UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDERSON APARECIDO LIMA DA SILVA

Crítica e poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do
Esclarecimento

(versão corrigida)

SÃO PAULO
2018

Anderson Aparecido Lima da Silva

Crítica e poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do
Esclarecimento

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

SÃO PAULO
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732c Lima da Silva, Anderson Aparecido
 Crítica e poder: Michel Foucault nas
 encruzilhadas do Esclarecimento / Anderson Aparecido
 Lima da Silva; orientador Franklin Leopoldo e Silva.
 - São Paulo, 2018.
 286 p.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Crítica. 2. Poder. 3. Esclarecimento. 4.
 Teoria Crítica. 5. Michel Foucault. I. Silva,
 Franklin Leopoldo e, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Anderson Aparecido Lima da Silva

Data da defesa: 28 / 02 / 2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Franklin Leopoldo e Silva

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 28 / 07 / 2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

A meus pais

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Franklin Leopoldo e Silva, orientador e amigo há mais de 14 anos. Sua postura intelectual, sua generosidade, paciência e confiança foram incentivos fundamentais para a realização deste trabalho.

Agradeço aos professores Oswaldo Giacóia Júnior e Márcio Alves da Fonseca pelas precisas análises e contribuições à ocasião do exame de qualificação.

À professora Judith Revel pelo acolhimento durante o estágio de pesquisa realizado na *Université de Paris X – Nanterre*.

Às professoras Salma Tannus Muchail e Yolanda Glória Muñoz e ao professor Pedro Paulo Pimenta pela oportunidade de diálogos e pelas leituras cuidadosas.

Aos membros do Grupo de Estudos Michel Foucault da PUC-SP, com quem sempre pude nutrir enriquecedoras discussões.

Aos queridos amigos Virginia Helena Ferreira da Costa, Danilo Salles do Nascimento França, Natália Leon Nunes, Ethel Leon, Juliana Andrade Oliveira pelo cuidado, pelo carinho, pelo acolhimento nos momentos mais agudos dessa empreitada.

Aos amigos/interlocutores/companheiros de percurso/cúmplices Mauro Dela Bandera Arco Júnior, Karen Shiratori, Martha Coletto Costa, Paulo Santana Borges, Caio Dias, Fernanda Gomes da Silva, Taís Araújo, Roberta Nicolete Soromenho, Diego Ramos, Nicolau Dela Bandera, Francisco Veiga, Marcos Camolezi.

A Silvio Marcos e Aparecida Santesso, cujo trabalho e dedicação pavimentaram muitas das vias que me permitiram trilhar o sinuoso caminho intelectual.

Aos meus pais, Maria Goretti Lima da Silva e José André da Silva, fontes de inspiração, perseverança e amor incondicional, que sempre me apoiaram em minhas escolhas, fazendo o possível para que elas se tornassem realidade.

Agradeço também todos de minha extensa família que, apesar de nem sempre compreenderem muito bem meu ofício, me apoiaram com seu afeto.

À FAPESP, pelo financiamento concedido, sem o qual esta pesquisa não teria sido realizada.

Resumo

LIMA DA SILVA, Anderson Aparecido. *Crítica e poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do Esclarecimento*. 2018. 286 p. Orientador: Franklin Leopoldo e Silva. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

“O que é o Esclarecimento?” Em mais de uma oportunidade Michel Foucault retoma a célebre questão lançada no século XVIII no intuito de interpelar as imbricações entre formas de racionalidade e efeitos de poder na Modernidade. No cerne dessa conexão, enfatizará o papel das resistências que acompanham, enredam, transformam esse campo de interações múltiplas, com especial destaque à postura que virá a designar, no final dos anos 1970, como uma “atitude crítica” em face do presente. Esta tese confronta leituras como a de Axel Honneth que, ao considerar Foucault um “teórico do poder”, atribui-lhe uma concepção de racionalidade como processo de extensão da dominação individual e coletiva que culminaria por inviabilizar qualquer possibilidade crítica ou de emancipação dos sujeitos. Nosso objetivo central trata de ressaltar que Foucault não promulga em suas análises qualquer concepção de racionalidade como invariante universal – meta-antropológica ou meta-histórica –, mas busca antes ressaltar a história e geografia das racionalidades promovendo uma “crítica racional da razão” que compreende igualmente a crítica de seus efeitos concretos de poder. Isso porque Foucault não concebe o poder em termos estritamente repressivos, como privação ou proibição da liberdade, fenômeno puro da dominação, mas como jogos estratégicos com relações de força e de resistência presentes nas configurações e transformações complexas das formas de organização social e subjetiva. A atitude crítica, como modo de pensar, como postura ética e política, como compreensão e questionamento do momento ou do tempo presente constitui-se como um dos motores dessa transformação possível. Ora, seguindo o fio subterrâneo que a liga a Kant, Foucault destaca que a atitude crítica pode tomar formas diversas, a partir de tradições filosóficas distintas e em contextos históricos variados. Em nossa análise, além de Max Weber, privilegiamos a interlocução que o pensador francês estabelece com algumas das tópicas e autores da Teoria Crítica, notadamente com questões colocadas por Adorno e Horkheimer, de modo a explorar suas afinidades, tensões e especificidades. Argumentamos que é nesse diálogo que a postura foucaultiana expressa e afirma sua singularidade ao recolocar a questão do Esclarecimento como questão atual, inconclusa, inadiável.

Palavras-chave: Crítica; Poder; Esclarecimento; Teoria Crítica; Michel Foucault.

Abstract

LIMA DA SILVA, Anderson Aparecido. *Critique and power: Michel Foucault at the crossroads of Enlightenment*. 2018. 286 p. Supervisor: Franklin Leopoldo e Silva. Ph.D Thesis. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

“What is Enlightenment?” Michel Foucault revisited more than once to the prominent question raised in the eighteenth century in order to challenge the imbrication between forms of rationality and effects of power in modernity. At the core of this connection, he emphasizes the role of resistances that follow, enmesh and transform this field of multiple interactions, highlighting what he called, in the late 1970s, a “critical attitude” towards the present. This thesis confronts interpretations – like Axel Honneth’s one – that consider Foucault as a “theorist of power” and assign to his work an idea of rationality as a process of the expansion of individual and collective domination that would cause the impossibility of any critique and also of the emancipation of subjects. The main purpose of this thesis is to emphasize that Foucault does not use in his analyses any conception of rationality as an universal invariable – a meta-anthropological and meta-historical one –, instead his analyses aim at highlighting the history and geography of rationalities, encouraging a “rational critique of reason” that includes the critique of the actual effects of power. This is because Foucault does not conceive the power on strict repressive terms, such as deprivation or restriction of liberty or a pure phenomenon of domination, but as strategic games of power relations and resistances within the complex of configurations and transformations of the forms of social and subjective organization. The critical attitude – as a way of thinking, a political and ethical attitude, an understanding and a critique of the present – is one of the driving forces of this possible change. Following the underground thread that connect it to Kant, Foucault emphasizes that the critical attitude may assume different forms according to the different philosophical traditions and historical contexts. In addition to the dialogue with Max Weber, this thesis analyses the interlocution of the French philosopher with some authors and issues of the Critical Theory, especially those raised by Adorno and Horkheimer, in order to explore their affinities, tensions and particularities. I argue that it is in this dialogue that the foucauldian attitude manifests and affirms its singularity to reinstall the question of Enlightenment as a current, open and urgent question.

Key words: Critique; Power; Enlightenment; Critical Theory; Michel Foucault.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
-----------------	----

Parte I

Capítulo 1. A TEORIA CRÍTICA E FOUCAULT.....	20
--	----

1.1. Axel Honneth, leitor de Foucault.....	20
1.2. Da <i>Dialética do Esclarecimento</i> à “redescoberta do social”.....	24
1.3. Modernidade, racionalidade e dominação:	
Um “déficit” de compreensão.....	26
1.4. Oclusão do sujeito e obstrução crítica.....	35
1.5. Outras Luzes.....	40

Capítulo 2. CAMINHOS PARA UMA OUTRA CRÍTICA.....	41
--	----

2.1. O governo dos homens.....	48
2.2. <i>L’art de n’être pas tellement gouverné</i>	61
2.3. Crítica e <i>Aufklärung</i> : encontros e descompassos.....	77
2.4. A matriz analítica da atitude crítica: uma prática histórico-filosófica...91	
2.4.1. “Acontecimentalização”, saber e poder: arqueologia e genealogia como análises estratégicas.....	94

Capítulo 3. O ESCLARECIMENTO E A QUESTÃO DO PRESENTE.....	107
---	-----

3.1. O presente como acontecimento filosófico.....	100
3.2. Kant: O governo de si e o governo dos outros	112
3.3. Baudelaire: lírica e transfiguração.....	122
3.4. Por uma ontologia crítica de nós mesmos.....	138

Parte II

Capítulo 4. PODER E DOMINAÇÃO: A EMANCIPAÇÃO COMO PROCESSO.....142

- 4.1. Max Weber: *Macht* e *Herrschaft*.....144
- 4.2. “Analítica do poder” e “Sociologia da dominação”.....150
- 4.3. Relações de poder e formas de liberdade: questões à resposta
“O que é Esclarecimento”.....158

Capítulo 5. AFINIDADES SELETIVAS: FOUCAULT E A TEORIA CRÍTICA..169

- 5.1. A “Escola de Frankfurt” no hexágono.....173
- 5.2. Por uma crítica racional da razão.....184
- 5.3. Da racionalidade ao problema das racionalidades:
de Weber a Foucault.....188
- 5.4. Ramificações da razão: a epistemologia histórica e
a crítica das racionalidades.....200
- 5.5. Racionalidade e poder: o reposicionamento crítico.....213

Capítulo 6. TEORIA TRADICIONAL E ATITUDE CRÍTICA.....218

- 6.1. Atitude crítica: a elaboração inacabada.....226
- 6.2. Os sentidos da crítica.....230
 - 6.2.1. Horkheimer: materialismo revolucionário.....230
 - 6.2.2. Foucault: experiências singulares.....236
- 6.3. O alargamento das margens da política.....240

Considerações finais.....256

Referências bibliográficas.....266

INTRODUÇÃO

Em maio de 1984 é publicado o artigo de Michel Foucault: “O que são as Luzes?”¹. Hoje célebre e celebrado, este breve escrito causou enorme “surpresa” em muitos de seus leitores. Em primeiro lugar, como logo notaram alguns, o Kant que ali era apresentado por Foucault seria o mesmo Kant de *As palavras e as coisas*, o crítico do conhecimento que, por meio da “analítica da finitude”, teria aberto as portas ao pensamento antropológico e às ciências humanas. Seria *outro* Kant, a saber, o filósofo que em sua “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’?”² colocava-se na vertical de seu tempo histórico, inaugurando um modo de crítica do presente que marcaria profundamente o pensamento moderno. Nesse opúsculo kantiano surgiria o que Foucault designa como uma “ontologia da atualidade” que, passando por Hegel, Nietzsche e Max Weber, reuniria também Adorno e Horkheimer. Ora, o que haveria de “absolutamente surpreendente”³, entretanto, não reside prioritariamente na novidade da “leitura” de Kant que se empreendia, mas no fato de que Foucault tenha acrescentado, nas últimas linhas de seu artigo, seu próprio nome a essa tradição crítica das Luzes.

Afinal, segundo uma leitura corrente promovida por Habermas, como este “teórico do poder” viria a reivindicar os títulos de herdeiro legítimo do

¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), *Magazine littéraire*, n. 207, mai 1984, pp. 35-39. Retomado nos ditos e escritos em FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 351, pp. 1498-1507. A distinguir da assim chamada “versão americana” publicada em novembro de 1984 (portanto, após a morte de Foucault, em junho do mesmo ano) sob o título “What is Enlightenment?” (In: RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. NY, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50) e traduzida ao francês quase dez anos depois pela mesma *Magazine littéraire*, n. 309, avril 1993. Esta versão também se encontra em FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 339, pp. 1381-1397.

² KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. RJ, Vozes, 1985.

³ HABERMAS, J. *Une flèche dans le coeur du temps présent*, In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, p. 795. Este artigo, escrito por ocasião da morte de Foucault, foi publicado primeiro em alemão, em 7 de julho de 1984, no jornal *Taz*.

Esclarecimento se até então não teria feito outra coisa a não ser “seguir o rastro de uma vontade de saber nas formações modernas do poder, a fim de denunciá-la”? Ou ainda, “como é possível que este tipo de compreensão afirmativa de um filosofar moderno, constantemente dirigido à nossa atualidade e inscrito no tempo presente, harmonize-se com a crítica inflexível da modernidade que realiza Foucault? Como pode compatibilizar-se o fato de que Foucault se compreenda como pensador da *Aufklärung* e a crítica indiscutível que ele promove dessa forma de saber da modernidade?”⁴ A resposta forjada a estas perguntas soa como um paradoxal elogio: este até então “último texto” seria a síntese de uma “contradição instrutiva”⁵ da parte do pensador francês.

Com as publicações dos volumes II e III da *História da sexualidade*, ainda no ano de 1984⁶, a perplexidade que se instalava era, à primeira vista, de outra ordem: Tratava-se de uma oblíqua passagem da dimensão política de uma análise da época moderna, à dimensão ética de uma análise de certos discursos Antigos⁷. Prontamente, cerraram-se linhas interpretativas: a da “ruptura”, que marcaria o advento de um “retorno do sujeito”, após o decreto da “morte do homem” nos anos de 1960, em *As palavras e as coisas*, porém acompanhada de outra morte, a da política; e a linha interpretativa da “continuidade”, que enfatiza um projeto unitário, formado de eixos ou fases, desenvolvidos em diferentes épocas. Tanto num caso como no outro, vicejou a tendência de uma “ilusão retrospectiva”, acompanhada, seja por um corte que desconecta o “último Foucault” de suas produções precedentes, seja por uma linearidade evolutiva/hierarquizante por meio da qual se projeta o Foucault mais recente para compreender o Foucault do passado⁸.

⁴ Ibid., p. 797.

⁵ Ibid.

⁶ Respectivamente, em maio, *L'Usage des plaisirs* e, em junho, *Le souci de soi*.

⁷ Ver a instrutiva reunião de artigos ligados à recepção destes livros em COLLECTIF. *L'usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987* (Ph. Artières, J.-F. Bert, S. Boehringer, Ph. Chevallier, F. Gros, L. Paltrinieri, J. Revel). Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014.

⁸ Embora estas duas linhas tenham sido matizadas com a publicação dos *Dits et écrits*, em 1994, e com o projeto editorial de publicação integral dos cursos no *Collège de France* (levado a cabo em 2015 com a publicação do curso *Théories et Institutions pénales, 1971-1972*), as linhas acima esboçadas ainda

Parte desses efeitos há de ser medida, sem dúvida, à luz dos oito anos de relativo hiato editorial⁹ que separam a publicação do volume I da *História da sexualidade – A vontade de saber* de seus tomos II e III, cujo conteúdo, ademais, é bastante distinto do previsto¹⁰. Foucault será o primeiro a reconhecê-lo¹¹, mas será também o primeiro a reivindicar o direito de existência a sua postura intelectual: “Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, aqueles para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e inquietação equivale à demissão, pois bem, é evidente que não somos do mesmo planeta”¹².

Excertos como estes deveriam ser retomados a cada vez que se procura erigir o pensamento de Foucault em “sistema” – mais ou menos “linear”, “segmentado” ou “contraditório”, pouco importa –, o que invariavelmente acarreta a absolutização artificial deste ou daquele aspecto de seus ditos e escritos. Esses modos de compreender “a teoria” ou “a filosofia” de Foucault dispensam-se de considerar que nos encontramos diante de um pensador cuja natureza da investigação é a de operar por deslocamentos, que assume plena e conscientemente os “descaminhos” que possam conduzir a “pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe”¹³ como algo intrínseco ao exercício filosófico. Outro modo de dizer que Foucault assume os riscos da experiência do pensamento¹⁴.

encontram amplo espaço nas publicações hodiernas. A este propósito, ver o instrutivo livro de MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. SP, N-1 edições, 2017.

⁹ Relativo pois, além dos numerosos artigos publicados entre 1976 e 1984 (doravante reunidos em grande parte nos *Ditos e escritos*), houve ainda a edição do dossiê *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Paris, Gallimard, coll. “Les vies parallèles”, 1978) e de *Le désordre des familles* (Paris, Gallimard, coll. “Archives”, 1982), com Arlette Farge.

¹⁰ Na contracapa do primeiro volume, Foucault anunciava uma sequência de cinco volumes para sua História da sexualidade: 2. *La chair et le corps*; 3. *La croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l’hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Populations et races*. Para maiores detalhes, ver o *Avertissement* de Frédéric Gros à edição de FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris, Gallimard, 2018, pp. I a XI.

¹¹ “Esta série de pesquisas aparece mais tarde do que eu havia previsto e de uma forma inteiramente diferente” (FOUCAULT, M. *L’usage des plaisirs. Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 739).

¹² FOUCAULT, M. *L’usage des plaisirs. Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 742.

¹³ *Ibid.*, p. 744.

¹⁴ Experiência e “risco” ou “perigo” mantêm entre si uma significativa conexão: Assim como em português, “o termo inglês é compreendido como derivado mais diretamente do latim *experientia*, que denota

Dito isso, poucos momentos são tão representativos dessa postura intelectual quanto o interstício editorial acima aludido. Em sua “reserva e inquietação”, desenvolvia-se nesse aparente silêncio um dos momentos mais profícuos e criativos das investigações de Foucault, tanto no que diz respeito à efervescência de tópicos de estudo, quanto no que concerne à profusão de diálogos estabelecidos com as mais distintas tradições de pensamento.

Ora, é justamente esse momento singular que buscaremos enfocar nesta tese. Não somente para descrever o que disse Foucault e o que escreveram sobre ele, mas sobretudo com o intuito de pensar *com* Foucault questões que lhe são caras. Dentre essas questões, nossa convicção é a de que a questão do Esclarecimento, tal como elaborada e reelaborada por Foucault, constitui uma porta de acesso privilegiada no que diz respeito a seu exercício reflexivo e interrogativo. Esse exercício coloca em cena a complexidade das relações entre conhecimento, ética e política (o que põe em xeque, por conseguinte, alternativas simplistas que projetam um Foucault “apolítico” ou “teórico do poder”), num procedimento que não procura fornecer respostas definitivas ou pacificar o pensamento, mas que consiste, antes de tudo, em dar a pensar.

Trata-se de um caminho assumidamente sinuoso, no qual a “questão do Esclarecimento” será o fio de Ariadne, mas também o labirinto, posto que compõe a trama que alinhava e intrinca noções tais que “governo de si”, “governo dos outros”, “obediência”, “resistência”, “crítica”, “atualidade”, “experiência”, urdidas, por sua vez, no tecido histórico e geográfico das relações de poder e das racionalidades.

