimento de Foucault, Habermas lhe dedicou algumas palavras: “o que fazia dele [Foucault] um observador obstinado pela imparcialidade, distante até o excesso, estava ligado, de maneira íntima e singular, a uma tomada de partido apaixonada e devoradora à atualidade do instante histórico”⁹²¹, concluindo que a filosofia foucaultiana, seu pensamento crítico, era como “uma flecha em direção ao coração de um tempo presente, condensado e transmutado em atualidade”⁹²². Também para Revel, a filosofia foucaultiana se desenvolve em vista de um acentuado prolongamento da (análise) história em relação ao presente, considerando que, baseado em problematizações características de nossa atualidade, “Foucault explicitamente anuncia fazer uma história da atitude crítica (...) caracterizando-os em termos de sua especificidade de pensamento

⁹²¹ HABERMAS, *Taking aim at the heart of the present*, 1995, p.151.

⁹²² HABERMAS, *Taking aim at the heart of the present*, 1995, p.152.

e práticas”⁹²³. Nesse sentido, pode-se dizer que ambos os autores reforçam a ideia de uma atividade crítica do pensamento que visa instaurar um distanciamento (*déprise*).

Ao longo de todo o registro filosófico revisado, a análise histórica é uma característica, pode-se dizer arqueo-genealógica, que acompanha todo o desenvolvimento da filosofia foucaultiana. Isso assegura que ao inserir a crítica na tarefa de diagnosticar o presente, o filósofo não incentive a ideia de uma crítica ideal, isto é, uma espécie de programação teórica, mas acene para uma maneira de fazer a crítica que possa ser procedimental, em seu aspecto genealógico, e experimental, em seu aspecto prático, para que resulte em um processo de dessubjetivação. Nesse sentido, pode-se distinguir entre a história como análise do passado e sua duração (uma análise epocal), e a historicidade como uma análise de acontecimentos e suas transformações (uma prova de acontecimentalização). Ambas, análise histórica e historicidade, se entrelaçam e são fundamentalmente úteis para os propósitos de Foucault, algo que reconhece cedo em sua pesquisa: “a história é a análise descritiva e teoria destas transformações”⁹²⁴. Para Revel, a história como uma investigação sobre as transformações e acontecimentos está estritamente ligada à questão da atualidade: “se a história não é memória mas genealogia, então a análise histórica é, na realidade, a condição de possibilidade de uma ontologia crítica do presente”⁹²⁵. Ainda de acordo com a comentadora, essa posição ajuda Foucault a evitar duas armadilhas (duas grandes recusas feitas pelo filósofo em relação à análise histórica): primeiro, evita uma ideologia do retorno, pois Foucault não se ocupa da filosofia clássica greco-latina a fim de torná-la um paradigma a ser atualizado; segundo, evita um historicismo que evoca os feitos do passado para resolver os problemas do presente⁹²⁶.

Nesse sentido, é possível inquirir sobre a função que essa dimensão transformadora desempenha em seu trabalho filosófico. Para tanto, sabe-se que em *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault caracteriza a modernidade como um *ethos* filosófico, o qual deveria ser concebido enquanto uma ontologia, no sentido de que se trata de elucidar os modos de ser; na medida em que se refere à atualidade dos modos de ser, se trata de modos de ser históricos. Assim, a tarefa crítica que se torna um elemento central nesse último texto de Foucault, simboliza o marco geral de um exame sobre a função da filosofia crítica à medida que não se caracteriza apenas pela reflexão sobre as condições de possibilidade

⁹²³ REVEL, “What are we at the present time?”, 2015, p.13.

⁹²⁴ FOUCAULT, *Réponse à une question*, D&E I, p.680.

⁹²⁵ REVEL, *Michel Foucault: un'ontologia dell'attualità*, 2004, p.144.

⁹²⁶ A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Espace, savoir, pouvoir*, D&E IV, p.280.

do conhecimento e os limites de suas verdades, mas também em relação à atualidade e seus acontecimentos. A esse respeito, Jordana Lluçh oferece uma elucidação acerca da dimensão transformadora na filosofia foucaultiana: “a crítica, concebida como ‘análise das condições históricas’ terá por função ‘fazer aparecer’ seus modos de transformação possíveis”⁹²⁷. Com isso, pode-se dizer que a compreensão de Foucault acerca de uma historicidade dos modos de ser se torna possível devido a tarefa crítica que efetua:

A crítica, entendida como análise das condições históricas segundo as quais se constituíram as relações com a verdade, com a regra e consigo mesmo, não estabelece fronteiras intransponíveis e não descreve sistemas fechados; revela singularidades transformáveis, transformações essas que só podem ser realizadas pelo trabalho do pensamento sobre si mesmo: este seria o princípio da história do pensamento como atividade crítica⁹²⁸.

Em outra ocasião, Foucault relaciona o diagnóstico do presente e o processo de dessubjetivação por meio da tarefa crítica de uma transformação sempre possível:

O que gostaria de dizer também sobre esta função de diagnóstico sobre o que é hoje, é que não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas da fragilidade de hoje, conseguir captar onde está o que está e como o que é não poderia mais ser o que é [dessubjetivação]. E é neste sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como um espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível⁹²⁹.

Pode ser que devido a essas decididas declarações de Foucault, Gros as interprete como um convite para notar a peculiaridade do diagnóstico do presente como tarefa crítica: “tentar dizer o que somos atualmente, discernir o nosso modo de ser como histórico, é na verdade fornecer de imediato um relance da possibilidade de não mais sermos o que nos tornamos, para nos transformarmos. Crítica e transformação se implicam diretamente”⁹³⁰.

⁹²⁷ JORDANA LLUCH, *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*, 2017, p.508.

⁹²⁸ FOUCAULT, *Préface à l' "Histoire de la sexualité"*, D&E IV, p.580.

⁹²⁹ FOUCAULT, *Structuralisme et poststructuralisme*, D&E IV, p.448. Os [] se referem à minha interpretação.

⁹³⁰ GROS, *Foucault et le projet critique*, 1995, p.12.

Assim, mesmo havendo indícios de que a noção de transformação desempenha uma função importante no incompleto projeto de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, fora menções eventuais, pouca relevância tem sido atribuída para tal noção. De fato, é preciso considerar que o material para se trabalhar é bastante escasso se comparado com outros conceitos utilizados pelo autor. A esse respeito, também vale mencionar que a noção de transformação tem sua recorrência nos escritos da fase arqueológica, principalmente indicando um processo de mutação dos discursos; porém já na fase ontológica do *ethos* filosófico, a noção de transformação ressurge para indicar, sobretudo, uma elaboração ética que é efetuada a experiência de si mesmo (*soi*)⁹³¹. Gros assinala que as décadas que separam tais fases revela uma ligeira mudança, na medida em que se trata sempre de analisar as condições de possibilidades históricas; porém, antes, na fase arqueo-genealógica, os estudos tinham como principais focos: o saber, o poder e o sujeito resultante dessas estruturas. Já na fase ontológica, os estudos primam pela articulação entre verdade, conduta e si mesmo, pois já dispõem do construto *foyer* de experiência como um campo de práticas organizadas.

Ao formular a crítica como uma atitude, fica implícito, como uma força conceitual latente, seu aspecto transformador desde o momento em que seja possível exercitar o questionamento sobre o que se diz evidente, sobre o que se faz aceitável. Logo, isso implica em uma observação importante: se o termo crítica remete a diferentes noções, sua tarefa parece possuir uma consistência confiável: fazer aparecer as transformações históricas onde se acredita haver a ‘essência’ ou ‘natureza’ do ser humano. A respeito desse assunto, Foucault faz uma detalhada reflexão:

E, acima de tudo, não acredito que possamos opor-nos à crítica e à transformação, à crítica “ideal” e à transformação “real”. Crítica não é dizer que as coisas não estão boas do jeito que estão. Consiste em ver em que tipos de evidências, familiaridades, modos de pensamento adquiridos e irrefletidos se baseiam as práticas que aceitamos. [...] A crítica consiste em expulsar esse pensamento e tentar mudá-lo: mostrar que as coisas não são tão óbvias como pensamos, garantir que o que aceitamos como evidente não seja mais evidente. Criticar é tornar difíceis ações que são fáceis demais. Nestas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente essencial para qualquer transformação.

⁹³¹ Cf. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.34.

Porque uma transformação que permanecesse no mesmo modo de pensar, uma transformação que fosse apenas uma certa forma de ajustar melhor o mesmo pensamento à realidade das coisas, seria apenas uma transformação superficial. Por outro lado, a partir do momento em que começamos a não conseguir mais pensar as coisas como as pensamos, a transformação torna-se muito urgente, muito difícil e inteiramente possível. Portanto, não há tempo de crítica e tempo de transformação, não há quem tenha que criticar e quem tenha que transformar, quem esteja preso a uma radicalidade inacessível e quem seja obrigado a fazer as concessões necessárias à realidade. Na verdade, acredito que o trabalho de transformação profunda só pode ser feito ao ar livre e sempre agitado por críticas permanentes⁹³².

Uma leitura apressada desse destacado trecho poderia induzir a pensar que Foucault recai em um existencialismo ou uma fenomenologia que tanto recusou ao longo de sua trajetória intelectual. Não obstante, se de fato há uma proximidade temática (os modos de ser), há também uma distância em relação à abordagem proposta. Tal distância é mantida justamente pelo construto do *foyer* de experiência, o qual possibilita a Foucault questionar ‘o que faz ser o que somos atualmente?’, em vez de se deter na questão sobre ‘quem sou eu?’. Logo, trata-se de um questionamento que faz emergir os limites da experiência possível, pois eles são historicamente constituídos; isso induz o autor a pensar a transformação historicamente real e atualmente possível em vez de um foro íntimo da autenticidade fenomenológica e existencial⁹³³. Nesse sentido, mais uma vez Gros oferece um comentário esclarecedor:

Foucault, então, coloca uma série de equivalências [aprendizagem, experimento] para as quais determinar o ser histórico que nós somos, é nos tornar responsáveis, isto é, assumir e ao mesmo tempo se dar os meios de transformação: a finalidade dos estudos históricos-críticos é permitir nos reinventar⁹³⁴.

Portanto, levando em conta a hipótese de que a noção de transformação pode ser uma variável mediadora para relacionar acontecimento e atualidade da perspectiva de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos, conseqüentemente indicando um interesse

⁹³² FOUCAULT, *Est-il donc important de penser?*, D&E IV, p.178-79.

⁹³³ Para uma leitura da fenomenologia existencial sobre a ontologia histórico-crítica de Foucault, Cf. MARINO, *La fonction critique de l'éthos philosophique*, 2003. Cf. DÍAZ MARSÁ, *Modificaciones*, 2014.

⁹³⁴ GROS, *Foucault et le projet critique*, 1995, p.14.

genuíno de Foucault ao abordar seus temas, ou seja, de certa maneira ele não deixou de se preocupar em como elaborar uma resposta para seu diagnóstico do presente, no qual identifica o discurso dos universais antropocêntricos e o processo de partilha da sociedade de normalização. Reafirmando que pouco desenvolvimento foi dedicado à noção de transformação enquanto conceito filosófico, também não convém negar que chama a atenção a importância que Foucault lhe atribui a partir de certo ponto de sua pesquisa⁹³⁵. Por isso, é proposto o seguinte construto: *meios de transformação de si*, para dar conta de algumas ‘figuras’ da filosofia foucaultiana que apontam na direção de serem ensaios, tentativas feitas para confrontar o que seu próprio diagnóstico apresenta. Para tanto, as figuras selecionadas são: experiência-limite; políticas da verdade; e estética da existência. Por fim, se Foucault dedicou pouco desenvolvimento à noção de transformação, isso se reflete nos comentários que adotam tal noção como a principal perspectiva para interpretar ou argumentar com base na filosofia foucaultiana; ainda assim, alguns trabalhos merecem ser destacados⁹³⁶.

Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies, de Heyes, certamente é uma das obras que melhor faz uso da noção foucaultiana de transformação de si⁹³⁷. Inserida no contexto da teoria feminista, a autora investiga como um conjunto de práticas corporais está vinculada à questão do processo de normalização da própria subjetivação feminina (aliás, fazendo excelente uso da caixa de ferramentas foucaultiana). Heyes questiona como a transformação de si está ligada à normalização do corpo incentivada

⁹³⁵ Não se pode ignorar totalmente o fato de tal importância coincidir com a doença terminal que acometeu Foucault, a qual, para sua época, era uma “sentença de morte” com a qual teve que conviver.

⁹³⁶ Aproveito a ocasião para incluir o comentário de Richard Bernstein, que em seu texto *Critique as a philosophical ethos*, emprega a expressão “*ethos* filosófico de transformação” (*transformative philosophical ethos*). O *leitmotiv* de seu comentário questiona como o gênero de crítica escolhido por Foucault induz a uma permanente transformação de nosso ser histórico; a leitura de Bernstein reconhece os méritos das análises históricas de Foucault, no entanto, se desaponta com o fato de encontrar apenas “pistas” para difíceis questões a se resolver. Concordo com a posição do comentador apenas em relação à incompletude e falta de maior desenvolvimento sobre o uso da crítica por parte de Foucault; contudo, o desapontamento do comentador pode ser motivado pelo fato de não conseguir encontrar uma teoria crítica realizada por Foucault. Esta circunstância, porém, valoriza o eixo heurístico desta tese, já que em vez de uma crítica teórica, pode-se fazer uso de uma “caixa de ferramentas” para que as “pistas” sejam “instrumentos” a favor da continuidade de outras pesquisas (ou serem simplesmente descartadas). Em acordo com o que esta tese tem alertado, o que rejeito é a ideia de que a filosofia foucaultiana tenha que ser exposta como uma espécie de manual de instrução; isto é totalmente incompatível com a proposta do projeto de pesquisa de Foucault, que se justifica em diversos momentos de sua trajetória e que, curiosamente, Bernstein também reconhece. Por fim, se na interpretação do comentador, Foucault precisava responder quais as razões para que um *ethos* filosófico de transformação seja desejável (mas desejável para quem?), considero que uma formulação mais proveitosa seja perguntar (e identificar) quais são os atuais *foyers* em que as transformações têm acontecido. Cf. BERNSTEIN, *Critique as a philosophical ethos*, 1994.

⁹³⁷ Cf. HEYES, *Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies*, 2007.

pelo contexto cultural. Nesse caso, ao fazer um estudo de campo no *Weight Watchers* (vigilantes do peso), ela constata que a imagem de um corpo saudável por meio de práticas alimentares (*empowering diet*) fortalecem os discursos sobre a autodescoberta ou autoconhecimento. Assim, a transformação do corpo passa a ser a transformação de si; e de modo similar, o discurso normalizador da imagem corporal passa a ser o discurso de uma autoajuda. O resultado da pesquisa de Heyes tem sua importância dentro do debate das teorias feministas; contudo, em relação ao pensamento foucaultiano, é por meio da noção de transformação de si que o biopoder normalizador e a ética do cuidado de si são ‘experimentadas’ em um cenário pontual e contextualizado. Nesse sentido, como a própria autora confirma, sua obra assume a tarefa de se utilizar da filosofia de Foucault para refletir sobre questões da atualidade a partir de onde ela parou.

Já em *Foucault and fiction: the experience book*, O’Leary articula dois temas da filosofia foucaultiana: a literatura e a ética, ponderando sobre as maneiras nas quais a experiência da literatura poderia se tornar uma arte da transformação ética de si⁹³⁸. Dessa forma, a linguagem da ficção se apresenta de forma bastante promissora na tarefa de provocar experiências transformadoras, pois pode ser um meio de intensificar o indivíduo consigo mesmo. Por isso, O’Leary argumenta que a literatura poderia ser comparada como uma prática de si estudada por Foucault em seus cursos sobre a ética do cuidado de si, na medida em que a transformação é um dos objetivos a ser atingido pelo sujeito moral, por meio de técnicas ascéticas (meditação, conversão, confissão). Portanto, a transformação de si, na interpretação de O’Leary, é o tema central da ética foucaultiana, visto que as práticas de si estudadas exaltam a transformação de si. Além disso, ela é fundamental para a proposta de uma ontologia crítica, pois não visa apenas conhecer a si mesmo e ao mundo em que se vive, mas mudar a experiência (o jeito de experimentar) em relação a si mesmo e ao mundo.

Genealogy as critique de Koopman, aborda a transformação de si com menor ênfase em relação às outras obras; no entanto, estabelece um estreito nexo entre problematização e transformação de si⁹³⁹. A princípio, o autor elege a problematização como foco de sua análise, entendendo que a tarefa da genealogia foucaultiana é problematizar os modos de ser histórico. Koopman considera que a ideia de liberdade como uma prática crítico-experimental de transformação de si oferece uma promissora orientação ética, porém

⁹³⁸ Cf. O’LEARY, *Foucault and fiction: the experience book*, 2009.

⁹³⁹ Cf. KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013.

avalia que os compromissos éticos específicos articulados na última fase de estudos de Foucault (corpos e prazeres, autocriação estética e verdade parresiástica) são poucos desenvolvidos e frágeis diante de algumas demandas sociais. Além disso, a transformação de si corrige o equívoco de interpretar a noção foucaultiana de liberdade como simples liberação (impedimento de obstáculos); como pontua Koopman, a transformação de si, tal como entendida por Foucault, conduz à eleição e ao compromisso consigo mesmo, em vez de qualquer renúncia ou abstinência da vontade.

Entretanto, a transformação de si adquire uma maior complexidade no argumento de Koopman devido à proposta de seu estudo: articular a crítica foucaultiana com a teoria crítica de Habermas. Koopman argumenta que a transformação de si (experimentação) pode ser uma importante contribuição à busca pela transformação social (emancipação) almejada pela teoria crítica. Assim, a problematização da modernidade (que falta em Habermas) é compatível com a reconstrução das bases normativas da organização social (que falta em Foucault). Sabendo que a transformação social é um corolário da teoria crítica em geral, Koopman reconhece na ética da transformação de si a primazia de lidar com processos e modificações antes de códigos e valores. A reconciliação dessas duas tendências críticas seria equalizada com base em um tipo de contingência universalizável, capaz de reunir a circunstância específica e o contexto ideal. A esse respeito, vale mencionar que Koopman segue uma tendência da teoria crítica que aborda a capacidade do sujeito para a reflexão crítica e autotransformação; como Benhabib e Allen explanam, a teoria crítica tem dois aspectos: exploratório-diagnóstico e emancipatório-utópico. O diagnóstico crítico visa as patologias sociais do presente; a utopia emancipatória visa as possibilidades de transformação social⁹⁴⁰.

Por fim, vale observar o comentário de Rajchman, *Foucault: the ethics and the work*, no qual faz uma interessante avaliação da ética foucaultiana em termo de transformações⁹⁴¹. Ainda que a transformação de si não seja a perspectiva adotada pelo autor para interpretar a ética de Foucault, a partir dela o autor oferece uma leitura compatível com a atividade crítica foucaultiana. A estrutura ética apresentada em *L'usage des plaisirs* possui quatro itens: a substância ética corresponde ao que há para ser transformado e, ao mesmo tempo, é abertura à transformação histórica; o modo de subjetivação estimula a transformação pela escolha de um modo de ser; o trabalho ético (ascese) elabora meios de transformação

⁹⁴⁰ Cf. BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, 1986. Cf. ALLEN, *The politics of our selves*, 2008.

⁹⁴¹ Cf. RAJCHMAN, *Foucault: the ethics and the work*, 1992.

de uma análise crítica que forme singularidades transformáveis; o *telos* faz de uma prática de si a transformação em uma atitude crítica que permita constituir a si mesmo. Por essa perspectiva, a ética foucaultiana não atende à teorização, mas ao exercício sobre o modo de ser, sendo que a ética não é causa de transformações; antes, são as transformações históricas que resultam no que se chama de ética. Assim, a tarefa crítica se converte em inserir os acontecimentos nas transformações da atualidade.

Capítulo 29: pensar outramente, viver diferentemente com a experiência-limite

É característico da filosofia francesa contemporânea da década de 1960 explorar a polissemia da linguagem no emprego dos conceitos; o texto de Foucault, assim como textos de Gilles Deleuze, Jacques Derrida e outros, apesar de toda e qualquer confusão conceitual e analítica, são adeptos desse estilo filosófico. Como já visto, tal característica se evidencia, em particular, nos possíveis sentidos utilizados para a noção de experiência (*expérience*) como: subjetividade (*expérience de soi*), como experimento (*épreuve*), como articulação/organização de diferentes domínios (*foyers d'expérience*), como modos de ser histórico (*expérience de la folie, sexualité*). Diante desse cenário, pode-se dizer que ainda há mais uma expressão significativa a ser atribuída à noção de experiência, cujo sentido visa expressar um tipo de transformação de si: experiência-limite.

Tomando a experiência-limite como uma ‘figura de pensamento’ da filosofia de Foucault, tal figura se encontra no registro dos escritos da década de 1960, momento em que o filósofo revela seu apreço por duas tendências influentes em sua fase arqueológica: o estruturalismo linguístico e a crítica literária. Já foi mencionada a profusão temática que compõe a obra *Les mots et les choses*, que em seu prefácio assinala a tarefa a ser executada: denunciar que o saber positivo das ciências humanas tropeça em uma experiência irreduzível que está localizada, arqueologicamente, no limite das condições de possibilidade do próprio saber: trata-se de uma experiência-limite. Nesse sentido, a literatura da qual fala Foucault diz respeito ao modo de ser no qual a linguagem do sujeito significante se apaga, ou ainda, pode-se dizer que isso significa que o discurso científico do ‘Homem’ cessa de fazer sentido diante da experiência-limite de ‘ser humano’. Para Sabot, a linguagem literária serve de modelo à arqueologia do saber, como se pudesse estar fora dos limites que, ela mesma, vigia. A esse respeito, comenta Sabot:

A literatura, de certa forma, introduz a arqueologia num “pensamento de exterior” que, como entendemos no prefácio de *Les mots et les choses*, redobra o esforço para estabelecer, de dentro, o modo de articulação dos discursos ao sistema que lhes condiciona. Não se trata, então, de reativar um regime ontológico da linguagem (ligado à

“experiência” literária) na própria análise dos seus regimes históricos (ligado à estruturação interna das formas de conhecimento)?⁹⁴².

Em seu principal momento, a linguagem literária não designa apenas um estilo de escrita do autor, mas ela mesma é um recurso argumentativo utilizado para ‘transgredir’ o texto filosófico. Assim, a obra de arte de Diego Velázquez, *Las meninas* (1656), é requisitada em *Les mots et les choses* para ilustrar a linguagem da *épistémè* clássica, na qual a linguagem encontra seu limite no ato de representar quem representa⁹⁴³. Ao longo de toda a obra, a literatura de Miguel de Cervantes (*Don Quixote*) e de Marquês de Sade (*Justine*) se entrelaça com a prática discursiva própria de cada *épistémè* averiguada. A experiência que configura a literatura moderna ocupa um decisivo lugar estratégico na *épistémè* moderna, contemporânea ao surgimento das ciências humanas. Nesse sentido, Sabot afirma que “a literatura se enquadra perfeitamente no dispositivo crítico delineado por Foucault”, visto que, “a literatura constitui uma margem irreduzível deste dispositivo”, concluindo que, “segundo Foucault, a literatura, enquanto oferece refletir sobre a questão da linguagem na forma de tal experiência, designa então o limiar crítico da *épistémè* moderna, isto é, esta margem de contestação e transformação”⁹⁴⁴. Com isso, pode-se esquematizar qual a função desempenhada pela literatura dentro de uma abordagem epistemológica da história das ciências humanas: a expectativa de Foucault é combater a ‘Verdade do Homem Normal’ com a ‘experiência de ser humano’; algo que implica em um tipo de relação que já não é mais da ordem do saber do ‘Homem Normal’, mas agora passa para a ordem das artes e técnicas de viver.

Não obstante, é notório que o apelo à literatura, que parecia ser tão fértil à filosofia de Foucault, se encerre abruptamente⁹⁴⁵. Refletindo a esse respeito, Revel sugere uma interessante conjectura, na qual a transição da predileção literária para o campo político pode fazer jus à descoberta de que a resistência aos modos de objetivação não ocorre apenas em experiências irreduzíveis às verdades do saber, mas ocorre também em relação aos modos de subjetivação, nas experiências de insurreição dos saberes sujeitados que contestam querer não ser de tal forma governado demais. Dessa forma, Revel fala em um nascimento literário da biopolítica por entender que há uma plausível emulação entre

⁹⁴² SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, 2015, p.13.

⁹⁴³ A esse respeito, para uma interessante análise desses elementos, Cf. GROS, *De Borges à Magritte*, 2004, p.15-22.

⁹⁴⁴ SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, 2015, p.145.

⁹⁴⁵ Cf. REVEL, *La naissance littéraire de la biopolitique*, 2004, p.47-70.

relações de poder e *foyers* de resistência que se embasam no estudo prévio de Foucault sobre o nexo entre a ordem do discurso e a experiência transgressora da linguagem⁹⁴⁶.

Literatura e ficção

Em obras como *Histoire de la folie* e *Les mots et les choses*, a presença de literatura e das artes é mais contundente e entrelaça aos argumentos de Foucault; no entanto, a maior parte de sua produção acerca da literatura e das artes constam em muitos artigos, os quais auxiliam a entender parte de suas ideias e um pouco melhor o estilo de sua escrita. Como já visto, a figura da analítica da finitude pode ser inserida em um contexto de debate sobre a relação entre sentido e subjetividade diante das tendências da fenomenologia e do estruturalismo. Nesse ponto, embora seja preciso reconhecer as inclinações do autor à abordagem estruturalista, sua experiência com a literatura parece fornecer alternativas às problematizações envolvendo as concepções de sentido e linguagem feitas pelas filosofias do sujeito. Fruchaud, Lorenzini e Revel, em um dossiê sobre a literatura na pesquisa de Foucault, recuperam um texto no qual ele revela que “não é um discurso formal que eu [Foucault] gostaria de fazer; mas para compartilhar com vocês os pensamentos de alguém que abordou a crítica através da filosofia. E que não poderia deixar de se surpreender com essas estruturas da linguagem própria ao mundo literário”⁹⁴⁷.

A admiração de Foucault pela literatura o aproximou de leituras marcantes da cultura artística da primeira metade do século XX, em autores como Bataille, Blanchot, Klossowski, Robbe-Grillet, Beckett, Roussel, Marllamé, Flaubert, Sade, entre outros⁹⁴⁸. Além disso, a sinal mais significativa de seu envolvimento com o mundo literário advém de sua contribuição com a revista *Tel Quel*, em especial autores como Philippe Sollers e Pierre Guyotat. Machado também traz um material raro de Foucault; uma conferência de 1964 sobre a literatura e a linguagem. Nessa apresentação, Foucault considera que “a literatura não é o fato de uma linguagem transformar-se em obra, nem o fato de uma obra ser fabricada com linguagem; a literatura é um terceiro ponto, diferente da linguagem e da obra”⁹⁴⁹. Nesse sentido, o filósofo recusa tanto a concepção da linguagem em termos de elementos semânticos, fonéticos e sintáticos; assim como rejeita também conceber a

⁹⁴⁶ Cf. REVEL, *La naissance littéraire de la biopolitique*, 2004, p.65.

⁹⁴⁷ FRUCHAUD; LORENZINI; REVEL, *Folie, langage, littérature*, 2019, p.153.

⁹⁴⁸ Cf. SABOT, *La littérature aux confins du savoir*, 2003, p.17-33.

⁹⁴⁹ MACHADO, *A filosofia e a literatura*, 2005, p.141.

linguagem como busca por identidades entre sistemas de signos e estados mentais. Dessa forma, a crítica literária surge como campo de análise que não é afeito ao humanismo da experiência pessoal, mas da literatura experimental sobre tudo o que ainda pode ser pensado. É assim, buscando inspirações na análise crítica da literatura, que Foucault encontra, seguindo passos nietzschianos, a forma mais radical de se fazer uma crítica da crítica. Segundo Foucault: “a análise literária, se ela tem um sentido, nada mais faz do que impossibilitar a crítica. Ela torna pouco a pouco visível, mas ainda nebulosamente, que a linguagem é cada vez menos histórica e sucessiva; ela mostra que a linguagem está cada vez mais distante de si própria”, concluindo que, “a literatura, no sentido sério e rigoroso da palavra, que tentei explicar, não seria mais do que essa linguagem iluminada, imóvel e fraturada que, hoje, temos que pensar”⁹⁵⁰.

Apesar de todo lirismo que caracteriza os textos sobre literatura, pode-se inferir que a impossibilidade da crítica literária serve de alerta para Foucault, pois se trata de uma análise crítica que toma a linguagem e a literatura por acessórios da memória, da subjetividade, dos sentidos originais. Nesse sentido, é possível aproximar tal raciocínio com sua análise da antropologia filosófica kantiana, na qual entende que as obras *Críticas* de Kant como um suplemento para sua obra *Antropologia pragmática*. Trata-se, então, de reconhecer a analogia existente entre os casos: a redução da linguagem a uma faculdade humana; e a redução da literatura à subjetividade dessa faculdade⁹⁵¹.

Em vez disso, o autor busca por uma análise crítica que seria, então, condição de possibilidade para pensar a linguagem liberta do discurso antropocêntrico e a literatura livre da expressão da subjetividade, para serem, então, experimentadas, inclusive como ausência da matriz sujeito-objeto⁹⁵². Isso significa romper com a ideia de que a literatura é expressão da linguagem humana, em favor de uma concepção de literatura como linguagem de uma experiência: “pensamento que fala; fala pensante”⁹⁵³. Nesse sentido, pode-se perceber que a análise crítica complementa, na arqueologia foucaultiana, a análise das práticas discursivas, sempre buscando se situar nos limites do impensado. Com isso, a resposta dada por Foucault conduz à ficção:

⁹⁵⁰ MACHADO, *A filosofia e a literatura*, 2005, p.174.

⁹⁵¹ A esse respeito, Cf. HIGUERA ESPÍN, *Ontologie de la littérature et subjectivité chez Foucault*, 2020.

⁹⁵² JAQUET, *L'Approche de la "distance" dans les écrits littéraires de Michel Foucault*, 2020.

⁹⁵³ Cf. FOUCAULT, *Débat sur le roman*, D&E I, p.340.

Vou apagar, deixar essa experiência para isso que é (tratá-la, portanto, como ficção, já que não existe, é sabido) todas as palavras contraditórias pelas quais facilmente poderia dialetizá-la: confronto ou abolição do subjetivo e do objetivo, do interior e do exterior, da realidade e da imaginação. Ele deveria substituir todo esse léxico da mistura do vocabulário da distância e vamos ver enquanto o fictício é um distanciamento específico à linguagem (...). Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas; mas a linguagem, é sua distância (...) e toda linguagem que, em vez de esquecer esta distância, se mantendo nela e a mantendo nela, toda linguagem quem fala dessa distância avançando nela é uma linguagem fictícia⁹⁵⁴.

Assim, em seus textos sobre a crítica literária, onde sua prosa lírica se liberta da escrita filosófica, a figura da experiência-limite é moldada pela influência da experiência da literatura, fazendo com que o autor divulgue seu trabalho filosófico como um canteiro de ficções⁹⁵⁵. Isso não significa fazer de sua filosofia uma fábula, isto é, um relato fantástico de um dado universo; a ficção que Foucault assume diz respeito à trama estabelecida entre quem fala e do que se fala. Por isso, não se pode dizer que a ficção seja da ordem do ilusório (não-acontecimento), isso seria a fábula; mas pode-se dizer que a ficção seja da ordem da relação com o acontecimento, e dessa forma um meio de criar o distanciamento entre o que se pensa que é, e o que deveria ser pensado; isso inscreve a ficção da literatura no âmbito do *ethos* filosófico da pesquisa de Foucault, já que aponta para os modos de ser (nesse caso, virtual em vez de histórico). Nesse sentido, o autor considera que experiências como a loucura e a sexualidade são perpassadas pela ficção, não porque seus relatos sejam falsos ou ilusórios, mas porque a ficção produz efeitos de verdade em discursos históricos⁹⁵⁶.

A distância que a ficção cria entre quem fala e do que se fala define certo tipo de experiência de si mesmo (*soi*), pois segundo Foucault, “uma experiência não é nem verdadeira nem falsa. É sempre uma ficção. É algo que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que não voltará a existir depois”⁹⁵⁷. Nesse ponto, é importante alertar que o distanciamento da ficção não implica em perda da realidade⁹⁵⁸, pois é a própria linguagem

⁹⁵⁴ FOUCAULT, *Distance, aspecte, origine*, D&E I, p.280.

⁹⁵⁵ Cf. FOUCAULT, *L'arrière-fable*, D&E I, p.506-13.

⁹⁵⁶ Cf. FOUCAULT, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, D&E III, p.236.

⁹⁵⁷ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.43.

⁹⁵⁸ Cf. JAQUET, *L'Approche de la "distance" dans les écrits littéraires de Michel Foucault*, 2020.

que cria a distância entre as palavras e as coisas em termos de identidade, semelhança, representação; porém, o que interessa a Foucault é a diferenciação de tal distanciamento, que é sempre percorrido sem jamais ser totalmente conhecido, apenas experimentado⁹⁵⁹. Pode-se dizer, então, que nesse distanciamento da linguagem, um espaço é criado para haver diferentes modos de ser⁹⁶⁰.

Experiência-limite

Em 1978, Foucault concede uma prolixa e informativa entrevista a Duccio Trombadori, e chama a atenção o fato de que, nesse momento de sua pesquisa em que ele estava envolvido com os estudos de governamentalidade, a figura da experiência-limite apareça como uma espécie de *leitmotiv* que organiza os diversos interesses de pesquisa até então⁹⁶¹. Na mesma entrevista, Foucault retorna ao tema transcendental do sujeito e sentido, que tenta conciliar ‘natureza humana’ e história cultural, e ao avaliar a fenomenologia existencial, assim declara: “a experiência da fenomenologia é, no fundo, certo modo de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória para dele apreender sua significação”, de modo que “a fenomenologia procura recuperar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações”⁹⁶². A esse respeito, O’Leary pontua que Foucault não pretende lidar com “toda experiência possível, mas com a experiência historicamente singular”⁹⁶³. Desse comentário, vale destacar a possibilidade de encontrar indícios de temas futuramente abordados por Foucault, em especial, uma história da subjetividade

⁹⁵⁹ Cf. FOUCAULT, *Distance, aspecte, origine*, D&E I, p.272-85.

⁹⁶⁰ Deduzo essa informação dos estudos de Foucault dedicados à noção de simulacro de Pierre Klossowski; ainda acrescento que a insistência de Foucault pelo lema “pensar de outra maneira” (*penser autrement*) indica diferentes modos de ser.

⁹⁶¹ Cf. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, 1995. James Miller radicaliza esta ideia ao fazer da experiência-limite não apenas um *leitmotiv* da filosofia foucaultiana, mas também por atribuir a experiência-limite, o próprio modo de vida do filósofo francês. Por se tratar de uma biografia, reservo o direito de abstenção de seu teor, mas a radicalidade desta ideia parece ser questionável em vista das próprias falas de Foucault em certas ocasiões. Cf. MACINTYRE, *Miller’s Foucault, Foucault’s Foucault*, 1993.

⁹⁶² FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.43. Cf. SABOT, *L’expérience, le savoir et l’histoire dans les...*, 2006

⁹⁶³ O’LEARY, *Foucault experience literary*, 2008, p.14. Em suas análises, Foucault deixa de mencionar que na tradição da filosofia alemã é de fundamental importância os conceitos de *Erlebnis* e *Erfahrung* para se referir à experiência; geralmente *Erlebnis* diz respeito à experiência imediatamente vivida, enquanto que *Erfahrung* corresponde à experiência refletida; autores como Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Walter Benjamin, entre outros, empregam definições próprias ao uso que fazem destes conceitos em seus estudos.

que não pensa a subjetividade como fundamento da experiência autêntica, mas pensa a partir da experiência que é autorrealizar sua subjetividade (em termos foucaultianos: práticas de si em meio aos modos de objetivação/subjetivação).

Como esperado, a experiência-limite entra em litígio com a tradição da fenomenologia existencial francesa, sendo, então, orientada pela literatura, ou ainda, por uma leitura de crítica literária de textos e autores filosóficos. Nesse ponto, Foucault faz uma exposição categórica:

Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência é tentativa de alcançar certo ponto na vida que seja o mais perto possível do insuportável [*invivable*]. O que é requisitado é o máximo de intensidade, e ao mesmo tempo, de impossibilidade.

A experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer com que ele não seja mais ele mesmo ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação [*dé-subjectivation*].

A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, é isso que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, Bataille, Blanchot, e que fez com que, por mais enfadonhos, por mais eruditos que fossem meus livros, eu sempre os concebi como experiências diretas destinadas a me afastar de mim mesmo, a me impedir de ser o mesmo⁹⁶⁴.

Com base nessa exposição, não resta dúvida que a tarefa da crítica, após passar por uma filosofia da suspeita, seja buscar por ‘investimentos’ de dessubjetivação; contudo, a figura da experiência-limite empresta à tal investimento a noção de transformação de si. Não obstante, a esse respeito, Jay comenta pertinentemente que “o que Foucault parece querer dizer com experiência-limite é uma curiosa mistura contraditória de auto-expansão e auto-aniquilação”⁹⁶⁵. A questão se torna entender de que forma e em que medida a experiência pode ser transformadora, de forma a acomodar o processo de dessubjetivação e a experiência ficcional. Nesse caso, deve-se atentar aos temas escolhidos por Foucault para compor a figura de experiência-limite: morte, transgressão e pensamento do exterior.

⁹⁶⁴ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.43.

⁹⁶⁵ JAY, *The limits of limit-experience: Bataille and Foucault*, 1995, p.159.

A tematização da morte claramente remete à leitura de Nietzsche (feita por Foucault seguindo as interpretações da crítica literária de Klossowski e a filosofia de Heidegger), da qual é extraída a forma de problematização que caracteriza a noção de crítica como filosofia da suspeita: a morte do ‘Homem’ preparada pela morte do Deus-metafísico. Uma vez que essa temática já foi abordada, é preciso dedicar atenção à influência produtiva e provocadora que Blanchot e Bataille tem sobre o pensamento crítico de Foucault.

Ao pensamento de Blanchot, Foucault dedica o texto que soa como um manifesto à crise da subjetividade: *La pensée du dehors*. Como se fosse um desafio ao culto filosófico à consciência, à interioridade e ao espírito, o pensamento do exterior diz respeito aos modos de subjetivação que, ao produzirem a instância da subjetividade (mente, psique, vivência, alma, consciência), também cria os limites que definem o exterior do interior, ou seja, tudo o que é misterioso, impensado, mas também, perigoso, desviante. Como diz Foucault, se trata de “um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e a positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar de ‘pensamento do exterior’”⁹⁶⁶. Interessante notar, então, a semelhança com o raciocínio de confirmação dos critérios de partilha entre normal e anormal, sendo que a normalidade se define apenas pela indefinível ausência de anormalidade. Daí a razão de Foucault escrever uma história da loucura ou o nascimento da prisão: para poder encontrar uma “experiência que devia então permanecer não exatamente escondida [...] mas flutuante, estranha, como exterior a nossa interioridade”⁹⁶⁷. Dessa perspectiva, a interioridade de um ego pode ser vista como um mecanismo de controle, de internalização da normalização, contra quem se encontra ‘fora’ da ‘natureza humana normal’.

É em *L’entretien infini* que Blanchot apresenta três gestos característicos da experiência-limite; são eles os gestos da contestação, afirmação e transformação⁹⁶⁸. Com tais gestos, Blanchot não propõe uma nova teoria da subjetividade e da experiência; apenas reivindica sua liberação do domínio da interioridade, da subjetividade universal e sua identidade nostálgica. Para Blanchot: “a experiência-limite é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo exclui todo exterior [...] o próprio inacessível, o próprio desconhecido”⁹⁶⁹. Com isso, importa à experiência-limite ainda se manter relacionada

⁹⁶⁶ FOUCAULT, *La pensée du dehors*, D&E I, p.521.