Nesse percurso, as questões internas do trabalho de Foucault enredam-se em embates filosóficos e políticos que assumem diálogos intensos, por vezes tensos, com

‘tentativa, prova ou experimento’. [...] Na medida em que ‘tentar’ (*expereri*) contém a mesma raiz de *periculum* ou perigo, há também uma associação oculta entre experiência e perigo, que sugere o significado de haver sobrevivido a riscos e aprendido algo deste encontro (por exemplo, significando um surgimento dele)”. Martin Jay destaca ainda que o termo alemão *Erfahrung* (experiência) é ligado a *Gefahr* (perigo). JAY, M. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 10-11.

a tradição filosófica, política, epistemológica, histórica, sociológica, de modo que os cruzamentos serão igualmente múltiplos e com interlocutores das mais distintas cepas: de Kant a Baudelaire, passando pelos Padres da Igreja ou por Étienne de La Boétie, Weber, Bachelard e Canguilhem, Habermas e Axel Honneth, além de Adorno e Horkheimer. É nesse diálogo que a postura foucaultiana expressa e afirma sua singularidade.

Diante desse quadro, pareceu-nos estratégico como ponto de partida confrontar uma das formulações mais icônicas e circunstanciadas da recepção dos trabalhos de Foucault como “teórico do poder”, qual seja, o livro *Crítica do poder* (1985), de Axel Honneth¹⁵. Esse expediente proporciona uma abordagem centrada nas tópicas do Esclarecimento, a começar pela relação entre razão e dominação, entre crítica e história, entre filosofia e modernidade, entre teoria e prática, entre subjetividade e emancipação.

Sob o prisma do autor alemão, a “teoria foucaultiana do poder” adotaria como *modus operandi* o predicado de uma “teoria de sistemas” erigida sob uma concepção “totalizante” do poder, visto identificar nas instituições típicas da modernidade a promoção de técnicas que visam o contínuo aperfeiçoamento da dominação individual e social.

Foucault identificaria portanto, sem maiores mediações, modernidade, racionalidade e dominação. Um outro modo de dizer que, calcados na ampliação irrestrita da “razão instrumental”, o Esclarecimento e as prerrogativas próprias às Luzes se encontrariam de tal forma enleados aos processos de dominação que as possibilidades de emancipação e do próprio exercício crítico se veriam presas de uma “aporia” incontornável: ao promover uma “crítica totalizante da razão”, torna-se iminente o risco do “irracionalismo”, quando não da inação ético-política ou da autoanulação prática e teórica.

¹⁵ HONNETH, A. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K. Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991.

A esta altura de sua argumentação, Honneth aproxima *Vigiar e punir* dos desenvolvimentos da *Dialética do esclarecimento*: tanto Foucault como Adorno/Horkheimer trabalhariam no registro de uma teoria extensiva do processo civilizatório como aprofundamento unilateral da racionalização técnica ou instrumental que, incrustada a instituições cujo desígnio são operações coercitivas reguladoras do comportamento dos indivíduos, seriam incapazes de considerar os sujeitos para além do quadro estrito e irreduzível de seu condicionamento aos estados de dominação. Dessa forma, recairiam ambos, irreparavelmente, na impossibilidade de pensar profunda e efetivamente dimensões da ação social e da expressão dos sujeitos que pudessem tender a práticas emancipatórias, privando-se igualmente da disposição de instrumentos teóricos capazes de analisar conflitos sociais e movimentos políticos. A ação ético-política estaria assim fadada a um “bloqueio” sem fissuras.

Se a interpretação encetada por Honneth é indubitavelmente passível de contestação em múltiplos níveis, ela se mostra eficaz, entretanto, para colocarmos questões centrais desta tese, isto é, ela oferece a oportunidade de confrontar esta via de leitura ao abrirmos espaço para a compreensão do que Foucault entende por crítica, racionalidade, relação entre sujeito e poder e, por fim, as possibilidades de ação ético-políticas. A leitura de Honneth viabiliza, assim, uma operação por contraste que não deixa de ser um debate acerca dos sentidos do Esclarecimento.

A construção e disputa desse sentido se encontra ligada ao encaminhamento que Foucault imprimirá ao opúsculo kantiano sobre o Esclarecimento à medida que busca articulá-lo ao desenvolvimento de suas próprias reflexões. Nesse ínterim, duas noções nos parecem centrais na tentativa de decifrar a complexidade da relação de do pensador francês ao Esclarecimento, a saber, a noção de “governo” e a noção de “crítica”. Assim sendo, no segundo capítulo procuramos enfatizar o estatuto, contexto e significado dessas noções.

A noção de “governo” surge no correr do curso *Segurança território, população*, de 1978, adensa-se e passa a constituir uma noção chave para a compreensão dos escritos ulteriores de Michel Foucault. Compreendida num

primeiro momento no âmbito das “artes de governar”, governar passará a significar, de modo geral, “a condução da conduta”, em seu âmbito individual e coletivo. No mesmo ano de 1978, diante da *Société française de philosophie*, Foucault pronunciará uma conferência que receberá por título “O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]”, na qual ressaltará a “explosão das artes de governar os homens” no século XVI, não sem acrescentar imediatamente que esta explosão foi acompanhada por uma “forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar” que poderia ser caracterizada como “*l’art de n’être pas tellement gouverné*”. A esta atitude que conferirá um estatuto cada vez mais ativo aos sujeitos, Foucault nomeará “atitude crítica”, buscando conciliá-la à “saída da menoridade”, ou ainda, à *Aufklärung* refletida por Kant e à tradição por ela iniciada.

Procedimento análogo será desenvolvido no capítulo 3, no qual ressaltamos como Foucault procurará compreender a “menoridade” kantiana na esteira de um “déficit na relação de governo de si e governo dos outros”, enfatizando em seguida as dimensões éticas e políticas dessa empreitada, isto é, do movimento de *saída* da menoridade e os percalços em direção à autonomia individual e coletiva. O acento, entretanto, recai sobre a noção de “atitude de modernidade”, caracterizada como “um modo de relação concernente 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, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa”. Segundo Foucault, o opúsculo kantiano teria sido um dos propulsores dessa atitude, embora não o único. É nesse momento que a leitura de Baudelaire entra em cena como um caso “exemplar” dessa atitude de modernidade, como o poeta que transfigura o mundo e a si mesmo, numa elaboração em franca relação de tensão com o presente à medida que o respeita e o viola. É esta atitude de modernidade que estará na base do que Foucault designará como uma das tradições críticas advindas desde Kant, qual seja, “a ontologia crítica de nós mesmos”.

Na segunda parte da tese, o capítulo 4 procura explorar a distinção entre relações de poder e estados de dominação, mobilizando, para tanto, a análise comparativa entre a “sociologia da dominação” weberiana e a “analítica do poder” foucaultiana. Se no primeiro caso temos relações rígidas e assimétricas dificilmente

reversíveis, no segundo caso há um jogo entre diferentes estratégias com maiores possibilidades de mobilidade e de reversão. A partir desse ponto, pode-se igualmente conceber outra diferença estabelecida por Foucault no que tange às “práticas de libertação” e “práticas de liberdade”, as quais procuramos costurar com a noção de “processos de emancipação”. Neste capítulo procuramos dar destaque o estatuto concreto e modificável das relações de poder, afastando-as de qualquer interpretação que visasse alocá-las nas raias de uma dominação crescente e exaustiva. As relações de poder são antes de tudo jogos estratégicos com relações de força e resistência variáveis e que devem ser analisados em suas especificidades, o que torna possível, por conseguinte, que se abra uma janela de reflexão sobre processos de emancipação, buscando dar um conteúdo concreto à noção de liberdade.

Se o capítulo 4 dedicara-se a ressaltar a história e a geografia das relações de poder, o capítulo 5 se ocupará da compreensão da história e da geografia da racionalidade, ou melhor, das “formas de racionalidade”. O que significa situá-las no campo específico de seu surgimento, usos e efeitos históricos concretos, colocando, por conseguinte, uma questão central: “Não poderíamos concluir que a promessa da *Aufklärung* de atingir a liberdade pelo exercício da razão se reverteu, ao contrário, numa dominação da razão mesma, a qual usurpa de mais a mais o lugar da liberdade?” Essa questão, partilhada pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*, servirá como *ponto de partida interrogativo* para Foucault. A aproximação em relação à obra de Adorno e Horkheimer oferecerá a ocasião de ressaltar o papel de agente da recepção da Teoria Crítica na França desempenhado por Foucault nos anos 1970. Será igualmente propício para frisar a originalidade da noção de “formas de racionalidade” empregada por Foucault, cuja explicitação dará ensejo ao diálogo com Max Weber e com a tradição da epistemologia histórica francesa (notadamente Bachelard e Canguilhem).

No derradeiro capítulo procuramos explorar, mais do que uma similaridade de *questionamento*, uma afinidade de *postura filosófica* entre Foucault e Horkheimer. Mais especificamente, partindo do paradigmático “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), procuramos acentuar as aproximações e singularidades de suas propostas em relação à noção, partilhada por ambos, de “atitude crítica”, bem como os sentidos

que lhe conferem: se Horkheimer advoga um “materialismo revolucionário”, Foucault colocará em cena o que denomina “experiências singulares”.

Escrevendo no final dos anos 1970, o francês visa pensar os processos de emancipação em suas novas configurações, num contexto marcado pela crise do paradigma da Revolução. Nessa busca, depara-se não com o definhamento, mas com o alargamento das margens da política, isto é, com a valorização política de questões, atores e práticas que não faziam parte do campo político instituído. O que se deve, em larga medida, à “grande abertura” propiciada por Maio de 68, a partir da qual questões como “a família, a vida sexual, a maneira como se tratam os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre homens e mulheres... todas essas relações são relações políticas”.

Foucault não apenas reconhece e valoriza essas lutas como também avalia seu itinerário tendo-as em vista: “Eu quis sobretudo colocar questões à política e fazer aparecer tanto no campo da política como da interrogação histórica e filosófica problemas que não tinham direito de cidadania”, isto é, “abrir problemas que tomam a política de modo transversal, que atravessam as sociedades em diagonal e que são ao mesmo tempo constituintes de nossa história e constituídas por ela; assim como os problemas das relações razão/loucura, assim como a questão da doença, do crime ou da sexualidade. E foi necessário tentar colocá-las como questões de atualidade e de história, como problemas morais, epistemológicos e políticos”.

Assim, a prática filosófica se faz ao mesmo tempo reflexão histórica e reflexão crítica, ressaltando a própria atualidade da empresa que une ao “diagnóstico do presente” à “crítica do presente”. Neste caso, em chave distinta a mais uma “ilusão retrospectiva”, Foucault destaca o teor fortemente político que seus livros *adquiriram* no âmago das lutas atuais. Foucault se sente perfeitamente ligado a esta atualidade que ele chama de modernidade e que Kant caracterizara como *Aufklärung*, atualidade que ele tenta ao mesmo tempo “definir” e sobre ela “intervir”. Não arrogando-se os títulos do filósofo pronto a impor a lei da política e a prescrever condutas ou sistemas morais, mas como o agente que, em seu trabalho limitado, pontual e, portanto, sempre a recomençar, procura contribuir para abertura de espaços para uma nova imaginação

política, quiçá para a formação de novas subjetividades, de novos “nós”, de novas experiências individuais e coletivas capazes de questionar e ultrapassar o que designou como “os limites atuais do necessário”.

Ao termo desse percurso, a questão do Esclarecimento tornada questão filosófica da modernidade, não é reduzida a um período específico ou a um corpo doutrinal rígido, mas a uma postura diante do presente que coloca como questão central a relação dos sujeitos ao conhecimento, a si mesmos e aos outros, inscrevendo assim no campo ético-político as relações de poder, a racionalidade e a crítica. Talvez por isso Foucault possa afirmar com toda ênfase que a *Aufklärung* é nosso “mais atual passado”.

Parte I

Capítulo 1

A Teoria Crítica e Foucault

1.1. Axel Honneth, leitor de Foucault

Em 1985, ao lançar seu livro *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*¹⁶, Axel Honneth colocava em cena dois ousados procedimentos cujas ressonâncias não deixariam de ecoar no mundo do pensamento social, político e filosófico contemporâneo: por um lado, analisar criticamente e aquilatar os desenvolvimentos e implicações da linhagem da Teoria Crítica, sobremaneira concentrada em torno dos trabalhos de Horkheimer e Adorno, sem perder de vista os desenvolvimentos mais recentes desta “escola”, sintetizados, a seu ver, notadamente nos escritos de Habermas. Por outro lado, de modo não menos excepcional à época, auferia aos trabalhos de Michel Foucault um lugar privilegiado no debate com a tradição crítica frankfurtiana, visto que, a seu ver, o pensador francês propunha, nesse âmbito, uma das “aproximações mais inovadoras e influentes da teoria

¹⁶ Utilizaremos prioritariamente a tradução inglesa do livro, revisada pelo autor (HONNETH, A. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K. Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991) e o cotejamento com o original alemão (HONNETH, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985) em nossas traduções. A publicação de Crítica do poder, em 1985, é resultado de sua tese doutoral (inicialmente intitulada *Kritik der Macht – Foucault und die Kritische Theorie*, 1982), com remanejamentos e acréscimo de três capítulos consagrados à leitura de Habermas, que fora seu orientador.

crítica da sociedade”¹⁷, na qual a compreensão de “questões como a construção e a manutenção do poder social”¹⁸ estariam em jogo.

Certamente, cada uma destas *démarches* implica diferentes registros ou “estágios reflexivos”. E um dos objetivos de Honneth ao abordar cada um destes marcos reflexivos será o de apontar seus presumíveis “obstáculos” ou “insuficiências” teóricas subjacentes, buscando assim identificar e constituir aspectos que, por seu lado, possam lhe fornecer bases para um “diagnóstico do tempo presente”. Operação que demanda a análise das concepções de ação social, das distintas maneiras de proceder à análise social e de compreender o exercício do poder e as atitudes dos sujeitos. Trata-se de um quadro que enreda uma compreensão do trabalho “filosófico” ou de seu *modus operandi*, uma maneira de se remeter à crítica e à modernidade e, concomitantemente, ao desenvolvimento de questionamentos e posicionamentos ético-políticos.

Ora, para além de qualquer ordem de exigência que nos obrigue a corroborar os argumentos avançados por Honneth, acreditamos que ressaltar alguns dos aspectos da leitura proposta pelo filósofo alemão no atinente aos escritos de Michel Foucault¹⁹ poderia proporcionar um ponto de incidência produtivo. Em primeiro lugar, porque abre uma via de diálogo promissora em torno de *tópicas comuns* a “tradições de pensamento” distintas²⁰, contribuindo tanto para a diluição de polaridades à primeira vista inconciliáveis quanto para o possível desenvolvimento e ampliação mútua de questionamentos. Trata-se, portanto, da tentativa de resgate de uma interlocução que não deixa de colocar em cena leituras divergentes e que, no entanto, abre espaço para

¹⁷ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op cit., p. xi.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Teremos em vista, notadamente, no que concerne a *Crítica do poder*, os desenvolvimentos propostos no capítulo 6 (“A teoria da sociedade de Foucault: uma dissolução teórico sistêmica da *Dialética do Esclarecimento*”), centrado no “momento genealógico” dos escritos do filósofo francês e que encontra em *Surveiller et punir* (1975) seu centro de gravidade analítica.

²⁰ Como se sabe, Honneth seria um dos representantes da “terceira geração” da “Teoria Crítica” – denominada ainda por alguns como “Escola de Frankfurt” –, enquanto Foucault, cujo pertencimento a “tradições de pensamento” é mais sensível e controverso, não raras vezes é alocado sob o rótulo de “pós-estruturalista” (termo que, no entanto, lhe parece tão redutor quanto incompreensível). Sobre este quesito, ver ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ, Jorge Zahar Editor, 1996 (especialmente o capítulo 9: “A impaciência da liberdade” (Foucault e Habermas)).

uma discussão que lança o convite ao exercício de participação no processo de interpretação e no questionamento dos argumentos expostos, menos com o intuito de emitir um veredito peremptório do que como um gesto que visa compreender as respectivas singularidades das leituras em tela, contribuindo seja a um esclarecimento recíproco das leituras em questão, seja a um aprofundamento do julgamento crítico dos respectivos posicionamentos.

Por fim, um motivo a mais para assim proceder advém da hipótese de que a via de leitura traçada por Honneth, em suas implicações e irradiações, não deixaram de balizar uma parte privilegiada da recepção dos trabalhos de Foucault ao cabo dos últimos anos, assinalando seus traços em diversas discussões e enfoques atuais próprios a diversas linhagens de pensamento, inclusive no âmbito da “Teoria Crítica”²¹. Se nos fiarmos, ainda, em Martin Saar e Frieder Vogelmann, não podemos deixar de considerar que, sobretudo no que diz respeito à

recepção da analítica foucaultiana do poder, mais larga e controversa [do que a recepção de seus trabalhos “arqueológicos”], foi marcada (positivamente ou negativamente, segundo os pontos de vista) pelas influências críticas de Jürgen Habermas e Axel Honneth; para os dois, com efeito, a teoria foucaultiana do poder constituiu um desafio a ser tomado seriamente em relação a seus próprios projetos, aquele de uma teoria crítica da sociedade e de um diagnóstico crítico sobre a época.

De modo que – para além das divergências pautadas por cada um dos filósofos alemães supracitados ou dos manejos que cada um conferirá a determinados trabalhos do

²¹ Em termos indicativos, alguns dos capítulos deste quadro de propagações dos trabalhos de Honneth, tomando como polo o campo intelectual alemão e a presença, mais ou menos direta, dos trabalhos de Honneth, poderiam ser identificados em ERDMANN, E; HONNETH, A; FORST, R (Hg.). *Ethos der Moderne – Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/Main, New York, Campus Verlag, 1990. E igualmente em HONNETH, A; SAAR, M. (Hg). *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption (Frankfurter Foucault-Konferenz 2001)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003. Para uma análise da recepção estadunidense de Michel Foucault, consultar CUSSET, F. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte, 2005.

filósofo francês na economia de constituição de seus próprios projetos filosóficos – “ele [Foucault] foi, entretanto, instalado por essa via numa posição de *vis-à-vis* respeitável e continuou de fato implicitamente vinculado ao papel de ‘teórico crítico’”²².

Posto isto, furtar-se a traçar os contornos de tais leituras poderia nos privar de uma compreensão mais clara da história e da constituição de um campo de reflexões que – atravessando fronteiras de toda ordem – fomenta um debate que não encontrou, nem dá mostras de encontrar a curto ou a longo prazo, a síntese de uma unanimidade. A remissão complexa e pluridimensional aos trabalhos de Foucault continua, desse modo, aberta às potencialidades de seus desdobramentos, usos, tentativas de sistematização, radicalizações, reatualizações, comentários e críticas em diversos campos da filosofia e das ciências humanas, ou mesmo do que veio a chamar-se de “teoria social”. Campo amplo e profícuo que talvez nos permita igualmente, e de modo mais enfático, “revisitar” os trabalhos de Foucault ressaltando questionamentos e perspectivas de análise nem sempre exploradas, enfatizadas ou problematizadas pelo escopo atual de seus principais intérpretes.