⁹⁶⁷ FOUCAULT, *La pensée du dehors*, D&E I, p.522.

⁹⁶⁸ Cf. BLANCHOT, *L’entretien infini*, 1969, p.256-264.

⁹⁶⁹ BLANCHOT, *L’entretien infini*, 1969, p.258.

onde a própria relação parece ser ‘impensável’⁹⁷⁰. A esse respeito, Foucault considera que o pensamento do exterior tem aspecto ficcional: “as ficções de Blanchot serão, mais do que imagens, a transformação, o deslocamento [...] figuras desenhadas na monotonia do cotidiano e do anônimo”⁹⁷¹, pois se trata de uma forma de escrita sem imagens e sem conclusões. Nesse sentido, Foucault considera que a experiência-limite do pensamento do exterior “é antes experimentar, no vazio e no desnudamento, a presença do exterior e, ligado a essa presença, o fato de que se está irremediavelmente fora [*hors*] do exterior [*dehors*]”⁹⁷². Assim, para o pensamento do exterior, a experiência precede a subjetividade, porém não a sucede, na medida em que pensa as possibilidades de existência (os modos de ser histórico) em suas condições de ser impessoal (sem referência à natureza humana). Portanto, a experiência-limite foucaultiana sustenta uma intuição fundamental que pode ser vinculada com a tarefa crítica da dessubjetivação: mesmo que seja importante o domínio da consciência de si, da identidade e autenticidade, ainda mais importante é, para Foucault, são os modos de subjetivação que transformam a si mesmo.

Em homenagem a Bataille, Foucault publica em 1963 o texto: *Préface à la transgression*; o qual, no entanto, poderia ser visto como uma revista autoral de sua própria filosofia. O texto em questão antecipa a problematização da analítica da finitude, para a qual Foucault indaga sobre a possibilidade de “um pensamento que seria, absolutamente e ao mesmo tempo, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?”⁹⁷³. Tal pensamento diz respeito à relação limite/transgressão. Em *L’expérience intérieure*, Bataille propõe uma espécie de experiência mística sem Deus, uma experiência que não pode ser limitada às categorias do entendimento; tal experiência interior “não revela nada, e não pode nem fundar a crença nem partir dela”⁹⁷⁴. Para Foucault, Bataille elabora uma noção de experiência que refuta as categorias dialéticas do entendimento; em vez de contradição e oposição, a experiência-limite fala em transgressão. Assim, Foucault diz que “a transgressão não opõe nada a nada”, pois, “nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado”⁹⁷⁵. Na experiência transgressora não há limite que seja impossível, assim como não há transgressão fora dos limites; anexados por essa cumplicidade, ambos são atos provisórios; o sentido de um se deve exclusivamente em função do outro.

⁹⁷⁰ Esta noção é discutida por Foucault em *Les mots et les choses*, cap. IX, *Le cogito et l’impensé*.

⁹⁷¹ FOUCAULT, *La pensée du dehors*, D&E I, p.524.

⁹⁷² FOUCAULT, *La pensée du dehors*, D&E I, p.525.

⁹⁷³ FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.239.

⁹⁷⁴ BATAILLE, *L’expérience intérieure*, 1973, p.16.

⁹⁷⁵ FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.238.

A importância da relação limite/transgressão reverbera ao longo de toda a obra foucaultiana. Em vista dessa relação, Foucault atribui a Kant tanto o movimento de abertura do pensamento ocidental com a inauguração da ‘era crítica’, mas que, no entanto, “o próprio Kant acabou por fechar novamente esta abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica”⁹⁷⁶. Tal movimento é nomeado por Foucault de sono antropológico. Não obstante, sabe-se que em seu retorno à *Aufklärung* de Kant, Foucault exalta o lema: *sapere aude!*, como a atitude crítica da modernidade; com isso, recupera ao mesmo tempo, embora sob novo aspecto, a relação entre atitude-limite e transgressão. Nesse ponto, vale uma reflexão: é como se Foucault aceitasse a questão da crítica kantiana, seu modo de investigar as condições de possibilidades; certamente, o filósofo adota essa questão da crítica para analisar condições históricas de práticas e discursos. No entanto, é como se Foucault também recusasse o que a crítica kantiana questiona, seu modo de ‘colocar em questão’ uma pergunta de pesquisa, pois para Kant conhecer os limites da razão seria garantia de uma vontade obediente; contudo, influenciado pela crítica literária, Foucault não toma os limites por dados cognitivos, mas por limites ainda indefinidos, e por isso, experiências que transformam acontecimentos. Daí a razão para a ontologia de nós mesmos ser: histórica em suas condições de possibilidades; crítica em relação aos meios de transformação de si.

Nesse sentido, como observa Sardinha, nem o apriorismo do entendimento kantiano nem a dialética hegeliana são desejáveis a Foucault para uma crítica ontológica ao discurso antropocêntrico, principal paradigma do “reino dos valores que só são aprovados pela sociedade por que eles são o que torna possível dividir em dois o conjunto de homens e mulheres, loucos e dotados de razão, pessoas normais e anormais, disciplinadas ou subversivas, honradas ou escandalosas”⁹⁷⁷. Dessa perspectiva, a experiência-limite que toma a forma transgressora rompe com as limitações da lógica interna do mundo ético dividido (*monde éthique partagé*) que separa a experiência de si mesmo (*soi*) de seu exterior: razão/desrazão; normal/patológico. Também Revel encontra o eco da transgressão nas análises foucaultianas sobre os *foyers* de resistência⁹⁷⁸. A comentadora percebe que a transgressão corresponde a uma maneira de singularização, na qual o indivíduo procura voluntariamente resistir aos dispositivos de identificação, classificação e normalização. Em *La volonté de savoir*, Foucault atribui à resistência uma relação tão

⁹⁷⁶ FOUCAULT, *Préface à la transgression*, D&E I, p.239.

⁹⁷⁷ SARDINHA, *As duas ontologias críticas de Foucault*, 2010, p.184.

⁹⁷⁸ Cf. REVEL, *La naissance littéraire de la biopolitique*, 2004.

intrínseca quanto a encontrada no limite/transgressão da literatura de Bataille; trata-se do famoso lema: onde há poder, há resistência.

Enfim, a experiência-limite, em suas variações de transgressão e pensamento do exterior, se torna a figura paradigmática dos meios de transformação de si pelas próprias palavras de Foucault: “uma experiência é algo do qual saímos transformados”⁹⁷⁹. Essa simples afirmação pode ser capaz de promover uma ressignificação para o ponto mais polêmico de sua filosofia da suspeita, a morte do ‘Homem’, assim como para o pensamento crítico. A transformação de si, vista sob a perspectiva do processo de dessubjetivação pleiteado pela experiência-limite, corresponde à possibilidade de pensar a experiência que ainda resta indefinida. Assim diz Foucault: “no curso da história os homens jamais cessaram de construir a si mesmos, isto é, mudar continuamente sua subjetividade, de se constituir uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes”, de modo que, “os homens se comprometendo perpetuamente em um processo que, constituindo em objeto, o muda ao mesmo tempo, o deforma, o transforma e o transfigura como sujeito”, concluindo que, “falando da morte do homem de modo confuso, simplificado, era isso que eu queria dizer”⁹⁸⁰.

Foucault torna ainda mais nítida a relação entre experiência-limite e transformação de si ao afirmar que “não se trata totalmente de transpor no saber as experiências pessoais. A relação com a experiência [-limite] deve (...) permitir uma transformação, uma metamorfose”⁹⁸¹. Para tanto, Foucault constata que “voltamos como relacionado um tipo de ponto de reencontro entre os discursos sobre a experiência-limite, no qual trataria para o sujeito de transformar a si mesmo, e os discursos sobre a transformação do sujeito em si mesmo pela constituição de um saber”, de tal maneira que seu pensamento buscou tratar, “sempre de experiência-limite e história da verdade”⁹⁸². Enfim, tomando como modelo a crítica literária e buscando na literatura uma forma de experiência ficcional, pode-se perceber como Foucault almejava a experiência-limite como um meio de transformação de si. Uma experiência-limite para testar, provar, fabricar, ensaiar, transformar: como viver ‘a morte do Homem’; como diagnosticar o presente, se não houvesse meios de transformação de si?

⁹⁷⁹ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.41.

⁹⁸⁰ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.75.

⁹⁸¹ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.46.

⁹⁸² FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, D&E IV, p.57.

Capítulo 30: Onde há vida, há resistência... com a política da verdade

Mesmo admitindo que a experiência-limite seja a figura *par excellence* para um construto como os meios de transformação de si, outras imagens também têm a contribuir; a segunda figura do construto meios de transformação de si a ser explorada diz respeito à política da verdade. Há pouca ocorrência desse sintagma na obra foucaultiana, mas o que chama a atenção é o significado que ele pode adquirir em relação à execução da pesquisa; nesse caso, a figura política da verdade pode ser entendida como uma representação conceitual de uma reflexão dispersa. Não obstante, pode-se dizer que a política da verdade, em sua designação, está ligada à tarefa crítica da genealogia: a dessubjetivação. Isso implica, portanto, responder às análises das tecnologias de biopoder, assim como à governamentalidade biopolítica. Sendo esse o cenário dos temas abordados por Foucault, cabe examinar em que consiste a figura da política da verdade e quais meios de transformação de si ela articula na dinâmica do pensamento crítico de Foucault.

A princípio, a problemática da política da verdade mantém certo vínculo com o tema da experiência-limite, na medida em que interessa a Foucault ainda recusar a verdade em seu ato cognitivo ou idealidade racional, pois não são os critérios de objetividade (proposições verdadeiras) que sustentam o sistema de legitimidade do saber (prática científica), mas a vontade de verdade que captura o objeto de uma prática discursiva (a loucura) dentro da ordem do discurso (poder psiquiátrico). Como demonstra a obra de CandiOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, claramente é possível realizar o exame do pensamento crítico de Foucault a partir do conceito de verdade e seus desdobramentos; de acordo com CandiOTTO, nesse sentido, “elaborar a história da psiquiatria em termos de uma política da verdade implica em deixar de lado o conhecimento do médico para enfatizar o lado do doente e seu discurso”⁹⁸³. Esse é um tipo de assentimento que coaduna com a proposta de uma crítica genealógica (portanto, procedimento experimental) dos saberes sujeitados, como exposto em *Il faut défendre la société*. Assim, a verdade da loucura depende das estratégias articuladas em tornos dos efeitos de poder que incidem sobre a experiência e transforma (nesse caso, disciplina) o comportamento.

Em uma conferência de 1973 no Rio de Janeiro, *La vérité et les formes juridiques*, Foucault apresenta a proposta de realizar uma história política da verdade; para tanto,

⁹⁸³ Cf. CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, p.88.

distingue entre a verdade-demonstração, típica das práticas científicas, e a verdade-acontecimento, característica das práticas judiciárias⁹⁸⁴. Desse ponto, se apropriando da noção de vontade de verdade de Nietzsche, Foucault enfatiza o nexo entre saber e poder concebido como relações de enfrentamento. Sobre o resultado, Foucault comenta que se trata de “um modelo de análise histórica do que eu chamaria de política da verdade”⁹⁸⁵. Nesse sentido, pode-se considerar que a obra *La volonté de savoir* tem como finalidade explorar a análise histórica acerca da política da verdade da sexualidade, na forma pela qual verdade e sexo podem ser inseridos nos dispositivos biopolíticos⁹⁸⁶. De acordo com Foucault, existe uma “vontade de saber que atravessa toda nossa relação com o sexo. Vontade de saber, nesse ponto imperiosa e na qual somos embrulhados e pela qual chegamos não só a buscar a verdade do sexo, mas a enviá-la à nossa própria verdade. A ela caberia dizer o que somos”⁹⁸⁷. Isso significa que a vontade de saber que anima toda uma política da verdade exerce um assujeitamento (*assujettissement*) cujos efeitos podem ser sentidos quando se trata de políticas de identidade, a conferir adiante.

Pode-se dizer que a história política da verdade se desdobra, de fato, em políticas da verdade, pois a verdade, em sentido foucaultiano, é o conceito que qualifica uma prática e torna seu discurso um alvo de disputa, um poder que se quer apropriar. Desse modo, o autor alega que existe um regime no qual a verdade é produzida. Segundo Foucault:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro⁹⁸⁸.

⁹⁸⁴ Cf. FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.541.

⁹⁸⁵ FOUCAULT, *La vérité et les formes juridiques*, D&E II, p.550.

⁹⁸⁶ Cf. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.80-82.

⁹⁸⁷ FOUCAULT, *L'Occident et la vérité du sexe*, D&E III, p.103.

⁹⁸⁸ FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1998, p.12. Segundo Foucault, existe em nossas sociedades, uma “economia política” da verdade que possui cinco características historicamente importantes: 1) a “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; 2) está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); 3) é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); 4) é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); 5) enfim, é objeto de debate político e de confronto social.

Assim, é preciso distinguir entre uma verdade política que, de alguma forma, poderia levar ao consenso, da proposta foucaultiana representada pela figura da política da verdade, a qual tem por característica o enfrentamento e a estratégia. Com isso, também não se trata de pôr em disputa uma concepção ideológica, segundo a qual se luta contra uma falsa verdade ou falsa consciência, em favor de uma verdadeira verdade ou consciência. Por isso, Foucault adere à abordagem nominalista dos universais, pois desconsidera a possibilidade de uma verdade-em-si que, para valer, possa ser desvinculada de seu regime de verdade; assim, o problema da política da verdade incide sobre o dizer-a-verdade, o que para Foucault atende pelo nome de regime de verificação⁹⁸⁹.

O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas [é tarefa da crítica] saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm em mente, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade⁹⁹⁰.

Por essa declaração, percebe-se que a imagem da política da verdade está relacionada com a concepção de um real exercício da atitude crítica, assim como existem mecanismos para exercício das relações de poder. É nesse contexto que, justamente, a política da verdade encontra sua expressão mais significativa. No texto *Qu'est-ce que la critique?*, é no amplo campo da governamentalidade que a atitude crítica se constitui pela articulação entre relações de poder, regimes de verdade e tipos de subjetividade. Nesse sentido, se a governamentalidade biopolítica produz a sujeição da subjetividade, cabe à atitude crítica propor uma nova política da verdade⁹⁹¹:

⁹⁸⁹ Cf. CASTRO, *Un Foucault neoliberal?*, 2019, p.258-76.

⁹⁹⁰ FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1998, p.14. Os [] se referem à minha interpretação. Como mencionado, considero difusa a figura da política da verdade pela quantia de temas que é capaz de abranger dentro da filosofia foucaultiana; nesse caso em questão, o excerto extraído provém de um conhecido debate promovido por Foucault entre duas concepções de filósofos: de um lado, o intelectual universal, que se ocupa de questões gerais; e do outro lado, o intelectual específico, que se ocupa de contextos problemáticos. Para André Yazbek, as exigências da filosofia foucaultiana para uma política da verdade precisam se relacionar com um tipo de intelectual que não tem mais por função arguir a defesa do universal, mas elaborar a política da verdade por meio de sua transgressão teórica. Considero que este ponto de vista trazido por Yazbek apoia esta tese, ao relacionar a transgressão (aspecto da experiência-limite) junto ao exercício do poder em sua manifestação da verdade (aspecto da política da verdade). Cf. YAZBEK, *A “transgressão do universal”*, 2012, p.251-62.

⁹⁹¹ Cf. CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010, p.115.

O *foyer* da crítica é essencialmente o feixe de relações que une uns aos outros, e um aos outros dois, o poder, a verdade e o sujeito (...). A crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade⁹⁹².

Nesse ponto, a atitude crítica que se define como a arte de não ser de tal forma governado demais pode ganhar, com base na perspectiva do construto dos meios de transformação de si, o importante apontamento de que nenhuma sujeição da subjetividade é inevitável no âmbito do processo de normalização, do mesmo modo que nenhuma verdade é incondicional no âmbito do discurso dos universais antropocêntricos. Para tanto, a função de promover a dessubjetivação encontra sua condição de possibilidade em um duplo questionamento que constitui o mesmo processo: interrogar o poder em seus efeitos de verdade, assim como inquirir a verdade em seus efeitos de poder⁹⁹³. Portanto, pode-se dizer que a figura da política da verdade abrange, por meio desse processo de duplo questionamento, quase que a totalidade da pesquisa de Foucault.

Segundo Lorenzini e Tiisala, pouca atenção tem sido dedicada à figura da política da verdade, a qual as autoras concebem como uma arquetônica do projeto crítico de Foucault⁹⁹⁴. Em proveito da política da verdade, cada parte desse duplo questionamento é avaliado individualmente. A primeira parte do questionamento corresponde à verdade e seus efeitos de poder. Para as autoras, isso é exemplificado pelas análises de Foucault acerca da prática da confissão e seus diferentes domínios: religião, psicanálise, direito. Para Foucault, a confissão é o modelo de uma prática de si, a saber, admitir a verdade sobre si mesmo⁹⁹⁵; porém, devido ao contexto de cada domínio, o saber gerado pela confissão provoca diferentes usos em técnicas de poder sobre o dizer a verdade: inquérito, interrogatório, depoimento, terapia, penitência, entre outros. O autor destaca que a sociedade moderna é estimulada todo o tempo a dizer a verdade sobre si, pois quando se

⁹⁹² FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?*, 2015, p.39.

⁹⁹³ Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 1997, p.23. Cf. FOUCAULT, *Non au sexe roi*, D&E III, p.263.

⁹⁹⁴ TIISALA; LORENZINI, *The architectonic of Foucault's critique*, 2023.

⁹⁹⁵ Cf. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 2012. Cf. FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, 2014.

trata de sujeição, a confissão tem um efeito potente para vincular um indivíduo a uma obrigação. A internalização de uma obrigação facilita a conduta obediente, o corpo dócil, a partilha entre normal e anormal.

A segunda parte do questionamento remete ao poder e seus discursos de verdade. Nesse ponto, o exemplo trazido pelas autoras é a noção de *parrhesía*. Tal noção constitui um modo de dizer a verdade, seu franco-falar, no qual está em jogo uma transformação de si no ato da coragem da verdade, ao risco da própria vida. Além disso, a *parrhesía* é uma expressão da atitude crítica que constitui o *ethos* filosófico em um aspecto fundamental: enquanto a confissão se revela historicamente capturada por diversos regimes de verdade, a *parrhesía* se revela mais propícia à resistência de uma atitude crítica da arte de não ser de tal forma governado demais. Com isso, Lorenzini e Tiisala concluem que:

O projeto crítico de Foucault, que visa a dessubjetivação do sujeito dentro da política da verdade, é mais rico, mais complexo e mais sistemático do que até agora foi reconhecido. (...) consiste no duplo movimento através do qual o sujeito questiona a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre os seus discursos de verdade, e este duplo movimento caracteriza a forma como o próprio Foucault aborda a atividade de dizer a verdade quer como alvo de crítica (no caso da confissão) ou como método de crítica em si (no caso da *parrhesía*)⁹⁹⁶.

Filosofia da Resistência...

Como visto, a figura da política da verdade adquire essa configuração de um processo de duplo questionamento que caracteriza a atitude crítica pela arte de não ser de tal forma governado demais. Isso implica na tarefa crítica de fazer funcionar meios de dessubjetivação. Um desses meios apresentados pela filosofia foucaultiana corresponde à experiência-limite; não obstante, outro meio que prossegue na figura da política da verdade pode ser encontrada em uma das mais célebres frases de Foucault: “onde há poder, há resistência e que, portanto, ou antes por isso mesmo, esta não está jamais em posição de exterioridade em relação ao poder”⁹⁹⁷. Nesse ponto, concordando com a

⁹⁹⁶ TIISALA; LORENZINI, *The architectonic of Foucault's critique*, 2023.

⁹⁹⁷ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.125-26. Nesse ponto, é preciso reconhecer o débito de Foucault com a filosofia de Nietzsche; uma concepção sobre o poder como um campo de relações de forças que buscam se apropriar e resistir remete ao §13 da primeira dissertação de *Para uma genealogia da moral*.

análise de Lorenzini e Tiisala a respeito da política da verdade, seu duplo questionamento e os exemplos trazidos pela confissão e pela *parrhesía*, é preciso dizer que a noção de resistência pode ter um destaque maior, tanto em relação à filosofia foucaultiana, quanto em relação à cumplicidade entre confissão e *parrhesía*.

A noção de resistência é constituinte das questões metodológicas das relações de poder. Sabe-se que uma das maiores objeções a Foucault se refere à leitura de que o ‘Poder está em todo lugar’; contudo, um dos argumentos centrais da genealogia do poder diz respeito à concepção de que não há algo como ‘o Poder’ (Estado, Capital) que reside no comando de todos os acontecimentos. Já visto, Foucault recusa qualquer concepção ontológica do poder⁹⁹⁸. Segundo Foucault, “o poder está por toda parte; não porque ele engloba tudo, mas porque ele vem de toda parte”⁹⁹⁹. Com isso, não convém atribuir às relações de poder qualquer objetivação causal, mas apenas dizer que há passagens de ‘empoderamento’; isso significa consentir que as relações de poder modulam as intensidades, elas ‘empoderam’¹⁰⁰⁰. Uma maneira de compreender tal empoderamento concerne justamente à função da resistência no argumento de Foucault: “esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Não há, pois, em relação ao poder um lugar de grande Recusa - alma de revolta, centro de todas as rebeliões, pura lei do revolucionário”, concluindo que, “as resistências que são casos específicos (...) eles só podem existir no campo estratégico das relações de poder”¹⁰⁰¹.

Quando questionado sobre sua desavença com as teorias sociais de matriz marxista, Foucault insiste que o pensamento revolucionário centrado em análises da política burguesa do poder soberano do Estado deveria ceder lugar às análises microfísicas das relações de poder para acessar os espaços onde ocorrem as lutas por resistência: “eu [Foucault] simplesmente digo: uma vez que existe uma relação de poder, existe a possibilidade de resistência. Nunca estamos totalmente presos ao poder; podemos sempre modificar sua aderência, sob condições específicas e de acordo com uma estratégia precisa”¹⁰⁰². Essa posição metodológica, de certa forma, pode responder às objeções de

⁹⁹⁸ Cf. FOUCAULT, *Précisions sur le pouvoir: réponses à certaines critiques*, D&E III, p.625-35.

⁹⁹⁹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.122.

¹⁰⁰⁰ Empoderamento (*empowerment*) é um termo muito recorrente nas áreas de pesquisa da teoria social, teoria crítica, psicologia social e teoria feminista e de gênero, que se tornou expressivo após a morte de Foucault, por isso, não utilizado pelo autor. De modo simples, empoderamento significa o exercício das relações de poder para capacitar o indivíduo e/ou grupo para aumentar o grau de autodeterminação, assumir o controle das circunstâncias e realizar suas metas pessoais.

¹⁰⁰¹ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, 1976, p.126.

¹⁰⁰² FOUCAULT, *Non au sexe roi*, D&E III, p.267.

alguns teóricos críticos, como Habermas, Fraser e até mesmo Honneth, que cobram bases normativas para justificar as lutas sociais por emancipação¹⁰⁰³. Contudo, o que Foucault parece fazer é ‘resistir’ à tentação de profetizar o caráter das lutas por resistências; certamente, a emancipação social deve ser desejada, contudo, se trata de pensar os pontos focais (*foyers*) de resistência como aleatórios, variáveis, transitórios e até improváveis. Assim, o mais importante é que a resistência pode assumir uma infinidade de configurações, especialmente em situações em que o abuso de poder se revela insuportável, seja na greve de fome dos migrantes sem documentos, seja no anonimato de um grupo de protestantes, uma associação de testemunhas das violações dos direitos humanos ou refugiados de territórios ocupados¹⁰⁰⁴.

Como já visto, com a morfologia das relações de poder o autor desloca sua atenção para o poder de agir sobre ações possíveis; nesse caso, a resistência não é somente necessária ao método de exame das relações de poder, como também pode ter sua análise histórica investigada em práticas do que Foucault chama de contracondutas. Nesse sentido, vale contextualizar que o cenário intelectual francês da época privilegiou a noção de resistência em relação à ideia de revolução, casos de Deleuze, Derrida, Badiou e Rancière¹⁰⁰⁵. Desse modo, parece ser possível falar em uma filosofia da resistência que busca desenvolver, dito em termos foucaultianos, novas estratégias de enfrentamentos em torno das políticas da verdade. Autores como MacKenzie, Gros, Douzinas, desenvolvem a partir de interesses próprios, reflexões sobre os desafios mais recentes concernentes às demandas sociais e ações políticas¹⁰⁰⁶. Nesse contexto, vale mencionar duas obras que se propõem a discutir a realização de uma filosofia da resistência. A primeira obra é *Critical resistance* de Couzens Hoy, que apresenta o modelo da resistência crítica para pensar além da teoria crítica tradicional, destacando a importância da responsabilidade ética nesse processo¹⁰⁰⁷. Já Howard Caygill, na obra *On resistance*, parte das análises sobre os movimentos sociais para formular uma filosofia da resistência. Entre seus argumentos,

¹⁰⁰³ Cf. FRASER, *Foucault on modern power: empirical insights and normative confusion*, 1981, p.272-287.

Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000. Cf. HONNETH, *The critique of power*, 1991.

¹⁰⁰⁴ Cf. BROSSAT, *Resistance(s) et pouvoir(s) chez Michel Foucault*, 2004, p.115-119.

¹⁰⁰⁵ Cf. MAY, *Thinking the break: Rancière, Badiou and the return of the politics of resistance*, 2009.

¹⁰⁰⁶ Cf. GROS, *Désobéir*, 2017. Cf. DOUZINAS, *Philosophy and resistance in the crisis*, 2013. Cf. MacKENZIE, *Resistance and the politics of truth*, 2018.

¹⁰⁰⁷ Cf. HOY, *Critical resistance: from poststructuralism to post-critique*, 2004.

chama a atenção a comparação da resistência social com o ativismo político, fazendo uma interpretação da resistência como uma forma de experiência distinta¹⁰⁰⁸.

Como já indicado por Revel, o tema da resistência compartilha da mesma ‘matriz de problematização’ da noção de transgressão; no entanto, a noção de resistência se beneficia do construto do *foyer* de experiência, podendo, assim, ser pensada com base em condições históricas nas quais certas experiências são entendidas como condutas de resistência. No curso de 1978 do *Collège de France, Sécurité territoire population*, o autor elabora a noção de resistência em vista da progressão de seus estudos da governamentalidade, na medida em que o exercício das relações de poder consiste em estruturar um campo de ação eventual de uns sobre os outros, de modo que a condução da conduta desempenha uma função central no argumento¹⁰⁰⁹. Pode-se dizer que é nesse contexto que a contraconduta transmite a ideia de um enfrentamento estratégico contra os procedimentos que delimitam os espaços de atuação, que se voltam contra comportamentos considerados desviantes, que buscam o controle social e o processo de normalização. Isso não significa, certamente, que a contraconduta seja uma resistência passiva; em vez disso, a contraconduta parece ser pensada pelo filósofo como uma forma mais específica de atitude crítica, visto que não diz tanto sobre a maneira de escapar à internalização da obediência ou à compulsão da obrigação. Para o autor, a contraconduta diz mais a respeito de definir para si mesmo as maneiras de se conduzir em relação aos outros, sendo, dessa perspectiva, compatível com a ideia de uma transformação do *ethos*, isto é, transformação dos modos de ser, pensar, agir e falar.

Como já mencionado, os estudos sobre a governamentalidade formam uma proposta alternativa às análises centradas na relação Estado-Sociedade; também não se trata de adotar o contrato social ou a revolução permanente como finalidade da reflexão política; o que Foucault busca é “o modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”¹⁰¹⁰. A análise histórica das contracondutas tem como quadro de discussão as crises do poder pastoral, cujo melhor modelo é a Reforma Protestante e a Contrarreforma do catolicismo. Compreendendo esses eventos como singularidades históricas, Foucault se questiona como eles puderam dar lugar a formas de resistência da conduta. Pelas suas características, a noção de contraconduta auxilia na tentativa de elaborar uma resposta,

¹⁰⁰⁸ Cf. CAYGILL, *On resistance: a philosophy of defiance*, 2013

¹⁰⁰⁹ Cf. DAVIDSON, *In praise of counter-conduct*, 2011.

¹⁰¹⁰ FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, D&E IV, p.237.

pois não designa a simples desobediência às obrigações, nem excede na insurgência contra o poder político. A escolha pelo termo *contraconduta* indica tanto o apelo à forma de singularização de si mesmo (*soi*) quanto um interesse iminente pelos meios de dessubjetivação, à medida que não é o fim do governo, o que seria um anarquismo, que é rejeitado; mas, pode-se dizer, sua governamentalidade, isto é, a maneira pela qual se é governado. De acordo com Sabot, trata-se de um conceito operador para recobrir questões abertas pela política da verdade; nesse sentido, é preciso pensar as *contracondutas* como “lutas contra formas de assujeitamento como lutas que fazem parte de uma certa relação com a verdade, ou seja, como lutas que voltar contra o próprio poder a relação com a verdade que produz os sujeitos, que é o modo de produção dos sujeitos”¹⁰¹¹. Ocorre, então, uma oscilação entre a luta contra certo poder da verdade e a luta por novos modos de ser, novas maneiras de singularizar a existência. Alguns comentários, como feitos por Lorenzini, Monod, Dardot e Laval, insistem nesse aspecto de que, diante de sintomas de uma crise da governamentalidade, as quais adquirem novas formas na atualidade, é preciso definir novas práticas de resistências¹⁰¹².

Assim, ainda que Foucault se ocupe da análise histórica da espiritualidade religiosa medieval, cujo modelo é a Reforma Protestante, isso não significa que ela não possa ser traduzida para a gramática das formas de resistência política¹⁰¹³. A esse respeito, diz Foucault: “nada é político, tudo pode ser politizado, tudo pode se tornar político. A política nada mais é nada menos do que aquilo que surge com a resistência à governamentalidade, o primeiro levante, o primeiro confronto”¹⁰¹⁴. Em *Qu’est-ce que la critique?*, a imagem da política da verdade pode assumir aspectos de uma *contraconduta* na medida em que incide sobre o questionamento da verdade atrelada à lei jurídica, à *expertise* científica e à autoridade religiosa. O elo que ata os alvos desse questionamento é o poder de governar pelo uso da verdade. Esse tipo de questionamento acerca da política da verdade traz algumas implicações, pois não apenas vincula a conduta à obediência e à obrigação, mas também estimula a dizer a verdade sobre quem somos nós. A tarefa crítica

¹⁰¹¹ SABOT, *Subjetivité, critique, vérité*, 2020, p.04.

¹⁰¹² Cf. LORENZINI, *From counter-conduct to critical attitude*, 2016, p.07-21. Cf. MONOD, *L’art de ne pas être trop gouverné*. 2019. Cf. DARDOT; LAVAL, *A nova razão do mundo*, 2016

¹⁰¹³ A esse respeito, Jalila Hadji adota o paradigma da *contraconduta* para pensar em formas de resistência contemporâneas; seguindo o modelo de análise histórica da *contraconduta*, o campo de estudo é a cultura mulçumana e a religião islâmica na Tunísia; são analisados movimentos sociais ligados à Primavera Árabe e sua capacidade de mobilização política. As ferramentas teóricas da subjeituação, governamentalidade e *contraconduta* são utilizadas para fornecer uma base teórica à pesquisa. Cf. HADJJI, *Penser les contre-conduites avec Michel Foucault*, 2021.

¹⁰¹⁴ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 2004, p.316.

da dessubjetivação permite, então, a passagem da questão kantiana: ‘o que é o Homem?’; para a questão foucaultiana: ‘o que acontece com quem somos nós atualmente?’.

Por fim, a figura da política da verdade implica em duplo questionamento para o qual a tarefa crítica de Foucault pode recorrer às formas de resistência como um meio de transformação de si, visto que a contraconduta performa uma resistência ativa na elaboração sobre si mesmo, certo tipo de prolongamento de *La volonté de savoir* em uma etapa fundamental da relação poder/resistência que se detalha pela análise histórica a partir da relação governamentalidade/contraconduta. Essa trama conceitual movimentada e mobilizada pela filosofia de Foucault possibilita que a figura da política da verdade simbolize a tarefa crítica de seu pensamento, ao mesmo tempo que contesta a ‘verdade política’ que tem em seus mecanismos de poder, efeitos tão potentes de verdade.

Em certa ocasião, Foucault reflete sobre a relação entre sexualidade, verdade e política de identidade, destacando a função da resistência, e de certa forma da contraconduta, na luta *contra* a identidade sexual, mas também *pela* singularidade da existência, pois aí é ‘colocado em questão’ as práticas de sujeição e os modos de subjetivação¹⁰¹⁵. Toda a análise histórica desenvolvida pela pesquisa foucaultiana é marcada pela posição central do corpo na interpretação dos conceitos que o informa, e dessa maneira o comanda, o conduz, o normatiza¹⁰¹⁶. É nesse sentido que a identidade sexual é capturada como uma identidade política, alvo da medicalização, da intervenção e do controle social que culmina na governamentalidade biopolítica pelo ativo processo de normalização da sociedade. Diante desse contexto, a construção social da identidade sexual é transpassada pela política da verdade, em teorias que se desenvolvem com base em uma ‘verdadeira natureza do sexo’¹⁰¹⁷, em práticas de verificação que exercem o poder de classificar, examinar, julgar, codificar entre identidades normais (conforme) e anormais (não-conforme).

Foucault não rejeita a utilidade da identidade sexual para o funcionamento das relações sociais, mas condena que a experiência sexual seja subordinada a uma identidade exclusiva: “não se trata de afirmar a própria identidade sexual, mas de negar à sexualidade e às suas diferentes formas o direito de nos identificarmos. É necessário rejeitar a suposta

¹⁰¹⁵ Cf. BUTLER, *Revisiting bodies and pleasure*, 1999, p.11-20.

¹⁰¹⁶ Cf. POTTE-BONNEVILLE, *Les corps de Michel Foucault*, 2012, p.74-96.

¹⁰¹⁷ Cf. FOUCAULT, *Le vrai sexe*, D&E IV, p.115-23.

obrigação de identificação através e a partir de um tipo de sexualidade”¹⁰¹⁸. Em sua perspectiva, não há razões para tratar uma experiência sexual em termos de verdadeiro ou falso, senão pelo interesse político que o poder de dizer a verdade desperta. Justamente contra essa situação é preciso ‘empoderar’ as relações de poder, no sentido de que não basta outorgar e reivindicar direitos, mas principalmente intensificar a potência para mudar o curso dos acontecimentos; por isso, Foucault afirma: “a resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo ‘resistência’ é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica”¹⁰¹⁹. Dessa afirmação pode-se perceber a importância de se pensar conjuntamente a lógica do enfrentamento e o empoderamento da resistência. Em relação à identidade homoafetiva, Foucault declara que “não temos que descobrir [a verdade] que somos homossexuais”, visto que a sexualidade não é uma fatalidade, concluindo que, “nós devemos criar um modo de vida gay, um torna-se [devenir] gay”¹⁰²⁰. É nesse sentido que a singularização histórica por meio da resistência praticada implica na condição de haver meios de transformação de si.

Por fim, a figura da política da verdade, tal como descrita por Foucault, está intrinsecamente ligada à tarefa crítica de dessubjetivação. Isso pode criar o estranho paradoxo que faz do filósofo tanto o teórico do poder quanto o pensador da resistência. De fato, é notório que o pensamento crítico de Foucault se esforce para administrar textualmente essas duas tendências filosóficas, mas isso nem sempre é possível, fazendo com que muitas questões que continuam abertas para nosso tempo, tenham ficado inacabadas. Atualmente com a pauta da identidade de gênero, a questão política da sexualidade substituiu a era das revoluções do pensamento político do início do século XX, por ser uma demanda mais urgente ao *ethos* atual, de modo que, pode-se dizer, nisso há possibilidades de ser desenvolvida toda uma filosofia da resistência¹⁰²¹.

Assim como Lorenzini e Tiisala destacam a importância que a imagem da política da verdade sustenta, o que chamam de arquitetônica do projeto crítico de Foucault, também Molina considera que, com o devido esforço, a política da verdade pode enriquecer a compreensão da filosofia foucaultiana, especialmente em seu aspecto de pensamento

¹⁰¹⁸ FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, 2014, p.271.

¹⁰¹⁹ FOUCAULT, *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l'identité*, D&E IV, p.741.

¹⁰²⁰ FOUCAULT, *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l'identité*, D&E IV, p.736.

¹⁰²¹ PICKETT, *Foucault and the politics of resistance*, 1996, p.445-66.

crítico; de acordo com Molina, é preciso considerar que para o exercício crítico da política da verdade:

Há toda uma morfologia da verdade que apresenta diferenças substanciais. Enquanto no intelectual universal [discurso antropocêntrico] prevalece a presença de uma forma de verdade epistemológica, como condição muda sobre a qual gira esse discurso, a *parrhesía* [contraconduta] põe em ação uma forma de verdade ética. A primeira adquire seu valor em relação ao conhecimento, enquanto a segunda só é sustentada pela própria vida [*ethos*]¹⁰²².

Portanto, como nota Gros, não se trata mais de investigar técnicas de si particulares para explicar os modos de subjetivação, mas atender a uma morfologia específica da verdade relação ao poder que se refere, sem dúvida, à história da verdade de que fala Foucault em suas últimas obras¹⁰²³. Por isso, a figura de política da verdade se torna fundamental para a reformulação do pensamento crítico de Foucault, mesmo que seja um tanto quanto difícil de ser prontamente identificada no texto foucaultiano, como se ela fosse translúcida à sua letra; não obstante, o próprio filósofo reconhece isso:

Se eu quisesse fazer uma pose e me envolver numa coerência um tanto fictícia, diria que esse sempre foi o meu problema: efeitos de poder e produção de verdade. Sempre me senti desconfortável com esta noção de ideologia que tem sido tão amplamente utilizada nos últimos anos. Tem sido utilizado para explicar erros, ilusões, representações encobridoras, enfim, tudo o que impede a formação de discursos verdadeiros. Também o utilizámos para mostrar a relação entre o que acontece na cabeça das pessoas e o seu lugar nas relações de produção. Basicamente, a economia do falso. Meu problema é a política da verdade. Levei muito tempo para perceber isso¹⁰²⁴.

¹⁰²² MOLINA, *Por una nueva política de la verdad*, 2022, p.34. Os [] se referem à minha interpretação; nesse caso específico, julgo não haver nenhum prejuízo em substituir os termos do autor pelas noções desenvolvidas nesta tese.

¹⁰²³ Cf. GROS, *A parrhesía em Foucault*, 2010.

¹⁰²⁴ FOUCAULT, *Non au sexe roi*, D&E III, p.263.

Capítulo 31: A vida que se sabe fazer com a estética da existência

Ao propor o construto dos meios de transformação de si, a intenção desta tese é apresentar como a ideia de uma transformação (assim como a problematização e a experimentação) constitui uma reflexão interessada da pesquisa de Foucault, perseguida ao longo de sua trajetória intelectual a partir das tentativas feitas em algumas ‘figuras’ ou ‘imagens’. Isso quer dizer que mesmo estudando tais figuras pelo viés arqueo-genealógico, o olhar do autor se volta para o que, nelas, caracteriza a transformação. A última figura do construto: meios de transformação de si, a ser observada diz respeito à estética da existência. Inscrita na última fase da pesquisa de Foucault, por vezes é denominada como ética do cuidado de si. Nesse contexto, pode-se dizer que a estética da existência manifesta a predileção do filósofo como sua concepção de ética escolhida; contudo, mais uma vez, não se trata de conceber a estética da existência como uma teoria ética e moral, pensada para a humanidade, ou ainda, pensada para responder: ‘o que é o Homem’? O ponto de incógnita que desencadeia a reação da estética da existência faz com que seja pensada para responder: o que acontece com quem somos nós atualmente? Como visto, a instituição asilar funciona como um *foyer* para o autor estudar a experiência da loucura; de modo similar, a história da sexualidade serve de *foyer* (porém, não institucionalizado) para o desenvolvimento da experiência ética chamada de estética da existência. Assim, como a filosofia da resistência encontra exemplos de contraconduta ao passar pela análise histórica dos acontecimentos, também a estética da existência provém de uma análise histórica, contudo, dos textos greco-latinos, de Platão a Sêneca.

Não obstante, pode-se dizer que a figura da estética da existência guarda relação com o diagnóstico do presente, à medida que se aproxima da atitude crítica que aponta para um *ethos* e sua transformação possível¹⁰²⁵. Isso significa que em torno dessa figura é possível identificar a maior recorrência feita por Foucault em relação à transformação de si. Tal constatação talvez possa ser justificada pelo fato de o autor, primeiramente, lidar com um tipo de estudo da ética voltado para os exercícios ascéticos e, conseqüentemente, por se referir à atitude crítica como um meio de transformação de si característico da *Aufklärung*. Nesse sentido, se as contracondutas se referem de modo negativo à atitude crítica expressa pela fórmula: como não ser de tal forma governado demais; a estética da existência

¹⁰²⁵ Cf. SCHMID, *De l'éthique comme esthétique de l'existence*, 1994, p.36-39.

empresta à atitude crítica certa positividade, no sentido de que se trata de dar à experiência de si mesmo (*soi*) as próprias regras de seu modo de ser. Essa dupla afinidade da atitude crítica é possível devido ao deslocamento do registro das tecnologias de biopoder, na qual ela aparece na forma de resistência, para o registro das técnicas de si, na qual agora ela aparece como uma transformação possível. Por esse interessante aspecto, a estética da existência participa do construto dos meios de transformações de si.

Nesse contexto peculiar da atitude crítica foucaultiana, Castelo Branco explora a relação entre focos de resistências e estética da existência, reconhecendo, primeiramente, que todo processo de dessubjetivação se inicia com a tarefa de criar formas de experiências, tanto pessoais quanto coletivas. Isso significa que a resistência às práticas de sujeição, e aos modos de subjetivação decorrentes delas, indica que as formas de problematização das eventuais sujeições se convertem numa questão de política da verdade. Como consequência, Castelo Branco avalia que a estética da existência, ao contrário do que se pensa, não conduz ao individualismo egoísta, mas ao limite da experimentação, uma vez que considera que “situar a própria vida como foco de resistência às potências da biopolítica e da sociedade de controle, eis uma proposição absolutamente original de Foucault, que enxerga na estética da existência um dos modos de afirmação da liberdade e da criação”¹⁰²⁶. Pode-se acrescentar que o comentário destaca a estética da existência como um meio alternativo ao processo de normalização típico da sociedade moderna.

Ao adotar a estética da existência como sua concepção de ética, Foucault tem ciência de estar se opondo a uma longa tradição filosófica que propõe a fundamentação da ética em uma espécie de código de princípios universais. Certamente, essa oposição lhe rendeu objeções e acusações, algumas por julgarem falha a estética da existência ao não atender justamente o modelo tradicional que era visado combater¹⁰²⁷; entretanto, a estética da existência foucaultiana não procura se passar por nenhum ideal de cultura, nem por uma disposição estetizada do mundo da vida¹⁰²⁸. Nessa concepção de uma ética estetizada ou

¹⁰²⁶ CASTELO BRANCO, *Estética da existência, resistências ao poder*. 2008, p.11.

¹⁰²⁷ Cf. COSTA, *O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*, 1995, p.121-38. Cf. TAYLOR, *Foucault on freedom and truth*, 1984, p.152-83. Cf. ROCHLITZ, *The aesthetics of existence: postconventional morality and the theory of power in Foucault*, 1992, p.248-58. Cf. PRADEAU, *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004, p.131-53.

¹⁰²⁸ Nesse ponto, me refiro, em termos gerais, 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

estetizante, tudo se passa como se as preferências pessoais fossem suficientes para justificar comportamentos sociais, ou seja, fazer a redução dos valores morais à questão do gosto¹⁰²⁹. Para outros como MacIntyre, Onfray, Eagleton, que interpretam a estética da existência por meio de perspectivas estetas, hedonistas ou ideológicas¹⁰³⁰, 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 (...) em parte ela [estética da existência] não tem outro horizonte senão a ação¹⁰³¹.

Caso diferente ocorre com as ressalvas de Hadot acerca de um dandismo moral da estética da existência, uma vez que suas obras serviram de referências utilizadas por Foucault em seus estudos¹⁰³². Segundo Hadot, a estética da existência privilegia o aspecto criativo e transformador de si, porém às custas de desfavorecer a universalidade da Razão (logos) e da Natureza (physis) presentes na filosofia antiga. Por isso, Hadot afirma que Foucault apresenta uma leitura moderna de sua própria estética da existência projetada na filosofia moral grega, descrevendo uma versão radicalmente individualista na qual o sujeito ético parece ser mais instintivo do que racional. Como declara Hadot: “eu reprovoo um pouco Foucault no que concerne àquilo que eu chamei de seu ‘dandismo’. Os grandes homens de Foucault são frequentemente os dândis, como Baudelaire – as pessoas que procuraram, em primeiro lugar, possuir uma bela existência”¹⁰³³. Curiosamente, essa

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. A esse respeito, Cf. LIPOVETSKY; SERROY, *L'esthétisation du monde*, 2013.

¹⁰²⁹ Acerca das considerações contemporâneas sobre valores estéticos e valores morais, Cf. VARCÁRCCEL, *Ética contra estética*, 2005. Cf. WELSCH, *Undoing aesthetics*, 1997.

¹⁰³⁰ 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.

¹⁰³¹ VARCÁRCCEL, *Ética contra estética*, 2005, p.27-28. Os [] se referem à minha interpretação.

¹⁰³² Cf. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002. No mesmo sentido, Cf. HADOT, *Reflection on the notion of “cultivation of self”*, 1999.

¹⁰³³ HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002, p.390.

perspectiva que não transcende um pensamento de época une o asceticismo de Baudelaire ao diagnóstico do presente.

Diagnóstico do presente

Embora comentada em muitos estudos, a estética da existência faz parte de um conjunto de estudos sobre as técnicas de si que Foucault chama de artes da existência (*Tekhnè tou bíou*)¹⁰³⁴. Dessa forma, a estética da existência pertence à um dado registro histórico, circunscrito pelo autor no âmbito do uso dos prazeres (*chrèsis aphrodision*) até a cultura de si (*humanitas*). Com isso, o autor revitaliza a estética como atributo vital (*bíos*) e espera se distanciar de duas vertentes do pensamento filosófico: a primeira vertente corresponde à metafísica da alma, na qual a estética seria reflexo de um mundo transcendente captado pelos estados da alma; a segunda vertente concerne à estética da forma, que se vincula às questões do gosto. Nesse sentido, é possível dizer que a figura da estética da existência é o nome escolhido por Foucault para representar um fenômeno cultural de resistência à abstração normativa que, em vista da racionalidade universal, deseja conhecer e controlar todos os aspectos da vida¹⁰³⁵.

Então, o traço mais distinto imprimido por Foucault à sua estética da existência se refere a priorizar as técnicas de si que transformam a relação de si a si mesmo (*rapport à soi*). Pode-se definir a estética da existência do seguinte modo:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e 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

¹⁰³⁴ Cf. FOUCAULT, *Les techniques de soi*, D&E IV, p.783-813.

¹⁰³⁵ A esse respeito, pode-se mencionar dois momentos históricos relacionados à figura da estética da existência que não são abordados por Foucault. O primeiro momento diz respeito à paideia grega: *Kalós kai agathós* (belo e bom), ideal de formação do ser humano e da cultura grega. Segundo Vernant, *Kalós kai agathós* designa o 'bem-nascido; o virtuoso', que serve de protótipo ao gentleman da belle époque. Já Jaeger entende *Kalós kai agathós* como o desenvolvimento de toda capacidade humana. O Segundo momento se refere ao que pode-se chamar de *pessimismo trágico*, representado pelo pensamento de filósofos como Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche; duas características interessam: estética e existência se unem para designar certo estilo de vida; o fenômeno estético é portador de um (ou o único) sentido da existência. Cf. JAEGER, *Paideia: the ideals of greek culture*, 1945, p.13. Cf. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, 2002, p.77. Cf. AERTSEN, *A triade "verdadeiro-bom-belo": o lugar da beleza na Idade Média*, 2008, p.01-19. Cf. KIERKEGAARD, *O diário de um sedutor*, 1979. Cf. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, 2005. Cf. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 1992.

fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo¹⁰³⁶.

Segundo Foucault, para problematizar a atividade sexual da antiguidade, a estética de existência segue alguns critérios; nesse sentido, pode-se dizer que os principais critérios observado são: a estilização, a singularização e o cuidado de si. O critério da estilização se relaciona com a experiência de si mesmo (soi) por meio de uma técnica. Pode-se dizer que Foucault interpreta a estilização a partir de um princípio de elaboração estética que, emprestando o termo de Plutarco, chama de função etpoiética¹⁰³⁷. A esse respeito, Foucault diz:

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 conduta¹⁰³⁸.

O segundo critério a ser mencionado se refere à singularização. O autor já havia se utilizado da noção de singularidade (histórica) como um recurso conceitual para concetar a ação e a conduta à um evento, talvez como uma maneira de evitar as duas tendências da governamentalidade biopolítica: a individualização e a totalização. A singularização poderia, nesse caso, preservar a distância adequada entre a experiência totalmente autônoma e a experiência completamente submissa. O aspecto da singularidade apontado na estética da existência se refere à questão de obter uma existência singular, no sentido de que é preciso escolher a atitude de ocupar-se como convém, a fim de definir-se em relação a si e aos outros. O autor considera que a singularização se define pela intensidade da relação de si mesmo (soi), na medida em que ela integra as escolhas pessoais, as eleições voluntárias e valores estéticos; ou seja, à medida que faz da existência: obra de um saber, uma arte, uma técnica¹⁰³⁹.

O último e principal critério estabelecido para entender a estética da existência foucaultiana diz respeito ao cuidado de si. Já conferido, vale ressaltar que no âmbito da estética da existência, o cuidado de si comanda seu desenvolvimento e organiza sua

¹⁰³⁶ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.16.

¹⁰³⁷ Cf. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, 1984, p.19.

¹⁰³⁸ FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.698

¹⁰³⁹ Cf. FOUCAULT, *Le souci de soi*, 1984, p.48.

prática; nesse sentido, desempenhando uma função análoga ao ethos, se entendido, como faz Foucault, que o cuidado de si determinou os modos de ser históricos da antiguidade. A esse respeito, diz Foucault:

O preceito [do cuidado de si] 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 comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber¹⁰⁴⁰.

Seguindo tal preceito do cuidado de si, o que faz a estética da existência é converter a ocupação de si geral para um modo mais específico das artes de viver (*Tekhnè tou bion*); no entanto, vale ressaltar que os exercícios espirituais (*Askesis*) tinham fins políticos e religiosos da salvação da alma, especialmente com a ascensão do cristianismo¹⁰⁴¹.

Atitude crítica de transformar limites

Enfim, tais critérios pertinentes à imagem da estética da existência evidenciam o valor dos meios transformação de si atribuídos por Foucault. Contudo, ainda que sua interpretação dos textos filosóficos clássicos seja contestada¹⁰⁴², por se tratar de uma análise histórica, pode-se dizer que o autor apenas recupera ideias e temas do passado. De acordo com Mees, “a estética da existência, no sentido moderno que poderia adotar, já não visaria tanto a vida ‘bela’ correspondente ao ideal clássico, mas a um (...) processo que deve ser pensado levando em conta uma certa eficácia desta forma de vida”¹⁰⁴³.

¹⁰⁴⁰ FOUCAULT, *Le souci de soi*, 1984, p.50. 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”. Cf. GROS, *O cuidado de si em Michel Foucault*, 2008, p.129.

¹⁰⁴¹ Cf. FOUCAULT, *Sexualité et solitude*, D&E IV, p.168-78.

¹⁰⁴² As interpretações feitas por Foucault aos textos e documentos da antiguidade são alvo de críticas de historiadores dedicados ao estudo do pensamento clássico, acusando Foucault de distorções e equívocos no trato com a filosofia antiga. A esse respeito, Cf. CAMBIANO, *le retour des anciens*, 1994. Cf. VEGETTI, *Foucault et les anciens*, 1986. Cf. HADOT, *Reflection on the notion of “cultivation of self”*, 1992. Cf. PRADEAU, *O sujeito antigo de uma ética moderna*, 2004.

¹⁰⁴³ MEES, *La vie comme oeuvre d’art?*, 2022, p.66.

Nesse sentido, como mencionado, a figura da estética da existência se liga à noção de crítica como atitude, em um sentido, por assim dizer, positivo; e à medida que ela aponta para a transformação possível, indica sua relação com a tarefa de diagnosticar o presente. No entanto, como pode uma referência ao *ethos* da antiguidade clássica contemplar o *ethos* da *Aufklärung*? Sobre esse aparente impasse, Foucault é categórico: “não temos que escolher entre nosso mundo e o mundo grego”¹⁰⁴⁴; pois já não se trata de uma idade de ouro, nem da perda de um valor exemplar, o que conduz Foucault a uma conclusão até que surpreendente: “toda a Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’”¹⁰⁴⁵. O que parece interessar ao autor no pensamento da antiguidade, sobretudo em relação ao *ethos* clássico, por assim dizer, seja justamente seu aspecto de função operadora da estética da existência que permite a transformação da atitude crítica em *maneira de viver*.

Ora, em sua análise acerca do *ethos* da *Aufklärung*, o interesse de Foucault por essa tematização encontra novo fôlego na versão moderna de certo *ethos* estético na obra literária de Baudelaire. Como observa Chevallier, há poucas referências de Foucault a Baudelaire; e uma delas ocorre de uma forma paradoxal¹⁰⁴⁶, entre dois modos de ser (poder-se-ia dizer: na distância ficcional da literatura) descrito pelo poeta francês: o *flâneur*, observador melancólico que coleciona experiências do mundo; e o *dândi*, artista de si mesmo que se impõe a tarefa de uma transformação. Foucault admite que o *ethos* da *Aufklärung* busca “caracterizar a modernidade pela consciência de descontinuidade do tempo: ruptura de tradição, sentimento de novidade, vertigem do que passa”, e nesse ponto se insere Baudelaire, que “define a modernidade como ‘o transitório, o fugidio, o contingente’”¹⁰⁴⁷. Contudo, ao prosseguir em sua análise, observa que o próprio Baudelaire insufla um *ethos* estético aos modernos modos de ser no trabalho de elaboração ascética da transfiguração. O *ethos* estetizante de Baudelaire não se refere à descoberta de um sentido oculto e mais original da vida, mas à participação nas maneiras de inventar a si mesmo. Por essa razão, Foucault concebe a ideia de uma atitude de “transfiguração que não é a anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade”, de modo que “a modernidade baudelairiana é um exercício em

¹⁰⁴⁴ FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique*, D&E IV, p.616.

¹⁰⁴⁵ FOUCAULT, *Le retour de la morale*, D&E IV, p.698.

¹⁰⁴⁶ CHEVALLIER, *O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal*, 2013, p.190-97.

¹⁰⁴⁷ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.569.

que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola”¹⁰⁴⁸.

Ora, esse apelo à transfiguração de si, quase despercebido na fala de Foucault, pode ser a chave para uma leitura atrativa acerca do *ethos* filosófico moderno. Vale dizer que a ideia de transfiguração também comparece nas obras de dois filósofos muito estimados por Foucault: Nietzsche e Deleuze¹⁰⁴⁹. Para esses filósofos, a transfiguração envolve os temas já abordados: experiência, acontecimento, vida, transformação, arte. Nesse caso, a arte da transfiguração implica na capacidade de transformar um sentido empobrecido em um sentido exuberante para superar os modos de ser/viver (vontade de poder para Nietzsche; acontecimento para Deleuze). A partir desses elementos reconhecidos por Foucault (transformação e acontecimento), a ideia de uma transfiguração permite, então, captar a passagem do passado à atualidade, da experiência do que está em andamento e que deve ser intensificada para conduzir à saída de um estado de coisas. Nesse caso aparece com maior sentido a introdução de Baudelaire como uma maneira pela qual Foucault encontra um ponto de junção (*charnière*) entre o *ethos* clássico e o moderno: por um lado, Foucault reconhece a elaboração dos antigos exercícios ascéticos em relação consigo mesmo; por outro lado, identifica a atitude kantiana com relação ao presente (*sapere aude!*) na figura da transfiguração. Para Cremonesi: “o recurso à ideia de transfiguração neste contexto não se refere apenas às noções de criação e invenção que estão realmente envolvidas no auto-ascetismo: refere-se principalmente à modalidade de exercício da atitude crítica”¹⁰⁵⁰.

Uma vez atravessada pela ideia de transfiguração de Baudelaire, pode-se dizer que a análise da crítica kantiana do presente adquire seu aspecto mais grave, pois a partir disso a atitude crítica marcada pelo questionamento sobre o que acontece com quem nós mesmos somos, deve ser entendida com relação ao seu limite (da experiência) na atualidade; por isso, Foucault diz que “este *ethos* filosófico pode ser caracterizado como uma atitude-limite”, que opõe termo a termo, “no que nos é apresentado como universal,

¹⁰⁴⁸ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.570. Esta 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”. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 2009, p.172-74. 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. CHAVES, *Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault*, 2012, p.21-34.

¹⁰⁴⁹ VIESENTEINER, *Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar*, 2011, p.187-204. Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 2012. Cf. DELEUZE, *A lógica do sentido*, 2003.

¹⁰⁵⁰ CREMONESI, *Transfiguration et critique: Foucault, Baudelaire et l'ontologie du present*, 2020, p.171.

necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias”, concluindo que, “trata-se, em suma, de transformar a [atitude] crítica exercida sob a forma de uma limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível”¹⁰⁵¹. Para Stephan, o interesse pelo presente corresponderia ao caráter crítico da estética da existência, atitude que complexifica o real através da ficção, pois o poeta “não procura aceder à universalidade da razão para, então, imitar as formas perfeitas do belo, do bem e do verdadeiro; (...) ele transgride os limites da perfeição e ironiza a fronteira do real, possibilitando, dessa forma, a criação de um mundo outro e de uma vida outra”¹⁰⁵².

Ciente da exigência de uma atitude ao mesmo tempo crítica e prática, Foucault reconhece que “essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental (da experiência-limite)”, o que significa que o “trabalho realizado no limite de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro lado, colocar-se à prova [de experimentações] da realidade e da atualidade”¹⁰⁵³. Trata-se de uma importante questão: as transformações da maneira de viver diagnosticadas no presente estão, talvez de forma decisiva, relacionadas aos processos de dessubjetivação¹⁰⁵⁴, de modo que “não se trata totalmente de transpor no saber as experiências pessoais. A relação com a experiência deve (...) permitir uma transformação, uma metamorfose”¹⁰⁵⁵.

Desse modo, ao propor uma leitura heurística que privilegie o eixo da ontologia, a fim de ressaltar a importância do *ethos* filosófico na filosofia de Foucault, se torna possível perceber que é na atualidade que a ontologia histórico-crítica de nós mesmos se identifica com sua finalidade de realizar o diagnóstico do presente; nas palavras de Foucault: “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”¹⁰⁵⁶. Enfim, isso significa que os limites da atualidade não fazem do ser humano, um limitado.

¹⁰⁵¹ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574.

¹⁰⁵² STEPHAN, *Uma nova forma de dandismo?*, 2016, p.193.

¹⁰⁵³ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.574. Os [] se referem à minha interpretação.

¹⁰⁵⁴ Para reafirmar a importância destes processos de dessubjetivação em tempos atuais, cito casos de efeito global: a afirmação da pauta das questões de identidade de gênero: dessubjetivação do relacionamento “*natural*”; a ascensão da pauta contra o racismo estrutural: dessubjetivação da exclusão “*normal*”.

¹⁰⁵⁵ FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, DE IV, p.46.

¹⁰⁵⁶ FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, D&E IV, p.575.

Capítulo extra: Digressão para uma antologia de existências¹⁰⁵⁷

Como alertado, o construto: *meios de transformação de si*, não foi elaborado por Foucault assim como as formas de problematização e os *foyers* de experiência. Cabe ao esforço desta tese revelar de que forma e por quais razões os meios de transformação de si podem contribuir com o pensamento crítico de Foucault. Para tanto, é preciso reconhecer que as figuras da experiência-limite e estética da existência são mais restritas às tematizações correspondentes da crítica literária e da ética do cuidado de si; enquanto que a imagem da política da verdade pode ser bastante abrangente na função que desempenha, sendo, dessa forma, abordada em vista da noção de resistência e do conceito de contraconduta. Com isso, espera-se que fique suficientemente compreensível que o construto avaliado não diz respeito à transformação *em si*, no sentido de ser inerente à natureza humana, isto é, não visa exortar que o ser humano é um ser de transformação e que a análise histórica é o estudo das transformações ocorridas durante sua existência. Até porque seria ingenuidade não considerar que as tecnologias de biopoder com seus procedimentos disciplinares, biopolíticos e normalizadores não implicam em algum tipo de transformação da conduta humana. Por isso, para que o construto seja importante, é preciso que ele descreva um interesse de pesquisa próprio à abordagem feita por Foucault, ou seja, que o construto atente para o desenvolvimento do tema da transformação de si.

Nesse sentido, as figuras escolhidas ajudam a entender, ao menos, dois pontos que parecem ser fundamentais: primeiro, desde o início de sua pesquisa, o autor já apresenta alguma preocupação em refletir sobre meios alternativos aos resultados de suas próprias análises históricas; segundo, a transformação nunca é exigida, anunciada ou profetizada, pois não se trata de uma fatalidade. Logo, mais do que a transformação *em si*, o construto procura enfatizar os *meios* de transformar a si mesmo e ao *ethos* da atualidade, de modo que o resultado da transformação de si precisa ser experimentado, enquanto que os meios disponíveis precisam ser problematizados. Desse modo, se a tarefa do pensamento crítico aponta para o diagnóstico do presente, os meios de transformação de si manifestam as possibilidades de ultrapassar (*franchissement*) os limites das condições dadas, não porque

¹⁰⁵⁷ A título de uma *digressão*, analiso alguns textos que avalio serem tanto interessantes, mas difíceis, de se explorar conceitualmente; quanto são textos que expressam a singularidade do olhar filosófico de Foucault. Para tanto, tomo a liberdade para realizar, em estilo ensaístico, *uma experiência do pensamento* sobre a filosofia de Michel Foucault, isto é, não se ater à explicação do conhecimento conceitual, mas propor uma reflexão sobre a experiência do filosofar que acompanha a vida que sabemos fazer.

a história sempre muda, mas porque mudanças são escolhidas; nem sempre boas, nem sempre ruins. É nesse sentido que a noção de crítica como atitude evoca um processo de desassujeitamento, o que implica em um experimento de dessubjetivação; ocorre que, segundo os últimos textos do autor, tal experimentação também seja transformadora.

Portanto, reconhecer que os meios de transformação de si possuem pouco destaque ao longo de toda a obra foucaultiana não significa que isso determine sua importância, em especial, para compreender o pensamento crítico de Foucault. Pode ser que uma filosofia como pensamento crítico tivesse sido um legítimo desejo do filósofo; e apesar do apreço pela longa erudição da filosofia, das ciências humanas, das artes e da política, talvez seja em um momento marginal à sua própria obra (que tanto prima pelos temas marginais) que sua vocação para o pensamento crítico cintile mais forte, mais breve.

La vie des hommes infâmes, texto de 1977 que guarda a memória de um desejo pessoal de Foucault desde *Histoire de la folie*: escrever uma antologia de existências; mas que jamais se desenvolveu como planejado. Esse texto foi escrito para servir de prefácio ou introdução para uma série de obras do mesmo gênero, *Les vies parallèles*, a saber, um trabalho documental reunido a partir dos arquivos do Hospital Geral e da Bastilha. Em 1978, Foucault publicou as memórias de Herculine Barbin; em 1979, *Le cercle amoureux d'Henry Legrand*¹⁰⁵⁸. Nesse mesmo ano, convidou a historiadora Arlette Farge para colaborar em seu livro mais esquecido, *La désordre des familles*, consagrado às *lettres de cachet*¹⁰⁵⁹.

O que torna a leitura de *la vie des hommes infâmes* interessante se deve ao fato de que nela pode-se reconhecer a assinatura do pensamento crítico de Foucault. Elementos já abordados adquirem diferentes nuances quando passam a funcionar fora da argumentação teórica do esquema filosófico. Talvez os elementos da filosofia funcionem diferente como um pensamento crítico? O critério de partilha do mundo ético (*monde éthique partagé*), que faz da infâmia uma anormalidade moral; a sociedade da normalização que vigia, controla, pune a periculosidade dos comportamentos desviantes de camponeses e cartomantes; a política da verdade que manifesta seu poder sobre a vida pelo efeito de

¹⁰⁵⁸ Cf. FOUCAULT, *Quatrième de couverture in Herculine Barbin, dite Alexina B*, D&E III, p.499. Cf. LEGRAND, Henry. *Le cercle amoureux d'Henry Legrand* (Paris: Gallimard, 1979); segundo seus manuscritos criptográficos preservados na Biblioteca Nacional, transcritos e apresentados por Jean-Paul Dumont e Paul-Ursin Dumont.

¹⁰⁵⁹ Cf. FOUCAULT, *L'âge d'or de la lettre de cachet*, D&E IV, p.351-52. *Le Désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, em sua publicação consta a autoria de Arlette Farge em coautoria de Michel Foucault. Publicado por Éditions Gallimard em 1982.

verdade das *lettres de cachet*; o discurso soberano que cruza com a singularidade do acontecimento; a existência registrada no instante ficcional de sua experiência-limite; modos de ser cujas histórias de vida se foram sem nenhuma estilística da existência na transgressão da ordem pressuposta.

La vie des hommes infâmes é a antítese do discurso dos universais antropocêntricos, pois, nesse texto, a pergunta: ‘o que é o Homem?’, não encontra tempo nem palavras suficientes para responder: quem são essas existências no instante que elas acontecem? O texto faz do filósofo um narrador e um escritor; narrador de um discurso histórico, escritor de uma ficção literária. Portanto, *La vie des hommes infâmes* é um discurso histórico no trato com os arquivos; é uma ficção literária na maneira de contá-los. Enquanto narrador do discurso histórico, Foucault questiona: “por que, de repente, tinha sido tão importante em uma sociedade como a nossa que um monge escandaloso ou um agiota extravagante e inconsequente fossem ‘sufocados’ (como se sufoca um grito, um fogo ou um animal)”¹⁰⁶⁰? Enquanto escritor da ficção cotidiana, deseja reunir “vidas singulares, tornadas, por não sei quais acasos, estranhos poemas, eis o que eu quis juntar em uma espécie de herbário”, para então, “reencontrar alguma coisa como essas existências-relâmpagos, como esses poemas-vidas”¹⁰⁶¹. O filósofo manifesta seu desejo de “articular um mundo dos arquivos sobre um mundo das ideias”¹⁰⁶².

É o tensionamento presente no que se chama de pensamento crítico que faz de *La vie des hommes infâmes* um texto singular, na medida em que Foucault declara fazer “uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome, juntadas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em livros e documentos”¹⁰⁶³, fazendo tal antologia cruzar com “um acontecimento importante em que se cruzaram mecanismos políticos e efeitos de discurso”¹⁰⁶⁴. Nesse ponto encontra-se um vislumbre de um pensamento crítico tal como desejado por Foucault, uma vez que dispensa a verdade universal do saber sobre o ser humano (o que é o ‘Homem?’), para se dedicar à experiência dos modos de ser (quem somos nós atualmente?), em suas maneiras de viver: homens infames, comportamentos desviantes, indivíduos perigosos, vidas indesejáveis. Uma antologia de existências não é, enfim, uma

¹⁰⁶⁰ FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, D&E III, p.238.

¹⁰⁶¹ FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, D&E III, p.237; p.239.

¹⁰⁶² FOUCAULT, *L’âge d’or de la lettre de cachet*, D&E IV, p.351.

¹⁰⁶³ FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, D&E III, p.237.

¹⁰⁶⁴ FOUCAULT, *La vie des hommes infâmes*, D&E III, p.244.

coletânea do passado; é uma ontologia de nós mesmos em um acontecimento do atual. *La vie des hommes infâmes* não versa sobre os erros cometidos, mas sobre os limites impostos; experiências-limites de um sono antropológico, pois o pensamento crítico dispensa a filosofia dos valores, a doutrina moral e a teoria normativa. Uma antologia de existências aponta para o problema da organização da experiência, seus meios de transformação e a atitude de buscar por outras maneiras de viver.

Certamente, Foucault não trata a experiência humana como experiência em geral; seu pensamento crítico conta com o apoio de experiências singulares, de interesses pontuais, ao contrário de uma teoria geral do ‘Homem’. Assim, a filosofia como pensamento crítico, de acordo com Foucault, é feita:

Esses são fragmentos de experiência, fragmentos da autobiografia. Tive alguma experiência em hospitais psiquiátricos. Tive, por outros motivos, experiências com a polícia. E também eu tenho alguma experiência relacionada à sexualidade. É minha biografia. Tento lutar quando percebo uma ligação lógica, uma implicação, uma coerência entre um elemento e outro. Mas eu não me posiciono como o combatente universal de uma humanidade sofredora em todas as formas e em todos os aspectos, e preservo a minha liberdade no que diz respeito ao combates em que estive envolvido”¹⁰⁶⁵.

Ao unir o relato autobiográfico de Foucault junto ao texto *La vie des hommes infâmes*, pode ser que muito do material acadêmico que tornou o filósofo famoso pelo rigor de suas análises, não seja reconhecido nas motivações que o levaram a empreender um outro jeito de filosofar. Nesse sentido, uma vida filosófica, em sentido foucaultiano, está bem distante da sabedoria da tradição; o ‘filósofo foucaultiano’ não procura nem se ocupa com a ‘eterna causa das coisas’, mas se preocupa, se inquieta e se cuida (porque interessa) com a dinâmica do cotidiano em que a vida é feita, imaginada, preparada, organizada, gerida, e até resumida/reduzida à uma antologia de existências. Por isso, pode-se dizer que *La vie des hommes infâmes* signifique um exercício filosófico em relação ao cuidado de um

¹⁰⁶⁵ FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad*, 2014, p.276. Quanto às experiências biográficas de Foucault, são mais conhecidos seus episódios com a instituição psiquiátrica, no qual foi internado aos 22 anos de idade após uma tentativa de suicídio e seu envolvimento homoafetivo; já em relação à delinquência e à polícia, nenhum episódio significativamente marcante parece justificar tal declaração. Consta na biografia de James Miller que Foucault se declarava um ‘delinquente juvenil’; em outra passagem, que teve um confronto violento com policiais em Vincennes, onde foi nomeado coordenador do curso de filosofia da recém-inaugurada instituição. Cf. MILLER, *La pasión de Michel Foucault*, 1995.

modo de ser (o infame), assim como é preciso ter cuidado, por exemplo, em relação à uma vida não facista de nosso cotidiano: “não só o fascismo histórico de Hitler soube mobilizar e utilizar tão bem o desejo das massas, mas também o fascismo que está em todos nós, que assombra as nossas mentes e o nosso comportamento cotidiano, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar aquilo que nos domina e explora”¹⁰⁶⁶. Como expulsar o facismo encrustado em nossos comportamentos? A partir de um estilo de vida, de um modo diferente de pensar e agir, de um filosofar.

Essas passegens dão testemunhos à filosofia das experiências quotidianas, dos modos de ser históricos que se abrem para a atividade crítica, pois como diz Foucault: “Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. Não estou tentando dizer que tudo é ruim, mas que tudo é perigoso – o que não é exatamente a mesma coisa que ruim. Se tudo for perigoso, sempre teremos algo para fazer”¹⁰⁶⁷. Assim, o pensamento crítico continua a ser um *work in progress*, já que problemas sempre existem... Nesse sentido, a atividade filosófica diz respeito a ser um meio de transformação entre outros possíveis, já que o interesse repousa no modo de vida, como diz Foucault:

Essa noção de modo de vida parece-me importante. Será que não seria introduzir uma diversificação diferente da que é devida às classes sociais, às diferenças de profissão, aos níveis culturais, uma diversificação que seria, também, uma forma de relação, e que seria o “modo de vida”? Um modo de vida pode-se compartilhar entre indivíduos de idade, status, atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas, que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas, e parece-me que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver um modo de vida¹⁰⁶⁸.

Assim, o que tal conjectura entre experiências pessoais e textos marginais à própria obra do autor pode contribuir ao seu pensamento crítico diz respeito à filosofia como *modo de vida, maneira de viver*. Que a filosofia seja uma analítica da verdade, o trabalho erudito do conhecimento e uma ocupação profissional da vida acadêmica, não há nada de errado

¹⁰⁶⁶ FOUCAULT, *Préface* (de Michel Foucault à tradução inglesa do livro de Gilles Deleuze e Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*), D&E III, p.135.

¹⁰⁶⁷ FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, D&E IV, p.368.

¹⁰⁶⁸ FOUCAULT, *De l'amitié comme mode de vie*, D&E IV, p.165.

(para isto há toda uma ‘caixa de ferramentas’!); mas percebe-se que para Foucault, sua filosofia seja uma atividade, que ela é mais da ordem de uma experiência do que de um conhecimento, que esta experiência se pauta pelas práticas, e que estas práticas visam outros modos de ser, outras maneiras de viver. Traduzido em termos de pensamento crítico, pode-se dizer: filosofar é problematizar os modos de ser em seus *foyers* de experiência em busca de (outros) meios de transformar a si.

Por fim, toda essa digressão não deixa de ser justificada. Ao longo desta tese, a atividade filosófica se apresenta como uma tarefa crítica de diagnosticar o presente, de ‘colocar em questão’ uma pergunta que oriente a pesquisa: o que acontece com quem somos nós atualmente? De fato, esta tese defende tal conclusão, com base nos registros das obras estudadas e algumas interpretações pontuais. Admitir a filosofia como um modo de vida não visa criar uma contradição. É o diagnóstico do presente que caracteriza como se desenvolveu toda a pesquisa de Foucault durante sua trajetória acadêmica e intelectual de pouco mais de três décadas. Não obstante, durante essa trajetória, houve um filósofo que escolheu certa maneira de desenvolver sua crítica, que se interessou de dada forma por alguns temas, que fez de suas experiências pessoais um novo modo de se relacionar com o *ethos* de seu tempo. Isso é a filosofia como *modo de vida*: dar um sentido próprio à tarefa de diagnosticar o presente: tentar entender o que está acontecendo com quem somos nós atualmente; isto é: o que já deixamos de ser do modo que pensamos que somos?

Frédéric Gros encontra no arquivo destinado à memória intelectual de Foucault, uma nota preparatória para uma conferência, datada de Setembro de 1980, na qual a letra de Foucault assente com o argumento defendido desta tese, ao esclarecer duas diretrizes de seu pensamento crítico: análise histórica e meios de transformação:

Penso que existe a possibilidade de fazer uma história do que fizemos e que seja ao mesmo tempo uma análise do que somos; uma análise teórica que tenha significado político, quero dizer, uma análise que tenha significado para o que queremos aceitar, recusar, mudar em nós mesmos nos nossos dias atuais. Em suma, trata-se de partir em busca de outra filosofia crítica: uma filosofia que não determine as condições e os limites do conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação de si [do sujeito]¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁹ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 2001, p.508. Os [] se referem ao texto original.

CONCLUSÃO

Não tão complicado demais, mas nem tão simples assim...

O próprio Foucault atesta que sua filosofia é herdeira de uma tradição crítica aberta por Kant e da qual participam pensadores como Hegel, Nietzsche, Max Weber, autores da Escola de Frankfurt. Dentre estes pensadores, também incluindo Karl Marx, a tradição da filosofia crítica conheceu diferentes versões e aplicações para o conceito de crítica. A esse respeito, de que forma Foucault poderia ter contribuído com a tradição da filosofia crítica que se entende vinculado? Em primeiro lugar, desde o início o filósofo francês concebeu a filosofia crítica por uma tarefa: fazer o diagnóstico do presente. Tal diagnóstico recebeu diferentes formas ao longo da trajetória intelectual do autor, até ter seu último registro na versão da ontologia histórico-crítica de nós mesmos. Diagnosticar remete à atividade, ao exercício, à prática de questionamento, de modo que a filosofia crítica demanda a capacidade de ‘colocar em questão’. Contudo, não se trata de fazer qualquer tipo de questionamento. Tomando para si uma interpretação própria, Foucault se interessou pelo modo de questionamento que atribuiu a Kant como capaz de orientar uma pesquisa ou mesmo uma tendência filosófica. Trata-se, para Foucault, da questão: o que é o ‘Homem’?

A partir dessa questão atribuída a Kant, Foucault desenvolveu seus *leitmotiven*, suas noções de crítica, seus construtos, em busca de ele próprio poder ser capaz de ‘colocar em questão’ uma pergunta que orienta sua pesquisa: o que acontece com quem somos nós atualmente? Parece que para Foucault, este questionamento não serviria apenas à orientação de sua pesquisa, como também poderia servir a uma tendência da filosofia crítica. Nesse sentido, a polêmica ‘morte do Homem’ poderia representar o fim de um questionamento e o início de uma nova tarefa crítica. Logo, o que Foucault entendeu por diagnosticar o presente, esta tese se esforçou para designar como a capacidade de ‘colocar em questão’.

Certamente, apenas indicar que a tarefa crítica, tal como concebida por Foucault, opera por meio do questionamento, pouco acrescenta à tradição filosófica que reivindica. Autores da Escola de Frankfurt também empregam o termo ‘diagnóstico de época’ para se referirem à tarefa da filosofia crítica. Contudo, pode-se dizer que a contribuição que

Foucault pode prestar à tradição da filosofia crítica diz respeito ao uso da tarefa crítica de diagnóstico do presente em favor de seu pensamento. O que destaca o autor não é apenas ser um herdeiro de Kant e Nietzsche, mas desenvolver uma pesquisa em busca de um *ethos*, isto é, investigar qual é a relação que temos com o modo de organizar nossas experiências. Assim, para saber quem somos nós atualmente, é preciso questionar as práticas que organizam nossas experiências de tratamento, de punição, de ensino, de trabalho, entre outras. Diferentes práticas conduzem a diferentes maneiras de ‘colocar a questão’. Para quem foge da guerra e atravessa fronteiras, onde deve ser tratado? Como deve ser governado?

Isto talvez torne Foucault um pensador original dentro da tradição da filosofia crítica, pois embora seja claro em seu entendimento o questionamento sobre: ‘quem somos nós atualmente?’, ao autor não convém avaliar nossas experiências atuais com base no que elas deveriam ser (não é o caso que Foucault despreze este tipo de reflexão, a qual, aliás, é muito necessária). Sua pesquisa orienta a questão: o que acontece com quem somos nós atualmente?, optando por examinar a diferença do que deixamos de ser daquilo que ainda pensamos que somos. Não se trata, portanto, de tentar conceber qual mundo deveria ser o melhor para todos. A tarefa crítica de um diagnóstico do presente implica em analisar quais experiências têm efeitos, como ocorrem, por que funcionam, o que nelas têm nos transformados. Em grande medida, esta tese pode assegurar que a pesquisa de Foucault tende a se direcionar para este propósito. E se a ele cabe um nome, é pensamento crítico.

Assim, para muitos autores e pesquisadores, tem sido importante conhecer melhor a crítica foucaultiana. Tal conhecimento pode se dar de diferentes formas: como objeções ao sistema vigente, como modo de filosofar, como projeto de pesquisa, como instrumento metodológico, como *insight* de uma teoria da crítica, entre outros. Não obstante, esta tese espera contribuir com um estudo dedicado a compreender como a pesquisa de Foucault se torna um pensamento crítico. A esse respeito, é preciso pontuar que o pensamento crítico não equivale a toda a letra registrada pelo autor. O pensamento crítico não é medido apenas pelos temas, conceitos e argumentos presentes em suas obras. A maior importância é concedida aos usos que Foucault fez dos próprios temas, conceitos e argumentos para orientar seus interesses de pesquisas. Logo, trata-se de um modo de ‘colocar em questão’ que convida a refletir sobre a importância do pensamento crítico ser, exatamente, *pensar criticamente*.