Isto posto, cumpre arguir qual seria exatamente o estatuto do recurso de Honneth a Foucault. No contexto de *Crítica do poder*, é preciso ter em vista que, num primeiro momento, o pensador francês é recenseado ao lado de Habermas como um dos pivôs da “redescoberta do social”²³. Mas por que “redescoberta”? Supostamente porque esta dimensão “social” teria sido escamoteada por Adorno e Horkheimer em suas análises, demasiado atadas ao modelo de “dominação da natureza”²⁴. Assim, se quisermos obter uma visão do campo de inserção do papel conferido a Foucault,

²² SAAR, M. ; VOGELMANN, F. “Lumières allemandes”. In : ARTIÈRES, P.; BERT, J.-F.; GROS, F.; REVEL, J. *Cahier de L’Herne: Michel Foucault*. Paris, Éditions de l’Herne, 2011, p. 212

²³ A segunda parte de *Crítica do poder* intitula-se “O redescobrimento do social. Foucault e Habermas”.

²⁴ Vide os três capítulos que constituem a primeira parte de *Crítica do poder* (“A incapacidade para a análise social: as aporias da Teoria Crítica”), especialmente seu segundo capítulo, intitulado “A virada para a filosofia da história em *Dialética do Esclarecimento*: uma crítica da dominação da natureza”.

cumprir apreender, ainda que em termos gerais, o que vem a ser este modelo de “dominação da natureza”.

1.2. Da Dialética do Esclarecimento à “redescoberta do social”

Honneth caracteriza o modelo de análise pautado na “dominação da natureza”, *grosso modo*, nas raias de uma teoria na qual o controle racional instrumental dos processos naturais se encontraria em franca analogia à dominação social.

Trata-se de um modelo de análise que, no contexto da filosofia da história aventada na *Dialética do Esclarecimento*, implica conceber “a civilização como um incontornável processo em espiral encaminhado à dominação da natureza, à dominação social de classe e à dominação das pulsões individuais”²⁵. Nesse processo, segundo Honneth, o Esclarecimento e as prerrogativas próprias às Luzes, calcados na *ampliação irrestrita da razão instrumental*, se encontrariam de tal forma enleados aos processos de dominação que as possibilidades de emancipação e do próprio exercício crítico se veriam presas de uma “aporia” incontornável que, por sua vez, acarreta ou bem a inação, ou bem a autoanulação prática e teórica²⁶.

²⁵ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 55.

²⁶ Cumprir ressaltar que Honneth não apenas afasta, mas sequer aventar ou explana qualquer perspectiva de leitura que entreveja a possibilidade de divisar em *Dialética do Esclarecimento* o projeto de uma razão efetivamente esclarecida. Por conseguinte, no mundo administrado em foco, a racionalidade crítica parece não ser mais possível ou constituir um horizonte a ser construído ou promovido, seja em pensamento, seja em ações. Nesse ínterim, a “aporia” – literalmente ressaltada pelos autores em seu livro que veio a lume em 1944 – é lida menos na chave de um diagnóstico e análise profundos das tensões da reflexão crítica que lançam um desafio ao tempo presente visando à emancipação do que como uma espécie de “fim de linha”, uma “parada”, quiçá uma versão de “fim da história” que encontraria em Adorno e Horkheimer os arautos do irredutível “destino” da modernidade, qual seja, a “barbárie”. Assim, paradoxalmente, o saldo da *dialética* do Esclarecimento seria a oclusão ou obstrução *total* do próprio processo de Esclarecimento em seu viés emancipatório, doravante “reduzido” ao ramerrão inexorável da “razão instrumental”. Embora, por ora, não constitua nosso objetivo direto

Com este *parti pris* em vista, Adorno e Horkheimer conceberiam os sujeitos socialmente oprimidos como “vítimas passivas e colaterais das mesmas técnicas de dominação dirigidas ao domínio da natureza”²⁷, como se os procedimentos de controle pudessem determinar os indivíduos sem que estes, por sua vez, fossem capazes de esboçar “tentativas de resistência social” ou de “oposição cultural”, culminando na impossibilidade de conceber qualquer “esfera intermediária de ação social” apta a promover, por seu lado, a interação criativa de grupos sociais ou formas de expressão dos sujeitos.

Ora, é a “redescoberta” da “ação social”, em seu viés de “conflito” ou “integração”, que estaria, em princípio, presente em determinada circunscrição dos trabalhos de Foucault, notadamente quando este vem a mobilizar o paradigma teórico e de ação de “luta”²⁸ [*Kampfes*] em suas análises históricas e sociais; e, distintamente, “redescoberta” também presente em Habermas, ao lançar mão da categoria de “entendimento comunicativo recíproco” [*Verständigung*], abrindo as irênicas aleias de uma “teoria da ação comunicativa”.

Todavia, cumpre ressaltar de saída, essa suposta aproximação entre Habermas e Foucault parece ocupar um papel tático na argumentação de Honneth, posto que só se evidencia plenamente sob o fundo de uma dissonância mais fundamental: tratar-se-ia de duas direções ligadas a “teorias rivais”²⁹, que interpretariam sob novas coordenadas os processos investigados por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*³⁰: numa vertente (que não pretendemos por ora explorar), a teoria social habermasiana apontaria para uma “solução teórico-comunicativa” das “aporias” nas quais os autores do livro de 1944 haveriam sucumbido; noutra vertente, nutrida por suas “análises históricas”, a “teoria foucaultiana do poder” adotaria por expediente

adentrar de modo mais veemente este registro interpretativo, não podemos deixar de sinalizar nosso voto de desconfiança a este “modelo de leitura” partilhado por Honneth.

²⁷ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 55.

²⁸ Ibid., p. xii.

²⁹ Ibid., p. xi.

³⁰ HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. RJ, Zahar, 2006.

o predicado de uma “teoria de sistemas”³¹, que, na compreensão de Honneth, acabaria se impondo como modelo final das análises de Foucault, colocando às vistas a concepção de “Modernidade” promovida em suas análises.

1.3. Modernidade, racionalidade e dominação: um “déficit” de compreensão

O quadro precedentemente esboçado permite salientar um tópico que consideramos central na argumentação do filósofo alemão, qual seja, sua compreensão relativa ao modo como Foucault teria vinculado seu trabalho filosófico a certa concepção de Modernidade, ou ainda, a certa crítica das Luzes. Ponto nodal que permitirá a Honneth articular tanto sua crítica à “teoria foucaultiana do poder” quanto à noção de “sujeito” a ela subjacente, ao mesmo tempo que poderá propor, de modo aparentemente inopinado, um quadro geral no qual se divisam, ainda que sob o horizonte de especificidades teórico-metodológicas irreduzíveis, afinidades mais profundas entre os trabalhos do pensador francês e algumas das orientações fundamentais postas em marcha pela primeira geração da “Teoria Crítica”. Assim, se é anunciada inicialmente uma “aproximação” entre Foucault e Habermas, o desenvolvimento dos argumentos de Honneth passa a caminhar a passos largos em direção ao vínculo – compreendido na esteira de um *déficit* comum – entre os trabalhos de Foucault e aqueles de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*.

Com efeito, em *Crítica do Poder*, Honneth divisa três momentos da produção de Foucault, conferindo a cada um deles um capítulo: uma primeira fase centrada nos anos de 1960, na qual está em questão uma análise histórica do “discurso” que, sob o signo de um procedimento “estruturalista”, colocaria em cena uma espécie de “etnologia” ou “arqueologia”, por sua vez tendendo a uma “teoria do inconsciente

³¹ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. xi.

cultural”³² de viés semiológico. Já a segunda e terceira fases, que concluiriam a passagem de uma “teoria do saber” a uma “teoria do poder”, estariam concentradas nos anos de 1970³³, constituindo o ponto fulcral das interpretações do filósofo alemão.

Neste último conjunto, Honneth divisa a escansão, ou mesmo a “contradição”, entre dois níveis nas análises foucaultianas no que tange à “teoria do poder”. Nesta suposta cisão, Honneth identifica, por um lado, uma “teoria do poder” que tem “a luta como paradigma do social”, bem como os “conflitos estratégicos entre sujeitos” como base de ação social, isto é, como exercício incessante que cristaliza a formação e exercício do poder social. E, em contraponto a este plano, uma concepção “totalizante” do poder, que identificaria nas instituições típicas da modernidade a promoção de técnicas que visam o contínuo aperfeiçoamento da dominação social.

Não há dúvidas de que o próprio termo “teoria do poder” constitui uma noção equívoca e, como veremos, incompatível com os escritos foucaultianos: o pensador francês insistirá antes no que designa “analítica do poder”, segundo a qual não se busca apreender uma “essência” ou constituir uma “teoria” do Poder, mas empreender antes a análise dos múltiplos modos de “relações de poder” em seu exercício concreto. Esta pontuação nos convida a colocar em suspeição alegações que pretendam imputar a

³² Ibid., p. 105.

³³ Vale ressaltar que, no momento de redação de *Crítica do poder*, Honneth não teve acesso aos dois últimos volumes de *L'Histoire de la sexualité*, publicados em 1984. Buscando de algum modo contornar essa dificuldade, faremos recurso igualmente a um artigo de Honneth, publicado em 1986, que faz referência a estes volumes mantendo o fio diretivo dos questionamentos de *Crítica do poder* (HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”. In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472); ao que poderia servir também o “Posfácio à segunda edição alemã [de *Crítica do poder*]”, publicado em 1988 e retomado na reedição inglesa. No entanto, vale adiantar, no que tange à interpretação dos trabalhos de Foucault, a linha geral de argumentação desenvolvida em *Crítica do poder* não sofre alterações substantivas, mesmo após a publicação dos cursos de Foucault no *Collège de France*. Bem o revela o prefácio à recente tradução francesa de *Critique du pouvoir*: “se me encontrei com a necessidade de reformular mais tarde algumas revisões, no ‘posfácio’ à edição de bolso alemã (1988), que figura igualmente no presente volume – ligadas à minha crítica sem dúvidas demasiado dura em relação aos diagnósticos de Adorno e de Foucault –, eu mantenho entretanto ainda hoje com grande determinação o resultado de conjunto de minha reconstrução” (HONNETH, A. “Préface à l’édition française”. In: *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l’École de Francfort, élaborations d’une théorie critique de la société*. Traduit de l’allemand par Marianne Dautrey et Olivier Voirol. Paris, La Découverte, 2016, p. 7. Vide, ainda, neste quesito, o capítulo final de *Luta por Reconhecimento*, intitulado “Perspectivas de filosofia moral, social e evolução da sociedade”.

Foucault “modelos” justapostos de “teoria do poder”: não seria este gênero de leitura parte de um excessivo “esquematismo” que acarreta menos um esclarecimento do que a desatenção aos desenvolvimentos, interpolações e singularidade dos objetos de estudo abordados? Não seria esta uma maneira de obnubilar uma noção complexa de poder que não se reduz nem à “luta” nem à “dominação”? Abertos estes parênteses interrogativos, entretanto, vale elucidar a estratégia de leitura sustentada por Honneth e suas implicações.

Assim, a respeito do que considera ser o primeiro “modelo” de “teoria do poder” aventada por Foucault, Honneth não deixa de assinalar que o modelo de ação baseado na “luta” seria capaz, em certa medida, de prover ferramentas analíticas capazes de reativar o âmbito “social” de interação entre agentes. No entanto, ao supostamente tomar o conceito de “luta” como paradigma *exclusivo* de uma teoria social, Foucault não estaria isento das dificuldades de explicação dos processos relativos à formação e regulação de estruturas complexas de poder. Mais do que isso, o prolongamento incessante da “batalha perpétua”³⁴ própria às ações estratégicas dos sujeitos redundaria num conflito social ilimitado, pois, no modo de pensar de Honneth, nas ações estratégicas “os sujeitos só poderiam encontrar-se entre si como oponentes interessados na consecução exitosa de seus respectivos fins”³⁵, de forma que qualquer perspectiva de “consenso motivado normativamente” que pudesse levar à “superação da luta” estratégica, estaria fora de questão nos escritos de Foucault. Destarte, a capacidade de pensar a “estabilização social das posições de poder”, bem como de promulgar a “estabilização” dos êxitos advindos de ações sociais ou de conflitos estratégicos que pudessem ser assegurados sob a forma da institucionalização social sumiriam de cena.

Seria nas margens dessa “dificuldade” em “explicar” a “estabilização das formas de poder”, afirmar Honneth, que o marco de referência para o conceito de

³⁴ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – naissance de la prison*, Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 287. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, p. 31.

³⁵ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 161.

poder se desloca “do âmbito da teoria da ação para uma análise das instituições”³⁶. Esta “análise das instituições” marca o segundo “modelo” de “teoria do poder” de Foucault e, ao ver de Honneth, acaba por encontrar no diagnóstico teórico das técnicas modernas de poder uma estabilização “unilateral” das posições sociais de poder. Dito de outro modo, ao passar “da reflexão conceitual ao campo da escritura histórica”³⁷ – e aqui certamente Honneth tem em mira, acima de tudo, a redação de *Vigiar e punir* – os atores sociais em disputa cederiam lugar à “institucionalização das posições de poder como um processo incessante de exercícios coercitivos”³⁸ que encontram na “efetividade ilimitada do poder moderno da disciplina”³⁹ uma espécie de síntese.

Nessa conjuntura, furtando-se a pensar em termos de complexificação da análise das relações de poder, na qual o enredamento entre indivíduos, técnicas e instituições seria uma das expressões da Modernidade, Honneth propõe que, na leitura empreendida por Foucault, os fenômenos históricos de conflito social e o modelo da ação estratégica seriam completamente ofuscados por “um processo sistêmico encaminhado ao contínuo aperfeiçoamento das técnicas de poder”⁴⁰ e, conseqüentemente, ao domínio integral das condutas dos indivíduos e coletividades.

É a essa altura de sua argumentação que Honneth fornece uma conclusão parcial que tem o efeito de realocar a produção de Foucault no que toca à Teoria Crítica:

A análise foucaultiana do poder, em seu desenvolvimento final próximo à teoria de sistemas, de um modo estranho, termina-se assim curiosamente se aproximando da teoria social de Adorno, da qual, por conta de seu modelo teórico de ação de luta social, parecia estar tão distante em um primeiro momento⁴¹.

³⁶ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 173.

³⁷ Ibid., p. 175.

³⁸ Ibid., p. 174.

³⁹ Ibid., p. 175.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

Ora, é nessa “aproximação” dada pela via de um *déficit* comum que se tornará mais clara a posição de Honneth no que toca a temas centrais de suas análises, tais como a maneira de equacionar racionalidade e exercício/manutenção do poder, a forma de apreender a Modernidade ou as Luzes e a concepção de sujeito imbricada em seu paradigma de análise. Nessa mesma direção, Honneth afirmará ainda, de modo direto e conciso, que:

Para além da *Dialética do esclarecimento*, obra-prima da Teoria Crítica em matéria de filosofia da história, dificilmente encontraremos empresa mais radical em sua vontade de desmascarar a Razão europeia do que a teoria do poder desenvolvida por Michel Foucault. Tanto no plano da firmeza de julgamento quanto no *pathos* negativista, esta obra não fica atrás do texto de Adorno e Horkheimer. Tal como a *Dialética do esclarecimento*, a crítica foucaultiana da modernidade é centrada na experiência de um formidável crescimento do poder e da coerção; para esta crítica, a história da emancipação humana, a “saída do homem de seu estado de minoridade em que ele se mantém por sua própria culpa” é aspirada pelo fluxo de um processo unilateral, aquele que preside a extensão da dominação. [...] Em Adorno-Horkheimer como em Foucault, arranca-se o véu com o qual a fé no progresso e no otimismo racionalista havia recoberto o processo de civilização⁴².

Desse modo, tanto o Foucault de *Vigiar e punir* quanto os autores da *Dialética do Esclarecimento* partilhariam de uma “crítica da modernidade” que repousaria sob

⁴² "Outre *La dialectique de la raison*, chef d'oeuvre de la Théorie critique en matière de philosophie de l'histoire, on trouvera difficilement entreprise plus radicale dans sa volonté de démasquer la Raison européenne que la théorie du pouvoir développée par Michel Foucault. Tant au plan de la fermeté de jugement qu'à celui du *pathos* négativiste, cette oeuvre ne cède en rien au texte d'Adorno et Horkheimer. Tout comme *La dialectique de la raison*, la critique foucauldienne de la modernité est centrée sur l'expérience d'un formidable accroissement du pouvoir et de la coercition; pour cette critique, l'histoire de l'émancipation humaine, « la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute » [KANT, I. « Réponse à la question : « Qu'est-ce que les lumières ». In. *Oeuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1985], est aspirée par le flot d'un unique processus, celui qui préside à l'extension de la domination. Chez Adorno-Horkheimer comme chez Foucault, on arrache le voile dont la foi dans le progrès et l'optimisme rationaliste ont recouvert le processus de civilisation ». (HONNETH, A. "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, p. 800).

uma “crítica da razão”. Mais do que nas “manifestações morais” ou nos “atos constitucionais”, Foucault encontraria nas “coerções disciplinares” a “verdadeira face da história humana”, a saber, o “adestramento dos corpos” por meio de uma rede de instituições disciplinares que, estendendo-se gradativamente por todas as esferas da vida social – posto que se generaliza do sistema prisional ao espaço hospitalar, passando por monastérios, organizações militares, conjuntos industriais, complexos escolares –, asseguraria uma regulação permanente e detalhada da conduta dos indivíduos. O “progresso” ou o “otimismo racionalista” seriam assim colocados por terra diante de uma “teoria do poder” calcada na *intensificação e aperfeiçoamento sistêmico de dispositivos de dominação* que as “Luzes” não teriam feito senão aprofundar.

Para calcionar sua argumentação, Honneth confere especial atenção ao seguinte trecho de *Vigiar e punir*⁴³:

Historicamente, o processo por meio do qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se sob a instauração de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários foi sustentada [sous-tendue] por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente desiguais e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, formalmente, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como o fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o procedimento técnico, universalmente difundido, da coerção. Ele não cessou de trabalhar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efetivos do poder ao encontro dos

⁴³ O mesmo trecho é mobilizado tanto em *Crítica del poder*, op. cit. pp. 296-297 (*Critique of power*, op. cit., p.197-198) quanto em “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., pp. 806-7.

quadros formais que este havia se conferido. As “Luzes” que descobriram as liberdades também inventaram as disciplinas.⁴⁴.

Num primeiro momento, Honneth buscará enfatizar a “parcialidade” da análise de Foucault, posto que, a seu ver, este subestimaria o papel que as normas jurídicas e as orientações morais ocupam na integração social própria às sociedades modernas. Este expediente levaria à abstração e à incapacidade de análise e reconhecimento das “conquistas universais alcançadas pelo direito civil”⁴⁵, ou ainda,

dos progressos culturais que se materializaram nas instituições dos Estados constitucionais, nos procedimentos que garantem uma formação da vontade conforme ao espírito da democracia formal e nos modelos que permitiram a formação da identidade fora dos quadros tradicionais⁴⁶.

Com esse ímpeto, Honneth parece dispensar qualquer visada que encontrasse na leitura foucaultiana um modo de ressaltar a ambiguidade, as nuances, os riscos de processos inerentes às Luzes e os aspectos que levariam a uma análise “polissêmica” de tais conquistas. Ao ver do filósofo alemão, a posição de Foucault se contentaria em sustentar que a instância da lei e da emancipação moral não funcionariam senão como uma espécie de “véu” que, ao abrigo das petições de princípio da consciência filosófica das “Luzes”, tenderia, por um lado, a promover e, por outro lado, a encobrir o funcionamento efetivo das relações de poder e dos procedimentos técnicos de dominação social. Foucault postularia, portanto, que

⁴⁴ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – naissance de la prison*, Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 505; FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 223-224.

⁴⁵ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 197.

⁴⁶ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 810.

a universalização das exigências teóricas e morais de validade à época das Luzes forneceu, de um lado, a base de um saber ordenador tendo por objeto assegurar a dominação e, por outro lado, a superestrutura jurídica tendo por resultado a ocultação da dominação⁴⁷.

Nessa senda, Foucault teria forjado uma teoria do poder não apenas incapaz de compreender a “saída do homem de sua menoridade” ou a “história da emancipação humana” como também encontraria no seio das “Luzes” o campo fértil das disciplinas, qual seja, da “dominação” social e individual.

Essa imagem da Modernidade europeia supostamente oferecida por Foucault faria das Luzes não apenas um ponto de incidência entre outros de uma história das relações de poder, mas a conjuntura por excelência na qual se aprimoram, estendem-se e se aperfeiçoam os meios técnicos de dominação. Sobremaneira se temos em vista que, seguindo a leitura de Honneth, Foucault se importaria menos em empreender uma análise da produção de conhecimentos – aqui compreendendo o desenvolvimento das ciências naturais e, principalmente, humanas – e das respectivas conexões que estes poderiam entreter com as relações de poder do que de *reduzir* todo conhecimento, e de modo especial aquele subscrito às “Luzes”, a “conhecimento orientado para a dominação”⁴⁸. Desse modo, Foucault viria a vislumbrar “a produção de saber e o exercício de dominação apenas como dois lados diferentes de um mesmo processo”⁴⁹, digamos, de “ilustração”, no qual se fundiriam, de maneira irremediavelmente indistinta, “racionalização” e “dominação”. Notadamente nesse quesito – ainda que se tenha em vista as peculiaridades metodológicas e as distintas relações objetais próprias a cada autor –, o diagnóstico de Foucault iria ao encontro da crítica a que os autores da *Dialética do Esclarecimento* submeteram a Modernidade.

⁴⁷ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 809-810.

⁴⁸ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 199.

⁴⁹ Ibid., p. 178.

Do ponto de vista de Honneth, a afirmação de que “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”⁵⁰ “reproduz de algum modo a quintessência do estudo foucaultiano em termos que bem poderiam ter sido tomados da *Dialética do Esclarecimento*”⁵¹. Honneth identifica no que Foucault denomina a “vertente obscura” a mesma afinidade à “história subterrânea”⁵² da Europa enfatizada por Adorno-Horkheimer.

Sob seu prisma, os “processos de racionalização” postos em funcionamento nos mecanismos de exercício do poder tratados por Foucault apresentam extraordinárias semelhanças com um dos temas centrais da Teoria Crítica, a saber, a crescente expansão da *Zweckrationalität*, da “racionalidade instrumental”, na Modernidade. Essa forma específica de racionalidade com vistas aos fins, ou ainda, que define pura e simplesmente a relação entre os meios adequados a fins preestabelecidos, culmina na ampliação e aprimoramento dos mecanismos utilizados para a “administração” ou “controle”, em todo caso, para a submissão dos sujeitos:

A racionalidade instrumental constitui, para Adorno como para Foucault, o princípio operatório que permite pensar a história através da coerção pela qual o homem é submetido, de dever refrear seu potencial de comportamento físico-corporal⁵³.

⁵⁰ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, p. 224.

⁵¹ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 198.

⁵² A indicação que se encontra em *Kritik der Macht* é de HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer, Frankfurt, 1969, pp. 284 *et sq.* Na edição brasileira: “Sob a história conhecida da Europa corre, subterrânea, uma outra história. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalçados pela civilização [...]. Essa espécie de mutilação afeta sobretudo a relação com o corpo [*Körper*]”. (HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. RJ, Zahar, 2006, pp. 190 *et sq.*).

⁵³ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité, op. cit., p. 807.

Assim posto, as Luzes, a racionalidade – compreendida como racionalidade técnica ou instrumental – e o processo de aprimoramento da dominação teceriam entre si um único quadro revelador do curso da história europeia.

1.4. Oclusão do sujeito e obstrução crítica

Cumprе ressaltar que o painel ora esboçado não é isento de consequências substantivas. Seguindo a linha de raciocínio proposta por Honneth, ao conceber o processo de civilização como a progressão da racionalização técnica ou instrumental, o reforço da dominação e a formação da identidade dos indivíduos se coadunariam de modo a constituir um *corpus* no qual formas de integração das sociedades contemporâneas podem ser concebidas tão somente na chave de “organizações ‘totalitárias’”⁵⁴. Isso implica que a própria atividade humana passaria a ser reduzida à categoria de ação instrumental, culminando no total condicionamento dos sujeitos. Estes se encontrariam assim confinados numa “teoria de sistemas” autorregulados e de grande perfeição administrativa que “se manifestam por meio do exercício da disciplina e do controle, por meio da manipulação e do adestramento, no espaço da vida de cada indivíduo a fim de fazer dele um colaborador social dócil”⁵⁵.

⁵⁴ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 199. Honneth aproximará ainda esta derivação daquela de uma “sociedade unidimensional”, remetendo ao livro de Marcuse (Ibid., p. 197).

⁵⁵ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 810. Nessa direção, Honneth mobiliza o seguinte trecho de *Vigiar e punir*: “O que é próprio das disciplinas é que elas *tentam* definir em relação às multiplicidades uma *tática de poder* que responde a três critérios: tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de *resistência que suscita*); fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna; ligar enfim esse crescimento ‘econômico’ do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma, fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema” (FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 501; FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 219-220). Grifo meu, necessários à medida que Honneth parece não atentar às nuances do argumento foucaultiano.

Honneth insiste que uma das decorrências desse contexto seria a composição de uma “teoria do poder” que promove uma visão deficitária relativa às distintas dimensões da ação social e das possibilidades de interação social, mais uma vez ressaltando a incapacidade desta “teoria” em conferir a devida atenção aos “grupos sociais, às convicções normativas e orientações culturais dos sujeitos socializados”⁵⁶.

Dito de outro modo, nessa última “fase” dos escritos de Foucault (segundo a divisão proposta por Honneth, anteriormente), não haveria mediação entre o funcionamento institucional e o processo de socialização dos sujeitos, isto é, a ação social, as experiências dos próprios sujeitos ou grupos sociais não cumpririam nenhum papel pertinente no que tange aos processos de interação e integração social, visto que seus atos são compreendidos nas margens de um quadro cerrado de atualizações sistêmicas sem vistas a possíveis modificações ou interrupções da lógica inescapável da dominação.

Coloca-se assim em questão a própria possibilidade de ação ético-política por parte dos sujeitos ou grupos sociais, visto que, enleados num processo único de extensão da dominação, estariam privados de qualquer capacidade de decisão ou ações efetivamente autônomas, tanto quanto de qualquer concerto coletivo que pudesse articular e tornar factíveis normas e valores reconhecidos comumente, uma vez que seriam incessantemente coagidos a adaptar-se a “necessidades de governo”⁵⁷.

Como não poderia deixar de ser, esse expediente subentende uma noção de sujeito. Honneth alegará se tratar de um “conceito de subjetividade corporal”⁵⁸ que, no caso de Foucault, especificamente, resvalaria num modo “behaviorista” (ou “quase-behaviorista”) de descrição dos sujeitos: estes seriam compreendidos como “criaturas informes, totalmente suscetíveis de serem condicionadas”⁵⁹ por meio de conformações impostas pelas “disciplinas corporais”. Essas técnicas disciplinares incidiriam sobre os

⁵⁶ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 199.

⁵⁷ Ibid., p. 201.

⁵⁸ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 808.

⁵⁹ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 199.

corpos de modo a não apenas controlar ou “adaptar” suas condutas, mas de “produzi-los de forma sistemática”⁶⁰.

Ao “destino do corpo” estaria imediatamente atrelado, de modo aparentemente indiscernível – e numa chave que, segundo Honneth, não estaria distante de uma concepção “mecanicista”⁶¹ –, as propriedades psíquicas dos sujeitos, o que inclui suas estruturas de personalidade e a capacidade de virem a ter experiências individuais. Assim, Foucault sustentaria que

as qualidades psíquicas próprias do sujeito, a saber as estruturas da personalidade, são produzidas por certos tipos de exercícios disciplinares corporais; nessa ótica, a individualidade psíquica do sujeito é, portanto, o produto das influências que foram exercidas sobre seu corpo⁶².

Vistos por esse ângulo, os sujeitos não passariam de seres “sem rosto”⁶³, “unidades fictícias” que, condicionáveis ao infinito, se revelariam tão somente como o produto efetivo de uma disciplina imposta sobre a conduta corporal, ou ainda, como precipitados de coações sobre o corpo. Em vez de subjetividades capazes de tomadas de posturas ativas diante das relações atuais de poder, a inusitada leitura de Honneth apresenta “subjetividades corporais” cujos comportamentos seriam a súmula da adaptação aos estados de dominação externa, a seu ver, contiguamente associados à extensão da racionalização instrumental.

Ora, embora partindo de uma concepção de subjetividade e de corpo humano substancialmente diferente daquela supostamente defendida por Foucault⁶⁴, Honneth

⁶⁰ Ibid., p. 167.

⁶¹ Ver HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 195.

⁶² HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 811.

⁶³ Ibid., p. 815.

⁶⁴ Para maiores elucidações sobre esta distinção, ver: HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 198-201 e HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 811-815.

frisará que haveria, entretanto, uma convicção comum que é ao mesmo tempo constitutiva da crítica que Adorno realiza da Modernidade e do diagnóstico que Foucault estabelece sobre as dinâmicas modernas de poder:

Parece-me, com efeito, que a racionalidade instrumental constitui, para Adorno como para Foucault, o princípio operatório que permite pensar a história através da coerção pela qual o homem é submetido, de dever refrear seu potencial de comportamento físico-corporal⁶⁵.

O que adviria como saldo desses desenvolvimentos não seria um conceito alargado de subjetividade ou de desenvolvimentos que pudessem propor uma nova maneira de visar ou de questionar a razão e suas implicações, mas a visão estreita da manifesta incapacidade dessas vias de pensamento de fazer justiça aos processos modernos de racionalização, ao menos tal como Honneth os imagina.

Em suma, partindo de uma leitura presumivelmente oblíqua das “Luzes”, os autores de *Vigiar e punir* e de *Dialética do esclarecimento* trabalhariam no registro de uma teoria extensiva do processo civilizatório como aprofundamento unilateral da racionalização técnica ou instrumental que, incrustada a instituições cujo desígnio são operações coercitivas reguladoras do comportamento dos indivíduos, seriam incapazes de considerar os sujeitos para além do quadro estrito e irreduzível de seu condicionamento aos estados de dominação. Dessa forma, recairiam ambos, irreparavelmente, na impossibilidade de pensar profunda e efetivamente dimensões da ação social e da expressão dos sujeitos que pudessem tender a práticas emancipatórias, privando-se igualmente da disposição de instrumentos teóricos capazes de analisar conflitos sociais e movimentos políticos.

⁶⁵ HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, op. cit., p. 807.

Aos olhos de Honneth, esse panorama sintetizaria a “aporia” que consiste em produzir uma “crítica totalizante da razão”⁶⁶, que, por um lado, inviabilizaria o diagnóstico das possibilidades atuais de emancipação e, por outro lado, disposta sobre uma base racional que poderia encontrar por ancoradouro apenas os impasses da razão técnica ou instrumental, colocaria em xeque a própria possibilidade do exercício crítico.

Posto isto, a perspectiva inicial na qual Foucault parecia apontar para uma superação das “aporias” da *Dialética do esclarecimento* acaba paradoxalmente recaindo numa “aporia” análoga, que, na senda da consecução das “Luzes”, relegaria os sujeitos à passividade de uma coerção sistêmica crescente, à ausência de decisão autônoma ou ações sociais e, por fim, ao mutismo da obstrução crítica. Se assim for, com efeito, Honneth não poderia senão buscar concluir que nenhuma destas *démarches* “proporciona o instrumental adequado para analisar as formas de integração das sociedades do capitalismo avançado”⁶⁷.

⁶⁶ Ibid. Neste momento de sua argumentação, Honneth remete ao capítulo 5 do *Discurso filosófico da modernidade*, de Habermas; momento em que se discute, dentre outras coisas, a noção de “contradição performativa”. Ainda nesse âmbito temático, Habermas chega a aproximar o *modus operandi* de Foucault de “um novo irracionalismo”: “Foucault imagina que uma racionalidade burguesa foi, de algum modo, imposta em todos os setores da vida no século XVIII e que genericamente ela deve ser abolida. Sua negação não-dialética não me convence. É necessário mostrar que a ‘racionalização’ de Weber, que foi explorada por Foucault de uma maneira muito diferente – no campo da cultura, das relações sexuais, da criminalidade e da insanidade –, é perigosa por ser parcial. Isso porque se caracteriza por sua universalização de uma única forma fundamental de racionalidade – razão instrumental, econômica e administrativa. Mas devemos tomar cuidado para não rejeitar tudo, perdendo os aspectos positivos, e fugir para um novo irracionalismo. É evidente que Foucault corre esse perigo”. (HABERMAS, J. “O conservadorismo e a crise capitalista”. In: *Vozes do século – entrevistas da New Left Review*. SP, Paz e Terra, 1997, p. 121).

⁶⁷ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 202. Aproximando-se de Habermas, embora sem aderir completamente a suas argumentações, o desenvolvimento de *Crítica do poder* indica que Honneth se sentiria mais satisfeito com uma teoria social capaz de vincular “racionalidade instrumental” e “racionalidade comunicativa”, a perspectiva da luta e do consenso normativo. Processo que, entretanto, por ora, está fora de nossos propósitos de análise.

1.5. Outras Luzes

Decerto, muitos pontos da análise levada a cabo por Honneth mereceriam uma análise e discussão mais acurada, ponto a ponto, capaz sobretudo de avaliar o estatuto e a procedência de suas críticas a Horkheimer, Adorno e, dada nossa ênfase, a Foucault – visto que não adentramos sua leitura de Habermas. No entanto, mais do que nos encaminharmos a uma casuística sutil com vistas a recensear o expediente de Honneth tomando como base um modelo “exegetico” mais ou menos rigoroso de seu livro (procedimento que, provavelmente, já deve ter encontrado lugar em mais de um momento), acreditamos que seja mais instrutivo levar a cabo, como propúnhamos, a via de um diálogo por meio do qual a tentativa de exploração de uma leitura distinta do empreendimento foucaultiano pudesse vir a lume em nossos escritos. Recurso este que, sem deixar de destacar a singularidade dos autores, talvez seja capaz de adensar ou mesmo de redimensionar tópicos, colocando em cena procedimentos múltiplos de análise crítica e a consequente abertura de novas vias de questionamentos, notadamente de ordem ético-política.

Se assim procedermos, talvez não deixe de ser igualmente factível reajustar o foco que esquadrinha as posições das diferentes linhagens de pensamento ora tangenciados, bem como de seus respectivos posicionamentos e jogos de remissões. Nesse ínterim, não descartamos a possibilidade de que uma leitura diligente de determinados escritos de Foucault possa nos conduzir a um modo diverso, ainda que à primeira vista insólito, de reportar algumas de suas tópicos centrais à “Teoria Crítica da Escola de Frankfurt”, mormente no que concerne a aspectos cruciais presentes em textos “fundadores” de sua assim chamada “primeira geração”. Movimento que talvez nos permita igualmente reatualizar problemáticas e posturas que tenham por pano de fundo e objetivo não o ofuscamento, mas o alargamento do exercício crítico e de seus potenciais emancipatórios. Exercício crítico que, sem buscar edulcorar tensões e ambiguidades, se disponha a afrontar em toda sua complexidade os desafios e questões do tempo presente.

Capítulo 2

Os caminhos para uma outra crítica

Não deixa de suscitar certa curiosidade o fato de que no seu “Resumo de curso” de 1978 Foucault dê destaque e busque explicar o que está em jogo nos questionamentos tratados no conjunto de suas aulas elegendo a noção de “governo” como “fio diretor”⁶⁸. Tal opção, na verdade, é reveladora da reorientação que o curso sofre a partir da aula de primeiro de fevereiro, em que a noção de “governo” passará a ganhar proeminência. Efetivamente, é nessa aula que Foucault propõe que talvez coubesse melhor como título de curso não exatamente “Segurança, território, população”, mas “Segurança, território, *governo*”, assumindo concomitantemente o projeto de deslocamento de enfoque em uma “história das tecnologias de segurança” ao “projeto de uma história da ‘governamentalidade’”⁶⁹. Para além de mera hesitação ou volubilidade de Foucault – sobretudo quando temos em perspectiva sua produção ulterior –, nota-se que as temáticas ligadas ao “governo” passarão a ganhar de mais a mais realce em suas pesquisas e questionamentos: seja nas inflexões próprias às “artes de governar” ou à “governamentalidade” liberal e neoliberal presente no curso de 1979 (*Nascimento da biopolítica*), seja no título e adensamento do curso de 1980 – *Do governo dos vivos* –, até seus dois últimos cursos oferecidos no *Collège de France: O*

⁶⁸ FOUCAULT, M. “Resumo do curso”. In: _____. *Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, SP, 2008, p. 489.

⁶⁹ “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” (FOUCAULT, M. *Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, SP, 2008, p. 143). Para uma análise breve porém precisa deste neologismo, com suas variantes de uso e aplicação por Foucault, bem como de sua presença e operação nos trabalhos de outros estudiosos, ver LABORIER, P. “Gouvernementalité”. In: BERT, J.-F.; LAMY, J. (org.) *Michel Foucault – un héritage critique*. CNRS Editions, Paris, 2014, p. 169-181.

governo de si e dos outros (1983) e *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II* (1984).