Nesse sentido, esta tese compreende que para entender o lugar de Foucault dentro da tradição da filosofia crítica que ele próprio reivindica, convém refletir sobre o que significa uma atividade filosófica que se exerce como pensamento crítico. Tal sentido, que não é um mero questionamento, se orienta para o exercício de problematizar, experimentar e transformar o que acontece com quem somos nós atualmente.

Por fim, esta conclusão reafirma sua posição inicial de que o pensamento crítico de Foucault, não sendo uma teoria ou metodologia (ao menos não apenas isso), mas um conjunto de teses testadas em diferentes âmbitos e de diversas maneiras, tal pensamento é melhor aproveitado quando analisado em dois eixos articulados. Um eixo que investiga os registros sobre as noções de crítica, revela um traço que se inicia na suspeita, depois para a dessubjetivação até encontra um ponto positivo, por assim dizer, na transformação. Outro eixo que investiga os interesses que guiaram as pesquisas de Foucault, revela a influência da experiência como catalizadora de seu interesse por temas marginais à tradição da reflexão filosófica, como a loucura, a delinquência e a homoafetividade. Isso conduz Foucault a promover uma pesquisa problematizadora, experimental e transformadora, cujo esforço desta tese tenta defender tal argumento.

O resultado dessa articulação não afeta apenas o estudo da filosofia foucaultiana como uma teoria contemporânea, ou pós-moderna se quiserem, mas busca '*colocar em questão*' (para usar do próprio pensamento crítico) a *atividade filosófica*, que atualmente está distante do modo de vida greco-latino (tão fascinante a Foucault), como *exercício da crítica*. É nesse ponto que a pesquisa entra como um *filosofar*, deixando de ser apenas o relato, a conta e o projeto.

A atividade filosófica como um pensamento crítico é possível de ser apreendido se for considerado que o modo como Foucault declara definir sua pesquisa pode ser utilizado e aplicado a seu pensamento crítico para refletir por qual razão um assunto filosófico como a crítica se liga à uma experiência organizada socialmente como a loucura, a delinquência ou a sexualidade. Foucault, em certa ocasião, afirma que seu envolvimento com tais assuntos fizeram parte de experiências que teve em sua vida pessoal. Esta simples informação pode ser fundamental para revelar um aspecto latente de seu pensamento crítico: o interesse pela psiquiatria e direito, pela prisão e asilo, implica que a filosofia não deve se afastar de nossos modos de ser, de nossas maneiras de viver.

Assim, esta tese espera ter fornecido alguns indícios de que a noção de crítica como suspeita implica em formas de problematização; que a noção de crítica como experimento de dessubjetivação implica em *foyers* de experiência; e, então, que uma noção de crítica como atitude crítica implica em meios de transformação de si. Com isso, a afirmação que conduz a questão desta tese pode ser melhor observada: embora possa ser considerado *evidente* que a filosofia de Foucault seja crítica em relação às práticas, aos discursos e certas condições históricas; não é tão fácil ou simples *evidenciar* como isso faz de seu pensamento, *crítico*.

A resposta envolve a atitude crítica de Kant: *sapere aude!* Foi Kant quem propôs a era da crítica como o tempo moderno de questionamento (sempre tutelado pela Razão) à obediência, à servidão e à autoridade, instaurando assim a tarefa crítica de fazer um diagnóstico do presente. Não obstante, se Kant *exerceu* à filosofia um desafio a todos os filósofos de responder às condições dos juízos *a priori*, por que esperar que o pensamento crítico de Foucault não *exerça* e *exercite* essa atitude crítica de colocar em questão uma tarefa crítica para a atividade filosófica: *o que acontece com quem somos nós atualmente?*

O que já deixamos de dizer, de pensar e agir, no modo de ser como nos comportamos, dizemos e pensamos que ainda somos...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. About the beginnings of the hermeneutics of the self. **Political Theory**, vol. 21, n° 02, p. 198-227, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Binswanger et l'analyse existentielle**. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Dits & Écrits (D&E), tomos I, II, III, IV**. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980**. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. Folie et civilization. In; FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele; REVEL, Judith. **Michel Foucault: folie, langage, littérature**. Paris: VRIN, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société: cours au Collège de France 1975-76**. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. Introduction à l'Anthropologie de Kant, p.11-78. In: KANT, I. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Paris: Vrin, 2008.

FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France 1981-82**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 02 décembre 1970**. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. **L'usage des plaisirs: histoire de la sexualité vol. II**. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

FOUCAULT, Michel. **La question anthropologique: cours 1954-55**. Paris: Éditions du Seuil, 2022.

FOUCAULT, Michel. **La sexualité: cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité: cours donné à l'université de Vincennes (1969)**. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

- FOUCAULT, Michel. **La société punitive: cours au Collège de France 1972-73**. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, vol. I**. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité (Le gouvernement de soi et des autres II): cours au Collège de France 1983-84**. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France de 1982-83**. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France 1973-74**. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France 1970-71**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Les anormaux: cours au Collège de France 1974-75**. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Les aveux de la chair: histoire de la sexualité IV**. Obra póstuma establecida por Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France 1978-79**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical**. Paris: P.U.F., 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia**. Curso de Lovaina, 1981. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014
- FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique?** [Critique et *Aufklärung*]. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Sécurité territoire population: cours au Collège de France 1977-78**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Subjectivité et vérité: cours au Collège de France 1980-81**. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. Paris: Éditions Gallimard, 1975.

Material de apoio

ABEIJÓN, Matías. Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil. **Ideas y Valores**, vol. 68, n° 169, 153-179, 2019.

ABÉLÈS, Marc. Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir. **L'Homme**, vol. 3-4, n° 187-88, p.105-22, 2008.

ADORNO, Francesco Paolo. Foucault et les institutions. In: LAZZERI, C. (ed.), **La production des institutions**. Besançon: Presses Universitaire Franche-Comté, p.275-98, 2002.

ADVERSE, Helton. O que é “ontologia do presente”? **Nuntius Antiquus**, Belo Horizonte, n° 06, p.129-52, 2010.

ADVERSE, Helton. Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade. **Revista Estudos Filosóficos**, n° 04, p.01-25, 2010.

AERTSEN, J. A. A tríade “verdadeiro-bom-belo”: o lugar da beleza na Idade Média. **Viso Cadernos de Estética Aplicada**, n° 04, vol. 02, p.01-19, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGIER, Michel. **Gérer les indésirables: des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire**. Paris: Flammarion, 2008.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. **História, a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da História**. Bauru: EDUSC, 2007.

ALLEN, Amy. Feminism, Foucault, and the critique of reason: re-reading the History of Madness. **Foucault Studies**, n° 16, p.15-31, 2013.

ALLEN, Amy. **The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory**. New York: Columbia University Press, 2008.

ALVAREZ, Marcos César. Punição, discurso e poder: textos reunidos. 2013. 250 fls. **Tese de Livre docência em Sociologia**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2013.

ALVAREZ, Marcos César. Controle social: notas em torno de uma noção polêmica. **São Paulo em perspectiva**, vol. 18, n° 01, p.168-76, 2004.

ALVAREZ, Marcos César. Michel Foucault e a sociologia: aproximações e tensões. **Estudos Sociológicos**, Araraquara, vol. 20, n° 38, p.15-33, 2015.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando; VARELA, Julia (eds.). Introducción a un modo de vida no facista. In: Michel Foucault. **Estrategias de poder: obras esenciales**, volumen II. Buenos Aires: Paidós Editorial, 1999.

AMARANTE, Paulo. Michel Foucault e a “História da Loucura”: 50 anos transformando a história da psiquiatria. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**, vol. 03, n° 06, p.41-64, 2012.

ARTIÈRES, Philippe et al. **Les mots et les choses de Michel Foucault, regards critiques 1966-1968**. Caen: Presses Universitaire de Caen, 2009.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.

ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (eds.). **Le Groupe d'Information sur les prisons: archives d'une lutte 1970-72**. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003.

AUDUREAU, Jean-Pierre. Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation. **Revue Française de Pédagogie**, n° 143, p.17-29, 2003.

AUGÉ, Marc. **Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité**. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

AZEREDO, Vânia Dutra de. A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos. **Cadernos Nietzsche**, vol. 01, n° 35, p.57-85, 2014.

BADIOU, Alain. Résistance et philosophie. **Filozofski vestnik**, vol. 18, n° 02, p.11-16, 1997.

BALIBAR, Étienne. Foucault and Marx: the question of nominalism. ARMSTRONG, T. J. (org.). **Michel Foucault: philosopher**. Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.

BALIBAR, Étienne. Foucault's point of heresy: “quasi-transcendental” and the transdisciplinary function of episteme. **Theory, Culture & Society**, vol. 32, n° 5-6, p.45-77, 2015.

BASSO, Elisabetta. Foucault's critique of human sciences in the 1950s: between psychology and philosophy. **Theory, Culture & Society**, vol. 40, n° 1-2, p.71-90, 2020.

BATAILLE, Georges. L'expérience intérieure. **Oeuvres Complètes**, volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1973.

BEAULIEU, Alain. Les sources heideggeriennes de la notion d'existence chez denier Foucault. **Revue Philosophique de Louvain**, vol. 101, n° 04, p.640-57, 2003.

BEHRENT, Michael C. Foucault and technology. **History and technology international journal**, vol. 29, n° 01, p.54-104, 2013.

BÉNATOUÏL, Thomas. “J'écris pour des utilisateurs”. In: OULC'HEN, H. (dir.) **Usages de Foucault**. Paris: P.U.F., 2014.

BENENTE, Mauro (org.). **Michel Foucault: derecho y poder**. Buenos Aires: Ediciones Didot, 2015.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory**. Columbia University Press, 1986.

- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BERNSTEIN, Richard. Foucault: critique as a philosophical ethos, In: KELLY, M. (ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, p.211-41, 1994.
- BERT, Jean-François. **Introduction à Michel Foucault**. Paris: La Découverte, 2016.
- BERT, Jean-François. Securite, dangerousite, biopolitique: trois versants d'une nouvelle pratique de pouvoir sur les individus. **Revista Psicologia & sociedade**, n° 24, p.02-07, 2012.
- BETTS, Alexander. **Survival migration: failed governance and the crisis of displacement**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- BEZERRA Jr., Benilton. O normal e o patológico: uma discussão atual. In: SOUZA, A. N.; PITANGUY, J. (orgs.). **Saúde, corpo e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- BIGO, Didier. Sécurité et immigration: vers une gouvernementalité par l'inquiétude?, **Cultures & Conflits**, n° 31/32, p.13-38, 1998.
- BIRMAN, Joel. A psicopatologia na pós-modernidade: as alquimias no mal-estar da atualidade. **Revista latino-americana de psicopatologia fundamental**, vol. 02, n° 01, p.35-49, 1999.
- BIRMAN, Joel. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. **Physis revista de saúde coletiva**, vol. 12, n° 01, p.301-24, 2002.
- BLACK, Edwin. **War against the weak: eugenics and America's campaign to create a master race**. New York: Basic Books, 2003.
- BLAIS, Louise. Savoirs experts, savoirs ordinaires: qui dit vrai? Vérité et pouvoir chez Foucault. **Sociologie et Sociétés**, vol. 38, n° 02, p.151-163, 2006.
- BLANCHOT, M. **L'entretien infini**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- BOBBIO, Noberto. **Dicionário de política**. Brasília: Editora da UnB, 1998.
- BOCQUET, Karine. La notion de pratique chez Foucault. **Thèse de l'obtention du grade de docteur**. Université Charles de Gaulle. École Doctorale SHS 473 Lille III. Lille, 2013.
- BOLMAIN, Thomas. Une expérience critique de la pensée: essai sur les kantismes de Foucault (1961-1969/1978-1984). **Tese de doutorado**. Universidade de Liège, 2011.
- BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BORSA, Julliane C. et al. **Dicionário de Avaliação Psicológica**. São Paulo: Vetor Editora, 2022.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. **Réponses: pour une anthropologie réflexive**. Paris: Le Seuil, 1992.

- BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE, Thomas (eds.). **Governmentality: current issues and future challenges**. New York: Routledge, 2011.
- BROSSAT, Alain. Boîte à outils ou supermarché d'idées?. In: BERT, J.-F.; LAMY, J. **Michel Foucault: un héritage critique**. Paris: CNRS, 2014.
- BROSSAT, Alain. Resistance(s) et pouvoir(s) chez Michel Foucault. **Resistance et transferts**, p.115-119, 2004.
- BRUGÈRE, Fabiane. Foucault et Baudelaire: le enjeu de la modernité. In: MOREAU, P. F. (org.). **Lectures de Michel Foucault**: vol. 3. Lyon: ENS Éditions, p.79-91, 2003.
- BUTLER, Judith. Critique, dissent, disciplinaryity. **Critical Inquiry**, vol. 35, n° 04, p.773-95, 2009.
- BUTLER, Judith. O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. DALAQUA, G. H. **Cadernos de ética e filosofia política**, vol. 22, n° 01, p.159-79, 2013.
- BUTLER, Judith. Revisiting bodies and pleasure. **Theory, Culture & Society**, vol. 16, n° 02, p.11-20, 1999.
- BUZAN, Barry; WAEVER, Ole; WILDE, Jaap de. **Security: a new framework for analysis**. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998.
- CAMBIANO, Giuseppe. **Le retour des anciens**. Paris: Editions Belin, 1994.
- CANDIOTTO, César. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica; Curitiba: Editora Champagnat, 2010.
- CANDIOTTO, César. Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da Razão Pura em As palavras e as coisas. **Kant e-Prints**, Campinas, vol. 02, n° 01, p.185-200, 2009.
- CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Revista Trans/form/ação**, Marília, vol. 31, n° 01, p.87-103, 2008.
- CANDIOTTO, César. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. **Revista Kriterion**, n° 115, p.203-17, 2007.
- CANGUILHEM, Georges. **Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida: nuevos estudios de historia y de filosofía de las ciencias**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.
- CANGUILHEM, Georges. The death of man or exhaustion of the cogito?. In: GUTTING, G. (org.), **The Cambridge companion to Foucault**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- CANGUILHEM, Goerges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011
- CARDOSO, Irene. A. R. Foucault e a noção de acontecimento. **Tempo Social**, Universidade São Paulo, vol. 07, n° 1-2, p.53-66, 1995.

- CARLOS, Juliana de Oliveira. Experimento de Exceção: política e direitos humanos no Brasil contemporâneo. 2012. 145 fls. **Dissertação de mestrado**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
- CASSIANO, Jefferson Martins. A lógica do niilismo: o sentido do valor do nada na filosofia de Nietzsche. **Revista Dissertatio**, vol.48, p.258-285, 2018.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Casos Boat People na crise dos refugiados: do presságio ao diagnóstico pelo pensamento de Foucault. **RIEM Revista Internacional de Estudos Migratorios**, vol. 11, n° 01, p.01-26, 2021.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Ética como estética da existência: morte do homem e ontologia de nós mesmos no pensamento de Foucault. 210 fls. **Dissertação de Mestrado em Filosofia**. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Faculdade de Filosofia, 2017.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Ética, estética, existência: uma interpretação de Foucault a Kant. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, USP, vol. 30, n° 01, p.91-109, 2017.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Fazer produzir e deixar consumir: as tecnologias de poder em Michel Foucault. **Revista Ipseitas**, vol. 02, n° 02, p.154-177, 2016.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Foucault e a era do direito: colonização das práticas judiciárias em face à sociedade de normalização. **Dorsal Revista de Estudos Foucaultianos**, Madrid, n° 07, p.153-178, 2019
- CASSIANO, Jefferson Martins. O pensamento crítico de Foucault: crítica da fenomenologia e do estruturalismo em *Les mots et les choses*. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, UnB, vol. 05, n° 01, p.157-78, 2017.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Sobre a moral do dever-ser de Kant: escolha da moral do dever-ser e garantias para poder-acontecer. **Kínesis**, vol. 16, n° 36, p.217-240, 2022.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Sobre o “colocar em questão” na filosofia de Foucault: relação entre transcendental, historicidade e experiência. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, UnB, vol. 07, n° 01, p.195-228, 2019.
- CASSIANO, Jefferson Martins. Travessias do niilismo: ensaio sobre a experiência-limite em Foucault. **Revista Ipseitas**, São Carlos, vol. 06, n° 01, p.186-206, 2020.
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.
- CASTEL, Robert et al. **Pensar y resistir: la sociología crítica después de Foucault**. Madrid: Ibera, 2006.
- CASTEL, Robert. “Problematization” as a mode of reading history. In: GOLDSTEIN, J. E. (ed.). **Foucault and the Writing of History**. Blackwell. p. 237-52, 1994.
- CASTEL, Robert. **A gestão dos riscos: da antipsiquiatria à pós-psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1987.

- CASTEL, Robert. De la dangerosité au risque. **Actes de la recherche en sciences sociales**, vol. 47-48, p.119-127, 1983.
- CASTEL, Robert. The two reading of Histoire de la folie in France. In: STILL, A.; VELODY, I. (eds.). **Rewriting the History of Madnnes: studies in Foucault's "Histoire de la folie"**. New York: Routledge, 1992.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. Estética da existência, resistências ao poder. **Revista Exagium**, vol. 1, p.01-12, 2008.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CASTRO, Edgardo. **Michel Foucault, una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- CASTRO, Edgardo. **Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.
- CASTRO, Edgardo. Um Foucault neoliberal? **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, vol. 35, n° 02, p.258-276, 2019.
- CAYGILL, Howard. **On resistance: a philosophy of defiance**. London: Bloomsbury, 2013.
- CHEVALLIER, Philippe. Introduction à l'Anthropologie in Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique by Michel Foucault. **Archives de philosophie**, vol. 71, n° 03, p.518-20, 2008.
- CHEVALLIER, Philippe. La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. **Revue Project**, vol. 04, n° 281, p.78-92, 2004.
- CHEVALLIER, Philippe. O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal. **Revista Anuário de Literatura**, Florianópolis, vol. 18, n° 01, p.190-97, 2013.
- CHEVALLIER, Philippe. Que veut dire faire une histoire des problématisations? In: BLOQUET, D.; DUFAL, B.; LABEY, P. (Dir.). **Une histoire au present: les historiens et Michel Foucault**. Paris: CNRS, p. 121-135, 2013.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política**. Porto: Afrontamentos, 1979.
- COHEN, Albert K. **Transgressão e controle**. São Paulo: Pioneira, 1968.
- COLUCCI, Mario. Hystériques, internés, hommes infâmes: Michel Foucault et la resistance au pouvoir. BEAULIEU, A. (ed.). **Michel Foucault et le controle social**. Québec: Presses de l'Université Laval, 2005.
- COMBES, Muriel. **La vie inséparée: vie et sujet au temps de la biopolitique**. Paris: Éditions Dittmar, 2011.

- CREMONESI, Laura. Transfiguration et critique: Foucault, Baudelaire et l'ontologie du present. **Theory Now, Journal of literature, critique and thought**, vol. 03, n° 01, 2020.
- CUSSET, François. **Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia**. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.
- CUSSET, Yves; HABER, Stéphane (orgs.). **Habermas et Foucault: parcours croisés, confrontations critiques**. CNRS Éditions, 2006.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- DAVIDSON, Arnold I. Archaeology, genealogy and ethics. In: HOY, David (ed.). **Foucault: a critical reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- DAVIDSON, Arnold. In praise of counter-conduct. **History of the Human Sciences**, vol. 24, n° 04, p.25-41, 2011.
- DÁVILA, Jorge; GROS, Frédéric. **Michel Foucault lector de Kant**. Mérida: Universidad de Los Andes, 1998.
- DEAN, Mitchell. **Governmentality: power and rule in modern society**. London: Thousand Oaks, 1999.
- DEAN, Mitchell. **The signature of power: sovereignty, governmentality, and biopolitics**. London: Sage Publications, 2013.
- DEFERT, Daniel. Le “dispositif de guerre” comme analyseur des repports de pouvoir. ZANCARINI, J.- C. (dir.), **Lectures de Michel Foucault, vol. I: À propos de “Il faut défendre la société”**. Lyon: ENS Éditions, p.59-65, 2001.
- DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum. In: DELEUZE, G. **Conversações: 1972-1990**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. Modificaciones. **Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault**. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- DÍAZ, Santiago. Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento” en la práctica histórica. **A Parte Rei Revista de Filosofia**, n° 67, p.23-43, 2010.
- DICTIONNAIRE LAROUSE, verbete **Foyer**, 2023. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/foyer/34920?q=foyer34883>
- DJABALLAH, Marc. **Kant, Foucault, and forms of experience**. London: Routledge, 2008.

DONZELOT, Jacques. **L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques**. Paris: Seuil, 1984.

DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DOSSE, François. **Histoire du structuralisme: Le champ du signe**, vol. I. Paris: Éditions Maspéro, 1992.

DOUZINAS, Costas. **Philosophy and resistance in the crisis: Greece and the future of Europe**. Malden: Polity Press, 2013.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. What is Maturity? Foucault and Habermas on "What is Enlightenment?" In: HOY, David Couzens (ed.). **Foucault: a critical reader**. London: Blackwell, p.109-21, 1986.

DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. **Trans/form/ação**, vol. 29, n° 02, p.95-114, 2006.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ECO, Umberto. **A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

ELDEN, Stuart. Danger, crime and rights: a conversation between Michel Foucault and Jonathan Simon. **Theory, Culture & Society**, vol. 34, n° 01, p.03-27, 2016.

ELDEN, Stuart. Discipline, Health and Madness: Foucault's "Le pouvoir psychiatrique". **History of the Human Sciences**, vol. 19, n° 01, p.39-66, 2006.

ELDEN, Stuart. **The birth of power**. Malden: Polity Press, 2017.

ERIBON, Didier (org.). **L'infréquentable Michel Foucault: renouveaux de la pensée critique**. Paris: EPEL, 2001.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

ERIBON, Didier. Toward an ethics of subjectivation: French resistance to psychoanalysis in the 1970s. FAUBION, J. D. (ed.). **Foucault now: current perspectives in Foucault studies**. Malden: Polity Press, p.71-87, 2014.

EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Editora Veja, 2000.

EWALD, François; KESSLER, Denis. Les noces du risque et de la politique. **Le Débat**, n° 109, p.55-72, 2000.

FAIRCLOUGH, Norman. **Language and power**. London: Longman, 1989.

- FASSIN, Didier, La biopolitique n'est pas une politique de la vie. **Sociologie et sociétés**, vol. 38, n° 02, p.35-48, 2006.
- FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. **Theory, Culture & Society**, vol. 26, n° 05, p.44-60, 2009.
- FAUBION, James D. (ed.). **Power: essential works of Foucault**. New York: The New Press, 2000.
- FEENBERG, Andrew. **Alternative modernity: the technical turn in philosophy and critical theory**. Berkeley: University of California Press, 2004.
- FIMIANI, Mariapaola. **Foucault e Kant: critica, clinica, etica**, Napoli: La città del sole, 1997.
- FLYNN, Thomas. **Sartre, Foucault, and historical reason: a poststructuralist mapping of history, vol. II**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- FONSECA, Márcio Alves da. **Foucault e o direito**. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.
- FONSECA, Márcio Alves da; MUCHAIL, Salma Tannus. La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault. **Rue Descartes**, n° 75, p.21-33, 2012.
- FONTAINE, Mathieu. Michel Foucault: une pensée de la résistance. 540 fls. **Tese de doutorado**. l'Université de Bourgogne Franche-Comté, l'École Doctorale Sociétés, Centre Georges Chevrier, 2018.
- FÖSTER, Eckart (org.). Introduction. KANT, Immanuel. Opus Postumum. **The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusion. **Praxis International**, vol. 03, p.272-287, 1981.
- FRASER, Nancy. Michel Foucault: a young conservative? In: KELLY, M. (org.). **Critique and power: recasting the Foucault / Habermas debate**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, p.185-209, 1995.
- GALANTIN, Daniel Verginelli. Experiência e política no pensamento de Michel Foucault. 238 fls. **Tese de Doutorado** em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- GALANTIN, Daniel Verginelli. Foucault e Blanchot: um diálogo possível a partir da ausência de obra e do esquecimento. **Griot: Revista de Filosofia**, vol. 13, n° 01, p.13-36, 2016.
- GALLO, Silvio. Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas para a educação dos últimos escritos de Foucault. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (Orgs.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 177-189, 2006.
- GALLO, Silvio. Michel Foucault e a construção conceitual do cuidado de si. **Linha Mestra**, vol. 37, n° 01, p.05-12, 2019.

- GARLAND, David. **Punishment and modern society: a study in social theory**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GEUSS, Raymond. Genealogy as critique. **European journal of philosophy**, vol. 10, n° 02, p.209-15, 2002.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. Genealogia, poder e direito em Foucault e Nietzsche. **Revista Ideação**, n° 44, p.17-34, 2021.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da bio-política. **Kritérion**, n° 118, p.267-308, 2008.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. **Trans/form/ação Revista de Filosofia**, UNESP, n° especial, vol. 36, p.19-32, 2013.
- GIDDES, Antony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- GILLOT, Pascale; LORENZINI, Daniele (eds.). **Foucault Wittgenstein**. Paris: CNRS Éditions, 2016.
- GIOVANNANGELI, Daniel. L’homme en question. **Bulletin d’analyse phénoménologique**. Revue électronique de philosophie phénoménologique publiée par l’unité de recherche “Phénomélonologies” de l’Université de Liège, n° 01, vol. 01, p.16-29, 2005.
- GOFFMAN, Erving. **Asylums: essays on the condition of the social situation of mental patients and other inmates**. New York: Anchor Books, 1961.
- GOLDEN, Ben. **Foucault and the politics of rights**. New York: Routledge, 2009.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo. In: GREGOLIN, M. R. (org.). **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos: Editora Claraluz, 2003.
- GROS, Frédéric. A parrhesía em Foucault. In: GROS, F. (org.). **Foucault: A coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- GROS, Frédéric. De Borgès à Magritte. In: ARTIÈRES, P. (dir.). **Michel Foucault, la littérature et les arts**. Actes du colloque de Cerisy: juin 2001. Paris: Kimé, 2004.
- GROS, Frédéric. **Désobéir**. Paris: Éditions Albin Michel; Éditions Flammarion, 2017.
- GROS, Frédéric. Foucault e a questão do quem somos nós? **Revista Tempo Social**, vol. 07, n°1/2, p.175-178, 1995.
- GROS, Frédéric. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. BRUGÈRE, Fabiane et al (org.). **Foucault et les Lumières**. **Revue Lumières**, n° 08, p.159-67, 2006.
- GROS, Frédéric. Foucault et le project critique. **Raison Présent**, vol. 114, p.03-22, 1995.
- GROS, Frédéric. **Foucault y la locura**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. Paris: P.U.F., 1996.

- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Foucault. RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GROS, Frédéric. Problématisation. In: BERT, J.-F. & LAMY, J. Michel. **Foucault: un héritage critique**. Paris: CNRS, p.124-126, 2014.
- GROS, Frédéric. Quelques remarques de méthode à propos de Naissance de la clinique. **Michel Foucault et la médecine: lectures et usages**. Paris: Éditions Kimé, p.49-59, 2001.
- GROS, Frédéric. Sujet moral et soi éthique chez Foucault. **Archives de philosophie**, vol. 65, n° 02, p.229-37, 2002.
- GROS, Frédéric. **The security principle: from serenity to regulation**. London: Verso Books, 2019.
- GROULX, Richard. Existe uma ontologia em Michel Foucault? In: RAGO, Margareth (org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, p.215-25, 2008.
- GUILHAUMOU, Jacques. L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie. LUCIANI, I.; PIÉTRI, V. (dir.). **L'incorporation des ancêtres: généalogie, construction du présent**. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, p.267-89, 2016.
- GUILHON ALBUQUERQUE, José Augusto. **Instituição e poder: a análise concreta das relações de poder nas instituições**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1980.
- GUTTING, Gary. Foucault's philosophy of experience. **Boundary 2**, vol. 29, n° 02, p.69-85, 2002.
- GUTTING, Gary. **French philosophy in the twentieth century**. New York: Cambridge University Press, 2001.
- GUTTING, Gary. **Michel Foucault: archaeology of scientific reason**. New York: Cambridge University Press, 1989.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: e a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n° 18, p.77-102, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. La modernidad: un proyecto incomplete. In: HAL, F. **La posmodernidad**. Ciudad de Mexico: Editorial Kairos, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: 12 lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. 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: MIT Press, p.149-154, 1995.

- HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action: reason and the rationalization of society**, vol. I. Boston: Beacon Press, 1984.
- HACKING, Ian. Between Michel Foucault and Erving Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction. **Economy and Society**, vol. 33, n° 03, p.277-302, 2004.
- HADJJI, Jalila. **Penser les contre-conduites avec Michel Foucault**. Paris: L'Harmattan, 2021.
- HADOT, Pierre. De Sócrates a Foucault: una larga tradición. **La filosofía como forma de vida**. Barcelona: Editorial Alpha Decay, 2009.
- HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Editions Albin Michel, 2002.
- HADOT, Pierre. Reflection on the notion of “cultivation of self”. In: ARMSTRONG, T. J. (org.). **Michel Foucault philosopher**. New York: Harvest Wheatsheaf, p.03-18, 1992.
- HAHN, Alexandre. A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant. 255 fls. **Tese de doutorado**. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
- HAN, Béatrice. Analytic of finitude and history of subjectivity. In: GUTTING, G. (ed.). **The Cambridge companion to Foucault**. 2ª edition. New York: Cambridge University Press, p.176-210, 2005.
- HAN, Béatrice. **Foucault’s critical project: between the transcendental and the historical**. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- HAN, Béatrice. L’a priori historique selon Foucault: difficultés archéologiques. In: SILVA, Emmanuel da (ed.), **Lectures de Michel Foucault**, vol. 02. Paris: ENS Éditions, p.23-38, 2003.
- HAN, Béatrice. Phenomenology and anthropology in Foucault’s “introduction to Binswanger’s dream and existence”: a mirror image of the order of things?. **History and Theory**, n° 54, p.07-22, 2016.
- HAN, Béatrice. The analytic of finitude and the history of subjectivity. In: GUTTING, G. (org.), **The Cambridge companion to Foucault**. New York: Cambridge University Press, p.177-209, 2006.
- HAN, Byung-Chul. **O que é Poder?** Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: the will to power as knowledge and as metaphysics**. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- HEYES, Cressida J. **Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies**. Oxford University Press, 2007.

- HIGUERA ESPÍN, Javier de la. Ontologie de la littérature et subjectivité chez Foucault. **Cédille, Revista de Estudios Franceses**, vol. 20, p.227-241, 2020.
- HIRSCHI, Travis; GOTTFREDSON, Michael. R. **A general theory of crime**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- HOLT, Thomas C. Pouvoir, savoir et race: à propos du cours de Michel Foucault “Il faut défendre la société”. ZANCARINI, J.- C. (dir.), **Lectures de Michel Foucault, vol. I: À propos de “Il faut défendre la société”**. Lyon: ENS Éditions, p.81-96, 2001.
- HONNETH, Axel. Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité. **Critique: Michel Foucault du monde entier**, n° 471-72, p.800-15, 1986.
- HONNETH, Axel. **The critique of power: reflective stages in a critical social theory**. Massachusetts: M.I.T. Press, 1991.
- HOY, David Couzens (ed.). Introduction. **Foucault: a critical reader**. New York: Basil Blackwell, 1986.
- HOY, David Couzens. **Critical resistance: from poststructuralism to post-critique**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2004
- JAEGER, Werner. **Paideia: the ideals of greek culture**. New York: Oxford University Press, 1945.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2008.
- JAQUET, Gabriela M. L’Approche de la “distance” dans les écrits littéraires de Michel Foucault, ou comment inscrire l’événement dans la structure. **Veritas**, Porto Alegre, vol. 65, n° 03, p.01-19, 2020.
- JAY, Martin. The limits of limit-experience: Bataille and Foucault. **Constellations**, Blackwell Publishers, vol. 02, n° 02, p.155-174, 1995.
- JAY, Martin. **Songs of experience: Modern American and European variations on a universal theme**. Berkeley: University of California Press, 2005
- JORDANA LLUCH, Ester. *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*. **Tesi Doctoral**. Programa de doctorado Filosofia Contemporànea y Estudios Clásicos. Departamento de Filosofia. Facultad de Filosofia. Universidad de Barcelona. Barcelona, 2017.
- JOUHAUD, Christian. **Contextualizer l’expérience? Des contextes en histoire**. Paris: Centre de Recherches Historiques, p.329-47, 2014.
- KANT, Immanuel. **Antropología en sentido pragmático**. Madrid: Editorial Alianza, 1991.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura** (que queira se apresentar como ciência). Lisboa: Edições 70, 1987.

- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é “Esclarecimento”? [*Aufklärung*]. **Immanuel Kant: textos seletos**. Edição bilíngue. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?. MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.
- KARSENTI, Bruno. Foucault et la parole de la vérité des modernes. OULC’HEN, Hervé (dir.), **Usages de Foucault**. Paris: PUF, 2014.
- KAUFFMAN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KELLY, Marc G. E. **The political philosophy of Michel Foucault**. New York: Routledge, 2009.
- KELLY, Marc G. E. What is in a norm? Foucault’s conceptualisation and genealogy of the norm. **Foucault Studies**, n° 27, p.01-22, 2019.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KERLINGER, Fred Nichols. **Metodologia da pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1980.
- KIERKEGAARD, Soren. **O diário de um sedutor**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Grifo; Maria José Marinho; Adolfo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KOOPMAN, Colin. **Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- KOZLOWSKI, Michal. **Les contre-pouvoirs de Foucault**. Éditions Burozoïques, 2011. Disponível em: http://theoriecritique.free.fr/pdf/4emegeneration/V4G-Kozlowski-Contre-Pouvoirs_Foucault.pdf. Acesso em: 20 Dez 2023.
- KRAEMER, Ética e liberdade em Foucault: uma leitura de Kant. 288 fls. **Tese de doutorado** em Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre III: les psychoses, 1981**. Paris: Seuil, 1981.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. London: Verso, 1985.
- LACOMBE, Dany. Reforming Foucault: a critique of the social control thesis. **The British Journal of Sociology**, vol. 47, n° 02, p.332-52, 1996.
- LAPASSADE, Georges. **Grupos, organizações e instituições**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LASCOUMES, Pierre. La gouvernementalité: de la critique de l’Etat aux technologies du pouvoir. **Le PortQue, revue de philosophie et des sciences humaines**, n° 13-14, p.173-89, 2004.

LATOURE, Bruno. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. **Critical Inquiry**, vol. 30, n° 02, p.225-248, 2004.

LAZZARATO, Maurizio. **Le gouvernement des inégalités: critique de l'insécurité néolibérale**. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

Le BLANC, Guillaume. Avant-propos. In: OULC'HEN, H. (dir.). **Usages de Foucault**. Paris: P.U.F., 2014.

Le BLANC, Guillaume. **L'esprit des sciences humaines**. Paris: Vrin, 2005.

Le BLANC, Guillaume. L'invention de la normalité. **Esprit**, vol. 284, n° 05, p.145-64, 2002.

Le BLANC, Guillaume. **La pensée Foucault**. Paris: Ellipse, 2006.

Le BLANC, Guillaume. L'histoire de la folie à l'âge classique: une histoire de la pauvreté. OULC'HEN, H. (org.). **Usages de Foucault**. Paris: P. U. F., 2014.

Le BLANC, Guillaume. Présentation. **Revue Lumières**, Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique, n° 16, p.07-09, 2010.

LEBRUN, Gérard. Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses. In: ARMSTRONG, T. J. (org.). **Michel Foucault philosophe**. Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R. J. (org.), **Recordar Foucault: textos do colóquio Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LECOURT, Dominique. **Para una crítica de la epistemología**. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1973.

LEGRAND, Stéphane. As close as possible to the unlivable: Michel Foucault and phenomenology. **Sofia International Journal of Philosophy and Traditions**, vol. 47, p.281-291, 2008.

LEGRAND, Stéphane. **Les normes chez Foucault**. Paris: P.U.F., 2007.

LEMKE, Thomas (ed.). **Governmentality: current issues and future challenges**. New York: Routledge, 2011.

LEMKE, Thomas. Critique and experience in Foucault. **Theory, Culture, & Society**, vol.28, n°02, p.26-48, 2011.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governmentality, and critique**. London: Routledge, 2012.

LEMKE, Thomas. **Foucault's analysis of modern governmentality: a critique of political reason**. London: Verso, 2019.

LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (orgs.). **The government of life: Foucault, biopolitics, and neoliberalism**. New York: Fordham University Press, 2014.

- LEONELLI, Rudy M. **Iluminismo e critica: Foucault interprete di Kant**. Macerata: Quodlibet Studios, 2018.
- LEVI STRAUSS, Claude. **La pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Editora Loyola, 1993.
- LIOTTA, Daniel. Foucault: introduction à la critique de l'humanisme. **Humanisme**, vol. 03, n° 293, p.35-45, 2011.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **L'esthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste**. Paris: Gallimard, 2013.
- LOMBROSO, Cesare. **O Homem Delinquente**. São Paulo: Editora Ícone, 1997
- LORENZINI, Daniele. From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. **Foucault Studies**, n° 21, p.07-21, 2016.
- LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, Arnold I. Introduction. In: FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique?** [*critique et Aufklärung*]. Paris: Vrin, 2015.
- LOSCHAK, Danièle. Droit, normalité et normalisation. In: AA. VV., **Le droit en procès**. Paris: P.U.F., 1984.
- LOURAU, René. **A análise institucional**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- MACHADO, Roberto. **Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- MACHEREY, Pierre. **De Canguilhem à Foucault: la force des normes**. Paris: La Fabrique Éditions, 2009.
- MACHEREY, Pierre. Présentation à Michel Foucault, Raymond Roussel, 1992. Reimpresso em: ARTIÈRES, P. *et al.* **Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault: regards critiques 1961-2011**. IMEC: Presses Universitaires de Caen, p.231-261, 2011.
- MACHEREY, Pierre. Towards a natural history of norms. In: ARMSTRONG, T. J. (org.). **Michel Foucault philosopher**. London: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair. Miller's Foucault, Foucault's Foucault. **Salmagundi**, n° 97, p.54-60, 1993.
- MacKENZIE, Iain. **Resistance and the politics of truth: Foucault, Deleuze, Badiou**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018.

- MARINO, Adolfo. La fonction critique de l'éthos philosophique, *In*: MOREAU, Pierre-François (ed.), **Lectures de Michel Foucault: sur les Dits & Écrits**. Lyon: ENS Éditions, p.61-78, 2003.
- MARTIN, Gilles; TRUONG, Fabien. Nouveaux regards sur la déviance. **Idées Économiques et Sociales**, n° 181, p.04-07, 2015.
- MARTÍN, Juan Pastor; OVEJERO BERNAL, Anastasio. **Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación**. Oviedo: Universidad de Oviedo Ediciones, 2007.
- MATOS, Olgária C. F. **Paris 1968: as barricadas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- McCARTHY, Thomas. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt school. Michael KELLY (org.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge: MIT Press, 1994.
- MEEES, Martin. La vie comme oeuvre d'art?: actualité de l'esthétique de l'existence chez Foucault. **Nouvelle Revue d'esthétique**, n° 28, p.61-68, 2022.
- MERLIN, Matthieu. Foucault, le pouvoir et le problème du corps social. **Idées économiques et sociales**, n° 155, p.51-59, 2009.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o niilismo de cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MERTON, Robert K. **La sociología de la ciencia**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MEYERS, Todd. Rendre illisible ce qui précisément est visible: malades, maladies, presences. OULC'HEN, H. (org.). **Usages de Foucault**. Paris: P.U.F., 2014.
- MICHELL, J. Constructs, inferences, and mental measurement. **New Ideas in Psychology**, vol. 3 n° 01, p.13-21, 2013.
- MILLER, James. **La pasión de Michel Foucault**. Santiago: Editorial Andres Bello, 1995.
- MIOTTO, De Canguilhem a Foucault, em torno da psicologia. **Cadernos de ética e filosofia política**, vol. 02, n° 35, p.112-142, 2019.
- MIOTTO, Luiz Marcio. O problema antropológico em Michel Foucault. 224 fls. **Tese de doutorado**. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, 2011.
- MOLINA, Aitor Alzola. Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y parrhesía en Foucault. **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, n° 85, p.23-36, 2022.
- MONOD, Jean-Claude. **L'art de ne pas être trop gouverné**. Paris: Éditions Seuil, 2019.
- MORO ABADÍA, Óscar. Michel Foucault: de la épistémè al dispositivo. **Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica**, n° 104, vol. 41, p.27-37, 2003.