Com efeito, não são poucos os intérpretes a reconhecer os “novos rumos” que as pesquisas de Foucault passaram a desbravar a partir da segunda metade dos anos de 1970. Arranjo no qual o *leitmotiv* do “governo” animará o ressoar incessante de uma polifonia complexa, capaz de promover diversas releituras da “obra” já realizada⁷⁰, mas também de auferir sentidos diversos aos desenvolvimentos e formulações vindouras das produções de Foucault⁷¹. Mais ainda, pode-se afirmar que a tópica do “governo” o conduzirá a dispor sobre dimensões aparentemente incomuns a seus escritos, ou ainda, supostamente incompatíveis entre si em seu trânsito e diversidade. Nesse contexto ganhará relevo, por um lado, “a questão do Estado, até então não tematizada especificamente”⁷², com especial atenção ao estudo de sua gênese⁷³. Por

⁷⁰ Sobremaneira na esteira dos desenvolvimentos e possíveis articulações com o último capítulo de *A vontade de saber*, “Direito de morte e poder sobre a vida”, no qual ao *tópos* das “disciplinas” vê-se a dilatação em direção ao enredo da “biopolítica”, tanto quanto de considerações mais explícitas sobre a “produtividade” das relações de poder e das resistências. Esta mútua imbricação conduzirá Foucault a reflexões mais sofisticadas que receberão densidade no desenvolvimento das questões próprias ao “governo”, em seus múltiplos graus, orientações e registros.

⁷¹ Vide o instrutivo artigo de SENELLART, M. “Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato”. Università degli Studi di Napoli. Disponível em: www.filosofia.unina.it/ars/senellart.html.

⁷² MACHADO, R. “Introdução: por uma genealogia do poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 4ª ed. Graal, 1984, p. XXIII. Roberto Machado refere-se aqui especialmente ao último texto que compunha a coletânea de artigos de Foucault que havia então traduzido: “A governamentalidade”. Trata-se de uma versão – com algumas alterações – da aula de 1º de fevereiro de 1978, do curso *Segurança, território, população*, no *Collège de France*. Cumpre ressaltar que a primeira edição brasileira de *Microfísica do poder* é de 1979. Este mesmo texto foi retomado nos *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 239, p. 635-657.

⁷³ “A partir do curso de 1977-1978, a noção de governo desempenhará um papel decisivo na transformação do pensamento foucaultiano”, visto que “Foucault procurou compreender a governamentalidade como o princípio geral de orientação das práticas de governo relativas aos fenômenos da população, tal como elas se mostraram operativas a partir da atuação capilar e discreta do próprio governo. Foi por meio da noção de governamentalidade, entendida justamente como o ponto de vista geral ou o princípio global de orientação das práticas e mecanismos de intervenção estatal e não estatal sobre a população, que Foucault pôde analisar a governamentalização do Estado, situando-o no interior de uma nova tecnologia de exercício do poder, ao mesmo tempo que mantinha incontestada sua recusa da figura do Estado como ‘monstro frio’ e onisciente.” (DUARTE, A. “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno”. In: *Foucault: filosofia e política*, Autêntica, 2011, p. 54 e 68). Para uma perspectiva que busca arrolar uma “teoria foucaultiana do Estado”, ver SKORNICKI, A. *La grande soif de l'État: Michel Foucault avec les sciences sociales*. Éditions les prairies ordinaires, 2015. Há também perspectivas que sugerem uma aproximação, ainda que indubitavelmente problemática, da genealogia com uma certa “filosofia política”. Cf. ADVERSE, H. “Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade”, *Revista de Estudos filosóficos*, nº4, 2010, DFIME – UFSJ, p. 1 - 25. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Ver também, a esse propósito,

outro lado, ainda nesta trama, vem enleiar-se a abertura às reflexões dos últimos trabalhos de Foucault que, ao buscar encampar a genealogia do sujeito, debruçam-se sobre questionamentos de ordem “ética”, ou ainda, no desdobramento de uma “ética política”⁷⁴. Desta feita, a noção de governo atua como uma espécie de polo aglutinador, ou melhor, como “ponto de contato”, que propicia a Foucault reaquietar tanto o que poder-se-ia chamar a “questão do sujeito” quanto a “questão do Estado”.

Outro aspecto que chama atenção neste quadro que emoldura o final dos anos 1970 é a remissão, “num vocabulário bastante novo em relação a seus escritos dos anos precedentes”⁷⁵, ao opúsculo “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”⁷⁶. Nesse conjunto, merece especial destaque a conferência apresentada por Foucault na *Société française de philosophie*, na sessão de 27 de maio de 1978, que recebeu inicialmente por título (não conferido pelo próprio Foucault, retornaremos a este ponto) “Qu’est-ce que la critique [critique et *Aufklärung*]”⁷⁷. Até onde pudemos constatar, é a primeira ocasião na qual o pensador francês se refere publicamente, de modo direto e extensivo,

BONNAFOUS-BOUCHER, M. *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault: un libéralisme sans liberté*. Paris, L’Harmattan, 2001.

⁷⁴ “A problemática do ‘governo’, pela qual Foucault rompia com certos aspectos de seu próprio engajamento dos anos 70 [...] tem assim seu corolário na ética do cuidado de si, que é uma ética política, desenvolvida pelos seus últimos livros”. SENELLART, M. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. Trad. de Maria das Graças de Souza do Nascimento. In: *Tempo social – Revista de sociologia da USP*, vol. 7 – nº 1-2, outubro de 1995, p. 2. De modo análogo, Didier Eribon destaca como “a ideia desenvolvida pelo último Foucault, de uma ‘estética da existência’ não pode ser separada da problemática do poder, visto que se trata, em Foucault, de uma política da subjetivação, da criação de si, que consiste em aumentar a autonomia (individual ou coletiva) que se pode conquistar sobre o peso da história inscrita nos cérebros e nos corpos” (ERIBON, D. “Introduction: l’art de l’inservitude”. In : _____. (coord), *L’infréquentable Michel Foucault – Renouveaux de la pensée critique*. Paris, EPEL, 2001, p. 16).

⁷⁵ SENELLART, M. “Situação dos cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 506.

⁷⁶ Utilizaremos a seguinte edição: KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. RJ, Vozes, 1985.

⁷⁷ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 82, n. 2, avr/juin 1990, pp. 35-63. (Séance du 27 mai 1978). Publicado somente em 1990, no *Bulletin de la société française de philosophie*, e disponibilizado em versão digital a partir de 2005, este texto tampouco consta nos *Dits et Écrits*. Apenas recentemente a referida conferência recebeu edição crítica em forma de livro: FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. “Philosophie du présent”, 2015. Daremos primazia a esta última edição sobretudo por assinalar os “manuscritos” que Foucault teria utilizado em sua conferência.

a este opúsculo de Kant⁷⁸, que será retomado em diversos momentos e contextos, nos quais Foucault modifica sua interpretação à medida que altera (ou visa alterar) a visão e compreensão de seu próprio trabalho filosófico. Trata-se assim de uma presença que poderá ser constatada *a fortiori* em múltiplas entrevistas⁷⁹, prefácios⁸⁰, posfácios⁸¹, conferências⁸², mesas redondas⁸³, artigos⁸⁴ e, de modo mais frontal e detido, em dois momentos: na aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros* (retomada, em

⁷⁸ Embora, evidentemente, não seja a primeira vez que Foucault se refira a Kant ou ao tema das Luzes. Ao menos desde sua “Tese complementar” (FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. SP, Edições Loyola, 2011 – a edição francesa foi publicada pela primeira vez em 2008), passando por *Les mots et les choses* e artigos dos anos 1950 e 1960 poderíamos elencar uma série de referências. Para tanto, consultar: KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault – uma leitura de Kant*. SP, Educ, 2011; e CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte, Autêntica, 2011. Em sua « Cronologia », em *Dits et écrits (1954-1975)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, p. 71, Daniel Defert aponta que a « Introdução » à tradução estadunidense de *Le normal et le pathologique* (igualmente de 1978) seria o primeiro momento de menção ao opúsculo kantiano em vista. Menção que, a nosso entender, adquire um *corpus* mais específico e detido a partir da dita conferência de 1978.

⁷⁹ FOUCAULT, M. “Structuralism and Post-structuralism”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 330, p. 1265; também em *Dits et écrits*, op. cit., n. 281, a entrevista que Foucault concede a Trombadori, em 1978, publicada em 1980 (“Entretien avec Michel Foucault”) ; “Entretien de Michel Foucault avec André Berten”. In: FOUCAULT, M. *Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu en justice* (Cours de Louvain, 1981). Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 235-246; FOUCAULT, M. « Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault” (Recorded on April 3rd, 1978), *Foucault Studies*, n. 14, pp. 98-114, september 2012.

⁸⁰ FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit. n. 219. Trata-se do prefácio à edição estadunidense de *O normal e o patológico*, posteriormente traduzido e alterado em 1984: FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361.

⁸¹ “Postface”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 279.

⁸² Ministrada na Universidade de Stanford: FOUCAULT, M. ““Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique” [1979, publicada em 1981]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 291. Conferência ministrada na Universidade de Vermont: FOUCAULT, M. “La technologie politique des individus” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 364. Conferência proferida na Universidade de Southern California: FOUCAULT, M. “The subject and the power”. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226, retomado em FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306. Ver igualmente as entrevistas em Dartmouth College (1980), reunidas no volume FOUCAULT, M. *L’origine de l’herméneutique du sujet*. Paris, Vrin, 2013. Por fim, « La culture de soi ». In : FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit. Ver também, no mesmo volume supracitado, o extrato de um debate organizado por ocasião das “Tanner Lectures” (Universidade de Stanford, outubro de 1979), p. 99-101.

⁸³ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278.

⁸⁴ FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 232. Também em *Dits et écrits*, op. cit., vol II, « Pour une morale de l’inconfort » [1979], n. 266.

parte, em forma de artigo⁸⁵), que, em suas palavras, serviria de “epígrafe” às questões que pretendia desenvolver ao longo de seu curso e, num segundo momento, na publicação do célebre artigo em *The Foucault Reader*, de 1984, escrito em francês e traduzido para o inglês: *Was is Enlightenment?*⁸⁶.

Assim dispostos os dados, não seria inoportuno lançar um questionamento a propósito dessa dupla referência, visto que alude a uma configuração que coloca frente a frente, numa reciprocidade até então tão original quanto inesperada, os termos que chamáramos genericamente de “governo” e “*Aufklärung*”. Afinal, qual a correlação possível entre o quadro de problemas, implicações e desenvolvimentos que poderiam envolvê-los? E, supondo factível essa correlação, que estatuto lhe conferir?

Ora, corremos o risco de não compreender essa trama abrangente e multifacetada se desconsiderarmos o papel fundamental que a noção de “crítica” e seus desdobramentos vêm ocupar na produção intelectual de Foucault e no modo de inscrever seus trabalhos⁸⁷. Sem dúvida, o termo receberá uma série de modulações, usos e jogos de remissões que buscaremos, tanto quanto possível, explicitar. O que se faz necessário, sobretudo à medida que a abordagem posta em cena por Foucault

⁸⁵ Aula de 7 de janeiro de 1983 : FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*; FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières”. Publicada postumamente como inédito em *Magazine littéraire*, nº 309, abril de 1993, dossiê sobre “Kant et la modernité”.

⁸⁶ A tradução para o inglês ficou a cargo de Catherine Porter: FOUCAULT, M. “What is Enlightenment?” In: RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. NY, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Embora guardemos em vista os desdobramentos desses dois últimos momentos em particular, buscaremos, de início, não os tomar como porta de entrada do assunto. Assim procedendo num primeiro momento, procuraremos antes destacar as preocupações e problemáticas específicas desta conferência de 1978, evitando assim o risco de projeção de uma luz retrospectiva aplainadora de suas singularidades.

⁸⁷ Assinando sob o pseudônimo de Maurice Florence (em que se reconhece facilmente as iniciais MF), Foucault escreveria, em 1984, numa leitura retrospectiva de seu itinerário: “[Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é na tradição crítica, que é a de Kant, e se poderia] chamar seu empreendimento *História crítica do pensamento*. Por esta última não se deveria entender uma história das ideias que seria, ao mesmo tempo, uma análise dos erros que se poderia depois avaliar; ou uma decifração dos equívocos aos quais elas estão ligadas e dos quais poderia depender o que nós pensamos hoje. Se por pensamento se entender o ato que põe, em suas diversas correlações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria a análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações de sujeito a objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível” (HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, 2 v., Paris: PUF, 1984, p. 944). Retomado em FOUCAULT, M. “Foucault”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 345, pp. 1450-1455. Como assinalado em *Dits et Écrits*, a passagem entre colchetes é de F. Ewald, a quem fora inicialmente proposta a redação da « notice » sobre Foucault.

tratará menos de entabular uma “exegese” *tout court* da “letra” da filosofia de Kant e de seu empreendimento crítico do que de explorar, alargar, tensionar, multiplicar um conjunto de *questionamentos* suscitados pelos escritos do autor alemão em sua densidade histórico-filosófica, sem abrir mão, nesse movimento, de se interpelar igualmente sobre o destino que essas tópicas vieram a assumir nos diversos “kantismos” e suas ulteriores derivações, ainda que porventura insólitas ou surpreendentes.

Assim, sem deixar de manter dada consonância com questionamentos próprios a Kant, a leitura proposta por Foucault desenvolve a noção de “crítica” e, articulando-a às noções de “governo” e “*Aufklärung*”, a insere num quadro complexo e plural. Com isso, entabula-se um movimento no qual se alinham aspectos que atravessam tanto o campo do conhecimento, quanto o de registro ético-político, de modo a ressaltar ora a tensão, ora a complementaridade entre “conhecimento” e “ação”, sem deixar de atentar simultaneamente para que a dimensão eminentemente histórica e dinâmica que os vincula jamais seja perdida de vista.

Ao seguir os traços deste movimento, somos conduzidos a conferir especial atenção ao âmbito de constituição daquilo que Foucault virá a nomear “atitude crítica”. Numa primeira e sumária designação, trata-se de “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir, uma certa relação [*rapport*] ao que existe, ao que se sabe, ao que se faz, uma relação à sociedade, à cultura, uma relação também aos outros”⁸⁸. Este breve excerto nos sugere que, mais do que se contentar em “afastar os erros”, o pensador francês coloca em jogo uma certa *atitude* dos sujeitos em relação ao saber, em relação à sociedade, à cultura e à maneira de se relacionar aos outros, ou ainda, como enfatizará em mais de uma ocasião, põe em questão uma “vontade decisória”⁸⁹ a embasar “o movimento pelo qual o sujeito se arroga o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”⁹⁰.

⁸⁸ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 34.

⁸⁹ Ibid., p. 58.

⁹⁰ Ibid., p. 39.

Assim dispostos os dados, consideramos que seria pertinente indagar mais detidamente os modos de conjugar os fios dessa teia, de discernir e de avaliar suas tópicas, compreendendo o enredo ao mesmo tempo sutil e multifacetado que visam compor. Na constituição desse plano, o horizonte traçado no curso no *Collège de France* de 1978 (*Segurança, território, população*), assume papel capital. Papel capital não por fornecer conceitos prontos e acabados, ou mesmo o mapa arquitetônico de uma teoria rígida, mas, a nosso ver, por oferecer um ponto de vista privilegiado sobre um *processo* de pesquisa que não exclui a experimentação, a reinterrogação, a criação, a errância, a reformulação, se quisermos, o *movimento do pensamento*.

Este movimento pode ser apreendido como um esforço de articulação e deslocamento, que poderiam tomar a forma, nas palavras de Foucault, de “espécies de andaimes que servem de passagem [*relais*] entre um trabalho em vias de se completar e um outro”⁹¹, tangenciando num mesmo gesto a possibilidade de empreender uma leitura que ressalte a especificidade própria de um momento preciso do percurso das indagações foucaultianas (final dos anos 1970) ao mesmo tempo que proporciona a oportunidade de estabelecer balizas dispostas a aquilatar tanto alguns dos momentos precedentes de seus escritos, quanto de mesurar problemáticas próprias a desenvolvimentos futuros de sua produção. Expediente que, uma vez levado a cabo a partir de um ponto de incisão preciso, proporcionará a possibilidade de averiguar sob que bases Foucault vem a pôr em cena uma compreensão original do lugar e da atualidade de sua própria empreitada e, concomitantemente, de sua “inscrição” na ambiência dos distintos planos que esquadriharam o pensamento filosófico moderno.

Pensamos que essa postura possa nos franquear a possibilidade de uma abordagem ao mesmo tempo rigorosa e questionadora sem que para tanto tenhamos que sucumbir à falsa alternativa que busca estabelecer, quase sempre de modo taxativo e unilateral, seja a “continuidade” sem falhas, seja a segmentação de “blocos” estanques no itinerário foucaultiano. Alternativas que não apenas engessam o exercício

⁹¹ “Spèces d’échafaudages qui servent de relais entre un travail qui est en train de s’achever et un autre”. FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 861.

do pensamento, ainda que em grades cômodas, como fazem perder de vista o movimento de constituição, de elaboração de questionamentos capazes ao mesmo tempo de alargar interrogações prévias, ampliando seus horizontes, quanto de inaugurar novas interrogações e modos de arguir, propondo desenvolvimentos que não se furtam a novas elaborações, diálogos e possibilidades de leitura.

2.1. O governo dos homens

Ao implementar paulatinamente sua proposta de uma “história da ‘governamentalidade’”, Foucault põe em cena o que considera ser um aspecto crucial deste enredo, a saber, “o problema do ‘governo’ no século XVI”, momento no qual assinala ter ocorrido uma “verdadeira explosão das artes de governar”⁹². Explosão que remete tanto à intensidade quanto à multiplicação e extensão a domínios variados de um problema que, do material ao espiritual, do privado ao público, do indivíduo à população, do moral ao político, poderia ser formulado nas seguintes questões: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?”⁹³ Como governar os “diferentes grupos”, a casa, uma família, as crianças, os mendigos, um exército, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito? Em síntese, afirma Foucault,

creio que, de modo geral o problema do “governo” eclode no século XVI, de maneira simultânea, a propósito de muitas questões diferentes e de muitos aspectos. Problema, por exemplo, do governo de si. O retorno ao estoicismo gira, no século XVI, em torno dessa atualização do problema: como governar a si mesmo. Problema, igualmente, do governo das almas e das condutas – o que foi, evidentemente, todo o problema da pastoral católica e protestante. Problema do governo dos filhos – é a grande problemática da pedagogia tal como aparece e se

⁹² FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 36.

⁹³ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 118.

desenvolve no século XVI. E, por último, talvez somente por último, governo dos Estados pelos príncipes.⁹⁴

Quadro que levará Foucault a rematar que, “com o século XVI, entramos na era das condutas, das direções, na era dos governos”⁹⁵.

Assim, tal como visado pelo pensador francês, o problema do “governo”⁹⁶ não se refere apenas às estruturas políticas e à gestão do Estado, não recobre somente formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica. Governar, portanto, não é a mesma coisa que “ser soberano”, “ser senhor”, “reinar”, “comandar” ou “fazer a lei”. Antes de adquirir seu significado propriamente político (o que, com efeito, se efetuará de forma rigorosa nos séculos XVI e XVII), governar “abrange um vastíssimo domínio semântico”⁹⁷, cujos meandros Foucault procura explorar, de saída, recorrendo a dicionários dos séculos XIII, XIV e XV⁹⁸.

Governar pode significar, num sentido físico, o deslocamento no espaço ou o movimento, na acepção de seguir um caminho, de dirigir alguém ou dirigir a si mesmo sobre um caminho seguindo uma rota. Num sentido material mais amplo, governar pode significar sustentar assegurando a subsistência, alimentar, tanto no que toca a um indivíduo quanto a uma cidade. Abordando os significados de ordem moral, governar pode referir-se à “condução de alguém”, numa relação entre indivíduos que pode assumir formas diversas, compreendendo desde uma relação de “mando e de chefia”, de “controle” entre os indivíduos, até o sentido espiritual de “governo das almas”, por fim, soma-se ainda o sentido prescritivo ou de imposição de um regime para um

⁹⁴ Ibid., p. 118.

⁹⁵ Ibid., p. 309.

⁹⁶ Vale destacar as aspas que envolvem o termo em sua primeira aparição enquanto objeto de estudo específico. Doravante, em seus escritos subsequentes, estas não mais serão empregadas quando de sua grafia. Talvez porque, após retrabalhá-lo e imprimir-lhe sua marca, Foucault incorpore o vocábulo a seu próprio campo semântico.

⁹⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 164.

⁹⁸ Ver sobretudo a aula de 8 de fevereiro de *Segurança, território, população*.

doente: “o médico governa o doente, ou o doente que se impõe certo número de cuidados se governa”⁹⁹.

A noção de governo envolve, portanto, uma rica polissemia referente ao movimento, à distribuição de alimentos, aos cuidados que se dispensam a um indivíduo no que diz respeito à sua subsistência, cura ou salvação; em suma, ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seus corpos, mas também sobre sua maneira de agir e sobre sua alma.

No decorrer da enumeração dessa massa de sentidos e significados diversos, em princípio um tanto heterogêneos, Foucault identifica, no entanto, um elemento que confere certa particularidade ao que seja “governar”:

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é portanto a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados¹⁰⁰.

“Os homens é que são governados”. O que poderia haver de supostamente banal nessa afirmação assume imediatamente importância ímpar quando acoplada à constatação de que “a ideia de que os homens são governáveis é uma ideia que certamente não é grega e que não é, tampouco, creio eu, uma ideia romana”¹⁰¹.

Com efeito, é bastante comum na literatura grega a metáfora do leme – em francês, sugestivamente, *gouvernail* –, do timoneiro, do piloto, daquele que detém o

⁹⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 163.

¹⁰⁰ Ibid., p. 164.

¹⁰¹ Ibid., p. 165.

leme, para designar a atividade daquele que está à frente da cidade e que tem em relação a ela certo número de incumbências e de responsabilidades. Reportando-se brevemente a *Édipo rei*, Foucault mobiliza a metáfora do rei que, tendo a seu encargo a cidade, deve conduzi-la da melhor maneira possível, com diligência análoga a de um bom piloto que governa devidamente seu navio, devendo evitar os escolhos, os piratas, os inimigos, de modo a conduzi-lo a bom porto¹⁰².

Não obstante, em toda essa série de metáforas em que o rei é comparado a um timoneiro e a cidade a um navio, convém notar que aquilo que é designado como *objeto* de governo é a cidade, ou melhor, a cidade em sua unidade, com sua sobrevivência possível ou seu desaparecimento eventual. De modo que, assegura Foucault, “o objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade”¹⁰³. Os homens só são governados *indiretamente*, na medida em que fazem parte da cidade, na medida em que estão embarcados no navio¹⁰⁴.

Ora, é quando se volta para o tema “Oriental” do pastor que deve guiar aos prados da salvação ao mesmo tempo o rebanho e cada uma das ovelhas que Foucault encontra a origem da ideia de um governo dos homens. De modo mais específico,

¹⁰² Conforme afirmam os editores do curso de 1978, Foucault remete-se à seguinte passagem de *Édipo rei*: “Meu rei, eu te disse e de novo te digo, / darei prova de loucura e de tolice, / se abandonasse a ti / que, quando meu país penava na tempestade, / foste o bom vento que o guiou. Ah! novamente, / se tu podes, leva-nos hoje a bom porto”.

¹⁰³ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 165.

¹⁰⁴ Retomando o tema na aula seguinte, de 15 de fevereiro de 1978, Foucault constata a raridade da metáfora do pastor na literatura política clássica, não sem perscrutar o que seria uma exceção maior, qual seja, o *Político*, de Platão. Texto que, entretanto, critica a ideia de um magistrado-pastor. De modo sucinto, retomando essa tópica no ano seguinte numa conferência em Stanford, Foucault afirma: “Platão reconhecia efetivamente ao médico, ao cultivador, ao ginasta e ao pedagogo a qualidade de pastores. Por outro lado, ele recusava que eles se intrometessem em assuntos políticos. Ele o diz explicitamente: como o político encontraria tempo para ir ver cada pessoa em particular, de lhe dar de comer, de lhe oferecer concertos e de cuidar delas em caso de doença? Apenas um deus da idade de ouro poderia agir de tal modo; ou ainda, tal qual um médico ou pedagogo, ser responsável pela vida e pelo desenvolvimento de um pequeno número de indivíduos. Mas, situados entre os dois – os deuses e os pastores –, os homens que detêm o poder político não são pastores. Sua tarefa não consiste em sustentar a vida de um grupo de indivíduos, ela [sua tarefa] consiste em formar e assegurar a unidade da cidade.” (FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1338-1339).

concentra-se no processo de institucionalização do “cristianismo” – termo empregado entre aspas, visto recobrir “uma série de realidades diferentes”¹⁰⁵ – e do tipo de poder bastante específico que o acompanha. A esse poder específico, Foucault designa “poder pastoral” e, mais particularmente, “pastorado cristão”, ou ainda, simplesmente, “pastorado”. Nas suas palavras,

o pastorado começa com certo processo que, este sim, é absolutamente único na história e que sem dúvida não encontramos nenhum exemplo em nenhuma outra civilização: processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso não apenas na escala de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda humanidade.¹⁰⁶

O governo dos homens em sua vida cotidiana implica um conjunto de técnicas e procedimentos complexos que, ao cabo dos anos, forjaram o que se pode denominar uma “arte”, a saber, uma maneira de fazer, uma prática com seus métodos e razões. Foucault ressalta que, dentre os Padres da Igreja, foi Gregório de Nanzianzo “o primeiro a definir esta arte de governar os homens pelo pastorado como *tékhné tekhnôn, epistéme epistemón*, arte das artes, ciência das ciências”¹⁰⁷. Esta *ars artium* encontra seu desenvolvimento na tradição latina sob a designação de *regimen animarum*¹⁰⁸. Termo que, por sua vez, é traduzido inicialmente por Foucault como “governo das almas”, mas que encontra por fim, ao longo de suas análises, uma síntese na noção de “conduta”:

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 196. Nessa direção, ver o instrutivo livro de CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon, ENS éditions, 2011.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 196.

¹⁰⁷ Ibid, p. 200. Foucault refere-se aqui a *Discours*, II, 16: “Na verdade me parece que a arte das artes (*tékhné tekhnôn*) e a ciência das ciências [*epistéme epistemón*] é conduzir o ser humano, que é o mais diverso e o mais complexo dos seres”.

¹⁰⁸ Para maiores desenvolvimentos sobre a noção de *regimen*, ver SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. SP, Editora 34, 2006.

A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou condução¹⁰⁹.

Nesse sentido, poderíamos compreender a atividade ou a “arte de governar os homens” como a arte de conduzir condutas e divisar nesta compreensão a possibilidade de se conduzir ou governar a si mesmo e de ser conduzido ou governado por outrem – duplo aspecto que, diga-se de passagem, será largamente explorado por Foucault *a posteriori*.

Isto posto, Foucault procura discernir quais seriam os traços que marcam a *diferença* e *especificidade* do pastorado cristão em relação aos outros sistemas, religiosos e profanos, de governo e, conseqüentemente, quais procedimentos são característicos desta arte de governar os homens. No curso de 1978, enfatiza o princípio geral da obediência e, no âmbito de sua extensão, o da produção de um discurso de verdade acerca de si como procedimentos necessários à salvação¹¹⁰. O que

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 255.

¹¹⁰ “Creio que esta inscrição [do cristianismo] do dever de dizer a verdade sobre si mesmo no interior de uma relação de obediência a um outro é algo ao mesmo tempo de fundamental e de novo” [...] trata-se de “uma invenção – ou talvez de uma importação – cristã” (FOUCAULT, M. *Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu en justice (Cours de Louvain, 1981)*, op. cit, p. 127-128). Esse *tópos* estruturante inicial apresentado em 1978 persistirá como estribilho de sua interpretação do cristianismo também nos anos 1980, quando suas pesquisas serão refinadas e aprofundadas na análise da “direção” monástica. A título indicativo, em seu curso de 1980 essa conexão encontra-se ainda no centro da análise do cristianismo, embora visada menos enquanto tecnologia governamental ligada ao pastorado do que como cerne da prática da direção na instituição monástica, calcada a seu turno num “regime de verdade” em relação ao qual o sujeito se constitui em relação a uma verdade dada: “Tudo dizer de si mesmo, nada esconder, nada querer por si mesmo, obedecer em tudo: esta junção entre dois princípios está, creio, no seio, não somente da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão, creio, informar aquilo que constitui a subjetividade cristã e, por conseguinte, a subjetividade ocidental. Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer quem se é, estar sob a vontade de outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos de sua alma, que os segredos de sua alma venham à luz e que, nessa vinda à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita: temos aí, creio, um dispositivo que é absolutamente fundamental, uma relação bastante específica entre o sujeito, o outro, a vontade, a enunciação” (FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants* (Cours au Collège de France – 1979-1980). Édition établie sous la direction

significa, num primeiro momento, explicitar que o pastorado cristão estabelece uma relação de dependência individual, permanente e total entre cada uma das ovelhas e seu pastor terreno, o que acarreta igualmente a obrigação de nada lhe esconder a respeito de si mesmo.

“Quem não é dirigido cai como uma folha morta”. Esta elocução atribuída por Foucault a *Provérbios* (11, 14), reforça a injunção pastoral segundo a qual “a heteronomia do homem é fundamental e jamais é a si mesmo que ele deve recorrer para definir as medidas de sua conduta”¹¹¹. A relação entre um indivíduo que dirige e um indivíduo que é dirigido não é apenas uma condição, mas um dos elementos basilares da obediência cristã. Ela baseia-se no princípio de que “a relação da ovelha com aquele que a dirige é uma relação de dependência integral”¹¹². Dependência integral, permanente e individual, posto que não lastreada numa relação com a lei, num princípio de ordem ou injunção racional, mas numa relação de “submissão de um indivíduo a outro indivíduo”. A ovelha, a pessoa que é dirigida, deve viver sua relação com o pastor como uma relação de obediência absoluta, tanto no que diz respeito à vida espiritual quanto no que toca aos bens materiais e à vida cotidiana. Aliás, Foucault não deixa de ressaltar que “aquele que obedece, aquele que é submetido à ordem, é chamado de *subditus*, literalmente, aquele que é destinado, dado a outro e que se encontra inteiramente à disposição e sob a vontade deste”. Ao que depreende, por conseguinte, que a obediência cristã “é uma relação de *servidão integral*”¹¹³.

Essa dependência em relação a alguém é, evidentemente, institucionalizada na vida monástica, na relação com o abade, com o superior ou com o mestre de noviços.

de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Seuil/Gallimard, 2012, p. 260-261. (Rivière, noção de indivíduo perigoso).

¹¹¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris, Gallimard, 2018, p. 131.

¹¹² FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit, p. 231.

¹¹³ Ibid, p. 234. Grifo meu. Vale complementar que “nesta teoria e nesta prática da obediência cristã, [mesmo] aquele que comanda, no caso o pastor, seja ele abade ou bispo, não deve comandar por comandar, claro, mas deve unicamente porque lhe deram ordem de comandar. A prova qualificadora do pastor é recusar o pastorado de que o encarregam. Ele recusa porque não quer comandar, mas na medida em que sua recusa seria a afirmação de uma vontade singular, ele tem de renunciar a sua recusa, obedecer e comandar. De sorte que temos uma espécie de *campo generalizado da obediência* que é característico do espaço em que vão se desenvolver as relações pastorais.” (Ibid., p. 237). Grifo meu.

Sobre esta matéria – da qual passa a se ocupar em 1977, vindo a desenvolvê-la com maior profundidade e afinco ao longo dos anos 1980¹¹⁴ –, Foucault sublinha que, a qualquer um que adentre a vida monástica “é exigida essa relação singular que liga um discípulo a um mestre, coloca-o sob seu controle contínuo, obriga-o a seguir a menor de suas ordens e a lhe confiar sua alma, sem qualquer reticência”¹¹⁵.

“Sem qualquer reticência” significa obedecer dando provas de “irreflexão e imedaticidade”¹¹⁶ assim que uma ordem é dada, seja ela qual for. Afinal,

o valor desta obediência não está no ato prescrito ou permitido. Ele reside antes de tudo em sua forma – no fato de que se está submetido à vontade de um outro, em relação à qual se dobra. Sem atribuir importância ao que é exigido [*voulu*], mas se agarrando ao fato de que é de um outro a vontade [*c'est une autre qui veut*]. A essa vontade outra, o essencial é nada opor: nem sua vontade própria, nem a razão, nem qualquer interesse, mesmo que ele pareça legítimo, nem a mínima inércia. É preciso aceitar “suportar” inteiramente esta vontade, de ser, em relação a ela, dócil [*ductile*] e transparente.¹¹⁷

A obediência monástica é incondicional e não tem outro fim senão ela mesma: se o monge deve obedecer é para atingir um “estado de obediência”¹¹⁸, o que significa “*ser obediente*”, no absoluto. “Obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado

¹¹⁴ Em sua “Cronologia” às obras completas de Foucault, Daniel Defert escreve a propósito do mês de agosto de 1977: “Foucault está em Vendreuve. Ele escreve sobre os Padres da Igreja e decide deslocar em alguns séculos sua história da sexualidade” (DEFERT, D. “Chronologie”. In. FOUCAULT, M. *Oeuvres*, t. II, p. XXVI). As referências a Cassiano, Tertuliano, João Crisóstomo, Gregório de Nanzianzo, São Bento de Núrsia, etc. no curso de 1978 não são episódicas, mas fazem parte de uma inflexão mais ampla que levaria Foucault às suas “modificações” em relação ao projeto inicial de sua *História da sexualidade*.

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 125.

¹¹⁶ Id. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 233.

¹¹⁷ Id.. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 123.

¹¹⁸ Id. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 234. Conforme também FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 124.

de obediência”¹¹⁹. A obediência torna-se, em si mesma, uma “virtude”¹²⁰, ou ainda, no caso monástico, “a primeira das virtudes”¹²¹.

A obediência, portanto, não é caracterizada meramente como uma relação a este ou àquele, mas como uma estrutura geral e permanente da existência que deve atravessá-la em seus mínimos detalhes. Procedimento que implica uma determinada forma de relação a si que, neste caso, deve revalidar indefinidamente a obediência por meio de “um exercício da vontade sobre ela mesma e contra ela mesma”¹²², o que se traduz na renúncia definitiva a toda vontade própria em favor da vontade de outrem. É nessa esteira que Foucault menciona o capítulo V da *Regra* de São Bento que, para qualificar o que são os bons monges, grafa: “Eles não vivem mais por seu livre arbítrio, *ambulantes alieno iudicio et imperio*, caminhando sob o juízo e *imperio* de outro, eles sempre desejam que alguém os comande”¹²³. Esse abandono definitivo de toda vontade própria é também um exercício de mortificação: “A finalidade da obediência é mortificar sua [do monge] vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 234. Em mais de uma oportunidade Foucault sublinhou o quão “essa noção de estado de obediência é algo totalmente novo, totalmente específico, que não encontramos de forma alguma antes” (Ibid.). Se as sociedades gregas e romanas deveras conheceram um poder imperial, que era também um poder autocrático, “jamais na Antiguidade grega ou romana se teria tido a ideia de exigir de alguém uma obediência total, absoluta e incondicional em relação a outrem” (FOUCAULT, M. “Sexualité et pouvoir” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 233, p. 563). Continua Foucault, “se um grego tivesse de obedecer, ele o fazia porque se tratava da lei, ou da vontade da cidade. Se lhe ocorria seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo) é porque esta pessoa o havia persuadido racionalmente a fazê-lo. E isso deveria se dar com um propósito estritamente determinado: curar-se, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha” (FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1340).

¹²⁰ “A obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como nos Gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas é antes um fim em si mesmo” (FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1341).

¹²¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 125. Nesta ocasião, como em outras, Foucault alude ao capítulo V da *Regra de São Bento*, “Da obediência dos discípulos”: “Os que são premiados pelo desejo de avançar para a vida eterna adotam o caminho estreito, de que o Senhor diz: ‘Estreito é o caminho que leva à vida’: não vivendo a seu bel prazer e não obedecendo a seus desejos e aos seus prazeres, mas caminhando sob o juízo e sob o mando de outrem, permanecendo nas comunidades [*coenobia*], desejam ter um abade como superior. Os monges não vivem seguindo seu livre arbítrio; sua vontade é e deve ser a de estar submetido à autoridade de um abade: *ambulantes alieno iudicio et imperio*.”

¹²² FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 125.

¹²³ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 235.

morra, isto é, que não haja outra vontade senão a vontade de não ter vontade”¹²⁴. Desta feita, na obediência perfeita há um exercício de anulação e substituição: anulação da vontade própria, substituição pela vontade de outro.

Ora, esse tipo específico de governo dos homens não poderia se realizar sem a submissão a uma “direção de consciência”, compreendida neste contexto como “um adestramento [*maîtrise*] à obediência”¹²⁵, cujo instrumento por excelência é a prática permanente do “exame-confissão”¹²⁶. Conforme preconiza Cassiano em suas *Instituições cenobíticas* (IV, 8),

para alcançá-la facilmente [a obediência perfeita e a humildade de coração], ensina-se aos iniciantes a não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos que lhes remói o coração, mas a, logo que eles nascem, manifestá-los ao ancião, e, para julgá-los, a não se fiar em sua opinião pessoal, mas a crer ser mau ou bom o que o ancião, após exame, assim terá declarado¹²⁷.

Exige-se, pois, daqueles que são dirigidos o que Foucault designará como “atos de verdade”¹²⁸, qual seja, não somente a obrigação de dizer a verdade, mas a de dizer a verdade a propósito de si mesmo, de seus erros, de seus desejos, das profundezas de sua alma, dos movimentos mais ínfimos do pensamento. Trata-se de uma exteriorização por palavras da verdade que se encontra escondida no fundo de si mesmo, *arcana constientiae*¹²⁹.

¹²⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 235.

¹²⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 120.

¹²⁶ Ibid., p. 133.

¹²⁷ Ibid., p. 121.

¹²⁸ FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 317.