- MOTA, Leonardo Araújo. Pecado, crime ou doença? Representações sociais da dependência química. 246 fls. **Tese de doutorado**. Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- MUCCHIELLI, Laurent. Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés "incorrigibles". **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, vol. 03, n° 02, p.57-88, 2000.
- MUCHAIL, Salma Tannus (trad.), **Michel Foucault: o corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- MUCHAIL, Salma Tannus. A propósito do título A hermenêutica do sujeito. **Aurora revista de filosofia**, vol. 28, n° 21, p.79-86, 2009.
- MUCHAIL, Salma Tannus. O lugar das instituições na sociedade disciplinar. In: MUCHAIL, S. T. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MUCHAIL, Salma. O mesmo e o outro: faces da "História da loucura". In: MARIGUELA, M. (org.). **Foucault e a destruição das evidências**. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.
- MUHLE, Maria. From the vital to the social: Canguilhem and Foucault – reflections on vital and social norms. **Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts**, vol. 03, n° 02, p.01-12, 2014.
- MUHLE, Maria. Politique de la vie. In: OULC'HEN, H. (org.). **Usages de Foucault**. Paris: P.U.F, 2014.
- MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso. In: BENTES, A. C.; MUSSALIM, F. (orgs.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**, vol. 02. São Paulo: Editora Cortez, p.112-61, 2012.
- NAPOLI, Paolo. Il "governo" e la "critica": introduzione di Paolo Napoli. In: FOUCAULT, M. **Iluminismo e critica**. Roma: Donzele Editore, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIGRO, Roberto. Le grondement de la critique du sujet dans le réveil du sommeil anthropologique. **Rue Descartes**, n° 75, p.60-71, 2012.
- NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2004.
- NOTO, Carolina de Souza. A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental? **Cadernos de filosofia alemã**, vol. 20, n° 02, p.121-37, 2015.
- O'LEARY, Timothy. Critique, ethics, and the apparatus of experience: a foucauldian framework. **Frontiers of Philosophy in China**, vol.12, n° 01, p.120-136, 2017.

- O'LEARY, Timothy. **Foucault and fiction: the experience book**. New York: Continuum, 2009.
- O'LEARY, Timothy. Foucault, Experience, Literature. **Foucault Studies**, vol.05, p.05-25, 2008.
- O'LEARY, Timothy. Rethinking experience with Foucault. In: O'LEARY, T.; FALZON, C. **Foucault and philosophy**. Chichester: Wiley-Blackwell, p.162-85, 2010.
- O'NEILL, John. The disciplinary society: from Weber to Foucault. **The British Journal of Sociology**, vol. 37, n° 01, p.42-60, 1986.
- OGDEN; Charles. K.; RICHARDS, Ivor. A. **O significado do significado: um estudo da influência da linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1976.
- ORLANDI, Luiz B. L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I. (org.), **Foucault vivo**. Campinas: Editora Pontes, p.11-42, 1987.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- OSBORNE, Thomas. Techniken und Subjekte: Von den "Governmentality Studies" zu den "Studies of Governmentality". PIRCHER, W.; REICHERT, R. (eds.). **Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault**. Münster: Lit-Verlag, p.33-43, 2004.
- PALTRINIERI, Luca. **L'expérience du concept: Foucault entre épistémologie et histoire**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- PALTRINIERI, Luca. Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault. In: DAVIDSON, A.; GROS, F. (eds.), **Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres**. Paris: Kimé, 2011.
- PARAS, Eric. **Foucault 2.0: beyond power and knowledge**. New York: Other Press, 2006.
- PATTON, Paul. Foucault and the strategic model of power. **Critical Horizons**, vol. 15, n° 01, p.14-27, 2014.
- PATTON, Paul. Foucault critique and rights. **Critical Horizons**, vol. 06, n° 01, p.267-287, 2005.
- PEARSON, Karl. **The grammar of science**. New York: Cosimo Classics, 2007.
- PÊCHEUX, Michel. Remontons de Foucault à Spinoza. In: MALDIDIER, D. (org.). **La inquietude du discours: textes de Michel Pêcheux choisis et présentés par Denise Maldidier**. Paris: Éditions des Cendres, 1990.
- PEREZ, Daniel Omar. A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano. **Manuscrito Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, vol. 32, n° 02, p.357-97, 2009.

- PEREZ, Daniel Omar. Foucault como kantiano: acerca de um pensamento do homem desde sua finitude. **Aurora Revista de Filosofia**, Curitiba, vol. 24, n° 34, p.217-39, 2012.
- PICKETT, Brent L. Foucault and the politics of resistance. **Polity**, vol. 28, n° 04, p.445-66, 1996.
- PIZA, Suze de Oliveira. Crítica em Kant e Michel Foucault: semântica transcendental e semântica transcendental-histórica (sobre produção de Filosofia). 323 fls. **Tese de doutorado**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.
- PLATÃO. **O Banquete, Apologia de Sócrates**. Belém: Universitária UFPA, 2001
- POSTEL, Jacques. **Genèse de la psychiatrie: les premiers écrits de Philippe Pinel**. Paris: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1981.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Faut-il défendre la société? Foucault et le problème de la société civile. **Vacarme**, n° 34, p.158-163, 2006.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Les corps de Michel Foucault. **Cahiers philosophiques**, n° 130, p.74-96, 2012.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: P.U.F., 2004.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Naissances de la critique. **Débordements Revue électronique**. Entrevista concedida a Gabriel Bortzmeyer, 29 Abr 2015. Disponível em: <https://www.debordements.fr/Mathieu-Potte-Bonneville> Acesso em: 18 Jul 2022.
- PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da sexualidade de Michel Foucault. In: GROS, F. (org.), **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, p.131-53, 2004.
- RABINOW, Paul. Modern and counter-modern: ethos and epoch in Heidegger and Foucault. In: GUTTING, G. (ed.), **The Cambridge companion to Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RAJCHMAN, John. Foucault: the ethics and the work. ARMSTRONG, T. J. (ed.). **Michel Foucault: Philosopher**. Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- RAYNER, Timothy. Between Fiction and Reflection: Foucault and the Experience Book. **Continental Philosophy Review**, vol.36, n°01, p.27-43, 2003.
- RAYNER, Timothy. **Foucault's Heidegger: philosophy and transformative experience**. London: Continuum, 2007.
- REVEL, Judith. "What are we at the present time?": Foucault and the question of the present. FUGGLE, S.; LANCI, Y.; TAZZIOLI, M. (org.). **Foucault and the history of our present**. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et une nuits, 2010.

- REVEL, Judith. La naissance littéraire de la biopolitique. ARTIÈRES, P. (dir.). **Michel Foucault, la littérature et les arts**. Actes du colloque de Cerisy. Paris: Kimé, 2004.
- REVEL, Judith. **Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità**. Cosenza: Rubbettino Editore, 2003.
- REVEL, Judith. Michel Foucault: repenser la technique. **Tracés Revue des Sciences Humaines**, vol. 09, n° 16, p.139-149, 2009.
- RIBAS, Thiago Fortes. Arqueologia, verdade e loucura: considerações sobre o pensamento de Foucault entre 1952-1962. 105 fls. **Tese de doutorado**. Universidade Federal do Paraná, setor de ciências humanas, letras e artes. 2011.
- RICOEUR, Paul. **Da Interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique**. Paris: Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. **Le soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RODIN, Lika. Studies of governmentality: six epistemological pitfalls. **Russian sociological review**, vol. 16, n° 02, p.09-28, 2017.
- ROSE, Nikolas. **Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjectividad en el siglo XXI**. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria, 2012.
- ROSE, Nikolas. **Powers of freedom: reframing political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ROSE, Nikolas. **The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- ROSE, Nikolas; RABINOW, Paul. Introduction: Foucault today. In: RABINOW, P.; ROSE, N. (eds.), **The Essential Foucault: selections from essential works of Foucault 1954–1984**. New York: The New Press, p.vii–xxxv, 2003.
- ROUANET, Paulo Sergio. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Introdução. ROUDINESCO, E. (ed.). **Foucault: leituras da História da loucura**. Rio de Janeiro: Relume-Dumerá, 1994.
- ROUSE, Joseph. Power/Knowledge. In: GUTTING, G. (org.). **The Cambridge companion to Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RUIZ, Francisco Javier Blázquez. Fundamentos biológicos del derecho nacional-socialista. In: RUIZ, F. J. B. (coord.). **Nazismo, Derecho, Estado**. Madrid: Editorial Dykinson, 2014.
- SAAR, Martin. **Genealogie als Kritik: geschichte und theorie des subjekts nach Nietzsche und Foucault**. Francfort-sur-le-Main: Campus Verlag, 2007.
- SAAR, Martin. Genealogische Kritik. In: JAEGGI, R., WESCHE, T. (dir.), **Was ist Kritik?**. Francfort-sur-le-Main: Surkhamp, p.247-65, 2009.

- SABOT, Philippe. Entre psychologie et philosophie: Foucault à Lille 1952-1955. In : BERT, J.-F.; BASSO, E. (eds.). **Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la folie, avec des photographies de J. Verdeaux**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2015.
- SABOT, Philippe. Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible? **Les études philosophiques**, n° 106, p.317-22, 2013.
- SABOT, Philippe. Foucault, Sade et les Lumières. BRUGÈRE, Fabiane *et al* (org.). Foucault et les Lumières. **Revue Lumières**, n° 08, p.141-55, 2006.
- SABOT, Philippe. L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault. **Archives de philosophie**, vol. 69, n° 02, p.285-303, 2006.
- SABOT, Philippe. La littérature aux confins du savoir. sur quelques "dits et écrits" de Michel Foucault, In: MOREAU, P.-F. (dir.). **Lectures de Michel Foucault 3: sur les Dits et Écrits**. Lyon: ENS Éditions, 2003. p. 17-33.
- SABOT, Philippe. **Lire Les mots et les choses de Michel Foucault**. Paris: P.U.F., 2014.
- SABOT, Philippe. Ouverture: Critique, attitude critique, résistance. JOLLY, É.; SABOT, P. (orgs.). **Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir**. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013.
- SABOT, Philippe. Subjectivité, critique, vérité - la place de la parrêsia chez Michel Foucault: deux rencontres avec Philippe Sabot. **Zinbun**. Dossier spécial – Special Issue, n° 51, p.02-14, 2020.
- SALANSKIS, Jean-Michel. **Herméneutique et cognition**. Villeneuve d'Ascq: P.U.S., 2003.
- SARDINHA, Diogo (Org.). **Revue Rue Descartes**, dossiê Kant / Michel Foucault et le renouveau de la philosophie anthropologique, n° 75, 2013.
- SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. **Revista Trans/form/ação**, Marília, vol. 33, n° 02, p.177-192, 2010.
- SARDINHA, Diogo. Kant, Foucault e a antropologia pragmática. **Kant e-prints**, Campinas, vol. 06, n° 02, p.43-58, 2011.
- SARDINHA, Diogo. Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie. **Kant-Studien**, vol. 103, n° 03, p. 361-69, 2012.
- SARDINHA, Diogo. Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique. LAVAL, C., PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. (Orgs.), **Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations**. Paris: La Découverte, p.244-57, 2015.
- SAUVÊTRE, Pierre. **Foucault pas à pas**. Paris: Ellipse, 2017.
- SAUVÊTRE, Pierre. Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions. **Tracés Revue des Sciences Humaines**, vol. 17, p.165-77, 2009.
- SAVOIA, Paolo. Foucault's critique of political reason: individualization and totalization. **Revista de Estudios Sociales**, n° 43, p.14-22, 2012.

- SAWICKI, Jana. Foucault queer theory and discourse of desire. O'LEARY, T.; FALZON C. (eds.), **Foucault and philosophy**. London: Blackwell Publishing, p.185-203, 2010.
- SAWICKI, Jana. Queering Foucault and the subject of feminism. GUTTING, G. (ed.). **The Cambridge Companion to Michel Foucault**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SCHIFFER, Daniel Salvatore. **Philosophie du dandysme: une esthétique de l'âme et du corps** (Kierkegaard, Wilde, Nietzsche, Baudelaire). Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- SCHMID, Wilhelm. De l'éthique comme esthétique de l'existence. **Magazine Littéraire**, n° 325, p.36-39, 1994.
- SCHOPENHAUER, A. **El mundo como voluntad y representación**. Madrid; Ciudad del México: Editorial Akal, 2005.
- SEGATTO, Antônio Ianni. O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte? Considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault. **Revista Ideias**, vol. 07, n° 02, p.59-80, 2016.
- SEHELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**, n° 1-2, vol. 07, p.01-14, 1995.
- SEHELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SFORZINI, Arianna. Foucault and the history of anthropology: Man, before the 'death of Man'. **Theory, Culture & Society**, vol. 40, n° 01-02, 2020.
- SLOTEDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
- SLUGA, Hans. "I am a nietzschean". In: O'LEARY, T.; FALZON, C. **Foucault and philosophy**. Chichester: Wiley-Blackwell, p.36-58, 2010.
- SOLER, Rodrigo Diaz de Vivar y. Dos direitos dos governados em Michel Foucault: crítica à governamentalidade e genealogia das práticas de insurreição. 237 fls. **Tese de doutorado**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.
- SOUTO, Caio. Um diálogo inaudito entre Canguilhem e Foucault. **Revista Aurora**, vol. 33, n° 60, p.861-78, 2021.
- STEINWEIS, Alan E. **The law in nazi Germany: ideology, opportunism and the perversion of justice**. New York: Berghahn Books, 2013.
- STEPHAN, Cassiana Lopes. Uma nova forma de dandismo? **Revista Ideação**, n° 33, p.175-202, 2016.
- STIVAL, Monica Loyola. Foucault entre a crítica e o nominalismo. 323 fls. **Tese de doutorado**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

- SWAIN, Gladys; GAUCHET, Marcel. **La pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique**. Paris: Gallimard, 1980.
- SZAKOLCZAI, Arpad. **Max Weber and Michel Foucault: parallel life-works**. New York: Routledge, 1998.
- TAYLOR, Charles. Foucault on freedom and truth. **Political Theory**, vol. 12, n° 02, p.152-83, 1984.
- TAYLOR, Dianna. Normativity and normalization. **Foucault Studies**, vol. 07, p.45-63, 2009.
- TAYLOR, Dianna. Uncertain Ontologies. **Foucault Studies**, n° 17, p.117-133, 2014.
- TEMPLE, Giovana Carmo. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault**. Cruz das Almas: UFRB, 2013.
- TERRA, Ricardo. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. **Analytica**, vol. 02, n° 01, p.73-87, 1997.
- TERREL, Jean. De la critique de la volonté de la vérité au courage de la vérité. **Cahiers philosophiques**, n° 130, p.07-28, 2012.
- TIISALA, Tuomo; LORENZINI, Daniele. The architectonic of Foucault's critique. **European Journal of Philosophy**. Publish in June 2023 Open Access. Early view Online Version of Record before inclusion in an issue. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12877> . Acesso em: 20 Jan 2024.
- TIRKKONEN, Sanna. What is experience? Foucauldian perspectives. **Open Philosophy**, vol. 02, n° 01, p.447-61, 2019.
- VALCÁRCEL, Amelia. **Ética contra estética**. São Paulo: Perspectiva SESC, 2005.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. **Cómo hacer cosas con Foucault: instrucciones de uso**. Madrid: Dado Ediciones, 2021.
- VAZQUEZ GARCIA, Francisco. La tension infinie entre l'histoire et la raison: Foucault et Bourdieu. **Revue Internationale de Philosophie**, n° 220, p.343-365, 2002.
- VEGETTI, Mario. Foucault et les antiques. **Revue Critique: Michel Foucault: du monde entier**, n° 471-72, p.925-932, 1986.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história/ Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- VEYNE, Paul. Foucault revoluciona la historia. In: **Cómo se escribe la historia**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- VEYNE, Paul. Le denier Foucault et sa morale. **Critique Revue**. Paris, vol. 49, n° 471-72, p.933-41, 1986.
- VIESENTEINER, Jorge Luís. Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar. **Discusiones Filosóficas**, vol. 12, n° 18, p.187-204, 2011.

- VILLELA CORTÉS, Fabiola; LINARES SALGADO, Jorge E. Eugenesia: un análisis histórico y una posible propuesta. **Acta Bioethica**, vol. 17 n° 02, p.189-197, 2011.
- VISKER, Rudi. **Michel Foucault: genealogy as critique**. New York: Verso, 1995.
- VOGELMANN, Frieder. Biopolitics as a critical diagnosis. In: BEST, B.; BONEFELD, W.; O’KANE, C. (eds.). **Handbook of Frankfurt School Critical Theory, vol III: Contexts**. London: Sage Publications, p.1419-1435, 2018.
- VUILLEMIN, Jules. “Nietzsche aujourd’hui”. **Le temps modernes**, n° 67, p.1921-54, 1951.
- VUILLEMIN, Jules. **L’héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte – Cohen – Heidegger**. Paris: P.U.F., 1954.
- WALDENFELS, Bernhard. Normalité et normativité: entre phénoménologie et structuralisme. **Revue de Métaphisique et de Morale**, n° 45, p.57-67, 2005.
- WALTERS, William. Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border. **Environment and Planning D Society and Space**, vol. 20, n° 05, p.561-580, 2002.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- WELSCH, Wolfgang. **Undoing aesthetics**. London: Sage Journals Publishing, 1997.
- WHAL, François. **Que és el estructuralismo?: la filosofía antes y después del estructuralismo**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1975.
- WHYTE, Jessica. Human rights: confronting governments? Michel Foucault and the right to intervene. In: DOUZINAS, C. *et al* (eds.), **New Critical Legal Thinking**. London: Birkbeck Law Press, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. “Investigations philosophiques”. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques**. Paris: Gallimard, 1961.
- YAZBEK, André Constantino. A “transgressão do universal”: o intelectual e o poder em Michel Foucault. **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 125, p.251-262, 2012.
- YAZBEK, André Constantino. Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na forma de uma contra-história do poder. **Revista Ipseitas**, vol. 06, n° 01, p.08-20, 2020.
- ZAOUI, Pierre. A filosofia francesa depois de Maio de 68. Instituto CPFL-Cultura / Café Filosófico. Módulo: **Foucault, Deleuze, Derrida: pensamentos rebeldes**. Gravado em Campinas, 22 jun 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n6GiUTzID48>. Acesso em: 20 Dez 2023.

APÊNDICE

COMENTADORES

Este apêndice trata de uma breve revisão de literatura acerca das obras destinadas à abordagem da noção de crítica em relação com o pensamento de Michel Foucault. Isso não significa que se possa concluir que exista um *corpus* robusto sobre essa matéria; de fato, o que se verifica é um interesse ligado a esse tema que se desenvolve de diferentes maneiras para associar o pensamento foucaultiano com seu próprio repertório conceitual ou para colocar sob a perspectiva de outras abordagens filosóficas, especialmente a fenomenologia. Entre as principais obras divulgadas estão: Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (1988); Axel Honneth, *Critique of power: reflective stages in a critical social theory* (1991); Rudi Visker, *Michel Foucault: genealogy as critique* (1995); Francisco Javier de la Higuera Espín, *La filosofía como crítica en Michel Foucault* (1996); Béatrice Han, *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical* (2002); Martin Saar, *Genealogie als kritik: geschichte und theorie des subjekts nach Nietzsche und Foucault* (2007); David Owen, *Criticism and captivity: on genealogy and theory critical* (2014); Colin Koopman, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity* (2013); Suze de Oliveira Piza, *Crítica em Kant e Foucault: semântica transcendental e semântica transcendental-histórica* (2014); Monica Loyola Stival, *Foucault entre a crítica e o nominalismo* (2013); Além disso, há também algumas compilações organizadas para a análise da crítica (filosófica) contemporânea: *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate* (1994); *Michel Foucault: un héritage critique* (2014); *Foucault contra Habermas: recasting the dialogue between genealogy and critical theory* (1999); *Critique and Praxis: a radical critical philosophy of illusions, values, and actions* (2020). Portanto, a partir do exame desse *corpus* de comentários, pode-se constatar tanto a recorrência de alguns temas (como a crítica kantiana) quanto interessantes contribuições. Contudo, isso não pode significar o confisco dessa tese à análise exclusiva desse *corpus*. Para tanto, uma breve exposição de cada comentário à noção de crítica em Foucault parece ser útil para uma melhor compreensão de qual pode ser a contribuição, ao final desta tese, para o pensamento crítico de Foucault.

JÜRGEN HABERMAS

Embora Habermas não se dedique a fazer uma avaliação sobre a crítica na filosofia de Foucault, seu caso é interessante, e, desde que contextualizado, digno de nota¹⁰⁷⁰. A filosofia de Habermas é marcada por uma obstinada defesa ao pensamento moderno contra as tendências ‘pós-modernas’. Em 1980, na ocasião de uma premiação, Habermas pronunciou um discurso que mais tarde foi publicado sob o título: *Modernidad: un proyecto incompleto*¹⁰⁷¹. Sua obra de 1985, *O discurso filosófico da modernidade*, reforça seu posicionamento contra os ‘arautos da crise da razão’. Em particular, Habermas quer colocar em questão as premissas metodológicas das críticas (objeções) à modernidade por meio de uma avaliação das bases normativas que avalizam os programas concebidos como ‘pós-modernos’. Para tanto, por um lado, Habermas reconhece as dificuldades de lidar com a pluralidade cultural e o fim das metanarrativas denunciada por Lyotard¹⁰⁷²; porém, por outro lado, seu projeto não renuncia às possibilidades de haver pretensões normativas universais (situações ideais de fala consensual). Para o autor, o pensamento da modernidade ainda não esgotou seus potenciais emancipatórios e uma filosofia crítica deve ter por tarefa restituir a diferença entre o desejável (mas não-realizado) e o patológico (não-emancipado).

Nesse contexto, *O discurso filosófico da modernidade* dedica dois capítulos à análise do pensamento de Foucault, descrevendo-o como uma vertente do ‘pós-estruturalismo’ que pretender denunciar uma crise da racionalidade por meio da destituição das ciências humanas. Toda a leitura de Habermas é conduzida por esse viés: “a pretensão de criticar a razão já é levantada no subtítulo, ao prometer uma História da loucura na idade da razão [sic!]”¹⁰⁷³. Embora Habermas cite Foucault como um historiador crítico filiado à *École*

¹⁰⁷⁰ A relação entre Habermas e Foucault pode ser descrita como uma estranha “rivalidade entre admiradores”. Certamente, Foucault comparece mais nas obras de Habermas do que o inverso, e pouco contato houve entre eles. Um evento (debate Habermas-Foucault) foi proposto para que ambos os pensadores discutissem suas ideias sobre o pensamento moderno; no entanto, nunca se realizou pela ocorrência do falecimento de Foucault em 1984. Há muitos acadêmicos que entendem haver uma vinculação cooperativa entre os dois filósofos. Cf. Oswaldo GIACOIA Jr., *Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault*, 2013.

¹⁰⁷¹ Cf. HABERMAS, *Modernidad: un proyecto incompleto*, 1995. O pronunciamento de Habermas ocorreu um ano após a publicação de Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur la savoir*, de 1979.

¹⁰⁷² Cf. Jean-François LYOTARD, *A condição pós-moderna*, 2006.

¹⁰⁷³ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.334. O título “... na idade da razão” é responsabilidade de Habermas, uma vez que na publicação original de 1972 feita pela editora Gallimard lê-se: *Histoire de la folie à l'âge classique*.

des Annales francesa, também o considera um historiador transcendental, visto que conduz suas objetivações das práxis do discurso em termos estruturalistas. Aliás, Habermas é um dos primeiros autores a polemizar uma ‘historicização transcendental’ efetuada por Foucault, pois, na perspectiva de Habermas, sob o nome de um pretensão nominalismo, Foucault incorre em uma conceituação paradoxal: por um lado, operações sintéticas *a priori*; por outro lado, acontecimentos discursivos. Isso seria o resultado, de acordo com Habermas, de uma “necessidade de explicar (...) sua teoria da ciência, assentada em uma crítica da razão, pelo caminho de uma teoria do poder”¹⁰⁷⁴. Logo, esse é o percurso estabelecido por Habermas para avaliar em que medida o pensamento de Foucault contém um projeto crítico. Entretanto, uma vez que para Habermas a tarefa de um projeto crítico é proporcionar uma teoria social viável à realização dos potenciais emancipatórios que escape à dialética do esclarecimento, o pensamento de Foucault se encontra hermeneuticamente preso à situação de partida de suas análises, sem condições de justificar as pretensas normas críticas que invoca, pois nega a possibilidade de condições universais. Por isso, diz Habermas que “Foucault se permite um conceito de social absolutamente a-sociológico”¹⁰⁷⁵.

Diante dessa leitura empreendida, Habermas apresenta três objeções à pretensão de uma crítica da razão efetivada por Foucault, alegando o que chama de: *presentismo*, preso à situação de partida; *relativismo*, parcialidade arbitrária dependente do contexto; e *criptonormatismo*, pretensão de neutralidade axiológica que não justifica seus fundamentos normativos. Para Habermas, “presentismo, relativismo e criptonormatismo são as consequências de reter, no conceito fundamental de poder, o momento transcendental das operações de produção, expulsando-lhe toda subjetividade”¹⁰⁷⁶. A esse respeito, Kelly observa que “apesar do próprio apelo de Habermas na epígrafe por uma noção mais ampla e crítica do poder, ele argumenta que as tentativas de Foucault nessa direção falham porque sua noção de poder subjaz e mina sua noção de crítica”¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁴ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.360.

¹⁰⁷⁵ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.340. Nesse sentido, Habermas seria o “detentor” do critério sociológico da teoria social por fundá-la na intersubjetividade do agir comunicativo. 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, p.256-60.

¹⁰⁷⁶ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.412. Cf. no mesmo sentido, p.387-89.

¹⁰⁷⁷ Michel KELLY, *Foucault, Habermas, and the self-referentiality of critique*, 1995, p.365.

De certa forma, Habermas defende que esse argumento “poderia ser suficiente para conceber a historiografia genealógica não mais como crítica, mas como tática, como meio de liderar uma guerra contra uma formação de poder normativamente intocável”¹⁰⁷⁸. Desse modo, torna-se mais nítida a concepção de crítica entendida por Habermas: uma crítica destituída das potencialidades emancipatórias que, em seu aspecto funcional, acaba transformada em mera tática de exposição e desmascaramento da crise da razão envolvida nas ciências humanas pelo nexo saber-poder. Habermas insiste que há um erro categórico de Foucault no modo de conceber a ordem social (relação indivíduo-sociedade), uma vez que sua teoria do poder apagaria qualquer vestígio do agir comunicativo na compreensão do sentido, desse modo eliminando categorias fundamentais de significação, validade e valor. Diante dessa situação, Foucault somente pode se abster de prestar contas às bases normativas de sua crítica da razão. Logo, Habermas é enfático ao dizer que “está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças (...) é útil para quem quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar? ‘Por que a luta é preferencial à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder estas questões’¹⁰⁷⁹. Por fim, segundo a interpretação de Habermas, devido à uma teoria do poder aporética, Foucault incorre no mesmo erro da dialética do esclarecimento que busca superar, apenas invertendo o ponto de partida do *a priori* transcendental em direção ao empirismo positivo da genealogia das relações de poder.

BÉATRICE HAN

Béatrice Han possui grande experiência nos estudos foucaultianos; sua tese defendida foi publicada em 1998 sob o título de *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendental*; porém, uma revisão foi feita para a publicação em língua inglesa, *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*, em 2002. Tal alteração indica claramente o objetivo de destacar a disposição crítica da filosofia de Foucault. Han questiona se a filosofia de Foucault é coerente com um projeto

¹⁰⁷⁸ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.397.

¹⁰⁷⁹ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 2000, p.397. Essa objeção de Habermas certamente é retirada da leitura de Nancy FRASER, *Foucault on modern power*, 1981.

único e orientado para o mesmo problema; daí, a autora apresentar sua hipótese: “se o projeto foucaultiano é coerente, então deveria ser possível organizá-lo em torno de um tema central ao qual os outros poderiam estar subordinados”¹⁰⁸⁰. Han elege o *a priori* histórico como tema central da reflexão de Foucault, cuja função está em tentar reabilitar a questão crítica kantiana acerca das condições de possibilidade da experiência, mas renunciando à filosofia transcendental de Kant. A partir disso, toda a reflexão da autora se concentra na ‘historicização do transcendental’ e nas diversas tentativas feitas por Foucault em reativar o *a priori* histórico. Por um lado, Han considera que Foucault busca sempre novos meios de restaurar uma versão crítica do transcendental dentro do problema do discurso antropológico; e por outro lado, também considera que Foucault apresenta diferentes avatares (*épistémè*, regimes de verdade, problematização) do *a priori* histórico ao longo de sua pesquisa¹⁰⁸¹.

A pesquisa de Han parece ser inspirada pela leitura de Dreyfus e Rabinow, aplicando uma interpretação que recupera os traços fenomenológicos deixados por Foucault¹⁰⁸². Dessa maneira, Han encontra as inconsistências e as problematizações incompletas de Foucault, as quais certamente são questionáveis. No entanto, um ponto decisivo na argumentação de Han está na utilização da *Thèse complémentaire* ao doutoramento de Foucault, material que por muito tempo permaneceu inacessível ao público geral¹⁰⁸³. Com o apoio dessas influências, Han insiste em sua tese de que Foucault pode ser interpretado como um filósofo transcendental, mas que tenta uma versão (crítica) modificada do tema transcendental. Embora em muitos momentos Han elogie Foucault pela construção de seus argumentos, considera, porém, haver uma inabilidade do filósofo francês em executar as resoluções pretendidas.

¹⁰⁸⁰ HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.02.

¹⁰⁸¹ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.10; p.19-22; p.78; p.132.

¹⁰⁸² Dreyfus e Rabinow mantiveram uma interlocução próxima com Foucault em suas visitas aos Estados Unidos e apresentaram um dos primeiros comentários acerca de toda a pesquisa foucaultiana. Han se formou na universidade de Stanford, sob a orientação de Dreyfus. Certamente, o pensamento de Foucault mantém uma relação complexa com a fenomenologia; formado nessa tradição, primeiramente Foucault se aproxima de uma abordagem da fenomenologia existencial de Martin Heidegger e Ludwig Binswanger, além de ter frequentado as aulas de Maurice Merleau-Ponty no *Collège de France*; contudo, após a publicação de *Les mots et les choses*, Foucault apresenta uma série de objeções à fenomenologia, aparentando um afastamento de seus interesses de pesquisa. Cf. DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995. Especialmente sobre a relação entre Foucault e a fenomenologia, cf. FOUCAULT, *Entretien avec D. Trombadori*, D&E IV, p.41-95.

¹⁰⁸³ Trata-se de uma introdução à obra *Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, cuja tradução e introdução foi feita por Foucault e publicada em 2008 pela editora francesa Vrin, traduzida para o português como *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* em 2011 pela editora Loyola.

Diante desse contexto, o que Han entende por projeto crítico de Foucault se refere ao desdobramento de questões críticas que movimentam a pesquisa do filósofo francês. A primeira questão crítica é identificada por Han já na *Thèse complémentaire* e diz respeito à possibilidade do saber verdadeiro, com o qual tem início a confusão antropológica entre o empírico e o transcendental. De fato, está é a principal questão enunciada pela arqueologia do saber foucaultiana; porém, pode-se dizer que não seja a única. A seguir, a autora identifica uma reabertura da questão crítica na fase genealógica, com o eclipse do *a priori* histórico por novos conceitos, temas e ideias de pesquisa. Segundo Han, a primeira questão crítica (da fase arqueológica) que lida com as condições de possibilidades epistemológicas acaba replicada em outra questão crítica, agora (da fase genealógica) em uma reflexão acerca da relação entre verdade e poder, a qual retorna às condições de possibilidades políticas e éticas¹⁰⁸⁴. Essa nova dimensão da questão crítica passa das condições de possibilidades puramente empíricas para as condições de possibilidade da legitimidade institucionalizada. Com isso, Foucault, que havia estabelecido o *a priori* histórico das práticas discursivas, postula, segundo a autora, as condições de possibilidade da aceitação de tal *a priori* histórico por meio dos regimes de verdade¹⁰⁸⁵. Ainda, uma terceira reformulação da questão crítica é tentada por Foucault com a introdução da noção de problematização e jogos da verdade. Com isso, ocorre uma redefinição da questão crítica da aceitabilidade dos regimes da verdade para a análise das consequências dos efeitos de poder¹⁰⁸⁶. Nesse sentido, interessa observar que ao introduzir um estudo sobre a subjetividade de si mesmo, Foucault acaba recorrendo a mais um avatar do *a priori* histórico, instituindo uma subjetivação pela experiência que funciona como um *a priori* em si mesmo¹⁰⁸⁷.

Portanto, Han conclui que o projeto crítico de Foucault falha ao dar valor transcendental aos conteúdos empíricos, de modo que o filósofo francês se percebe obrigado a restituir o sujeito ontológico da autorreflexão privado anteriormente em sua pesquisa. Essa seria uma falta ontológica no pensamento de Foucault, uma vez que não há como se fazer uma história do sujeito que não recaia no domínio do tema transcendental. Isso significa uma incapacidade de Foucault em lidar de modo satisfatório com as próprias objeções feitas à fenomenologia da experiência-vivida (*vécu*). Como consequência, a autora acredita que

¹⁰⁸⁴ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.74.

¹⁰⁸⁵ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.81.

¹⁰⁸⁶ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.145.

¹⁰⁸⁷ Cf. HAN, *Foucault's critical project*, 2002, p.186.

as renovações da questão crítica ligada ao tema transcendental não foram aptas a eliminar a tensão entre o estabelecimento de um *a priori* histórico e a uma “historicização do tema transcendental”. Logo, é com certa ironia que Foucault se percebe obrigado a retornar ao problema que sempre buscou superar: o sujeito¹⁰⁸⁸.

COLIN KOOPMAN

O livro de Colin Koopman, *Genealogy as critique*, pode-se dizer, extrapola a indicação mais óbvia de seu título e apresenta um projeto ambicioso. Não se trata de tentar resolver os impasses deixados por Foucault ao longo de seu percurso intelectual, mas, antes, buscar argumentos a favor de uma compatibilidade entre o projeto crítico de Foucault e uma ampla teoria social crítica. Durante todo o livro, Koopman se mantém concentrado em apresentar a genealogia crítica como uma articulação de problematizações, e a partir disso, tenta estabelecer uma via até os programas normativos que reconstróem o presente. Para tanto, o autor deixa claro que não pretende fazer uma avaliação metodológica da crítica foucaultiana, uma vez que considera a problematização a chave para um ‘método’ histórico-filosófico: “Foucault é melhor interpretado como figurando a modernidade como uma constelação de práticas, em vez de uma época ou idade”¹⁰⁸⁹. O argumento de Koopman funciona em duas etapas: primeiramente, considera que a “apropriação transformadora de Foucault acerca do projeto crítico kantiano é melhor entendida como desdobrando uma investigação crítica para os fins da problematização de nosso presente histórico”¹⁰⁹⁰. A seguir, estabelece a problematização como conceito fundamental que unifica o pensamento foucaultiano, de modo que é possível interpretar que Foucault se dirige “à modernidade não como tentativas de denunciar nossos atuais pressupostos

¹⁰⁸⁸ Pode-se dizer que Han é uma das principais representantes de uma vertente acadêmica que empreende uma leitura de Foucault “com lentes fenomenológicas”, assim como Rudi Visker, Gérard Lebrun, Kevin Thompson, Johanna Oksala, entre outros. No entanto, embora interessante, não é tão convincente o destaque dado à fenomenologia dentro da pesquisa de Foucault, já que outras abordagens, em especial o estruturalismo linguístico, e outros autores, em particular Nietzsche e Canguilhem, podem contestar fortemente a “primazia do kantismo” de Foucault. Em outro momento, discuti essa posição adotada por Han, defendendo que para Kant a filosofia transcendental não se restringe ao exame das condições de possibilidade da experiência em geral, mas também se outorga o direito de “colocar em questão” a pergunta que define a pesquisa de um projeto crítico. Cf. CASSIANO, *Sobre o “colocar em questão” na filosofia de Foucault*, 2019.

¹⁰⁸⁹ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.22.

¹⁰⁹⁰ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.17.

punitivos e psiquiátricos, mas sim como escavações das condições de possibilidade das práticas que invocam esses pressupostos”¹⁰⁹¹. Para Koopman, esse seria o ponto crucial da crítica foucaultiana: buscar a condição de possibilidade das práticas.

Nesse sentido, na avaliação de Koopman, Kant comparece de forma decisiva, à medida que recebe o sentido geral da crítica kantiana como exame das condições de possibilidade. De acordo com Koopman, o principal objetivo de Foucault “é precisamente a possibilidade de formas de investigação crítica que não seriam transcendentais em orientação e ainda podem criticamente oferecer uma perspectiva complementar ao transcendental”¹⁰⁹². O autor advoga que a problematização é capaz de produzir uma interpretação melhor sobre o modo como o projeto crítico kantiano é apropriado pela pesquisa histórico-filosófica de Foucault, assim definindo qual o sentido acerca do ‘kantismo foucaultiano’¹⁰⁹³. Dessa maneira, Koopman conclui que a genealogia pode prover melhores recursos para a crítica sem ter ela mesma o funcionamento de um dispositivo normativo: “a genealogia nos permite investigar as condições de possibilidade do presente sem se referir a essas condições ou como puro reino do transcendental ou como puro reino do empírico”¹⁰⁹⁴. Logo, a genealogia crítica permite um trabalho de reconstrução e reorientação sobre o presente.

Uma vez construída as bases argumentativas, Koopman faz seu movimento decisivo em direção à história do presente como prática crítica da problematização, o que renova as perspectivas acerca da periodização na obra foucaultiana¹⁰⁹⁵. Nesse ponto, o autor defende que complexidade, contingência e crítica são as ideias centrais da genealogia. Tais características são suficientes para inferir que há uma pretensão de desenvolver uma filosofia crítica cultural como imanente, reflexiva, reconstrutiva e orientada para as condições de possibilidade complexas e contingentes. Segundo Koopman, visto que a teoria crítica não defende ‘universais costurados no tecido da realidade metafísica’, mas oferece uma concepção de universalidade como universalização, em que universais históricos surgem dos processos contingentes de universalização, também não há razão, a princípio, para que a teoria crítica impeça o compromisso da genealogia com a

¹⁰⁹¹ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.37.

¹⁰⁹² KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.115.

¹⁰⁹³ Essa questão é oportunamente melhor desenvolvida e analisada em outro momento por Colin KOOPMAN, *Historical critique or transcendental critique in Foucault*, 2010.

¹⁰⁹⁴ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.108.

¹⁰⁹⁵ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.30.

contingência¹⁰⁹⁶. Assim, os aspectos críticos provenientes do diagnóstico do presente executado pela genealogia podem se ajustar aos aspectos sociais da teoria crítica tradicional, ou seja, normativamente orientada, como pretende Habermas. Desta forma, Koopman sugere uma nova forma de pesquisa crítica em que seja possível delegar “à genealogia o projeto de problematização histórica e à teoria crítica pragmatista o projeto de reconstrução futura”¹⁰⁹⁷.

Em sua última etapa de análise, Koopman tenta apresentar a genealogia foucaultiana como uma forma de crítica política e social que não seja necessariamente normativa. Nesse sentido, pode-se dizer que Koopman despende grande esforço em esclarecer que se Foucault não encontra motivos para estabelecer uma ética em termos normativos, isso ocorre devido ao pressuposto de que Foucault encontra na genealogia a possibilidade de ela ser articulada com outras formas normativas. Essa conclusão é fundamental para a tese de Koopman, mesmo que o autor não chegue a debater se há necessidade de a genealogia crítica ser acompanhada por bases normativas. Nesse ponto, parece interessante observar que a genealogia crítica foucaultiana contenha a mesma estrutura conciliatória do argumento de Koopman, devido ao modo como o autor pretende conciliar o ‘debate Habermas-Foucault’. Segundo Koopman, “a contingência escolhe uma modalidade e a universalidade escolhe um escopo. Não há, portanto, nenhuma contradição óbvia (não necessária) em serem implantados juntos”¹⁰⁹⁸. Ora, essa conclusão não deixa de acompanhar a questão entre a normatividade e a crítica, sendo que a condição de possibilidade de uma implica na requisição da outra. Logo, é por meio de uma retórica apologética apoiada sobre a noção de problematização que Koopman afirma que a genealogia crítica lida com uma forma de história do presente (revelando seus problemas) enquanto que a crítica normativa assume a forma de uma tarefa de encontrar uma melhor maneira de reconstruir o futuro. Nesse ponto, Koopman claramente extrapola o pensamento de Foucault ao buscar uma inserção no campo da teoria social. Pode-se dizer que somente por isso, não há problemas; no entanto, ao fazer da genealogia crítica uma forma de problematização, Koopman igualmente faz da problematização uma forma já implícita de reconstrução da história do presente¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.257.

¹⁰⁹⁷ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.268.

¹⁰⁹⁸ KOOPMAN, *Genealogy as critique*, 2013, p.224.

¹⁰⁹⁹ Em outra oportunidade Koopman propõe uma análise da crítica histórico-filosófica de Foucault em relação às objeções e interpretações de Habermas e Derrida. De forma análoga, o autor argumenta que o pensamento de Foucault não se restringe a uma incompatível ambiguidade/aporia, mas, antes, que há uma

A tese defendida por Suze Piza em 2014, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, tem por objetivo examinar em que medida a filosofia de Foucault está filiada ao projeto filosófico de Kant, defendendo que ambas são filosofias críticas. Para tanto, Piza adota uma leitura embasada na tese de Zeljko Loparic que reconhece a filosofia kantiana como uma semântica transcendental¹¹⁰⁰. Nesse sentido, o argumento da autora segue em direção a apresentar como Foucault criativamente assume a atitude crítica de Kant, adotando o modelo da filosofia transcendental e usando os modelos kantianos, porém negando seu conteúdo. Ao enquadrar a filosofia de Foucault dentro de uma semântica histórico-transcendental, é preciso reconhecer que para o pensamento contemporâneo a questão filosófica sobre a verdade e a realidade do mundo se tornou uma reflexão acerca da linguagem e a questão do sentido. Logo, uma filosofia com suas premissas assentadas sobre essas bases, prossegue o projeto da filosofia crítica.

O ponto de aproximação entre Kant e Foucault escolhido por Piza é a leitura feita acerca da antropologia kantiana. Trata-se de uma valorização formal da *Thèse complémentaire*, na qual, segundo a autora, Foucault apresenta sua própria forma crítica à antropologia filosófica, influenciado por Nietzsche. Para Piza, “para sustentar sua crítica à supremacia antropológica do discurso ocidental, Foucault se refere a duas figuras da *épistémè* moderna: a analítica da finitude e a presença das ciências humanas”¹¹⁰¹. Logo, a analítica da finitude representa uma figura crítica à supremacia do discurso antropológico, análoga à crítica kantiana da metafísica. Nessa perspectiva, o *a priori* histórico foucaultiano, que seria o avesso do idealismo transcendental, contém, na verdade, uma repetição do procedimento kantiano. Seguindo por essa linha de raciocínio, a autora defende que o termo *a priori*, apropriado da filosofia transcendental, tem como função, no pensamento de Foucault, prover garantias ao procedimento histórico de análise. Isso sugere que a filosofia de Foucault pode ser interpretada de um ponto de vista de um comentário ou mesmo um diálogo oculto com a filosofia transcendental de Kant, de acordo com Piza:

análise sobre as condições em que tal incompatível ambiguidade pode se constituir; mais uma vez Koopman reforça que esse modo de proceder não deve ser entendido como incompatível com recomendações normativas. Cf. KOOPMAN, *Revising Foucault: history and critique of modernity*, 2010.

¹¹⁰⁰ Cf. LOPARIC, *A semântica transcendental de Kant*, 2000.

¹¹⁰¹ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.24.

“a chamada ‘hipótese Nietzsche’ defende que Foucault usa Nietzsche para seus métodos e temas, deve considerar uma ‘hipótese Kant’: uma hipótese anterior”¹¹⁰².

No entanto, Piza não deixa de levantar objeções à leitura que Foucault faz da antropologia de Kant. Um dos principais pontos pertinentes devidamente apontados pela autora diz respeito às fontes textuais utilizadas pelo filósofo francês: “a base dessa leitura está a necessidade que tem Foucault de ler a introdução da *Lógica* e o *Opus postumum* como orientação para penetrar aspectos essenciais da Antropologia de Kant”¹¹⁰³. Certamente, trata-se de uma leitura discutível, sobretudo pela influência da fenomenologia antes da fase arqueológica de Foucault. Piza explora essa situação, ao comentar que “Foucault parece defender que a questão o que é o homem, tal como aparece na *Lógica*, é uma questão antropológica e se utiliza o direcionamento que Kant faz das três questões para essa como um direcionamento antropológico das questões críticas”, concluindo que “na verdade, uma leitura atenta de Kant nos indica que essa questão é apenas lógica e não antropológica”¹¹⁰⁴. Nesse caso, observa a autora, a questão corretamente entendida revela que Kant, em sua antropologia, não visa responder sobre ‘o que é o Homem?’, já que essa questão indica qual deve ser o posicionamento do ser humano dentro do sistema filosófico kantiano; na verdade, a antropologia se ocupa com a pergunta pelo ‘o que o Homem pode fazer de si mesmo’. Foucault confunde essas questões em sua *Thèse complémentaire*.

Assim, a tese de Piza defende que Foucault é um legítimo herdeiro do modo de pensar de Kant, ou seja, um genuíno filósofo crítico; com isso, destaca dois aspectos fundamentais: “em primeiro lugar a negação dos conteúdos sem, contudo, abandonar a forma filosófica e, como decorrência da primeira característica, um segundo movimento – uma inversão de ideias, conceitos, teses”¹¹⁰⁵. Para sustentar esse argumento, a autora propõe uma leitura pouco usual da obra *Vigiar e punir*. Em seu principal ponto, Piza afirma que tal obra apresenta o esforço de Foucault em fazer a crítica do transcendental antropológico em favor de outro transcendental, o histórico. Por isso, a filosofia de Foucault pode ser entendida como um kantismo sem sujeito universal, mas ainda transcendental. Isso é possível à medida que se reconhece que ambos, Kant e Foucault, têm em seus modos de pensar a vocação para a atitude crítica: “em *Vigiar e punir* Foucault associa (mas apagando agora toda a referência a Kant) a formação do sujeito (construtivismo) às

¹¹⁰² PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.87.

¹¹⁰³ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.57.

¹¹⁰⁴ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.56.

¹¹⁰⁵ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.169.

técnicas disciplinares. Foucault reativa mais uma vez a ‘atitude’ kantiana, sem aderir à doutrina de Kant”¹¹⁰⁶. Isso significa um modo subversivo do transcendental kantiano, que adere à atitude crítica, mas não adere à sua doutrina.

Por fim, Piza associa a produção do pensamento filosófico com as inversões históricas constituintes da própria filosofia: inversão de Hegel por Marx; inversão de Platão por Nietzsche; como também inversão de Kant por Foucault. Sobre essa ideia, Piza faz a seguinte afirmação: “o campo do poder é um campo formador de sujeitos e outros conteúdos. Como uma espécie de transcendental”¹¹⁰⁷. Não obstante, não se deve esquecer que se trata de uma espécie de semântica transcendental das relações de poder; o que significa que “o giro linguístico empreendido na filosofia contemporânea coloca parte da filosofia (como é o caso de Foucault) sempre num ponto de vista transcendental”, concluindo que, “de qual maneira for: os nomes devem ter referentes – essa é a regra transcendental – as condições de possibilidade indicam a referência”¹¹⁰⁸. Portanto, defende a autora que dentro desse quadro teórico, a filosofia transcendental não contém nenhum problema, à medida que tanto Foucault quanto Kant lidam com uma semântica transcendental. Entretanto, a autora igualmente admite que sua aproximação entre Kant e Foucault se faz estritamente formal e metodológica e, desse modo, se trata de uma análise metafilosófica. Isso traz algumas complicações, pois esvazia a extensa e variada lista de obras, temas e pensadores consultados por Foucault, além de enfraquecer a vantagem crítica de seu pensamento ao enquadrá-lo dentro do escopo da semântica transcendental.

MONICA STIVAL

Foucault entre a crítica e o nominalismo é o título da tese de Monica Stival defendida em 2013; em 2015, foi publicado um livro como resultado dessa pesquisa: *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*¹¹⁰⁹. No que diz respeito à tese, Stival escolhe abordar três dimensões do pensamento de Foucault: a política (liberalismo), a história (nominalismo) e a moral (sujeito moderno). Nesse sentido, a crítica deve ser entendida como uma forma de procedimento que tem por finalidade apresentar justificativas

¹¹⁰⁶ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.167.

¹¹⁰⁷ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.130.

¹¹⁰⁸ PIZA, *Crítica em Kant e Michel Foucault*, 2014, p.217.

¹¹⁰⁹ STIVAL, *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*, 2015.

filosóficas. Todavia, a autora argumenta que tal forma de procedimento crítico impede a realização de uma análise nominalista da história, como pretende a genealogia foucaultiana, pois cria uma duplicidade (dicotomia) irreconciliável em seus termos epistemológicos. Grande parte do argumento da tese está dedicado a apresentar o ‘kantismo de base’ presente na filosofia de Foucault e como dele decorre ‘descompassos’ que se desdobram desde a esfera antropológica até a política; de acordo com Stival: “na esfera antropológica ou na esfera política, a maneira como Foucault elabora sua crítica permanece presa ao procedimento crítico que o impedirá invariavelmente de escapar da dimensão transcendental da síntese”, concluindo que, “essa exigência, conseqüente à determinações particulares, é contrária ao ‘nominalismo em história’ que ele [Foucault] procura colocar em cena”¹¹¹⁰.

No que se refere à noção de crítica, Stival a define como um procedimento de análise, que em seu ponto de vista lhe possibilita afirmar que “segundo Foucault, a noção de crítica traz consigo duas direções: a análise das condições de conhecimento de um objeto e as condições de legitimidade desse conhecimento”¹¹¹¹. Nesse sentido, o procedimento crítico de Foucault pode ser concebido pela ‘acontecimentalização’, um neologismo forjado para assinalar que os termos de uma relação de poder são historicamente datados. Contudo, na vontade por fazer seu diagnóstico do presente, Foucault identifica na filosofia de Kant a síntese transcendental entre crítica e antropologia, reunidas pela questão: ‘o que é o Homem?’. Como Foucault busca, segundo a autora, fazer uma verdadeira crítica contra o sono antropológico, o nominalismo histórico se apresenta como resposta. Nesse ponto, o projeto filosófico de Foucault se encontra em uma situação irremediável que lhe é decisiva; de acordo com Stival: “é nesses termos que Foucault analisa o presente: há uma tarefa crítica que apesar de transformar a questão ‘o que é o homem?’, na questão ‘quem somos nós?’, permanece ligada ao projeto de esclarecimento do concreto por certa gramática que, se não é transcendental, é signo de ordem”¹¹¹². Isso significa que o procedimento crítico pretendido deve encaminhar o discurso histórico para um nominalismo em história que, no entanto, Foucault não leva às últimas conseqüências. A conclusão de Stival é que o nominalismo histórico que deve atender à questão ‘quem somos nós?’ se revela impossível de apreender a ‘atualidade’.

¹¹¹⁰ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.12.

¹¹¹¹ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.42.

¹¹¹² STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.159.

Desse modo, Stival concebe que “o procedimento crítico fornece assim uma espessura ao ‘presente’”, à medida que este ‘presente’ se encontra “em uma trama concreta que é essencialmente dependente de uma certa gramática *a priori*”, concluindo que, “para não ser remetida nem a uma normatividade transcendental formalista nem a uma lógica dialética totalizante, acaba se definindo em termos de ‘época’”¹¹¹³. Stival define ‘época’ como a referência para a síntese histórica que estabelece um sentido concreto particular em relação a outras ‘épocas’, cuja configuração é contingente. Então, de acordo com essa definição, o pensamento epocal foucaultiano não tem como deixar de ser uma síntese transcendental. Além disso, tal pensamento que busca o reconhecimento dos limites históricos, por um lado, deve definir a ‘época’ como uma configuração contingente; por outro lado, deve assumir o nominalismo como ausência de sentido unificador, isto é, recusar as relações causais. O resultado conduz ao conflito entre os limites históricos de ‘época’ e o valor do sentido do presente; para Stival: “o fundamental é que em Foucault essa aceitabilidade [do limite histórico] é apreendida por meio de uma ‘redução sistêmica de valor’, ou seja, por meio de uma redução em sentido fenomenológico (husserliano), capaz de circunscrever uma eidética”¹¹¹⁴.

Stival considera que a ‘época’ tornada objeto, no caso de Foucault para fazer um diagnóstico da modernidade, pretende fazer passar as singularidades históricas pelo tema do atual, mas também pelo problema do presente, isto é, a pergunta colocada acerca de ‘quem somos nós?’ remete, para Foucault, à ‘época’ chamada ‘modernidade’. Assim, de acordo com essa interpretação, Stival lança a seguinte dúvida: “e se os eventos que compõe o presente forem singulares demais e se escaparem assim à espessura crítica?”¹¹¹⁵. Pode-se dizer que essa suspeita de Stival se alinha as duas questões kantianas trabalhadas por Foucault: ‘o que é o Homem?’, e ‘quem somos nós?’: por um lado, o procedimento crítico do discurso antropológico; por outro lado, o procedimento crítico do diagnóstico do presente. Isso significa enfrentar o tema transcendental do sujeito, em

¹¹¹³ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.167. Nesse ponto, é preciso informar que a autora está orientada e apoiada pela interpretação e discussão apresentada por Gérard Lebrun.

¹¹¹⁴ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.168.

¹¹¹⁵ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.172. É preciso notar, nessa problematização lançada por Stival, que por um lado a autora remete o pensamento epocal à fenomenologia husserliana de uma redução eidética do sentido; mas, no entanto, apresenta em seu argumento o seguinte entendimento: “é importante notar então que é uma questão, uma maneira de colocar certa questão, aquilo que determina a espessura de um termo histórico como “presente”, “modernidade”, “pós-modernidade”, etc.”. STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.171. Ora, fica aqui, então, a indagação: por que há necessidade de uma redução eidética do sentido, se há uma independência do modo de se colocar certa questão?

um caso, e o da história, no outro caso. Parece ser nesse sentido que Stival faz a seguinte declaração: “a genealogia de Foucault não abre mão do procedimento crítico que exige, por sua vez, uma formulação transcendental ou ontológica”¹¹¹⁶.

Por fim, Stival chega a algumas conclusões: o pensamento de Foucault se encontra em um impasse: por um lado, o procedimento crítico diz respeito ao estabelecimento das condições *a priori* históricas; por outro lado, o nominalismo em história que deve partir das singularidades históricas. Logo, o procedimento crítico precisa ser mais radical para levar ao limite o próprio valor da singularidade no presente¹¹¹⁷. A falha do nominalismo está em ainda desempenhar uma função sintética de vincular as condições *a priori* e o sentido de um pensamento epocal, ou seja, Foucault não consegue nem elidir nem evitar a dimensão transcendental, pois a questão sobre ‘quem somos nós?’ continua o ‘estilo kantiano’ da questão sobre ‘o que é o Homem?’. Ao fim dessa avaliação, pode-se dizer que, por alguma razão, falta ao pensamento de Foucault algo como um pretexto para fazer uma filosofia da história que possa suportar o nível transcendental da crítica¹¹¹⁸.

HIGUERA ESPÍN

Propor uma filosofia como crítica do presente é o objetivo da tese de Javier de la Higuera Espín, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, defendida em 1996. Higuera Espín se propõe a enfrentar a questão sobre a atualidade de um pensamento crítico radical; isso implica em averiguar na história da filosofia as diferentes maneiras pelas quais a crítica foi proposta como tarefa filosófica. Para tanto, um grande estudo de contextualização foi realizado pelo autor acerca da filosofia de Foucault em referência a alguns dos principais pensadores modernos, como Kant, Hegel, Marx e Nietzsche. Nesse sentido, o diálogo trazido pela tese de Higuera Espín descreve, ainda que de certa forma implícita, o

¹¹¹⁶ STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.173.

¹¹¹⁷ Cf. STIVAL, *Foucault entre a crítica e o nominalismo*, 2013, p.316.

¹¹¹⁸ Parece ser interessante recomendar o possível cortejo entre o nominalismo de Stival, entendido como ausência de um sentido unificador (STIVAL, p.179) e o nominalismo proposto por Diogo Sardinha no artigo (posterior à publicação da tese de Stival) em que apresenta uma versão que adquire certo sentido *foucaultiano* do termo, então, um *nominalismo foucaultiano de relação* (o qual trata de um combate às aspirações *essencialistas*), o que significa dizer que não há primazia da *entidade* (poder, sexualidade, liberalismo) estudada em relação à pesquisa histórica (arqueologia e genealogia), pois se trata, antes de tudo em Foucault, de combater a *antropologização* do que são práticas históricas. Por isso, Sardinha fala em um *nominalismo de relação* inaugurado por Foucault. Cf. SARDINHA, *Le nominalisme de la relation comme prince antimétaphysique*, 2015.

desenvolvimento (quase que uma evolução) da crítica filosófica: Kant e a crítica da Razão; Hegel e a autocrítica do Absoluto; Marx e a crítica da ideologia; e Nietzsche e a crítica da linguagem. Foucault é situado por Higuera Espín no fim desse projeto crítico: “o solo em que repousa o pensamento de Foucault é nietzschiano. Seu problema é também o da dissolução do sujeito e do valor da verdade (...). A nova dimensão da nietzschiana da crítica é a que Foucault explora”¹¹¹⁹. Não obstante, embora o autor destaque Nietzsche como a fonte da crítica foucaultiana, não deixa de reconhecer a herança kantiana apropriada por Foucault na forma de uma reflexão sobre os acontecimentos com a atualidade. Segundo Higuera Espín, a pergunta pela atitude do presente que condiciona as experiências que nele são possíveis, é também uma interrogação por todo o fundamento da crítica, em especial sobre a modernidade do Esclarecimento, no qual se formula o projeto da crítica de Kant e que encontra sua complementariedade na filosofia crítica de Nietzsche. Pode-se dizer que todo esse legado filosófico da crítica comparece e converge, sempre em aspectos pontuais, na reflexão de Foucault, a partir do modo que Higuera Espín oferece sua interpretação: “as investigações que ele [Foucault] apreendeu a propósito de diversas questões [críticas] têm todas em comum o fato de estarem dirigidas a estabelecer o solo possível em que se assenta nossa maneira de pensar e atuar, e avançar formas de transgredir os limites que nos impõem”¹¹²⁰.

Nesse sentido, o primeiro passo da tese de Higuera Espín é apresentar como Foucault desloca a análise acerca do ‘problema do conhecimento’ para uma investigação crítica sobre as condições de possibilidade do Saber (discurso). A contribuição de Nietzsche ocorre com o valor crítico da linguagem que Foucault, ao seu modo, adota como uma espécie de crítica linguística: “a forma de crítica ‘linguística’ é a que Foucault mesmo considera definidora de sua tarefa”, pois, “esta crítica põe em questão o que, desde o ponto de vista da crítica moderna – a de Kant – parecia incriticável, o próprio conhecimento”¹¹²¹. Pode-se dizer que desse ponto de vista, se trata de uma crítica negativa, ou seja, apenas com um teor destrutivo de qualquer fundamento ou aspiração universal que o pensamento moderno possa considerar. No entanto, Higuera Espín defende em sua hipótese uma ideia de crítica que aparece como núcleo do pensamento do presente diante da tarefa de repensar e subverter constantemente o que pode definir quem nós somos; logo, se trata de conceber que “a crítica consiste em ver sobre quais evidências

¹¹¹⁹ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.03.

¹¹²⁰ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.08.

¹¹²¹ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.21.

ou formas de pensamentos não-refletidos, repousam as práticas que aceitamos como válidas”, concluindo que, “a crítica é um trabalho, então, indispensável para a transformação da realidade e inseparável dela”¹¹²².

Com isso, diferente de outras abordagens que se interessam mais pelos aspectos metodológicos e/ou epistemológicos, Higuera Espín não esconde que procura situar a pesquisa de Foucault diretamente no âmbito histórico da filosofia. Uma vez que esse entendimento esteja posto, a questão que surge para o autor diz respeito a executar a articulação entre o acontecimento, enquanto objeto da história, e a atualidade, enquanto problema filosófico. Por isso, segundo a hipótese de Higuera Espín, ainda que Foucault recupere essas questões a partir do pensamento de Kant, considera fundamental a intenção crítica e a implicação nietzschiana em uma nova forma de compreender (inteligibilidade) o trato (fazer uso) com a história; de acordo com Higuera Espín: “Foucault assume a genealogia nietzschiana como definidora de seu próprio projeto histórico-filosófico” de modo que, “o ponto de ataque, pois, não são os universais e sim as práticas”¹¹²³. Pode-se dizer que isso significa não conceber a história com um domínio portador de determinados objetos e/ou propriedades, ainda que históricos, mas como um conjunto de relações (estruturas) que produzem certos acontecimentos.

Para Higuera Espín, a crítica é para Foucault não tanto um instrumento metodológico quanto é uma forma de reflexão sobre a filosofia, ou ainda, enquanto instrumento, a crítica deve ser entendida como uma atividade, histórica e política, que tem efeitos práticos sobre o presente¹¹²⁴. Nesse sentido, uma filosofia que seja uma crítica do presente deve fazer o diagnóstico das condições atuais e traçar suas possibilidades estratégicas, segundo diz Higuera Espín: “a crítica opera com ‘indicadores táticos’ que nos permitem saber em quais linhas de força nos situamos e atuamos a partir de um discurso efetivo taticamente”, à medida que, “quando esta [crítica] faz uma análise histórica dos regimes de verdade, está exercendo, ao mesmo tempo, uma crítica política”¹¹²⁵. Para o autor, a filosofia crítica de Foucault revela um rompimento com a filosofia (tradicional) que apresente uma radicalização universalista, uma vez que não se trata de recorrer aos princípios

¹¹²² HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.310.

¹¹²³ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.187.

¹¹²⁴ Essa concepção de crítica muito se assemelha a tarefa de um diagnóstico do presente invocada por Foucault. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, D&E IV, p.32: “a crítica não tem que ser a premissa de uma linha de raciocínio (*raisonnement*) que terminará por: eis aqui então o que resta a fazer (...). Não é uma etapa em uma programação. É um desafio em relação ao que existe”.

¹¹²⁵ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.282.

transcendentais para uma concepção normativa da verdade; operar uma crítica do presente significa lidar com os efeitos das verdades que são historicamente produzidas. A filosofia como crítica do presente é, então, definida por Higuera Espín como avessa à teoria unitária (sistêmica), legisladora (Kant), totalizante (Hegel) e, pode-se dizer utópica (Marx), pois na perspectiva do autor essas abordagens não têm mais espaço na atualidade. Trata-se, em Foucault, de substituir tais abordagens por uma série de ‘atividades filosóficas’ dispersas em diferentes domínios, com os quais Foucault demonstra ter maior interesse: a linguística (análise do discurso), a história e a política.

Por fim, Higuera Espín conclui que o pensamento de Foucault contribui com um novo espaço para a filosofia a partir de uma crítica nietzschiana do presente, ou seja, uma crítica transgressora que quebra os limites dados à própria filosofia. Tal concepção de uma crítica transgressora se orienta para as singularidades do acontecimento e, por isso, não pode impor a si mesma quaisquer limites definitivos à experiência, mas, antes, apontar que ela podem ser transformadas por meio de uma crítica do presente. Para o autor, isso ocorre à medida que a transformação de uma prática pressupõe a liberação de seu sistema de racionalidade subjacente; de acordo com Higuera Espín: “o projeto crítico de Foucault investiga as condições (...) tornam possível que o ser se constitua historicamente como experiência”, de modo que, “o projeto foucaultiano adquire então a dimensão de uma filosofia do acontecimento ou do presente (...) em que se reúne a análise do fato historicamente possível do que somos e sua crítica transgressora”¹¹²⁶. Assim, recuperando a noção de formas de problematização, o autor propõe que a filosofia foucaultiana pode ser entendida como crítica do presente a partir de sua filiação com Kant e Nietzsche, e de seu confronto com Hegel, mas também Marx. Desse modo, a crítica em sua filiação kantiana tem a função de problematizar as condições de possibilidade da experiência; já a crítica em sua filiação nietzschiana tem a função de transformar o presente por meio de sua transgressão dos limites que o define. Pode-se dizer, então, que a questão inicial da pesquisa de Higuera Espín acerca da atualidade de um pensamento crítico radical, encontra na filosofia de Foucault, de certa maneira, a forma mais evoluída dentro da história da filosofia, pois se trata de um estilo de filosofar original em seus três níveis de abordagem: a linguagem, a história e a política.

¹¹²⁶ HIGUERA ESPÍN, *La filosofía como crítica en Michel Foucault*, 1996, p.134.

BIBLIOGRAFIA

CANGUILHEM, Georges. Mort de l'homme ou épuisement du cogito? **Revue Critique**, n° 242, p.599-618, 1967.

CASSIANO, Jefferson Martins. Sobre o “colocar em questão” na filosofia de Michel Foucault: relação entre transcendental, historicidade e experiência. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, UnB, vol. 07, n° 01, p.195-228, 2019.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **L'Archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. **Dits & Écrits (D&E)**. Tomos I, II, III, IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusion. **Praxis International**, vol. 03, p.272-87, 1981.

GIACOIA Jr., Oswaldo. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. **Trans/form/ação**, Marília, vol. 36, p.19-32, 2013.

GUTTING, Gary. **Michel Foucault's archaeology of scientific reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Modernidad: un proyecto incomplete. *In*: CASULLO, N. (org.). **El debate modernidad /posmodernidad**. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995.

HAN, Béatrice. **Foucault's critical project: between the transcendental and the historical**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HIGUERA ESPÍN, Francisco Javier de la. La filosofía como crítica en Michel Foucault. 339 fls. **Tese de doutorado**. Granada: Universidade de Granada, Departamento de Filosofía, 1996.

KOOPMAN, Colin. **Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

KOOPMAN, Colin. Historical critique or transcendental critique in Foucault: two kantian lineages. **Foucault Studies**, n° 08, p.100-21, 2010.

LOPARIC, Zeljko. **A semântica transcendental de Kant**. Campinas: CLE Unicamp, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olimpo Editora, 2006.

PIZA, Suze de Oliveira. Crítica em Kant e Michel Foucault: semântica transcendental e semântica transcendental-histórica (sobre produção de Filosofia). 323 fls. **Tese de doutorado**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

SARDINHA, Diogo. Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique. *In*: LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. (orgs.), **Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations**. Paris: La Découverte, p.244-57, 2015.

STIVAL, Monica Loyola. Foucault entre a crítica e o nominalismo. 323 fls. **Tese de doutorado**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

STIVAL, Monica Loyola. **Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

APÊNDICE

HISTÓRIA DA FILOSOFIA E PENSAMENTO CRÍTICO

1. Tentativa de recompor um pensamento sobre a história da crítica...

BONAVENTURA MAZZARELLA (1818-1882)

Talvez a primeira obra a propor uma história da crítica seja *Della critica come scienza e come arte* (1868) de Bonaventura Mazzarella. Mazzarella foi um filósofo magistrado, pastor protestante e parlamentar político italiano do século XIX, reconhecido por Benedetto Croce como o ‘Kant italiano’. Embora raramente citada, a obra de Mazzarella busca se inserir no cenário filosófico pós-kantiano e nela o autor considera o século XVII como o berço da crítica, sendo o ceticismo de Montaigne uma potente influência para seu desenvolvimento; contudo, ele considera o pensamento de Pierre Bayle como marco inaugural para o que chama de Crítica Moderna. Até então, a crítica era sempre representada pela erudição, cuja função principal seria o culto à tradição, o comentário e a comparação. Com Bayle nasce uma ruptura entre o erudito e o crítico, pois para ele a crítica não poder ser um ato apenas intelectual, já que deve ser também uma conduta moral. Não obstante, a crítica atinge seu apogeu com sua recepção no pensamento alemão, o qual lhe define sua forma iminentemente filosófica. A partir das obras de Kant, a crítica torna-se consagrada como instrumento para estabelecer a verdade, sobretudo apoiada pelo avanço do pensamento científico.

Portanto, algo fundamental que a obra *Della critica* de Mazzarelli consegue expressar se refere ao processo disjuntivo entre crítica erudita, voltada para a preservação da tradição, e crítica filosófica, sendo que esta última aparece vinculada definitivamente ao espírito do progresso científico. Segundo Mazzarelli: “o império da Crítica sobre a História se observa, sobretudo, na história das ciências que podem ser consideradas como uma série

de tentativas da razão de alcançar a verdade científica. A Crítica criou mesmo ciências novas, tais como economia política, a estatística, a filologia comparada e a etnografia”¹¹²⁷.

Nesse sentido, o argumento do autor faz com a crítica seja entendida ao mesmo tempo como a causa e o símbolo da ruptura entre o pensamento clássico e o mundo moderno.

RAYMOND ARON (1905-1983)

Se o argumento de Mazzarella se apoia na distinção entre crítica erudita e filosófica, a ideia de uma filosofia crítica parece assumir um procedimento similar no pensamento do sociólogo francês Raymond Aron, qual seja, opor a consciência crítica da história contra a consciência especulativa. Essa tentativa se expressa em sua tese complementar, *La philosophie critique de l'histoire* (1938), a qual traz um ensaio teórico sobre a história no pensamento alemão. Nela, Aron questiona a objetividade do saber histórico, tendo como alvo a historiografia positiva de Leopold Von Ranke, seguindo a influência de Georg Simmel, Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler e Max Weber.

Para Aron, a filosofia tradicional da história somente encontra sua realização por meio de certa especulação metafísica da verdade; em contrapartida, uma filosofia crítica, tal como concebe Aron, deve seguir a determinação dada pelo modelo kantiano, isto é, analisar as características que compõem o próprio saber histórico. Segundo a intenção de Aron: “partimos da ideia de que Kant conhecia apenas as ciências da natureza e imaginamos uma crítica que seria para as ciências históricas o que a crítica da razão pura é para a física”¹¹²⁸. Para tanto, o autor adota as mesmas questões para formar sua própria filosofia crítica da história, como o limite da razão histórica, a teoria da causalidade, a relação entre entendimento e explicação, etc. Nesse sentido, sua proposta de uma filosofia crítica da história se insere no conjunto do pensamento neo-kantiano do início do século XX, em um momento de forte ligação entre as escolas filosóficas francesas e alemãs¹¹²⁹, de modo que a filosofia crítica pode ser entendida como um prolongamento da crítica kantiana no

¹¹²⁷ COCORDA, *Suite de “histoire de la critique” de Bonaventura Mazzarella*, p.356, 1868, Cf. MAZZARELLA, *Della critica come scienza e come arte*, 1868. Acesso à documento eletrônico.

¹¹²⁸ Raymond ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p.17, 1969.

¹¹²⁹ Como bem observa Georges Canguilhem, é preciso considerar que a filosofia crítica proposta por Aron está diretamente associada às percepções dos eventos vividos por ele, como a ascensão do fascismo na Europa. Em termos metodológicos, Canguilhem procura esclarecer a relação entre a recepção intelectual do hegelianismo francês, o percurso universitário de Aron e a concepção de ideias no processo de decisão política. Cf. CANGUILHEM, *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire*, 1992.

contexto das ciências históricas. Por isso, a crítica, para ser filosófica, deve renunciar às pretensões de querer postular ‘os sentidos últimos da história’, tais como encontrados nos discursos de uma consciência especulativa. Tais sentidos da história, assim como a verdade do saber histórico, não devem pretender uma validade universal como fazem as ciências naturais, mas se apresentar como um domínio regulamentar para as ciências humanas, ao molde das ideias transcendentais.

Portanto, Aron não faz uma história da crítica, ao menos não a faz diretamente, pois a partir de sua perspectiva, percebe-se que uma filosofia crítica já se encontra operante no momento em que o autor se propõe a discuti-la na década de 1930; resta então, nesse caso, tentar oferecer os esclarecimentos conceituais e traçar os limites de sua aplicação. Por isso, em certa medida, pode-se reconhecer o esforço de Aron em habilitar a filosofia crítica como único meio adequado de resolução para o problema do saber histórico. Assim, falar de uma filosofia crítica tal como proposta por Aron é falar de uma epistemologia da história como reflexão filosófica, cujo objetivo é estabelecer limites à história, em vez de fundamentos epistêmicos, na busca pelo conhecimento verdadeiro.

REINHART KOSELLECK (1923-2006)

Parece que a tentativa de recompor a história entre crítica e filosofia tem no trabalho de Reinhart Koselleck seu momento mais desenvolvido. Assim como ocorreu com Aron, o trabalho de Koselleck também surge a partir de uma tese de doutoramento, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (1959). Koselleck é conhecido por fazer parte da escola anglo-germânica de historiografia chamada de *história dos conceitos* (*Begriffsgeschichte*), que surge como resposta à ciência histórica do Espírito (*Geistesgeschichte*) herdada do hegelianismo. Segundo comenta Marcelo Jasmin, a história dos conceitos de Koselleck “proliferou como um modo particular de história reflexiva da filosofia e do pensamento político e social, tendo se desenvolvido a partir das tradições da filologia, da filosofia da história e da hermenêutica”, concluindo que, “neste registro é possível afirmar, rigorosamente, que os conceitos em si não têm história; mas também é possível afirmar, com rigor, que a sua recepção tem”¹¹³⁰.

¹¹³⁰ JASMIN, *História dos conceitos e teoria política e social*, p.31, 2005.

Em *Crítica e crise*, Koselleck defende a tese de que a crise política de seu tempo possui um aspecto histórico-filosófico; para tanto, pressupõe a necessidade de uma consciência histórica que consiga apreender como a crise política pode adquirir sentido. Para o autor, a resposta se encontra na formulação de uma filosofia da história. Por isso, os campos de análises abordados são os regimes políticos do Estado absolutista e do iluminismo burguês. Nas palavras de Koselleck, seu trabalho pretende “trazer à tona a relação entre a formação moderna da filosofia da história e o início da crise que desde 1789 – a princípio na Europa – tem determinado os eventos políticos”¹¹³¹. A partir disso, pode-se perceber que noção de sentido e/ou consciência histórica é fundamental para o desenvolvimento do argumento do autor, na medida em que o sentido escatológico do Estado absolutista passa a ser substituído pelo sentido progressista na filosofia da história burguesa, o que, por consequência, conduz ao que pode ser considerado o principal tema do argumento de Koselleck, a saber, a análise da relação entre utopia e revolução. Assim, para Koselleck haveria uma ‘hipocrisia’ fundamental nesse processo, pois as filosofias utópicas da história serviam de instrumento de reivindicação política que não se assumiam enquanto tal; ao mesmo tempo em que conferiam uma legitimidade indiscutível, decorrente do próprio processo histórico de secularização no plano da Providência divina, tais utopias se eximiam da responsabilidade da culpa pelos acontecimentos. Ao se fazer conforme com o desígnio racional que se supunha reger o movimento histórico, a crítica esclarecida escamoteava seu caráter real de reivindicação política, obliterando os riscos e as consequências inerentes à ação.

Dado este contexto, pode-se entender, com maior facilidade, as razões pela qual Koselleck afirma que “a abordagem heurística, que visa elucidar a ligação a utópica filosofia da história e a revolução desencadeada a partir de 1789, reside na conexão pressuposta entre crítica e crise”¹¹³². Em sua pesquisa, o autor identifica que primeiramente a crítica se formou no âmbito da teologia protestante, servindo às questões políticas do Estado absolutista, se transformando em um instrumento de combate às guerras religiosas. Em um segundo momento, o autor identifica como a crítica se tornou própria do processo histórico que produziu a utopia do progresso. Como diz Koselleck: “no rigoroso processo da crítica formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da

¹¹³¹ KOSELLECK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p.10, 1999.

¹¹³² KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.13, 1999.

história”, à medida que, “a crítica da arte e a crítica da literatura foram as primeiras a articular, na república das letras, a oposição entre antigos e modernos e a elaborar uma concepção de tempo que separava futuro e passado”¹¹³³.

O pressuposto da crítica esclarecida e/ou burguesa que levou à crise e à dissolução do Estado absolutista se encontrava no próprio fundamento desta instituição, pois segundo Koselleck a crítica é fruto da alienação política como solução aos conflitos religiosos do século XVII. Na medida em que as guerras religiosas foram esquecidas, o soberano foi progressivamente esvaziado de sua legitimidade, convertendo-se, na visão burguesa, de protetor da paz em inimigo da liberdade; assim se desfez a aliança da razão com o Estado. A *Raison d'État* perdeu sua ‘razão’ à medida que essa se converteu em crítica. Dirigida inicialmente à religião e à arte, a crítica filosófica também acabou por envolver em seu processo a política vigente. Apoiando-se em construções utópicas de futuro para fazer valer sua jurisdição contra uma tradição que considerava ser ilegítima, a crítica filosófica, cujo método “consiste em considerar o que é exigido pela razão – diante do qual o presente desaparece – como se fosse a realidade verdadeira”¹¹³⁴, aprofundou a experiência de alienação que está na sua origem. Em nome da moral, a história foi destituída de sua facticidade; de acordo com Koselleck: “a partir de então, a história só pode ser concebida como filosofia da história, um processo da inocência que se deve realizar”¹¹³⁵.

Por essa razão, é importante averiguar no argumento de Koselleck a transformação da crítica teológica em crítica filosófica. Contudo, não deixa de surpreender a escolha do autor em vincular a formação da crítica às lojas maçônicas, as quais ele dedica um amplo espaço em seu argumento. Para Koselleck: “a burguesia moderna certamente nasce do foro interior de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedades privadas; estas, no entanto, permanecem cercadas pelo segredo”, uma vez que, “os maçons burgueses não renunciam ao segredo, pois nele encontram a garantia de sua existência independente do Estado”¹¹³⁶. Segundo sustenta o autor, a crítica surge no âmbito privado das questões teológicas contra o poder do papado, como uma forma de foro íntimo e que por isso se destinava às questões morais e às questões políticas. Logo, o processo da crítica criou uma separação aparente entre a moral e a política, mas aparente porque os revolucionários burgueses utilizavam de uma crítica aparentemente apolítica para fins da

¹¹³³ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.14, 1999.

¹¹³⁴ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.145, 1999.

¹¹³⁵ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.160, 1999.

¹¹³⁶ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.67, 1999.

tomada do poder absoluto, culminando com a fundação da nova república. Soma-se a isso o discurso dos iluministas que transformaram a crítica do foro íntimo em uma filosofia da história, com um discurso iminentemente político-filosófico.