¹²⁹ “O exame tem por efeito operar uma *discretio*, uma diferenciação que permite que se siga o reto caminho, mas ela não separa as opiniões verdadeiras das opiniões falsas. Ela procura a origem da ideia, sua marca, aquilo que poderia alterar seu valor. Trata-se de testar ‘a qualidade dos pensamentos’ – *qualitas cogitationum* – interrogando-se sobre as profundezas secretas donde saíram, os ardis dos quais eles podem ser o instrumento e as ilusões que fazem com que nos enganemos não tanto, não somente sobre as coisas das quais eles são a ideia – sobre a realidade objetiva, como se dirá mais tarde –, mas sobre eles mesmos: sua natureza, sua substância, seu autor. Examinando os pensamentos com cuidado,

O “exame-confissão” está ligado em sua permanência ao dever, ele também permanente, de obediência. Se tudo que se passa na alma deve ser revelado, é para permitir uma obediência perfeita. Em 1978, Foucault delineia este arranjo ao destacar que

o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral”¹³⁰.

Por via da verbalização dessa verdade interior, secreta, oculta, o pastorado cristão empreende uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. É preciso também conhecer o mais minuciosa e intimamente possível o estado de cada ovelha. Este conhecimento é particular, um outro modo de dizer que ele individualiza. Essa individualização, analiticamente constituída por meio da produção de uma verdade interior, ao mesmo tempo que envolta no quadro de uma “obediência generalizada”, será designada por Foucault como uma “individualização por sujeição”¹³¹, isto é, a constituição de “um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta”¹³². Neste

efetuando incessantemente a triagem entre aqueles que devem ser acolhidos e aqueles que se deve rejeitar, o monge obediente e bem dirigido não visa o que é pensado nas ideias, mas o movimento do pensamento naquele que o pensa. É o que Cassiano chama de *arcana conscientiae*. Problema do sujeito do pensamento e da relação do sujeito a seu próprio pensamento (quem pensa em meu pensamento? Não estou de alguma maneira sendo enganado?), e não mais a questão do objeto pensado ou da relação do pensamento a seu objeto.” (FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV – Les aveaux de la chair*, op. cit., p. 138-139).

¹³⁰ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 242.

¹³¹ Ibid, p. 243.

¹³² Ibid.

procedimento de individualização envolvida na história do pastorado, Foucault divisa um momento fundamental da “história do sujeito”¹³³.

“História do sujeito” que não se reduz a um capítulo da pastoral cristã, mas cuja contundente textura dissemina efeitos de longo alcance: “a colocação em discurso [*mise en discours*] de sua própria verdade não é simplesmente uma obrigação essencial. É uma das formas primeiras da nossa obediência”¹³⁴. Esta brecha relativa a *nossa* obediência, permite-nos concordar com Frédéric Gros quando este insiste que

a partir daí, e por um longo tempo, o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir dessa injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro¹³⁵

Ora, sem dúvida esta vertente da “história do sujeito” será ampla e meticulosamente explorada por Foucault nos anos que sucedem seu curso de 1978. Cumpre, por ora, sublinhar como esta inflexão de seu pensamento está intimamente entrelaçada à temática da “governamentalidade moderna” e das “artes de governar” que, da “Razão de Estado” do século XVI ao “Neoliberalismo” do final dos anos 1970, passando pelo liberalismo do século XVIII e XIX, encontrarão na “pastoral cristã” uma espécie de ponto de fuga comum.

Afinal, como afirma Foucault, embora o pastorado cristão tenha certamente se transformado no curso desses quinze séculos, por mais que tenha sido “desmembrado”,

¹³³ Ibid.

¹³⁴ FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 307.

¹³⁵ GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no *Collège de France* (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP, WMF Martins Fontes, 2010, p. 460.

“cancelado”, “integrado a formas diversas”, “no fundo nunca foi verdadeiramente abolido”, isto é, “o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral é sem dúvida algo de que não nos libertamos”¹³⁶.

Não porque tenha havido uma “passagem” do pastorado a outras formas de conduta, de condução, de direção. “Houve na verdade intensificação, multiplicação, proliferação dessa questão e dessas técnicas de conduta”¹³⁷. Outro modo de dizer que o poder pastoral inaugura um modelo, uma “matriz de procedimentos de governo dos homens”¹³⁸: a dupla tarefa do pastor, responsável pelo conjunto do rebanho e por cada uma das ovelhas, “vai ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população. *Omnes et singulatim*”¹³⁹.

É sob o pano de fundo desta matriz de procedimentos de governo dos homens da pastoral que Foucault analisa o nascimento do Estado moderno¹⁴⁰, não,

¹³⁶ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 197.

¹³⁷ Ibid., p. 309. A respeito dessa opção de uma metáfora enérgica de intensificação das forças em vez de uma metáfora cinética de translação da pastoral ao político, ver BÜTTGEN, P. « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2007/5 (62^e année), pp. 1138-1139.

¹³⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 196.

¹³⁹ Ibid., p. 172.

¹⁴⁰ “O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo” (Ibid., p. 219). Se, neste momento específico, Foucault tem em vista sobretudo os desenvolvimentos da arte de governar segundo a “Razão de Estado” e a “doutrina da polícia” (também visceralmente ligadas à pastoral em sua conferência intitulada *Omnes e singulatim*), é preciso pontuar que a pesquisa sobre esta forma específica de governo toma corpo na tentativa de responder às aporias suscitadas pelo escorregadio conceito de biopolítica (Cf. SKORNICKI, A. “Les origines théologico-politiques du biopouvoir. Pastorale et généalogie de l’État”, *Sociologia Historica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 5, 2015: 43-66). Num escopo mais amplo do que o desenvolvido em seu curso de 1978, em conferência neste mesmo ano, coloca Foucault: “Durante os séculos XVIII e XIX europeu, assistiu-se a uma reconversão, a um transplante do que haviam sido os objetivos tradicionais do pastorado. Diz-se frequentemente que o Estado e a sociedade moderna ignoram o indivíduo. Quando olhamos um pouco mais de perto, ficamos chocados ao contrário pela atenção que o Estado presta em relação aos indivíduos; ficamos chocados por todas as técnicas que foram empreendidas e desenvolvidas para que o indivíduo não escape de nenhuma maneira ao poder, nem à vigilância, nem ao controle, nem ao bom comportamento, nem ao readiestramento, nem à correção. Todas as grandes máquinas disciplinares: casernas, escolas, fábricas e prisões são máquinas que permitem identificar o indivíduo, saber o que ele é, o que ele fez, o que se pode fazer dele, onde deve ser colocado, como alocá-lo entre os outros. As ciências humanas também são saberes que permitem conhecer o que são os indivíduos, quem é normal e quem não é, quem é razoável e quem não é, quem é apto a fazer o que, quais são os comportamentos previsíveis dos indivíduos, quais são aqueles que é preciso eliminar. A importância da estatística vem justamente do fato que ela permite medir

evidentemente, como “transferência maciça e global das funções pastorais da Igreja para o Estado”¹⁴¹, mas como “intensificação”, que é também “multiplicação” de todas as artes de governar nos mais distintos âmbitos da vida cotidiana.

Dado este quadro geral, caberia por fim notar um movimento aparentemente paradoxal: na esteira do desenvolvimento de sua noção de governo, ao retomar a supracitada “explosão das artes de governar” própria ao século XVI, Foucault acrescenta que, “se conferimos a este movimento de governamentalização, dos indivíduos e da sociedade ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que eu creio ter sido a sua, parece que poderíamos colocá-lo ao lado do que chamaríamos atitude crítica”¹⁴². “Atitude crítica” e “governamentalização dos indivíduos e da sociedade”: O que poderia soar como uma justaposição híbrida ou mero lance de prestidigitação conceitual encontra-se na verdade enredado na própria construção, modulação e acentuação da noção de governo como “condução das condutas”.

2.2. *L’art de n’être pas tellement gouverné*

Ao colocar em perspectiva esse processo de “governamentalização dos indivíduos e da sociedade”, no qual o ato de governar é compreendido como

quantitativamente os efeitos de massa dos comportamentos individuais. [...] O indivíduo se tornou uma questão essencial para o poder. O poder é tão mais individualizante quanto, paradoxalmente, ele é mais burocrático e estatal. O pastorado, se perdeu em sua forma estritamente religiosa o essencial de seus poderes, encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação” (FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 232, pp. 551.

¹⁴¹ No entender de Foucault, há, no século XVI, intensificação do pastorado religioso, “intensificação desse pastorado em suas formas espirituais, mas também em sua extensão e em sua eficiência temporal [...] aumento das condutas de devoção, aumento dos controles espirituais, intensificação da relação entre os indivíduos e seus guias. Nunca o pastorado havia sido tão intervencionista, nunca havia tido tamanha influência sobre a vida material, sobre a vida temporal dos indivíduos” (FOUCAULT, M. *Segurança, território*, op. cit., 308).

¹⁴² FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 37. Foucault propõe uma dinâmica análoga na aula de 8 de março de 1978.

“condução de condutas”¹⁴³, Foucault não tem em vista qualquer aspiração de generalização que presidisse de modo unilinear uma suposta “extensão da dominação” que tivesse em seu horizonte “um processo sistêmico encaminhado ao contínuo aperfeiçoamento das técnicas de poder”¹⁴⁴ ou a dissolução dos sujeitos na pura passividade da coerção. Não é por outro motivo que, após esboçar a “explosão da arte de governar os homens”, Foucault apresse-se em afirmar que deste “processo de governamentalização” não pode ser dissociada a questão do “como não ser governado”¹⁴⁵.

Questão que não se colocará em termos absolutos, como uma negação a toda e qualquer forma de governo. Ao ver de Foucault, trata-se antes do questionamento das artes de governar em suas formas específicas: “como não ser governado *desta forma*, por isto, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não por isso, não por eles”¹⁴⁶. Sob a insígnia dessa “reticência essencial” como maneira de desconfiar, de limitar, de transformar, de deslocar as artes de governar, ou do desejo de governar de outro modo, haveria nascido, na Europa do século XVI, um tipo de “forma cultural geral, ao mesmo tempo *atitude moral e política, maneira de pensar*” que poderia conferir uma “primeira definição da crítica”, a saber, “*l’art de n’être pas tellement gouverné*”¹⁴⁷.

¹⁴³ Para além de *Segurança, território, população*, ver também, a título não exaustivo, a aula de 7 de março de FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica – Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. SP, Martins Fontes, 2008; e, igualmente, a aula de 9 de janeiro de FOUCAULT, M. “*Du gouvernement des vivants*”, op. cit.

¹⁴⁴ HONNETH, A. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K. Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991, p. 175.

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., pp. 36-37.

¹⁴⁶ Ibid., p. 37. Outra fórmula utilizada por Foucault seria ainda: “como ser governado, por quem, até que ponto, com que fim, com que métodos?” (FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 119)

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 37. A dificuldade de transcrição literal desta definição passa pela ambiguidade, a nosso ver refletida pelo autor, que o termo “tellement” possui, a saber, como advérbio de intensidade e advérbio de modo. Como advérbio de intensidade, indica que uma qualidade, que uma ação, são levadas a um grau tal que esta implica uma consequência. Enquanto advérbio de modo, provoca a modificação de um verbo [*être gouverné*] ou um adjetivo [*gouverné*] acrescentando a eles uma circunstância. Por circunstância entende-se qualquer particularidade que determina um fato, ampliando a informação nele contida (Cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/tellement>). Essa variação se expressa quando da procura de sinônimos do

Pensamos que não seria despropositado identificar nessa primeira formulação e seu desenrolar o registro do esforço de Foucault para desenvolver a afirmação central de que há um caráter relacional, “uma correlação imediata entre conduta e contraconduta”¹⁴⁸, buscando, entretanto, uma carga que não fosse apenas “negativa ou reativa”¹⁴⁹ a estes atos que chamara, na aula de primeiro de março de 1978, de “resistências”, “pontos de resistência”, “contra-ataques”, “insubmissões”, “contraconduta moral”, “conflitos de conduta”, “revolta de conduta”, “resistência de conduta”, “dissidência”, “recusa da conduta”, “desobediência”. Sem que nenhuma destas expressões o satisfaça, acaba adotando, ainda que provisoriamente,

a palavra, mal construída, sem dúvida, “contraconduta” – palavra que só tem a vantagem de possibilitar referir-se ao sentido ativo da palavra “conduta”. Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; o que faz que eu prefira essa palavra a “inconduta”, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve¹⁵⁰.

Procurando um termo que pudesse evitar qualquer “substantificação” (tal como ocorreria com as designações “delinquente” ou mesmo “dissidente”) e, ao mesmo tempo, destacasse um caráter eminentemente *relacional* e de *atividade* quando deparado às tentativas de condução de condutas próprias às práticas de governo, o termo “contraconduta” poderia se apresentar naquele momento como possibilidade de atender a essas demandas de Foucault.

termo por ordem de correspondência: “A tel point”, “tant”, “si”, “aussi”, em ordem de correspondência (<http://crisco.unicaen.fr/des/synonymes/tellement>). Há ainda que se acrescentar as expressões “pas tellement”, que significa “pas beaucoup”; e “tellement que”, como “au point que”. Decorre desse quadro que são possíveis expressões como “a arte de não ser *de tal modo* governado”, “arte de não ser *a tal ponto* governado”, “arte de não ser governado *em tal grau*”, “arte de não ser *tão* governado”, “arte de não ser *assim* governado”. Lançaremos mão de expressões que ora enfatizem a circunstância, ora enfatizem a intensidade, de acordo com o contexto de seu emprego.

¹⁴⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 258.

¹⁴⁹ Ibid., p. 257.

¹⁵⁰ Ibid., p. 266.

Posto isso, talvez não fosse ocioso interrogar em que medida não haveria uma afinidade profunda entre a *problemática* implicada na reflexão sobre as “contracondutas” – presente mormente no curso de 1978 – e aquela atinente ao lento urdir, compreendendo aqui suas distintas modulações, que a noção de “crítica” passa a receber, sobretudo, a partir da comunicação de Foucault à *Société française de Philosophie*, no mesmo ano de 1978. Afinal, não apenas a atitude crítica apresenta-se na trilha de um “questionamento” diante de determinado modo de ser conduzido ou diante de determinada forma de governar como também, em consonância com as contracondutas, a crítica só pode ser *exercida* em *relação* a “domínios” que lhe forneçam, nas palavras de Foucault, “pontos de ancoragem”, ou ainda, “pontos de ancoragem *históricos*”¹⁵¹. Não por outro motivo, mantendo-se no registro privilegiado do século XVI, Foucault dará destaque a três pontos de ancoragem históricos que, por sua vez, permitirão vislumbrar o exercício da crítica em três domínios distintos ao mesmo tempo que conjugam posturas individuais e coletivas em relação a determinada autoridade.

O primeiro desses “pontos de ancoragem históricos” ao qual alude Foucault é o da “crítica bíblica”, que está diretamente vinculado às práticas religiosas ligadas à autoridade institucional de uma Igreja que toma como sua prerrogativa a imposição dogmática da verdade da Escritura. Nesse contexto, a atitude crítica se exerce como uma espécie de “recusa”, de “limitação” ao magistério eclesiástico da palavra de Deus. Numa conjuntura que certamente prepara e, de alguma forma, sustenta a Reforma, o que estava em questão era o “retorno à Escritura”, do que é “autêntico”, do que foi “efetivamente escrito” na Escritura, era a questão sobre “qual é o tipo de verdade que diz a Escritura, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e mesmo talvez a despeito do escrito”, até que se chega “à questão finalmente muito simples: a Escritura é verdadeira?”¹⁵². Como insiste Foucault, de John Wycliff à Pierre Bayle, a crítica se desenvolveu “de modo capital e não exclusivo, certamente”¹⁵³, como crítica

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 38.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid..

à Escritura. No caminho aberto por essa reticência à verdade imposta institucionalmente pelas autoridades religiosas ganhará espaço a “ciência filológica”.

O segundo “ponto de ancoragem histórico” salientado é a atitude crítica de caráter essencialmente jurídico, que se relaciona, por conseguinte, à legitimidade da lei, colocando a questão sobre “os limites do direito de governar”. Conforme indicará Foucault, essa crítica opõe à antiguidade da lei ou às ameaças do soberano, ou ainda, “em face do governo e da obediência” a leis injustas ou de sua “ilegitimidade essencial”, “direitos universais e imprescritíveis” aos quais todo governo, seja o do monarca, do magistrado, do educador ou do pai de família, deve se submeter¹⁵⁴. Nesse campo, o “direito natural”, embora anterior ao Renascimento, assumirá a partir do século XVI “uma função crítica que para sempre conservará”, tendo por questão incisiva e insistente “quais são os limites do direito de governar?”¹⁵⁵.

Ora, como enfatizará Foucault em seu curso de 1979, tal questionamento ganhará reverberação com a tentativa de limitação da “razão de Estado”, visto que, ainda que estes limites por vezes tenham sido tratados baseados na teologia, um dos princípios por excelência da tentativa de limitação da razão de Estado deu-se pela via do direito¹⁵⁶: seja em relação ao ressurgimento dos temas do direito natural, do direito originário ou das teorias do contrato. Assim sendo, objeta-se “o direito” à razão de Estado quando esta ultrapassa seus “limites de direito”, de modo que “nesse momento o direito poderá definir o governo como ilegítimo, poderá lhe objetar suas usurpações e, no limite, até mesmo liberar os súditos de seu dever de obediência”¹⁵⁷. Compreende-

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Neste registro, a “razão jurídica” buscará exercer uma espécie de “limitação externa”, enquanto a “economia política” virá a impor uma “limitação interna” à “razão de Estado” ou da “racionalidade governamental”. O que não oblitera o fato de que a “razão jurídica” tenha constituído durante anos um dos sustentáculos maiores do poder régio. Vide sobretudo a aula de 10 de janeiro de 1979 de FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Sobre uma perspectiva mais ampla do estatuto do direito no pensamento de Foucault, ver FONSECA, M. *Michel Foucault e o direito*. SP, Editora Saraiva, 2011.

¹⁵⁷ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, op. cit, p. 14.

se assim como essa “função crítica” enfatizada por Foucault enreda-se ao desenvolvimento ulterior da “reflexão, da análise jurídicas” na “cultura ocidental”¹⁵⁸.

Por fim, o terceiro “ponto de ancoragem histórico” eleito por Foucault em sua conferência é o da atitude crítica que se atraca ao “problema da certeza em face da autoridade”, na qual a recusa de ser governado “é evidentemente não aceitar como verdadeiro [...] aquilo que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos é não aceitá-lo porque uma autoridade diz ser verdadeiro, é não aceitá-lo senão na medida em que se considera por si mesmo como boas as razões para aceitá-lo”¹⁵⁹. Essa modalidade da atitude crítica, que parte de uma decidida “relação a si”, destacando a capacidade de reflexão e posicionamento perante as “razões” das quais as autoridades lançam mão, estaria, ao ver de Foucault, na base da “reflexão metodológica” e da concomitante expansão da “ciência”.