A segunda seção do segundo capítulo de *Crítica e crise* é dedicada ao processo da crítica. Nesse momento, Koselleck aborda pensadores como Simon, Bayle, Vico, Voltaire e Diderot; não obstante, vale observar que embora o autor aborde a filosofia de Kant, surpreende o pouco espaço na obra e a pouca influência que considera à filosofia kantiana. Koselleck se empenha em assinalar como a crítica filosófica deixa de ser secreta e reservada ao âmbito moral e passa a ser uma questão de opinião pública destinada ao âmbito político. Nesse processo, a razão crítica se torna a instância soberana de governo do poder político. Por fim, todo esse processo investigado faz com que Koselleck conclua:

As etapas da crítica que foram esboçadas a partir de Simon, Bayle, Voltaire e Kant confirmam a crescente importância política atribuída ao conceito de crítica no século XVIII. O *politicum* da crítica não residia no significado verbal que se emprestava ao termo; remontava à relação entre dois domínios [moral e político], resultante da separação do “reino da crítica” e do Estado¹¹³⁷.

Logo, é a filosofia da história que finalmente projeta esse estado ideal para a crítica em um tempo utópico que, como tal, é sempre inatingível e sempre presente. A despeito disso, parece curioso, ao menos, que embora Koselleck se dedique a rejeitar o legado do hegelianismo e sua concepção de uma história do Espírito (*Geist*), mantém sua concepção dialética da história. Ao fim, o argumento do autor defende que a crítica que engendrou a crise do Estado absolutista acabou por conduzir à crise pós-guerras que nem o liberalismo e nem o marxismo parecem ser capazes de solucionar. Como afirma Koselleck: “mostrase sempre que o agravamento da crise corresponde dialeticamente ao encobrimento do seu significado político. Coube à filosofia burguesa da história fazer com que o encobrimento deste *politicum* permanecesse oculto enquanto tal”¹¹³⁸. Assim, a dialética de Koselleck circula entre a crise que gera a crítica, e a crítica que conduz à crise, assumindo o risco de uma matriz dualista: ora a função da crítica é desmascarar o poder, ora é ser seu próprio instrumento. A aposta do autor é de que a necessidade desse ciclo

¹¹³⁷ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.108, 1999.

¹¹³⁸ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p.110, 1999.

pode ser suficiente para se formar uma filosofia da história consistente e condizente com a realidade.

Enfim, o exame dessas obras tem por objetivo apontar a importância conferida à relação entre filosofia e crítica ao longo da história da filosofia e como ela foi concebida em três momentos distintos da história: pré-guerra, entre-guerra e pós-guerra; a fim de perceber qual o impacto que os acontecimentos históricos provocaram na crítica filosófica. Assim, pode-se destacar que a partir do exame das obras de Mazzarella, Aron e Koselleck é possível apresentar dois registros em comum entre elas: *a)* o distanciamento que a crítica filosófica operou com relação à crítica teológico-filológica da exegese bíblica, pois cada vez mais a crítica exigiu sua autonomia como instrumento de combate ao poder religioso-político; *b)* a transformação que a crítica filosófica empreendeu em direção a uma filosofia da história, visto que a crítica da história buscou romper com a tradição escatológica empenhando em seu lugar uma cosmovisão de progresso e, depois, uma atitude revolucionária.

A crítica se torna moderna no momento em que começa a ser predicada de filosófica.

2. PENSADORES CRÍTICOS

Na história da relação entre filosofia e crítica, pode-se identificar os pensadores que promoveram o conceito de crítica à categoria filosófica em um momento pré-kantiano.

Três tópicos são destinados aos pensadores críticos: Bayle e a crítica histórica; Vico e a crítica pré-moderna; e os enciclopedistas do iluminismo francês, em especial a crítica satírica de Voltaire.

PIERRE BAYLE (1647-1706)

Tanto Mazzarella quanto Koselleck apontam Pierre Bayle como o primeiro filósofo crítico relevante da história. Filho de um pastor protestante, Bayle foi um filósofo, escritor e lexicográfico francês. Sua principal obra é o *Dictionnaire historique et critique* (1697), um projeto hercúleo do autor que possui mais de dois mil verbetes comentados. O objetivo do *Dictionnaire* era corrigir o erro dos outros dicionários da época, especialmente o dicionário de Louis Moréri. Em seu *Dictionnaire*, ele expõe as opiniões mais paradoxais

e procura fortalecê-las com novos argumentos, sem admiti-las por conta própria. Bayle pode ser visto como um herdeiro do ceticismo francês, pois acreditava que seria possível alcançar a objetividade histórica se os princípios fundamentais da crítica histórica fossem respeitados, ao mesmo tempo em que essa objetividade não seria ‘a verdade’, já que o erro sempre poderia ser possível.

Segundo Cecília Almeida, Bayle optou por um estilo filosófico pouco convencional devido à grande influência do gênero literário de *La République des Lettres*, uma vez que considerava que a filosofia não se faz apenas por meio de tratados e sumas, mas também por panfletos, textos jornalísticos, observações de dicionários. Para Almeida, a obra de Bayle “se não é específica e sistemática, ela se torna essencialmente crítica”¹¹³⁹. Celebre por sua defesa à tolerância religiosa, Bayle confere à concepção de crítica uma de suas características mais marcante: o livre exercício da razão. Ao comentar o verbete “*Archelous*” do *Dictionnaire*, Almeida afirma que “Bayle exerce com toda a sua veemência um traço fundamental de seu pensamento: a crítica. O seu exercício constante se reflete na preocupação de pesar os prós e contras de cada argumento. A crítica exerce simultaneamente o papel de defensor e acusador diante do tribunal da razão”. Para Yves Zarka, Bayle realiza uma tripla operação sobre o conceito de crítica: a) ele generaliza a crítica; b) ele lhe confere a característica de instância na qual se estabelece a verdade; e c) ele faz da crítica um tribunal particular que tem seu direito próprio e procedimentos¹¹⁴⁰. Por consequência, essa tripla operação se baseia em duas ações: a primeira concerne à junção de dois significados da crítica: crítica filológica e crítica política. A segunda ação diz respeito à extensão do campo da verdade e da certeza ao domínio dos fatos, e não mais simplesmente ao dogma religioso. Assim, segundo o entendimento de Zarka, Pierre Bayle estende o método cartesiano para aplicá-lo à história. Essa aplicação do cartesianismo desempenha uma função relevante que, por um lado, conduz às noções de verdade e certeza ao domínio dos fatos; por outro lado, se identifica com as noções de razão e crítica. Por fim, essas duas ações de Bayle constituem uma nova prática: prática filosófica como espaço de crítica.

¹¹³⁹ ALMEIDA, *O elogio à polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle*, p.24, 2011.

¹¹⁴⁰ ZARKA, *L'idée de critique chez Pierre Bayle: la critique jusqu'à Kant*, 1999.

GIAMBATTISTA VICO (1668-1744)

Outro pensador pré-kantiano que explora a crítica filosófica é o italiano Giambattista Vico. Nome importante para as ciências históricas, sua principal obra é *Scienza nuova* (1725), a qual foi posteriormente reconhecida como uma das obras precursoras do pensamento moderno. Já na dedicatória da primeira versão de *Scienza nuova*, Vico não hesita em afirmar que na Idade das Luzes toda e qualquer autoridade dos mais reputados filósofos deve se submeter à crítica da severa razão. Vico também foi professor de retórica na Universidade de Nápoles e em uma de suas preleções inaugurais do ano letivo, *On the study methods of our times*¹¹⁴¹, torna público suas objeções ao cartesianismo e à querela entre qual o melhor modo de estudar: o modo dos antigos ou dos modernos. Na perspectiva de Vladimir dos Santos, “o que Vico chamou de crítica era antes de tudo um instrumento que nas mãos dos modernos serviu para subordinar todos os outros instrumentos de pesquisa ao seu crivo”¹¹⁴². Isso significa que a crítica serviria como instrumento comum para julgar a verdade em todas as ciências e artes; ela deveria ser a arte do discurso verdadeiro. Entretanto, essa constatação por parte do autor não o impediu de refutar a crítica moderna, alegando que um bom princípio pedagógico aos jovens deveria considerar a tópica (disciplina da retórica) como matéria de ensinamento precedente ao ensino da crítica. Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento de Vico é anti-iluminista. Porém, segundo as observações de Enrico Nuzzo, o ponto essencial dos princípios gerais do discurso de Vico é sustentado por sua concepção de crítica filosófica; para Nuzzo: “intervém ‘finalmente’ no discurso de Vico o elemento da ‘crítica’ em vez daquele da ‘tópica’, assim como intervêm as ‘provas filosóficas’ em vez daquelas ‘filológicas’, com uma confiança decisiva nos ‘trabalhos da mente pura’, naquele *intelligere* do ‘intelecto’, que é ‘conhecer com verdade’”¹¹⁴³. Portanto, o exame da obra de Vico sugere que a crítica não permaneceu restrita aos campos da filologia, da estética e da história; tornou-se, de modo geral, a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos. Nesse sentido, o crítico só tem uma obrigação: a obrigação em relação ao futuro; pois, somente pelo exercício da crítica encontra-se a verdade.

¹¹⁴¹ VICO, *On the study methods o four times*, 1990.

¹¹⁴² SANTOS, *Vico e a ordem de estudos de seus tempos*, p.1279, 2003.

¹¹⁴³ NUZZO, *Os caracteres dos povos na nova ciência das nações de Vico*, p.86, 2018.

ENCICLOPEDISTAS (1750-1772)

Mais um grande passo dado pelos pensadores críticos pré-kantiano foi o monumental projeto da *Encyclopédie*. Embora seja tentador refletir sobre a inspiração deixada pelo *Dictionnaire* de Bayle, os enciclopedistas modernos visavam, no fim, emular a *paideia* da antiguidade clássica, ou seja, renovar o ideal cívico de formação e educação do Homem moderno no espírito cultural europeu de liberdade e humanismo. A *Encyclopédie* contou com diversos colaboradores ao longo de seus vários volumes, mas Denis Diderot e Jean le Rond d'Alembert sempre se mantiveram como editores-chefes. Elaborada às vésperas da Revolução Francesa (1789), certamente os enciclopedistas eram atraídos pelo poder crescente da crítica filosófica. Assim, coube a Jean-François Marmontel e d'Alembert redigirem o artigo “Critique” (1751, tomo IV), onde apresentam dois sentidos principais para o uso da crítica, ou ainda, para a atividade do crítico. Assim, no primeiro sentido, a crítica está voltada para as *Belles Lettres*, inserida no campo da filologia, arte e literatura; esta parte compreende o estudo e a restauração da literatura clássica. Já no segundo sentido, a crítica é avaliada pelo exame esclarecido e pelo juízo equitativo sobre as produções humanas, que podem ser compreendidas em três grandes áreas principais: Ciências, Belas Artes e Artes Mecânicas. Desse modo, no presente sentido de crítica residem três pontos: a demonstração da verdade; a ordem de sua exposição e a descoberta de novas verdades. Ora, com isso os autores atestam a importância da crítica em todas as atividades do Homem moderno, numa apologia à liberdade da crítica diante da autoridade do poder dogmático (teológico-político); logo, o crítico deve estar desimpedido de todos os interesses na busca pela verdade, em uma neutralidade que somente pode ser atingida pelo uso sensato da razão.

Voltaire (1694-1778) também se destaca nesse contexto. Ensaísta, filósofo e historiador francês, fez da crítica, juntamente com a sátira, um dos principais meios de transmitir suas ideias. Ainda que fosse um enciclopedista, escreveu seu próprio artigo sobre “Critique” em seu *Dictionnaire Philosophique* (1764, tomo XVIII), onde afirma que sua pretensão tem em vista os críticos que gostam das sátiras. Essa posição do autor afronta o crítico intelectual (este que já havia se distanciado do erudito) em prol de um tipo de crítico satírico que revela então as ilusões de uma filosofia crítica ainda idealista e ingênua com relação ao progresso e à natureza humana, como o autor havia retratado em sua grande obra *Candide or l'optimisme* (1759). Assim, Voltaire parece expandir ainda mais os limites do que pode ser criticado, não limitando-a apenas às opiniões de erudição e

conhecimento, mas conferindo-lhe ampla legitimidade e autonomia, pois uma crítica satírica não deveria se deter nem diante do poder soberano. Pode-se dizer que para o autor, a sátira mascara a própria crítica que desmascara o poder. Ainda, a crítica filosófica pretendida por Voltaire parece ser antes uma questão sobre a moral do que sobre a verdade.

Enfim, nota-se que a crítica filosófica se fortaleceu a partir de cisões e rejeições em relação à teologia e à filologia, ao deixar de ser uma questão de privilégio e erudição, passando a confiar à universalidade da razão um instrumento isento capaz de distinção, avaliação eajuizamento. O pensamento de Bayle, Vico e dos enciclopedistas ajudam a compreender a figura do crítico moderno e como ele se tornou cada vez um crítico filosófico, na medida em que se observa que a atividade crítica passa a ser concebida e defendida como o meio ideal para o uso da razão em qualquer circunstância. Com isso, cada vez mais diminuiriam os domínios fora da crítica, como não poderia haver poder que não fosse criticável. Como se sabe, isso se tornou fundamental para o discurso moderno liberal e revolucionário, de modo que ao fim do século XVIII, quando a defesa da atividade crítica se torna irrevogável, os filósofos não poderiam ser senão, críticos. Logo, a apoteose da crítica filosófica ocorreu com a filosofia crítica de Kant.

3. IMMANUEL KANT (1724-1804)

Immanuel Kant é o maior filósofo crítico da história da filosofia. Figura central da modernidade, tornou-se celebre por sintetizar o racionalismo e o empirismo de seu tempo, abrindo espaço para o idealismo como o grande discurso filosófico da modernidade. Ainda, estabeleceu os termos para grande parte da filosofia posterior, aplicando uma linguagem rigorosa à exposição argumentativa e trazendo inovações teóricas e temáticas que continuam a exercer uma influência significativa na metafísica, epistemologia, ética, filosofia política, estética e outros domínios. Seu percurso acadêmico é comumente dividido entre a fase ‘pré-Crítica’ e a fase ‘Crítica’, a partir de 1780. A ideia fundamental da filosofia crítica de Kant, especialmente em suas três ‘Críticas’: a *Crítica da Razão Pura* (1781/87), a *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) é propor uma investigação sobre ‘o que é o Homem’¹¹⁴⁴. Para tanto, Kant eleva a

¹¹⁴⁴ KANT, *Manual dos cursos de lógica geral*, p.56, 2003.

crítica ao expoente máximo da racionalidade humana e chega a concebê-la como único meio possível de se realizar a missão da filosofia, a qual Kant denomina de filosofia transcendental. Esse é um fato extremamente importante, pois implica na aplicação da filosofia crítica para um problema de seu tempo, uma crise da Razão que Kant reconhece no embate entre as verdades metafísicas e o progresso científico. A metafísica dogmática-especulativa propõe-se a explicar a formação individual da natureza, para o qual faz nascer ‘algo geral’ que vai se especificando cada vez mais; a crítica, ao contrário, limita-se a investigar e analisar, por um momento, a afirmação do conhecimento para averiguar quais são suas condições de possibilidade. Como destaca Martin Heidegger, a tarefa crítica empreendida por Kant tem por objetivo, ao menos inicialmente, averiguar quais são as condições de possibilidade de se fazer metafísica como ciência rigorosa, isto é, por meio do paradigma físico-matemático¹¹⁴⁵.

Certamente, a filosofia crítica kantiana recebeu a atenção de destacados pensadores. Na obra *Kant, vida y doctrina*, Ernst Cassirer, filósofo alemão neo-kantiano responsável pela edição das obras completas de Kant, considera que o conceito de crítica aplicado por Kant faz parte de “uma tarefa exigida pelo conteúdo mesmo da filosofia crítica, que não trata de proclamar nenhum dogma metafísico, mas simplesmente assinalar um caminho e estabelecer um método de investigação filosófica”¹¹⁴⁶. O filósofo e político francês Luc Ferry também dedica uma obra de comentário à filosofia crítica kantiana, *Kant, uma leitura das três “críticas”*, e mesmo que indiretamente, expressa o ponto que pode resumir bem as pretensões da filosofia crítica kantiana: “grande parte do trabalho da crítica filosófica consistirá em utilizar as regras transcendentais de maneira universalmente válida”¹¹⁴⁷. Também Gilles Deleuze escreve um interessante ensaio a respeito, *A filosofia crítica de Kant*; em seu ponto de vista: “basta-nos reter o princípio de uma tese essencial da Crítica em geral: há interesses da razão que diferem em natureza. Estes interesses formam um sistema orgânico e hierarquizado, que é o dos fins do ser racional”, de modo que “uma Crítica imanente, a razão como juiz da razão, tal é o princípio essencial do método dito transcendental. Este método propõe-se determinar: a verdadeira natureza dos interesses ou dos fins da razão; e os meios de realizar estes interesses”¹¹⁴⁸.

¹¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 1954.

¹¹⁴⁶ CASSIRER, *Kant: vida y doctrina*, 1985.

¹¹⁴⁷ FERRY, *Kant: uma leitura das três “críticas”*, p.47, citação levemente alterada, 2009.

¹¹⁴⁸ DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*, p.15 e p.11, respectivamente, 1983.

Contudo, a filosofia crítica kantiana não deve ser imune ao próprio exame crítico. Gérard Lebrun comenta que “esta faculdade de julgar, que fora da Crítica, dissolve-se em um agregado de funções psicológicas, é a própria faculdade de criticar. Ela não tem princípio objetivo. Mas a própria Crítica teria algum?”, concluindo que, “a Crítica, sem apoiar-se em uma jurisprudência prévia, investiga a norma que servirá para julgar as doutrinas”¹¹⁴⁹. No mesmo sentido, Jean Ladrière analisa de modo similar o procedimento crítico kantiano: “nada nos possibilita determinar, *a priori*, de que modo pode ser cumprida a ideia diretora do saber crítico. Em seu ponto de partida, a exigência que define um tal saber é pura exigência, isto é, intenção indeterminada, antecipação vazia, vontade puramente formal”¹¹⁵⁰.

Portanto, parece sensato concordar que a filosofia crítica de Kant desperta variadas interpretações, o que possibilita diferentes argumentações. Não se trata, porém, de decidir sobre qual é a melhor ou mais fiel interpretação do pensamento kantiano; nesse momento, importa mais apontar as consequências que a crítica adquiriu a partir da filosofia de Kant. A crítica, tal como formulada por Kant no prefácio à primeira edição publicada de *Crítica da razão pura* (1781), tem a tarefa de servir de “estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja, o do autoconhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas”¹¹⁵¹. O autoexame da razão sobre seus próprios pressupostos para encontrar os limites do conhecer, do agir e do avaliar, tal como pretende Kant, corresponde ao processo histórico de Esclarecimento (*Aufklärung*) da razão por si mesma. Nesse sentido, como o conceito de crítica empregado por Kant revela ser tanto fundamental quanto difuso pelo seu pensamento, um modo que parece ser útil para a compreensão da contribuição de Kant para a filosofia crítica moderna seja averiguar conjuntamente três pontos essenciais na filosofia kantiana. Esses pontos são: (a) razão crítica, (b) filosofia transcendental e (c) o Esclarecimento [*Aufklärung*].

(a) A razão crítica (ou também pensamento crítico) é, sem dúvida, um dos maiores legados da filosofia de Kant, com grande influência na filosofia posterior, como no caso da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Inclusive o próprio Foucault se identifica ligado

¹¹⁴⁹ LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p.386-87, 1993.

¹¹⁵⁰ LADRIÈRE, *A articulação do sentido*, p.160, 1977.

¹¹⁵¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.19, 2001.

a esta tradição do pensamento kantiano. Já no primeiro parágrafo da sua genial obra, *Crítica da Razão Pura* (1787), Kant assim estabelece as condições para uma razão crítica:

A razão humana, num determinado domínio de seus conhecimentos, possuiu o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas por sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades¹¹⁵².

Ainda no prefácio da mencionada obra, Kant registra a situação que o pensamento de seu tempo parece lhe reservar. Primeiro, o dogmatismo, com suas mil metafísicas para além dos limites da experiência. A seguir, o ceticismo, com suas suspeitas incessantes conduzindo ao relativismo da aparência. Por fim, o indiferentismo, que tentar evitar a ambos (dogmatismo e ceticismo), porém acaba por ser uma atitude antinatural, uma vez que quer privar a razão de sua própria natureza de questionar o conhecimento humano. Para Kant, tal situação da filosofia lhe parece insuficiente e inconveniente diante do prestígio e progresso que goza a ciência newtoniana. A saída proposta por Kant é tornar a razão um tribunal, no qual ela atue ao mesmo tempo como juiz e como réu: “esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*”¹¹⁵³. Assim, Kant delega à razão crítica uma tarefa que “assegure as pretensões legítimas [da razão] e, em contrapartida, possa condenar-lhes todas as presunções infundadas”¹¹⁵⁴.

Para tanto, é conhecida a revolução copernicana evocada por Kant¹¹⁵⁵, de modo que, ao invés de buscar modos metafísicos de determinar o objeto em si, a razão crítica deve averiguar as condições de possibilidade que tal objeto possui para um sujeito cognoscente, a fim de definir a legitimidade e o limite da razão tanto no campo teórico quanto no campo prático. A diferença promovida por Kant em relação à concepção escolástica se deve à substituição da razão como instrumento de contemplação divina, para uma aceção ativa, isto é, a razão crítica é uma atividade de um sujeito racional. Contudo, importa observar que esta atividade deve ser entendida como *propedêutica*. Kant elogia a lógica por manter seu caráter limitado, que, ao mesmo tempo, autoriza e obriga a determinar para si mesma os limites de seu conhecimento. Do mesmo modo que o conhecimento da lógica prepara o pensamento científico, também deve a crítica da razão

¹¹⁵² KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.29, 2001.

¹¹⁵³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.31, 2001.

¹¹⁵⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.31, 2001.

¹¹⁵⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.44, 2001.

preparar os limites que tornam seu uso legítimo. É nesse sentido que Kant propõe seu método à crítica, de modo “a poder abranger totalmente o campo dos conhecimentos que lhe pertencem (...) porquanto apenas se refere a princípios e limites de seu uso, que são determinados pela própria crítica”, concluindo com a advertência de “nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência”¹¹⁵⁶. Portanto, com relação à razão crítica, Kant afirma que “podemos considerar [a crítica] uma propedêutica do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura [filosofia transcendental], suas fontes e limites”¹¹⁵⁷.

(b) A propedêutica da razão crítica é necessária para a realização da filosofia (ou idealismo) transcendental¹¹⁵⁸. Kant assim define o termo transcendental: “chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, do que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos desse gênero deveria denominar-se filosofia transcendental”¹¹⁵⁹. O aspecto transcendental qualifica um tipo de conhecimento que não concerne aos objetos, mas às formas e aos conceitos puros *a priori* e à aplicação que fazem aos objetos. Trata-se de um estudo de fundamentação, e conseqüentemente de objeção à metafísica dogmática, na medida em que somente visa justificativas para o próprio conhecimento.

Kant considera que a “filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios (...) todas as partes que constituem esse edifício”¹¹⁶⁰. Importante notar, nesse caso, dois aspectos dessa afirmação: a ideia de uma fundamentação e a relevância do termo ciência aplicado à filosofia transcendental. Se Kant se refere à filosofia transcendental como um edifício, entende que cabe à crítica a tarefa de prover uma boa fundamentação sobre o qual seu sistema pode permanecer; assim, na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1970), sua última ‘Crítica’, Kant alega que “a crítica tem de ter investigado o solo para esse edifício tão profundamente quanto jaz a primeira base (...) para que não afunde em parte alguma, o que inevitavelmente acarretaria o desabamento do todo”¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.50, 2001.

¹¹⁵⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.79, 2001.

¹¹⁵⁸ KANT, *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p.64, 2008.

¹¹⁵⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.79, 2001.

¹¹⁶⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.80, 2001.

¹¹⁶¹ KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p.xvi, 2012.

Não obstante, tal fundamentação deve ser construída aos moldes do paradigma científico, por isso se torna importante conceber que a crítica filosófica tem um valor distinto, porém não menor relevância, que a ciência. Na tradição do idealismo alemão ao qual se filia Kant, normalmente se reserva o termo crítica para o exame das condições de possibilidade, seja de um campo de conhecimento, seja de um objeto em geral. O termo doutrina avalia a capacidade de produzir conhecimento, ensiná-lo e informá-lo. Já o termo ciência designa uma pretensão de que o próprio conhecimento manifeste a capacidade de autofundamentar, ou seja, sem recorrer aos artifícios e sortilégios para além de suas condições de possibilidade. Daí a advertência de Kant, segundo a qual “a esta ciência não se deverá dar o nome de doutrina, antes o de crítica da razão pura e sua utilidade (...) será apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já uma grande conquista”¹¹⁶². Aqui o modelo científico pode servir bem à crítica filosófica proposta por Kant, na medida em que não é a autoridade do cientista ou do crítico que conta, mas a legitimidade da razão que fornece a si mesma suas provas. Isso permite que a humanidade progrida pela colaboração, assim como faz a ciência que evolui pela constante crítica que deixa à prova suas verdades; enquanto que a filosofia se torna um campo de batalha metafísica. Nesse sentido, Kant não duvida que a crítica seja símbolo para sua época, mas ela somente pode conduzir a uma era do Esclarecimento, e não uma era Esclarecida.

A noção de ciência aplicada à filosofia transcendental qualifica um saber sistemático, o qual Kant chama de arquitetônica. Isso significa que, para ser considerada como ciência, a filosofia transcendental deve estar sistematizada em um conjunto organizado (*organon*) segundo conformidade a fins estabelecidos por regras universalmente válidas. Nesse sentido, o crítico transcendental, em vista das pretensões de Kant, se outorga o direito de declarar um ultimato: “todos os metafísicos estão, solenemente e em conformidade com a lei, suspensos de suas funções até que tenham respondido de modo satisfatório: como são possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*?”¹¹⁶³. Cabe ao crítico transcendental, então, determiná-los; tarefa que a conduz a razão crítica a imputar-se questões que coincidem com o campo das condições de possibilidade. Ao final de a *Crítica da razão pura*, Kant define as questões que a razão está autorizada e obrigada a tentar responder por seu próprio interesse; trata-se das três celebres questões kantianas: “todo o interesse

¹¹⁶² KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.79, 2001.

¹¹⁶³ KANT, *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, p.42, 2008.

da minha razão (tanto especulativa quanto prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?”¹¹⁶⁴. Não obstante, em seus cursos sobre lógica, Kant estabelece uma quarta e derradeira questão que sistematiza qual o fim para as três questões anteriores; tal questão é: o que é o Homem? Enfim, a filosofia transcendental não pode evadir-se do esforço de tentar responder as questões que a própria razão humana se autoriza e obriga a ‘colocar em questão’, ou seja, fazer uso da razão crítica em todas as circunstâncias.

(c) A partir da propedêutica da razão crítica e da arquetônica dos princípios da filosofia transcendental, o pensamento de Kant se permite fazer interrogações acerca das condições de possibilidades do saber, do dever e do julgar¹¹⁶⁵, estudados respectivamente na fase das ‘Críticas’ kantianas. Estas interrogações somente se apresentam possíveis em conformidade a fins, para o qual Kant assevera o próprio Homem. Nesse sentido, a última obra preparada por Kant para publicação, *Antropologia em sentido pragmático* (1798), se ocupa precisamente com a questão: ‘o que é o Homem?’. Ora, pode-se dizer que a filosofia transcendental, ao fazer uso da razão crítica, busca ‘colocar em questão’ a reflexão sobre o Homem de seu próprio tempo, se transforma no que Kant denomina Esclarecimento [*Aufklärung*]. É em uma breve resposta ao jornal alemão *Berlinischen Monatsschrift*, em 1784, que esse tema se destaca. Mais do que uma época de calendário, Kant estabelece o Esclarecimento como um programa cultural de autorrealização do próprio Homem.

Dois aspectos do Esclarecimento são apresentados por Kant. O primeiro aspecto afirma que a “libertação da superstição chama-se Esclarecimento”, de modo que, todavia, “vê-se logo que o Esclarecimento na verdade *in thesis* é fácil, *in hypotesi*, porém, é uma coisa difícil e lentamente realizável”¹¹⁶⁶. Esta é a definição de Esclarecimento seguida pela teoria crítica de Adorno e Horkheimer¹¹⁶⁷. O segundo aspecto apresentado por Kant diz que “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, sendo essa menoridade “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”, cuja causa é a “falta de decisão e de coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”¹¹⁶⁸. *Sapere aude!* Ouse saber! exorta o lema

¹¹⁶⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.651, 2001.

¹¹⁶⁵ Cf. KANT, *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, p.78, 2008.

¹¹⁶⁶ KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p.149, 2012.

¹¹⁶⁷ Cf. ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, 1985.

¹¹⁶⁸ KANT, *Resposta à pergunta: O que é o “Esclarecimento”* [*Aufklärung*]?, p.63, 2013.

kantiano do Esclarecimento. O autor declara que “para este Esclarecimento, porém, nada mais se exige senão a liberdade”, que tenha conformidade a fins do “uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens”¹¹⁶⁹.

Dessa forma, se o uso público da razão representa a saída do homem de seu estado tutelado, pelo qual ele próprio é responsável, então o Esclarecimento representa, enquanto uso público da razão, o resultado manifesto na história da crítica que culmina na filosofia transcendental, pois para Kant “nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem de submeter-se”, concluindo que, “a religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, quer igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”¹¹⁷⁰. Talvez nesse ponto, a crítica filosófica de Kant atinja seu ápice, tornando manifesto o desenvolvimento da época crítica iniciada por Bayle. O Esclarecimento cobra a sujeição do poder dogmático religioso e do poder soberano político que não se esquivem ao exame da crítica. Kant exige que a crítica filosófica seja isenta ao poder religioso e ao interesse político, ao mesmo tempo em que recupera a crítica filológica da arte e literatura como liberdade de julgar; ainda, em uma de suas últimas obras, *O conflito das faculdades* (1798), sustenta que “por isso, os teólogos da Faculdade têm o dever, e por conseguinte, a competência para manter a fé bíblica; sem, contudo, lesar a liberdade que os filósofos têm de a submeter sempre à crítica da razão”¹¹⁷¹. Kant formula que não é o poder da autoridade que confere a legitimidade ao uso público da razão crítica, no qual deve imperar a liberdade do questionamento. Logo, a publicidade da razão diz respeito à emancipação do Homem em todos os seus direitos, sua condição capaz e a plena consciência de si. Em certa medida, a última obra preparada por Kant, *Antropologia em sentido pragmático*, aponta para o estágio final do processo de emancipação social do Esclarecimento: o cidadão do mundo determina a tarefa de uma filosofia transcendental: possibilitar “fazer uso público de sua razão em todas as questões”¹¹⁷².

Pode-se dizer, enfim, que a razão crítica, a filosofia transcendental e o Esclarecimento, na medida em que rementem uns aos outros, formam a base pela qual o potencial da filosofia crítica kantiana pode se desenvolver. Reconhecer essa base que fundamenta a

¹¹⁶⁹ KANT, *O que é o “Esclarecimento”*, p.65, 2013.

¹¹⁷⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.31, 2001.

¹¹⁷¹ KANT, *O conflito das faculdades*, 1993, p.81, 1993.

¹¹⁷² KANT, *Crítica da Razão Pura*, p.31, 2001.

filosofia kantiana favorece a compreensão de que a crítica seja, talvez, a própria função de filosofar. Como se observa, a crítica filosófica kantiana não apenas sintetiza várias noções recebidas pelo filósofo alemão de outros pensadores como agrega noções essenciais: o rigor científico, a liberdade de seu exercício e a coragem dessa atitude; conferindo à crítica uma função central em seu sistema. Com isso, o legado kantiano para a crítica filosófica se tornou inestimável. Fazer a crítica, bem sabe Foucault, é uma questão de coragem! *Sapere aude!*

4. FILÓSOFOS CRÍTICOS PÓS-KANT: INSURGÊNCIAS DA FILOSOFIA CRÍTICA

Como afirmado, uma investida histórica sobre a relação entre crítica e filosofia registra o pensamento de Kant como o ápice. Seja a partir dele, seja contra ele, a exigência crítica permanece sempre vinculada às maiores pretensões da filosofia moderna.

Três tópicos são destinados ao exame dos filósofos críticos pós-kantiano: Hegel e a crítica imanente; Marx e a crítica da ideologia; e Nietzsche e a crítica da suspeita.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831)

A filosofia crítica de Kant propiciou os fundamentos teóricos para o estabelecimento do idealismo alemão, marcado por pensadores como Johann Fichte, Friedrich Schelling e principalmente Georg W. F. Hegel. Mesmos comprometidos com os grandes sistemas filosóficos, em certa medida os idealistas alemães pós-kantianos eram críticos ao Iluminismo. Embora Hegel inicie sua trajetória filosófica como um leitor de Kant, e ainda, lidasse com os mesmos temas, como Razão, liberdade e consciência, sabe-se que sua filosofia geralmente se contrapõe às teses kantianas. Entre as várias diferenças, importa destacar que enquanto Kant valorizava os aspectos críticos e transcendentais da filosofia, Hegel apreciava o método dialético e o Espírito do tempo (*Zeitgeist*). O ponto fundamental é que a filosofia crítico-transcendental de Kant só encontra sentido, na visão de Hegel, por meio de uma filosofia da história. Assim, o Esclarecimento como efeito de uma filosofia crítica é interpretado por Hegel como uma etapa do desenvolvimento da consciência que o próprio Hegel torna ‘esclarecido’ (emancipado) ao acessar o Espírito Absoluto, apreendido como Ideia filosófica. Então, a crítica filosófica não seria

apreendida apenas a partir da razão humana; antes, Hegel defende que ela necessita de uma filosofia da história que compreenda que a razão é um produto histórico e idealista.

O *jornal crítico de filosofia* foi fundado e dirigido por Hegel e Schelling entre 1802-03, contendo as primeiras publicações de Hegel na época de magistério em Iena. Hegel escreveu, junto com a colaboração de Schelling, *Sobre a essência da crítica filosófica em geral* (1802), texto no qual faz objeções à filosofia crítica kantiana considerando-a um formalismo do entendimento prático. Hegel inicia seu texto afirmando que: “a crítica, em qualquer parte da arte ou da ciência que seja exercida, exige um critério que, independentemente tanto daquele que avalia quanto do que é avaliado, seja extraído não do fenômeno singular, nem da particularidade do sujeito, mas antes do modelo eterno e imutável da coisa mesma”, concluindo que “na crítica filosófica, a ideia da filosofia é a condição e pressuposição sem a qual sem a qual aquela não faria senão dispor, por toda a eternidade, subjetividade contra subjetividade, mas jamais o absoluto em face do condicionado”¹¹⁷³. Ora, com seu típico discurso, o que Hegel quer contestar é se há legitimidade na crítica filosófica em suas pretensões de universalidade. Segundo Hegel: “a tarefa da crítica é completamente perdida para aqueles que possam prescindir da referida ideia. Com essa falta da ideia a crítica se enreda no mais das vezes em embaraço, pois toda crítica é subsunção sob a ideia” concluindo que “então, onde esta falta, cessa necessariamente toda crítica”¹¹⁷⁴.

Isso significa que Hegel coloca a exigência de que somente pode haver um sistema filosófico na medida em que ele expresse uma ideia de filosofia, e que, portanto, realize a sua tarefa que é a mesma em todas as épocas; somente nesse momento, há sentido em se falar de crítica filosófica. Para o autor, a tarefa da crítica seria tornar livre e claro as determinações da filosofia diante dos pressupostos assumidos. Nota-se, com isso, que a objeção de Hegel se dirige ao formalismo esvaziado da crítica filosófica kantiana, a qual estaria carente de determinações concretas. Segundo Gérard, há um esforço de Hegel em contestar a pretensão crítica kantiana de investigar as formas de conhecimento usando categorias definidas *a priori*. Para Gérard, Hegel inaugurou a crítica imanente, em contraponto à crítica transcendental¹¹⁷⁵, observando que tal exame deve considerar como ponto de partida as formas já institucionalizadas de conhecimento, usando suas próprias

¹¹⁷³ LIMA, *Sobre a essência da crítica filosófica em geral de G.W.F. Hegel e F.W.J. Schelling: introdução e tradução*, p.120, 2014.

¹¹⁷⁴ LIMA, *Sobre a essência da crítica filosófica em geral*, p.121, 2014.

¹¹⁷⁵ GÉRARD, *Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iena (1801-1805)*, p.195-96, 1982.

pressuposições, isso porque, do contrário, recai-se na arbitrariedade e na perda de sentido. Portanto, quando Hegel menciona que a crítica filosófica kantiana está destinada ao fracasso, isso se deve ao excessivo formalismo/universalismo abstrato que afasta o que Hegel chama de ‘necessidade da filosofia’, isto é, assumir os pressupostos de que o pensamento filosófico surge em decorrência de uma determinada situação histórica.

KARL MARX (1818-1883)

Karl Marx foi um herdeiro direto do hegelianismo alemão e possivelmente seu maior crítico. Como um dos principais filósofos cujo pensamento está associado como um todo à noção de crítica, ele fez modificações decisivas na função da crítica e sem dúvida exerceu uma forte influência para os pensadores do tema da crítica em filosofia e política posteriores. Enquanto na filosofia hegeliana imperam temas como o idealismo, a filosofia da história e o Espírito absoluto, o pensamento de Marx enfoca na revolução, materialismo e na consciência de classe. Não obstante, o autor mantém o modelo dialético hegeliano, transpondo-o para seu materialismo histórico de análise social e econômica, inclusive na sua concepção de crítica. Se para Hegel a tarefa da crítica filosófica era apreender a contrariedade em conceitos, para então avaliar suas pretensões de legitimidade, para Marx a relação contraditória deve ser resultado de uma atividade que responde à realidade histórica experimentada como insuficiente. Portanto, a dialética de Marx deixa o domínio conceitual e se aplica à função social do trabalho resultado da práxis humana. Logo, a noção de crítica se revela central para Marx, porém é tomada em muitos sentidos e cumpre muitas funções teóricas; isso se constata no perfil de suas obras, como *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (1843), *Contribuição à crítica da economia política* (1859), *Crítica ao programa de Gotha* (1875).

Marx considera que a crítica iluminista busca realizar a essência que se esconde por detrás da aparência, essência que se manifesta, no plano histórico, como o ‘espírito novo’ que se libera das ‘velhas formas’, já que não eram dignas nem capazes de acolhê-lo, ou como o sentimento próprio da ‘nova vida’, que repudia o ‘já repudiado’. Vale notar que se identifica aqui uma leitura hegeliana da filosofia prática de Kant. Contudo, sem a intervenção da crítica filosófica, o ‘já repudiado’ não dá lugar à ‘nova vida’, o ‘espírito novo’ fica preso às ‘velhas formas’. A crítica não pode opor ao mundo uma racionalidade exterior a ele, mas dever ser ela mesma tão somente a atualização dessa racionalidade que

se tornar consciente do trabalho que impulsiona o processo histórico para a realização de sua racionalidade intrínseca, a emancipação da vida social.

É na década de 1840 que Marx imprime à noção de crítica filosófica seus traços mais fortes, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) e nas *Teses sobre Feuerbach* (1845). As onze teses fazem apologia à práxis revolucionária, entendida como uma atividade teórico-prática para a transformação das circunstâncias, de modo que nem a teoria se converte em dogma e nem a prática se desvia em alienação. Assim diz Marx em sua quarta tese: “Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, do desdobramento do mundo em um mundo religioso, imaginário, e outro real. Sua tarefa consiste em decompor o mundo religioso em sua base terrena”, e segue afirmando que “este último deve, portanto, primeiro ser compreendido em sua contradição e em seguida revolucionado praticamente mediante a eliminação da contradição”, e assim concluindo que, “por conseguinte, depois de descobrir, por exemplo, na família terrena o segredo da sagrada família, é preciso criticar teoricamente aquela e transformá-la praticamente”¹¹⁷⁶.

Já na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, essa noção aparece contraposta tanto ao dogmatismo especulativo de Hegel quanto ao que Marx chama de ‘erro dogmático oposto da crítica vulgar’, cujos principais representantes foram Bruno Bauer e Max Stirner. Em uma carta a Ruge (setembro de 1843), Marx afirma que a filosofia crítica deve atuar em dois campos: o teórico (religião, ciência) e o prático (política); sua tarefa é a reforma da consciência, não por meio de dogmas, mas mediante a análise da consciência de classe, obscura para si mesma, seja esta sob a forma religiosa ou política. Desse modo, Marx inicia seu texto sobre o direito hegeliano afirmando que “na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”, de modo que “a supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião”¹¹⁷⁷.

Uma crítica filosófica que não adota o objetivo de ser uma mera legitimação de tradições, mas o exame de suas pretensões de validade torna-se uma crítica da ideologia. A despeito da grande variação semântica que o conceito de ideologia está associado¹¹⁷⁸, ele é

¹¹⁷⁶ MARX, *Teses sobre Feuerbach*, 4ª Tese, 1982.

¹¹⁷⁷ MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Introdução 01, p.145, 2010.

¹¹⁷⁸ KONDER, *A questão da ideologia*, 2002.

imprescindível para a tarefa da crítica filosófica, pois permite pensar a relação contraditória entre alienação ideológica e a realidade social. Pode-se dizer que para Marx, o conceito de ideologia denuncia a construção do pensamento burguês como falsa consciência, ao mesmo tempo em que não lhe nega a verdade. A crítica da ideologia é expressa pelo autor na crítica da religião: “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”; ainda prossegue afirmando que “tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da auto-alienação humana, desmascarar a auto-alienação nas suas formas não sagradas”, concluindo que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política”¹¹⁷⁹. Segundo Rubens Enderle, a tarefa de submeter a filosofia hegeliana do direito à crítica filosófica parece ter obtido seus êxitos, pois a construção de uma monarquia constitucional defendida pelo iluminismo, de Kant a Hegel, como universal concreto foi abalado em seus fundamentos e ao mesmo tempo desenvolvido em sua verdade, como verdadeira democracia¹¹⁸⁰.

A estrutura dialética da crítica da ideologia torna-se apreensível na religião: a) a religião é uma alienação, na qual o Homem projeta no ‘além’ o que ele gostaria de ver realizado no mundo; b) a religião diz a verdade do mundo, porque ela exprime a realidade da condição de miséria e sofrimento da vida humana causada pela exploração de classes. O importante, nesse sentido, é notar que para Marx a crítica da ideologia não é um mero reflexo de determinadas condições sociais, mas que elas são partes de um todo social enquanto produto da práxis humana. Portanto, vale ressaltar que o conceito de crítica subjacente ao modelo de Marx não convém ser concebido como um juízo que contrapõe radicalmente sua verdade à falsidade da ideologia, mas como produção de conhecimento, o que para o autor não significa a mera descrição do mundo, mas a contribuição para agir sobre ele. Dessa maneira, o modelo crítico desenvolvido por Marx procura separar verdade e falsa consciência na ideologia, uma vez que genuinamente o momento da verdade está contido na ideologia, mas só pode ser liberado pela ação dialética da crítica. A partir de Marx, os termos dialética e crítica se tornaram quase que indissociáveis. A crítica deve destruir as alienações da falsa consciência para tornar o Homem capaz de

¹¹⁷⁹ MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Introdução 01, p.146, 2010.

¹¹⁸⁰ ENDERLE, *Apresentação*, p.26, 2010.

agir. Então, tem-se muito explícito a função da crítica na filosofia de Marx: contribuir com a transformação do mundo¹¹⁸¹.

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900)

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche é reconhecidamente um crítico dos pressupostos morais da tradição e do pensamento metafísico que vigorou na história da filosofia até o início do século XX. É notório que Nietzsche concebeu sua crítica por meio de diretrizes antikantianas, já que sua concepção de crítica foi pautada sobre uma interpretação histórica dos valores normativos morais; porém, pode ser curioso como, no fim das contas, ele acabou por se aproxima de Kant quando radicalizou sua crítica a tal ponto que o valor desses valores deveria ser ‘colocado em questão’. Contudo, de maneira genial, Nietzsche polemiza a linguagem filosófica na/pela própria linguagem aforística, a fim de subverter o discurso lógico-conceitual da modernidade em um diferencial dinâmico de relações de forças ativas e reativas, empregando tipologias e metáforas da vida para vivificar seu pensamento. Assim, contra uma metafísica do conceito universalista que visava o *status quo* da vida, Nietzsche contra-ataca com uma crítica genealógica da modernidade. Ora, sendo que a crítica filosófica se mostrou possuidora de um grande valor na Modernidade, uma crítica genealógica dessa crítica filosófica acaba por se tornar uma filosofia da suspeita. Nesse sentido, um ponto fundamental a ser examinado é a relação entre modernidade e genealogia.

Para Oswaldo Giacoia, o pensamento de Nietzsche pode ser descrito como uma “radical crítica genealógica à modernidade”¹¹⁸², uma vez que, “Nietzsche é o pensador a quem coube apreender filosoficamente a experiência intelectual que marca nosso destino, ao tentar levar até suas consequências extremas o impulso crítico que anima o pensamento filosófico da modernidade”¹¹⁸³. Ora, a modernidade de Nietzsche é presidida por uma lógica da *décadence*, expressa na metafórica ‘morte do Deus-metafísico’ que simboliza o maior acontecimento da modernidade¹¹⁸⁴. Entretanto, se o projeto da modernidade iluminista é o Esclarecimento, ou seja, total autonomia e emancipação em todas as questões, Nietzsche denuncia que seu radical cumprimento deve levar à ‘morte de Deus’,

¹¹⁸¹ MARX, *Teses sobre Feuerbach*, 11ª tese, 1982.

¹¹⁸² GIACOIA, *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*, p.13, 1997.

¹¹⁸³ GIACOIA, *Nietzsche*, p.06, 2000.

¹¹⁸⁴ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §343, 2001.

o ideal incondicionado de todos os valores supremos. Assim, abre-se espaço para o niilismo, o sentido conferido ao valor do nada. Logo, contra as ‘narrativas de origem’ que querem ocultar as relações de poder e dominação, Nietzsche empreende a tarefa de buscar a emergência desses conflitos em um determinado momento da história, ou seja, quer fazer genealogia.

Em sua intrigante interpretação da genealogia nietzschiana, Deleuze afirma que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”, pois, “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”. Se Deleuze entende que “com efeito, a noção de valor implica uma inversão crítica”, daí conclui que, “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema da sua criação. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo”¹¹⁸⁵. No prefácio de *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma que “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores será colocado em questão”¹¹⁸⁶. Essa necessidade, antes de tudo, deve discutir o valor desses valores. Conseqüentemente, para Nietzsche os filósofos modernos só se ocuparam com a fundamentação/justificação dos valores supremos como ideais de felicidade e verdade eterna, mas nenhum havia empreendido uma verdadeira crítica a esses valores supremos. Esses filósofos modernos, ironizados pelo autor de ‘livres pensadores’, de fato são eles próprios que ocultam a origem desses valores, apenas lhes conferindo ‘o mais novo sentido dos tempos’. Como comenta Moura, “o ‘livre pensador’ é um ‘crítico’. Mas um ‘crítico’ que ainda trabalha a serviço de um ideal, e, assim, nunca o submeterá ao exame”¹¹⁸⁷. Considerando haver esse projeto crítico-genealógico, pode-se dizer que ele se efetiva tardiamente no pensamento nietzschiano, em obras como *A genealogia da moral* (1887), *O Crepúsculo dos ídolos* (1888) e *O Anticristo* (1888), pois nessas obras o autor ataca as bases do pensamento moderno; respectivamente: a moral ascética, o ideal da razão científica e a religião cristã. Não obstante, Nietzsche deixa traços de sua relação com a crítica antes mesmo de torná-la genealógica.

Nesse momento anterior à genealogia, pode-se dizer que a crítica estava relacionada com uma capacidade de suspeitar. Por heurística da suspeita deve-se entender a capacidade de

¹¹⁸⁵ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p.01, 1962.

¹¹⁸⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da moral: uma polêmica*, §06, 1998.

¹¹⁸⁷ MOURA, *Nietzsche: civilização e cultura*, p.xvi, 2005.

questionar a origem dos valores morais que reabilita a aptidão para suspeitar que a origem dos valores vigentes não possa existir em si mesmo, ou seja, pensar o que é a partir do que foi, em detrimento a qualquer interpretação que tenha como pressuposto um valor absoluto, quer dizer, historicamente incondicional. Essa capacidade de desconfiar é exaltada por Nietzsche como um gosto pela suspeita¹¹⁸⁸; característica marcante da filosofia nietzschiana que formou, na perspectiva de Paul Ricoeur, o afamado *maîtres du soupçon* (mestres da suspeita). Segundo Ricoeur, Nietzsche, junto com Freud e Marx, compartilham o compromisso de desmascarar as mentiras e ilusões da consciência por meio de um convergente processo de desmitificação¹¹⁸⁹. Nesse sentido, Nietzsche condenaria a crítica kantiana por não levar às últimas consequências seu propósito por ainda confiar em um ídolo da Razão, não querendo suspeitar de seu valor autoritário; somente uma filosofia à marteladas pode auscultar o vazio dos ídolos: a Razão, a Verdade, a Felicidade, o Progresso, a Moral.

Em *A gaia ciência* (1882), Nietzsche se apropria da crítica em favor de sua concepção filosófica: “quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de há em nós energias vitais que estão crescendo e quebrando a casca”¹¹⁹⁰. Nesse ponto, vale observar que se a heurística da suspeita tinha por objetivo pensar o que é a partir do que foi, já a apropriação da crítica deslocou o objetivo para pensar o meio pelo qual algo se efetiva ou realiza. Isso quer dizer que a crítica deve pensar o processo. O autor fala de homens preparatórios para a crítica da moral; eles são niilistas, segundo Nietzsche: “nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está querendo viver e se afirmar”, sentenciando categoricamente: “estou dizendo isso em favor da crítica”¹¹⁹¹. Assim, se a heurística da suspeita reabilita a capacidade de suspeitar, a crítica restaura a disposição de pensar a si mesmo como indivíduo. Logo, se revela o ponto crítico de uma crítica filosófica: “desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o que? isso não era – não é – imoral?”¹¹⁹². Para tanto, Nietzsche ofereceu um modo de proceder: opor a vida à moral, uma vez que a moral deve efetivar um modo de vida, sendo inútil fora desta. A partir dessa reivindicação, pode-se relacionar a crise da modernidade junto à crítica genealógica, a partir de dois critérios: um critério hierárquico,

¹¹⁸⁸ NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, §36-37, 2005.

¹¹⁸⁹ RICOEUR, *Freud and philosophy: an essay on interpretation*, p.34, 1970.

¹¹⁹⁰ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §307, 2001.

¹¹⁹¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, §307, 2001.

¹¹⁹² NIETZSCHE, *Aurora*, §03, 1995.

que interpreta o valor moral da modernidade em tipos superior e inferior; e um critério avaliativo, que diagnostica o sentido do valor como sintoma, em tipos ascendente e decadente. Nesse ponto, pode-se dizer que o filósofo confere uma interpretação da modernidade sob tais critérios genealógicos, a saber, como sintoma de decadência dos valores supremos.

Ao subverter a crítica filosófica, até então ligada ao exercício da razão e da consciência, o filósofo propõe uma crítica axiomática transformada em instrumento de avaliação sintomática de forças ascendentes e decadentes. Enfim, a filosofia de Nietzsche cobra um alto preço por radicalizar o questionamento a qualquer fundamento ou pressuposto que oculte sua história e queira se colocar fora de questão, seja a Razão, o Espírito ou a autorrealização do Homem. A crítica genealógica da modernidade acaba por ser uma crítica da crítica; sempre como filosofia da suspeita.

5. TEORIA CRÍTICA

A teoria crítica se reconhece como legítima herdeira da filosofia crítica moderna. Aspecto característico de seu discurso é a busca pelo revisionismo e/ou reconstrução das teses da filosofia moderna, especialmente do iluminismo francês e do idealismo alemão. Assim, é possível encontrar uma preocupação com a filosofia crítica que parte do caráter da emancipação social de Kant, o diagnóstico de época de Hegel, a crítica da ideologia de Marx, até a genealogia de Nietzsche; além disso, a teoria crítica fez avanços teórico-conceituais se aproveitando das interpretações do mundo desencantado de Max Weber e das contribuições da psicanálise de Sigmund Freud, que se juntam à dominação ideológica marxista para compreender o sofrimento psicossocial da modernidade.

Três tópicos são destinados à teoria crítica: Escola de Frankfurt, compreendendo o pensamento de Adorno e Horkheimer; a crítica normativa de Habermas; e a crítica sociopolítica de Honneth.

ESCOLA DE FRANKFURT: MAX HORKHEIMER (1895-1973) E THEODOR ADORNO (1903-1969)

Max Horkheimer e Theodor Adorno são os nomes mais expoentes da chamada primeira geração da teoria crítica. O objetivo do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*), fundado e financiado por Felix Weil, era produzir uma ciência crítica que deveria ser interdisciplinar e filosoficamente orientada. Reconhece-se como marco inaugural o texto de Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937), fortemente influenciada pela crítica da economia política de Marx. Nesse ensaio, Horkheimer considera que a maior parte da filosofia moderna e da teoria social do começo do século XX se apoiou em visões equivocadas em relação à natureza dos vínculos entre teoria e objeto, entre crença e desejo e a relevância da história para o conhecimento. Em geral, a teoria tradicional concebe seus objetos de estudos enquanto entidades autossustentáveis que possuem propriedades que não dependem da atenção da teoria. Assim, restaria à teoria ‘descrever’ o mundo, em vez de contribuir com ele. Esse entendimento do mundo é o que Horkheimer designa por razão instrumental, isto é, os conceitos são desenvolvidos com fim de obter um controle preditivo e manipulativo sobre as coisas (*reificação*). A teoria tradicional ou ignora completamente a ligação entre desejo e saber ou domestica a aplicação da pesquisa explicitamente aos interesses políticos. O autor ainda recusa o positivismo das ciências naturais que pretenderam impor seu paradigma às ciências humanas, tanto que para Horkheimer um dos traços mais distintivos da teoria crítica é sua insistência sobre a natureza inerente teórica dos objetos das ciências sociais e humanas (filosóficas).

Horkheimer recorre então ao que chama de comportamento crítico; crítico no sentido de ser mais uma crítica ‘dialética da economia política’ do que uma crítica ‘idealista da razão pura’. Contudo, o autor adverte que qualquer crítica que parta de um diagnóstico de classes reproduz a mesma lógica para a qual se dirige, e, portanto, não é teoria crítica; só é teoria crítica, no sentido de Horkheimer, se tiver como pressuposto o comportamento crítico: “a separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais barreiras que são impostas à sua atividade é eliminada na teoria crítica”, na medida em que se considera ser o contexto condicionado, “pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças

de classe, como função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planificada e a objetivos racionais”¹¹⁹³.

Pode-se dizer que o comportamento crítico tenta salvar do idealismo moderno a concepção de uma razão unificada entre teoria e prática, reunida em uma explicação dialética e materialista da prosperidade humana. Nesse sentido, a crítica imanente hegeliana permanece em constante ‘estado de tensão’ em relação à emancipação social exigida pela crítica da ideologia marxista. A teoria crítica, nesse ponto, se distingue da teoria tradicional por considerar a realidade como resultante das decisões humanas; segundo Marcos Nobre, “cabe, portanto a Teoria Crítica eliminar essa parcialidade da Teoria Tradicional. Mas isso não significa afastar ou negar a Teoria Tradicional sem mais. Como diz Horkheimer, trata-se de dar a ela a consciência de seu limite”¹¹⁹⁴. Logo, o comportamento crítico, além de considerar o conhecimento, considera a realidade das condições sociais capitalistas, visto que se orienta para a emancipação sócio-histórica.

Em 1932 surgiu a parceria com Theodor Adorno, mas com o início de uma série de conflitos que resultaram na Segunda Grande Guerra, a maior obra de colaboração entre ambos os filósofos foi produzida em exílio. *Dialética do Esclarecimento* (1944-47), foi escrita nos momentos finais da guerra como uma potente crítica à filosofia sob o domínio dos nazistas e à política do livre mercado praticada pelos Estados Unidos. Adorno e Horkheimer denunciam um cenário de ‘mitificação’ da filosofia para justificar as atrocidades cometidas pelo nazismo; além disso, identificam a decadência ideológica da cultura perpetrada pelo capitalismo americano. Para combater essas tendências, os autores fizeram uma investigação acerca do conceito de Esclarecimento (*Aufklärung*), a fim de revelar as falhas e os perigos que este projeto da modernidade não soube lidar: a indústria cultural e o antissemitismo. No fim das contas, reverteram o Esclarecimento kantiano da emancipação e autonomia pela visão de Max Weber de desencantamento do mundo. Desse modo, na *Dialética do Esclarecimento* toma forma uma conjectura entre comportamento crítico e diagnóstico de época, pois para os autores, “o desenvolvimento que diagnosticamos nesse livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido”, na medida em que, “crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia”¹¹⁹⁵.

¹¹⁹³ HORKHEIMER, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p.44, 1989.

¹¹⁹⁴ NOBRE, *A teoria crítica*, p.40, 2004.

¹¹⁹⁵ HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, p.10, 1985.

Então, três passos são característicos do método da teoria crítica: o comportamento crítico, o diagnóstico de época e, por fim, a promoção da emancipação social. Com o processo dialético, Adorno e Horkheimer tentaram apreender as consequências do desenvolvimento da crítica filosófica desde a Crítica da Razão de Kant até a Genealogia de Nietzsche: “a ordem totalitária instala o pensamento calculador [instrumental] em todos os seus direitos e atém-se à ciência enquanto tal. (...) A filosofia, da crítica de Kant à Genealogia de Nietzsche, proclamara-o; só um desenvolveu-o em todos os pormenores”¹¹⁹⁶. Eis o primeiro passo. A constatação do diagnóstico de época segue a hipótese de que “a crítica aí feita ao Esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”, de modo que, “em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o Esclarecimento acaba por reverter à mitologia”¹¹⁹⁷. Eis o segundo passo. No entanto, os autores se mostram pessimistas diante dos regimes totalitários e do desenvolvimento da injustiça social do capitalismo que encararam; segundo Martin Jay, “ao chamar a crítica de Horkheimer e Adorno de ‘radical’, a palavra deveria ser entendida em seu sentido etimológico de ir à raiz do problema”, porém observa que, “paradoxalmente, como a teoria se tornou mais radical, encontrou para si mesma a diminuição da capacidade de achar uma conexão com a práxis”¹¹⁹⁸. O Esclarecimento da filosofia moderna só fez tornar crescente o processo de dominação do homem pelo poder da racionalidade instrumental. A sombria tese dos autores é de que “o Esclarecimento é tão totalitário quanto qualquer sistema”¹¹⁹⁹.

Em resposta a essa situação, em 1966, Adorno publicou *Dialética negativa*, e já no prefácio da obra, afirma que “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização”, de modo que, “o instante do qual depende a crítica da teoria não se deixa prolongar teoricamente. A práxis, adiada por tempo indeterminado, não é mais uma instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesmo”¹²⁰⁰. Retomando justamente o ponto da emancipação social do Esclarecimento, agora a diferença do diagnóstico de época subjacente à *Dialética negativa* está em conseguir detectar na história recente, elementos singulares do comportamento crítico não subsumido ao totalitarismo capitalista. Assim, a possibilidade

¹¹⁹⁶ HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*, p. 85, 1985.

¹¹⁹⁷ HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*, p.15, 1985.

¹¹⁹⁸ JAY, *The dialectical imagination*, p.256, 1996.

¹¹⁹⁹ HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*, p.37, 1985.

¹²⁰⁰ ADORNO, *Dialética negativa*, p.11, 2009.

de composição da experiência torna-se a questão-chave de uma dialética negativa, configurando-a como um exercício de crítica da filosofia da história à luz de um diagnóstico de época. A saída de Adorno para o empasse da *Dialética do Esclarecimento* é admitir que não há propriamente uma fundamentação prévia para a noção de crítica praticada pela *Dialética negativa*, pois tal experiência é um exercício do pensamento que testa sua possibilidade à medida que é realizado.

JÜRGEN HABERMAS (1929-)

O pensador alemão Jürgen Habermas é considerado um membro da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt que se dedica a compensar o *déficit* crítico de Adorno e Horkheimer. Segundo aponta Thomas Mccarthy, Habermas crê que “se, contudo, a filosofia não é mais livre para dar crédito a si mesma com poder sobre o absoluto, nós temos que inquirir sobre as bases teórica-normativas da crítica da ideologia”¹²⁰¹. A teoria crítica de Habermas tem uma agenda normativa cujo interesse declarado é a busca pela emancipação humana em relação à injustiça; para tanto, ela cobra a si mesma utilizar a conexão entre conhecimento e experiência para ultrapassar o dado e projetar fins normativos. O percurso da Escola de Frankfurt até Habermas tem dois importantes pontos de ‘virada’: o primeiro ponto é a virada linguística (*turn linguistic*) da filosofia, de modo que a crítica da cultura realizada pela primeira geração pela crítica da dominação ideológica é parcialmente substituída por uma teoria da comunicação e da evolução sociopolítica; o segundo ponto de ‘virada’ diz respeito a uma espécie de acepção liberal kantiana, que procura defender pontos fundamentais das características liberais da sociedade civil enquanto tenta manter ao mesmo tempo uma perspectiva crítica.

Habermas defende a posição de uma democracia deliberativa, concentrando seu argumento em projetos construtivistas e procedimentais, cuja ideia central é apresentar uma política consensual na qual a opinião pública deve formar um comportamento crítico junto com outras esferas. Ainda defensor do projeto normativo da filosofia moderna, seu pensamento assume um universalismo procedimental baseado na interação intersubjetiva que conduz o agir comunicativo ao consenso. Enquanto Habermas compartilha com Adorno e Horkheimer a preocupação com o positivismo das ciências naturais e a razão instrumental atuantes nas esferas públicas e econômicas, ele apela para uma visão

¹²⁰¹ McCARTHY, *The critical theory of Jürgen Habermas*, p.106, 1985.

pragmática que permite encontrar no discurso prático, as regras para debate consensual. Assim, pretende romper com a herança hegeliana de querer fazer a crítica por meio de uma filosofia da consciência histórica, deslocando a ênfase da teoria crítica para o pressuposto de que frequentemente o que se busca é entender o sentido das ações e das palavras dos outros para a interação social.

Habermas também concebe a psicanálise e o marxismo como modelos para sua teoria crítica, pois eles estariam interessados em explorar as patologias que se abatem inevitavelmente nas sociedades do capitalismo tardio, contaminando as metas do agir comunicativo e as discussões críticas. No entanto, esses modelos seriam casos de ciências hermenêuticas que visam o entendimento e a comunicação; somente as ciências críticas, ou seja, a teoria crítica, têm por tarefa a emancipação política da sociedade. Entretanto, sobre este critério, de fato, uma variedade de abordagens poderia ser considerada ‘crítica’. Para Sheyla Benhabib, Habermas não iniciou apenas uma crítica filosófica do paradigma de ação do trabalho, mas igualmente significativo, mostrou como o modelo comunicativo de ação é mais proveitoso do ponto de vista sociocientífico. Segundo Benhabib “a teoria crítica é uma ciência social com intenção prática. Essa intenção prática é o compromisso de tornar os seres humanos os sujeitos autônomos de suas ações”, concluindo que, “por essa razão, uma teoria social crítica não apenas diagnostica crises sociais, mas também avalia o presente à luz de seu futuro potencial emancipatório”¹²⁰².

Sobre a teoria crítica presente na obra *Teoria e práxis* (1963), pode-se dizer que a relação entre teoria e práxis se constitui na qualidade de princípio determinante, pois se procura não apenas produzir um diagnóstico de época e apreender criticamente a realidade social, mas também saber como as contradições e patologias sociais diagnosticadas podem ser superadas de um ponto de vista prático. Habermas propõe três objetivos em sua tentativa de combinar ciência social e análise filosófica: ela deve ser ao mesmo tempo explicativa, prática e normativa. Isso significa que a filosofia não deve, como ocorreu com Kant, se tornar a única base para a reflexão normativa. No entanto, a filosofia depende de uma pretensão enfática sobre a verdade, pela qual seja possível diferenciar o que é desejável mas não foi realizado, do que é patologia social.

Contudo, é notório que esse princípio prático se esmaece durante os anos, tanto que na obra *O discurso filosófico da modernidade* (1988), o filósofo alemão apresenta uma maior

¹²⁰² BENHABIB, *Critique norm and utopia: a study of foundations of critical theory*, p.253, 1986.

preocupação em contribuir com uma fundamentação normativa da teoria crítica. Habermas quer tratar o discurso filosófico da modernidade avaliando quais são as premissas metodológicas das críticas à modernidade, pois a questão é elucidar as bases normativas dessas críticas; ora, trata-se de avaliar o programa crítico a partir da suficiência da crítica para saber em nome de que base normativa é possível fazer teoria crítica. Nessa obra, Habermas contesta o movimento que chama de ‘pós-estruturalismo’, no qual, entende o autor, há um modismo filosófico em anunciar a crise da Razão e o fim da Filosofia; em contrapartida, ele reforça a necessidade de reestabelecer a filosofia como crítica, sem que, com isso, desista dos potenciais emancipatórios da modernidade, por meio de uma agir comunicativo racional. Nesse ponto, parece que a tarefa da teoria crítica está limitada a identificar as condições formais nas quais a emancipação seja possível: “a tarefa de fundamentar, isto é, [fazer] a crítica das pretensões de validade levada a cabo da perspectiva dos participantes não pode se separar uma crítica da ideologia implementada da perspectiva da terceira pessoa, desemboca na confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade”; de modo que a resposta dada é que, “a razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento mútuo”¹²⁰³. O que se percebe é que a razão crítica perde espaço para a razão comunicativa no argumento do autor.

Segundo Judith Butler, Habermas tornou a operação da crítica bastante problemática quando sugeriu que seria necessária uma mudança além da teoria crítica, na medida em que a teoria crítica somente pode prosperar por meio de teoria normativa robusta, como a ação comunicativa, a fim de fornecer uma base para certos tipos de objetivos normativamente justificados¹²⁰⁴. O ecletismo habermasiano pode ser um fator deficitário no objetivo do autor, pois, em certa medida, podem ser reconhecidas e confundidas as concepções críticas de Kant, Hegel, Marx e até Nietzsche, sem falar da Escola de Frankfurt. Embora o conceito de crítica seja difuso por quase todos os escritos de Habermas, é curioso como ele mesmo recebe pouca atenção por parte do autor, sendo por vezes difícil defini-lo. Nota-se, também, uma insistência do autor em remeter o conceito de crítica a outros conceitos-chave de sua filosofia, por exemplo: uma filosofia crítica deve operar no registro do agir comunicativo; ou então, uma filosofia crítica deve apresentar potenciais emancipatórios. Qualquer que seja o significado de crítica, em todo

¹²⁰³ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p.449, 2000.

¹²⁰⁴ BUTLER, *What is critique: essay on Foucault's virtue*, 2002.

caso, não é tão desenvolvido, mas aparece diluído nos conceitos habermasianos como os citados (agir comunicativo; potenciais emancipatórios). Com essa estratégia, corre-se o risco de um argumento viciado: a crítica é o que permite se orientar para a emancipação; mas para haver crítica é preciso haver uma orientação emancipatória.

Enfim, para um filósofo cujo um dos principais aspectos é apresentar com rigor conceitos e fazer análises eruditas, estranhamente o conceito de crítica carece de atenção. Isso se percebe no dicionário de conceitos-chave de Andrew Edgar, que tem quase setenta verbetes, o conceito de crítica aparece duas vezes (*critical theory; ideology critique*)¹²⁰⁵, sendo que em nenhum momento o autor consegue expor uma definição satisfatória. Nesse caso, três sentidos parecem ser mais adequados a essa situação: o primeiro sentido concerne à crítica como se fosse uma faculdade kantiana, isto é, uma potencialidade inerente a todo ser humano; o segundo sentido de crítica diz respeito à noção de procedimento argumentativo que visa à justificação racional pelo consenso; por fim, o terceiro sentido corresponde à noção de que a crítica é, e somente pode ser, normativa.

AXEL HONNETH (1949-)

O sociólogo e filósofo alemão Axel Honneth foi assistente de Habermas entre 1984-90 e frequentemente é referido como pertencente à terceira geração da Escola de Frankfurt. Sua teoria crítica mantém semelhanças com a proposta de Habermas de uma reformulação da teoria crítica de base marxista, porém enquanto Habermas reconhece que a democracia deliberativa deve ser ordenada para os problemas de injustiça social, Honneth desenvolve uma variante da teoria crítica que ainda se afasta desse modelo de modo significativo. Enquanto o agir comunicativo para uma democracia deliberativa situa-se no centro da filosofia crítica de Habermas, a filosofia crítica de Honneth está centralizada em torno do conceito de reconhecimento como sendo uma necessidade vital. Em vez de procurar pelas justificativas procedimentais e formais de uma sociedade bem-sucedida, o autor se atém aos processos de formação de identidades que são negadas enquanto tais. Por isso, a teoria crítica de Honneth conduz a uma perspectiva focada na dimensão patológica e na degeneração da vida saudável, se concentrando nas condições para uma identidade autêntica que deve preceder as questões de políticas democráticas.

¹²⁰⁵ EDGAR, *Habermas: the key concepts*, 2006.

A herança freudomarxista da Escola de Frankfurt encontra em Honneth seu vínculo mais forte, pois segundo a visão do autor a psicanálise, aliada à crítica da ideologia marxista, possui caráter normativo que permite elaborar uma teoria da socialização. O objetivo dessa abordagem freudomarxista da sociedade é compreender as relações sociais entre os indivíduos por meio da ligação entre as bases normativas e as pulsões psicossociais, uma vez que o quadro marxista se mostra insuficiente diante da tarefa de explicar os mecanismos de assujeitamento à ideologia dominante. Assim, pode-se dizer que a teoria do reconhecimento escolhe um caminho interpretativo e reconstrutivo, pois os processos de socialização ocorrem em uma ordem de reconhecimento específica, internalizados em espaços historicamente racionalizados que moldam as identidades e as expectativas normativas decorrentes dessas identidades. Isso também deve explicar a estreita conexão entre a dimensão normativa e psicológica do reconhecimento: como as identidades são adquiridas intersubjetivamente, há uma necessidade psicológica de reconhecimento já constitutivo de um status normativo que se julga merecer.

Em uma reinterpretação da filosofia hegeliana, Honneth considera que a luta por reconhecimento é a força motriz do desenvolvimento histórico, o que implica que a injustiça social depende de uma diferenciação fundamental nas relações sociais, como no caso das minorias. Além disso, em uma política da teoria crítica, o reconhecimento da diferença, não apenas estrutural da esfera pública como também identitária, deve ser compatível com as aspirações emancipatórias e universalistas da teoria crítica. Em 1985 Honneth publicou sua tese de doutorado, *A crítica do poder*, logo reconhecida como uma significativa contribuição ao debate sobre a fundamentação normativa e da exigência emancipatória da teoria crítica; além disso, ele também aprofundou uma investigação que sugere uma continuação entre os trabalhos de Habermas e Foucault. Honneth assume que “o problema central para uma teoria crítica hoje é a questão de como o quadro conceitual de uma análise tem que ser apresentado para que seja possível compreender tanto a estrutura de dominação social quanto o recurso social para sua superação prática”¹²⁰⁶. Nesse caso, o autor faz objeções ao modelo da Escola de Frankfurt apoiado em uma filosofia da história mais preocupada com uma forma de racionalidade instrumental, de modo a não deixar espaço para a práxis. Honneth propõe que a teoria crítica não se limite apenas ao conhecimento das condições práticas de sua própria racionalidade; é preciso também exercer a aplicação de conhecimentos orientados para ações políticas na própria

¹²⁰⁶ HONNETH, *The critique of power*, p.xiv, 1991.

atualidade. Para tanto, Honneth deseja que “a forma que uma ‘crítica do poder’ deve assumir segue implicitamente a partir de uma análise crítica das dificuldades encontradas, em diferentes níveis de reflexão”, visto que, “à medida que fornece, no movimento do pensamento perseguido de Adorno a Foucault e Habermas, estágios reflexivos nos quais as premissas conceituais de uma teoria social crítica são gradualmente esclarecidas”¹²⁰⁷.

A partir dessa abordagem Honneth descobre um *déficit* sociológico na teoria crítica, ou seja, uma incapacidade de dar conta da estrutura social que compõem as relações socializadas de acordo com o modo como os indivíduos investem as energias psicossociais em suas relações pessoais. O autor parte do princípio de que a crítica social só pode se ligar de maneira imanente às exigências morais e às experiências de injustiça em uma dada situação quando ela é capaz de analisar a gênese e o lugar delas no quadro de uma análise abrangente da sociedade, de modo que para tal análise o melhor ponto de partida é uma teoria que comece pelo estado social definido por uma prioridade estrutural dos imperativos capitalistas de valorização. Logo, o *déficit* sociológico na teoria crítica social apenas pode ser superado quando se coloca no centro da vida social questões conflituosas por reconhecimento. Então, o consenso moral e a luta social podem ser considerados estágios diferentes no processo de reprodução dos mundos da vida sociais.

Honneth atualiza seu trabalho de reformulação da teoria crítica com *Uma patologia social da razão* (2007), no qual ensaia uma conexão entre história e atualidade da teoria crítica. Nesse sentido, o autor propõe que ‘história’ signifique a conformação dos principais conceitos que caracterizam a teoria crítica; e que ‘atualidade’ corresponda à tentativa de trabalhar com esses conceitos. No entanto, Honneth constata que “a teoria crítica insiste, de um modo singular, em uma mediação [dialética] entre a teoria e a história por meio de um conceito de racionalidade socialmente eficaz”, concluindo que, “apontar o legado da teoria crítica para o novo século envolve necessariamente a recuperação da carga explosiva, que ainda pode ser detonada, da ideia de uma patologia social da razão”¹²⁰⁸. Honneth observa que a teoria crítica, da Escola de Frankfurt até Habermas, se tornou cada vez mais impregnada de uma postura metodológica e conceitual, se afastando da ideia inicial da práxis marxista. Por essa razão, é preciso retornar à crítica imanente, uma vez que falta na atualidade uma atitude mais materialista e realista da sociedade atual. Para tanto, o programa de uma crítica imanente em Honneth é formado por três ideias

¹²⁰⁷ HONNETH, *The critique of power*, p.xii, 1991.

¹²⁰⁸ HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p.391, 2008.

principais: a) ideia normativa de um universal racional; b) ideia de uma patologia social da razão; e c) ideia de interesse emancipatório realista. Para viabilizar seu objetivo, Honneth compreende a necessidade de uma reorientação metodológica no viés marxista da teoria crítica, pois o proletário não desenvolve automaticamente uma disposição revolucionária. Para Honneth, “a resposta a essa questão incide no interior de um domínio da teoria crítica que é baseado em um contínuo entre psicanálise e psicologia moral”¹²⁰⁹.

Não obstante, a crítica honnethiana tem necessidade um universal racional, o qual deve poder ser reproduzido em qualquer indivíduo. Com a exigência desse pressuposto metodológico, o autor pretende autorizar no teórico crítico a capacidade de avaliar a sociedade de acordo com uma teoria da razão enquanto diagnóstico de patologias sociais: “os desvios em relação ao ideal que deveria ser alcançado com a realização social do universal racional poderiam ser descritos como patologias sociais”¹²¹⁰. Honneth é bastante enfático ao insistir nos ganhos que a teórica crítica deve à psicanálise freudiana, alinhando o problema da teoria crítica próximo a um ‘mal-estar da civilização’. Enquanto a teoria crítica da Escola de Frankfurt esteve alinhada à dialética do esclarecimento, Honneth deseja dar ao conceito de sofrimento o lugar central de sua teoria crítica: “do fato que uma deficiência na racionalidade social conduz a sintomas de uma patologia social infere-se, antes de tudo, que os sujeitos padecem pela condição da sociedade”¹²¹¹.

Por fim, pode-se dizer que a teoria crítica de Honneth parte de um compromisso social com uma especificidade da crítica filosófica: não se trata apenas de um programa de denúncias às patologias sociais, mas também de entender o caráter sistemático de produzir injustiças. Nesse sentido, a modernidade tanto necessita quanto possibilita uma teoria crítica, sobretudo quando acusa os sintomas de patologias sociais. Para tanto, Honneth sugere que a teoria crítica não seja vista apenas como resultado, mas também como sintoma de patologia, “pois sem um conceito realista de ‘interesse emancipatório’, que coloque em seu centro a ideia de um núcleo indestrutível de responsabilidade racional por parte dos sujeitos, esse projeto teórico da crítica não pode ter futuro”¹²¹².

¹²⁰⁹ HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p.410, 2008.

¹²¹⁰ HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p.395, 2008.

¹²¹¹ HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p.441, 2008.

¹²¹² HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p.414, 2008.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. O elogio à polifonia: tolerância e política em Pierre Bayle. **Tese de Doutorado**. 235 fls. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2011.
- ARON, Raymond. **La philosophie critique de l'histoire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- BENHABIB, Sheyla. **Critique norm and utopia: a study of foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 1986
- BUTLER, Judith. What is critique: essay on Foucault's virtue. In: INGRAM, D. (org.). **The Political: Blackwell readings in continental philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.
- CANGUILHEM, Georges. *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire*, **Cahiers du CERCOM**, 1992. Disponível em: <https://journals.openedition.org/enquete/138> Acesso em: Out 2019.
- CASSIRER, Ernst. **Kant: vida y doctrina**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- COCORDA, Oscar. Suite de "histoire de la critique" de Bonaventura Mazzarella. **Revue de theologie et philosophie**, 1868.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Press Universitaires de France, 1962.
- EDGAR, Andrew. **Habermas: the key concepts**. New York: Taylor & Francis Group, 2006.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.
- FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três "críticas"**. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2009.

GÉRARD, Gilbert. **Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iena (1801-1805)**. Bruxellas: Facultés Universitaire Saint Louis, 1982.

GIACOIA Jr., Oswaldo. **Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

GIACOIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha (Folha publica), 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: 12 lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

HONNETH, Axel. **The critique of power**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.

HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão. In: RUSH, F. (org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2008

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. **Textos Escolhidos / Max Horkheimer, Theodor Adorno: Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1989.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985

JAY, Martin. **The dialectical imagination**. Berkeley: University of California Press, 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 2008.

- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o “Esclarecimento” [*Aufklärung*]? In: MARCONDES, D. (org.). **Textos seletos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto; EDUERJ, 1999.
- LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LIMA, Erick Calheiros de. Sobre a essência da crítica filosófica em geral de G. W. F. Hegel e F. W. J. Schelling: introdução e tradução. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, UnB, Brasília, vol. 02, n° 01, p.112-130, 2014.
- JASMIN, Marcelo. História dos conceitos e teoria política e social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 20, n° 57, p.27-39, 2005.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. **Marx Engels: Obras Escolhidas**. Lisboa: Edições Avante, 1982.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. Communist manifesto. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx-Engels selected works**. Moscou: Progress Publishers, 1980.
- MAZZARELLA, Boaventura. Della critica come scienza e come arte. **Biblioteca Central Nacional de Florença**. Itália, 1868. Disponível em: <https://openmlol.it/media/bonaventura-mazzarella/della-critica-libri-tre-di-b-mazzarella-della-critica-come-scienza-e-come-arte/26741>. Acesso em: 02/10/2019.
- MCCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: Massachusetts University Press, 1985.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

NUZZO, Enrico. Os caracteres dos povos na nova ciência das nações de Vico. In: LOMONACO, F. *et al.* **Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico**. Uberlândia: EDUFU, 2018.

RICOEUR, Paul. **Freud and philosophy: an essay on interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1970.

SANTOS, Vladimir. Vico e a ordem de estudos de seus tempos. **Revista Educação & Sociedade**, Unicamp, vol. 24, n° 85, p.1277-94, 2003. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: Nov 2019.

VICO, Giambattista. **On the study methods o four times**. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990.

ZARKA, Yves Charles. L'idée de critique chez Pierre Bayle: la critique jusqu'à Kant. **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 04, p.515-24, 1999.