Assim, nesses três domínios, que envolvem a relação à verdade, a relação à lei e a relação a si, vê-se desenvolver “fenômenos capitais na história da cultura ocidental”¹⁶⁰, como o desenvolvimento das ciências filológicas, da análise jurídica ou da reflexão metodológica própria às nascentes ciências modernas.

Mais do que isso, note-se, esse desenvolvimento é signatário de condições históricas específicas nas quais há dependência e enredamento mútuo entre *exercício de conhecer* e *maneira de agir*, o que confere à “atitude crítica” um de seus traços mais vigorosos.

Ademais, é preciso considerar que, tal como esboçada, a atitude crítica constitui-se não como um conhecimento prévio e acabado que se impõe a determinado domínio – seja cultural, religioso, social, moral, político, econômico, científico ou filosófico –, mas antes de tudo como um posicionamento, uma tomada de posição, e

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 39.

¹⁵⁹ Ibid. Grifo meu.

¹⁶⁰ Ibid. Grifo meu.

sobretudo *oposição* ou *contraposição* em relação a dado campo de conhecimentos e práticas.

No limiar deste embate, entretanto, a atitude crítica não se restringe a levantar protestos e desmentidos: sua atuação é criadora, carrega em sua efetivação concreta a capacidade de engendrar um novo campo de práticas e um novo campo de conhecimentos. O que significa ser detentora da capacidade de tecer novas relações de poder e novas relações à verdade, esteadas certamente numa nova postura que pode vir a deslocar estas relações, a readequá-las, transformá-las, abalá-las, subvertê-las. Esta(s) potencialidade(s) da atitude crítica não oferece qualquer qualidade de “garantia” ou a certeza prévia de desenlaces definitivos. Porém, isso significa, ao mesmo tempo, que as relações de poder e os regimes de verdade instituídos – comumente fiados ou aferrados a uma ordem pretensamente imperturbável, rodeada de códigos de conduta e paliçadas prescritivas –, tampouco gozam da serenidade de uma segurança adquirida de uma vez por todas. Não por outro motivo Foucault insiste no que denomina o incontornável “jogo da governamentalização e da crítica”¹⁶¹.

Esse panorama procura ressaltar, em sua instabilidade e reversibilidade, a mobilidade historicamente produzida na qual se divisa que, se, por um lado, “a governamentalização é o *movimento* por meio do qual se tratava, na realidade mesma, de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade”, por outro lado, e *intrinsecamente* a esse processo, “a crítica é o *movimento* pelo qual o sujeito se arroga o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”¹⁶².

Configuração que nos permite notar que a atitude crítica não apenas estreita seus laços com as “contracondutas”, mas que, ao mesmo tempo, coloca em cena um “*sujeito* que *se arroga* o direito de interrogar”. Não se trata de um fenômeno puramente derivativo ou secundário: ao enfatizarmos o vínculo entre “atitude crítica” e “contracondutas”, deparamo-nos com uma dimensão de análise que, se não é de todo

¹⁶¹ Ibid..

¹⁶² Ibid.

“inérita”, certamente está logrando tomar formas mais definidas e adquirindo densidade a ponto de delinear um centro de gravidade que virá de mais a mais a ocupar as atenções de Foucault.

Afinal, se, tendo em mira sobretudo *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, muito se discutiu – com maior ou menor ênfase, profundidade e pertinência – a propósito das “técnicas disciplinares”, da produção ou adestramento [*dressage*] de corpos visando torná-los “dóceis e úteis” ou da regulamentação e controle globais dos processos vitais das populações (a “biopolítica”), pouco espaço parece ter sido destinado àquilo a que aduzimos como a “outra face” das relações de poder, ou mesmo a intenção crítica que assumiam os trabalhos de Foucault.

Ainda que a título não exaustivo, e concentrando-nos em alguns momentos dos anos de 1970, poderíamos aludir ao fato de que, nas derradeiras linhas de *Vigiar e Punir*, Foucault incitava seus leitores a atentarem ao “ronco surdo da batalha”, permitindo, pois, aflorar desde já a proposição de uma “agonística” subjacente às relações de poder ali exploradas. Em chave análoga e em termos ainda bastante amplos, Foucault “constatará” na primeira aula de seu curso de 1976 (*Em defesa da sociedade*) – claramente que em consonância com seus próprios trabalhos – a proliferação da “criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos” ocorrida entre os anos de 1960 e 1970, que se instauraria num “campo de luta” em que o questionamento relativo ao poder seria a pedra de toque. Por fim, em *A vontade de Saber*, transparece de modo mais límpido o caráter eminentemente “relacional” das análises de Foucault, ao destacar que as relações de poder deveriam ser compreendidas à luz da noção de “pontos de resistência”, sem que, no entanto, este último aspecto recebesse maiores explicitações ou aprofundamentos. Embora presentes e atuantes, portanto – fator que seria, aliás, suficiente para evitar julgamentos apressados ou unilaterais concernentes à maneira e propósitos segundo os quais Foucault buscava colocar em cena sua “analítica do poder” –, estes pontos restavam sem dúvida pouco explorados pelo pensador francês.

Nessa direção, o ano de 1978, tendo em vista sobretudo seu curso no *Collège de France* e, de modo particular, sua conferência à *Société française de philosophie*, constitui um momento-chave, um ponto de inflexão, ou ainda, o limiar de um

questionamento que o conduzirá à problematização ética – ou ético-política – do sujeito.

Afinal, situando-se no eixo orbital da noção de “governo” – e, por conseguinte, do “jogo da governamentalização e da crítica” –, é notório o empenho de Foucault para desenvolver, depurar, flexibilizar e aprofundar o que chamáramos de a “outra face” das relações de poder. Nesse intuito, à medida que afina sua concepção de crítica e, em certa medida, como sua decorrência, o pensador francês passará a conferir especial atenção ao campo da *ação* ou da *atitude* dos *sujeitos* implicados em campos de saber e em tipos normativos de comportamento. O que se traduz numa assertiva capital, tanto no que concerne à inflexão que representa, quanto nas decorrências e desdobramentos que prenuncia. Trata-se da asserção segundo a qual “o *foyer* da crítica é, essencialmente, o feixe de relações [*faisceau de rapports*] que liga um ao outro, e cada um aos outros dois, o poder, a verdade e o sujeito”¹⁶³.

Afirmção tão mais significativa na medida em que será retomada em diversos momentos, ainda que com diferentes tônicas ou (re)formulações¹⁶⁴. Afirmção igualmente notável pela sutileza do argumento que promove: ainda que não haja nenhuma “definição” do que seria “o sujeito” (como, aliás, ressalte-se, não haverá em seus escritos subsequentes), o modo por meio do qual Foucault imprime discretamente em seu escrito essa “categoria filosófica” de longa data se distancia, de saída, de qualquer concepção que pudesse divisar a proposição de uma substância universal ou natureza originária, portanto autoidêntica e aistórica. Ao enlevar o sujeito à “verdade” e ao “poder” numa rede de remissões múltiplas, Foucault desvia-se não apenas de qualquer redução unidimensional como também destaca a *concomitância* dos “domínios” ou das *ancoragens históricas* que compõem esse “feixe”.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Phillippe Chevallier (*Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*. Édition revue et complétée. Paris, PUF, 2014, p. 17) indica que, de 1980 a 1984 ao menos treze textos dos *Dits et écrits* fazem referência a esta “tripartição”, acrescentando ainda a elaboração oferecida por Foucault no curso de 1983 no *Collège de France* (*O governo de si e dos outros*) e no “Prefácio” ao segundo volume de *Histoire de la sexualité*.

Como afirma Judith Butler referindo-se à conferência em vista, “não é verdade que um sujeito seja primeiramente formado, depois faça meia volta para começar a se formar ele mesmo”¹⁶⁵, são as condições históricas específicas e, eventualmente, as formas de “assujeitamento” que elas comportam que se coadunam às possibilidades de ação e, notadamente, de oposição crítica que levariam “o sujeito” a “constituir-se”¹⁶⁶. O que nos permite afirmar que, “à luz das análises de Foucault, a subjetividade deixa de ser um dado transcendental ou antropológico e torna-se o produto empírico concreto de práticas implicando, para muitas delas, o poder no qual o sujeito é também formado”¹⁶⁷.

Desenha-se assim a correlação e entrecruzamento no atinente a campos normativos de comportamento, constituição e autoformação dos sujeitos. Esta concomitância proteiforme, ao mesmo tempo singular e histórica torna pouco factível, conseqüentemente, a tentativa de estabelecer *a priori* ou de uma vez por todas o emprego, o escopo e a incidência que cada elemento deste “feixe de relações” possa vir a exercer em determinada situação. O que exige daquele que se dispõe a examiná-lo uma minuciosa “análise de caso”, qual seja, uma apreciação tão precisa quanto constante do campo atual das malhas e modificações históricas que envolvem o jogo de relações entre “sujeito, verdade e poder” em seus traços discursivos, científicos, sociais, econômicos, políticos, tanto em sua efetividade governamental quanto nas atitudes dos sujeitos nesse ínterim. Com isso, possivelmente se chegue à composição de uma “cartografia” (frequentemente móvel) tão rigorosa quanto possível no que se refere à disposição, intensidade, efeitos, fragilidades, brechas, limites e possibilidades de transformação presentes nas distintas dimensões do “feixe de relações” em tela.

¹⁶⁵ BUTLER, J. “Qu’est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault”. In: GRANJON, M.-C (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie Critique et pratiques politiques*. Karthala, 2005, p. 100.

¹⁶⁶ Ao abordar ulteriormente, sobretudo a partir dos anos de 1980, as práticas de “subjetivação” e suas inflexões históricas, compreendendo aqui seus modos de constituição e transformação, Foucault desenvolverá em detalhe essa tópica que ora tangenciamos.

¹⁶⁷ SAAR, M. “Pouvoir”. In: BERT, J.-F.; LAMY, J. (org.) *Michel Foucault – un héritage critique*. CNRS Editions, Paris, 2014, pp. 133-134.

Por mais que esse arranjo nos permita certamente outros ângulos de abordagem, a ênfase e originalidade dispensadas por Foucault ao tema nos concita a insistir por ora no seguinte enfoque: esse “sujeito” que, como indicamos, é “formado” e “se forma” em sua prática crítica é, por conseguinte, capaz de “interferir” nas relações entre autoridade, verdade e poder. Não é por menos que Foucault seja levado a considerar que “a crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento [*désassujétissement*] no jogo do que poderíamos chamar de ‘política da verdade’”¹⁶⁸.

A tomada de posição crítica implica, assim, uma dinâmica que acarreta certa tomada de distância, um *processo* de “não-sujeitamento”, se assim pudermos afirmar, a partir e diante “[d]estas relações de poder que circunscrevem previamente o que será e o que não será tido por verdade, que agenciam o mundo de maneira regular e regulável e que nós terminamos por aceitar como o campo estabelecido do saber”¹⁶⁹, isto é, que constituem, justamente, a “política da verdade”.

Tendo isso em vista – embora Foucault não empregue explicitamente o termo, ressalte-se –, talvez não estejamos distantes de um dos sentidos primeiros do que se poderia chamar de processos históricos de *emancipação*, isto é, de um ato que visa “livrar-se da tutela” ou do “assujeitamento” que dada autoridade busca impor (seja por via da ciência, da moral, da religião, da economia ou da política), ainda que em âmbitos específicos e jamais fadados a qualquer sorte de “totalização” ou de realização absoluta. “Atitude crítica” como “emancipação” jamais concluída e, no entanto, insistentemente relançada como recusa em relação a certo modo de ser governado.

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 39.

¹⁶⁹ BUTLER, J. “Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault”, op. cit., p. 91. Judith Butler acrescenta ainda, na sequência, distendendo o alcance da sentença: “Podemos compreender a importância deste ponto, uma vez que indagemos: o que se qualifica como pessoa? O que se qualifica como gênero coerente? A quem pertence o mundo que é legitimado como real? Subjetivamente, perguntemos: quem posso ser em um mundo tal que os sentidos e limites de qualquer sujeito me são estabelecidos de antemão? Quais são as normas que me coagem quando passo a questionar os limites do que posso ser? E o que ocorre quando passo a ser aquilo para o qual não há lugar dentro de um dado regime de verdade? Não seria justamente isto ‘o dessassujeitamento do sujeito no jogo com [...] a política da verdade’?”

O distanciamento crítico do(s) “sujeito(s)” em relação à(s) política(s) da verdade, todavia, não assume qualquer caráter próprio a alguma forma de automatismo causal ou “sistêmico” (no qual, a dada ação, seguir-se-ia determinada reação), menos ainda conotações behavioristas, como insinua Honneth¹⁷⁰. No entender de Foucault, a tomada de posição própria ao distanciamento crítico encontra-se atrelada a um ato de vontade, a uma decisão voluntária (individual ou coletiva, como precisa ao final de sua intervenção¹⁷¹) e, *ao mesmo tempo*, reflexiva. Esta particularidade que une vontade e reflexão confere à atitude crítica o estatuto de “arte da inservidão voluntária”, ou ainda, de “arte da indocilidade refletida [*réfléchie*]”¹⁷².

Salta aos olhos a correspondência, senão a oposição, quase termo a termo, em relação à “matriz da arte de governar os homens” própria ao pastorado cristão: “submissão”, “irreflexão”, “imediatividade”, “docilidade”, “servidão integral”, “mortificação da vontade” entrecruzam-se no intuito de constituir um “estado de obediência” permanente e exaustivo, no qual o dirigido individualiza-se por meio da produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo. Esta “condução da conduta” implica, assim, um modo de governo de si e dos outros cuja conjugação entre sujeito, poder e verdade encontra-se pautado pela *sujeição*. Se Foucault divisara neste arranjo um momento fundamental da “história do sujeito”¹⁷³, podemos conjecturar se, ao destacar uma postura que desloca significativamente as relações entre sujeito, verdade e poder numa nova “arte de governar” ou de “não ser de tal modo governado”, o pensador francês não estaria sutilmente procurando expandir esta “história do sujeito”, explorando assim outras formas de relação a si e aos outros que, neste caso, encontra no *dessassujeitamento* “no jogo da política da verdade” seu princípio orientador. A esta primeira conjectura, podemos adicionar uma segunda: em que medida esta

¹⁷⁰ HONNETH, A. *The Critique of Power*, op. cit., p. 199.

¹⁷¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 58.

¹⁷² Ibid., p. 39.

¹⁷³ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 243.

“dessubjetivação” não promoveria certa veia ou vontade “refletida” de criação de formas de subjetivação outras¹⁷⁴?

Por mais tentador que seja adiantar ou conceder respostas prontas, talvez seja mais profícuo perscrutarmos, tanto quanto possível, os caminhos percorridos por Foucault. O que significa, neste momento, interrogar o que se compreende por esta “arte” que envolve a vontade e a reflexão numa postura de insubmissão, ou ainda, de “inservidão voluntária”, de “indocilidade refletida”. A referência indireta a La Boétie e a seu célebre “Discurso da servidão voluntária” talvez possa nos oferecer uma primeira pista interpretativa.

De modo conciso, para o humanista francês, o enigma da política não reside nas formas específicas de governo ou na distinção jurídica do poder com vistas a determinar o que é da ordem do legítimo e do ilegítimo¹⁷⁵. Não se resume tampouco ao problema da obediência aos fortes e ricos, pois estes, uma vez instalados, tornam a obediência irrecusável. Seu problema, portanto, não é a obediência como produto de uma coação exterior. O que lhe parece tão vicioso quanto incompreensível é que “tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações”, ultrapassando a obrigação objetiva, engajem-se em sua própria submissão não apenas com docilidade, mas com ímpeto: vejo-os, escreve La Boétie, “não obedecer, mas servir”¹⁷⁶; [o povo] “servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão”¹⁷⁷.

O oxímoro político de uma *servidão voluntária* coloca em cena o problema de uma disposição ética calcada na *vontade de servir*: dela provém “não digamos o

¹⁷⁴ O que pode ser um outro modo de se perguntar em que medida a *problemática* dos “processos de subjetivação” – vindos a lume no correr dos anos 1980 – estaria de algum modo presente nestes escritos do final dos anos 1970.

¹⁷⁵ “[...] Por ora não quero debater esta questão tão tormentosa – se as outras formas de república são melhores do que a monarquia. [...] Tal questão está reservada para um outro tempo e exigiria um tratado à parte, ou melhor, acarretaria por si mesma todas as disputas políticas” (LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 3ª ed, bilíngue. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 11-12).

¹⁷⁶ LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 13.

¹⁷⁷ Ibid., p. 20.

consentimento à dominação, [...] mas a obstinada vontade de produzi-la”¹⁷⁸. Trata-se, portanto, de uma postura de *submissão ativa* dos súditos em relação ao poder instituído, o que poderia ser chamado de “super-obediência”¹⁷⁹.

No contrapé dessa “super-obediência” – ao mesmo tempo que evidencia a correlação entre o governo de si e o governo dos outros, entre o que se poderia denominar dimensão ética e o âmbito político –, a qualificação da atitude crítica como “arte da inservidão voluntária”, como “arte da indocilidade refletida” procura enfatizar a atitude crítica como uma espécie de *reflexividade prática* cujo vórtice é um cenário no qual não servir não significa simplesmente não querer servir, mas *querer não servir*. Trata-se, portanto, de uma postura enreda *algo mais* do que não servir.

Ora, Foucault não procura conferir, ao menos não neste momento de sua exposição, qualquer fundamentação ou explicitação pormenorizada das condições de possibilidade ou mesmo do estatuto exato desta “vontade decisória”. Entrementes, com certa liberdade interpretativa, colocando ainda a argumentação de Foucault e o texto de La Boétie no mesmo comprimento de onda poderíamos inferir que a postura sustentada por esta “reflexividade prática” não deixa de se vincular “ao conhecimento e ao entreconhecimento, à memória dos predecessores e ao estudo dos livros, mas também à correta apreciação do presente e do futuro e à ação”¹⁸⁰. Nessa via, a atitude crítica não se dispõe como exercício solitário, fechado sob si mesmo, mas se abre e se insinua de modo partilhado nas brechas *da história já feita* e *da história por fazer*.

¹⁷⁸ LEFORT, C. “O nome de Um”. In: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 126. A radicalidade com a qual o tema da aquiescência ao poder é colocada leva La Boétie a repisar que “não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar” (LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 14); ou ainda, no mesmo diapasão, “decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se” (Ibid., p. 16).

¹⁷⁹ GROS, F. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. SP, UBU Editora, 2018, p. 55.

¹⁸⁰ Mais do que promover a distinção entre “obediência” e “servidão”, “desde que se afastou da resposta que instala o costume na origem da servidão, La Boétie vinculou a liberdade ao conhecimento e ao entreconhecimento, à memória dos predecessores e ao estudo dos livros, mas também à correta apreciação do presente e do futuro e à ação” (LEFORT, C. “O nome de Um”. In: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 161).

Sob esta ótica, a atitude crítica vincula conhecimentos e ações que permitem, a partir de determinada apreciação do presente, o distanciamento crítico capaz de divisar ou buscar as possibilidades de um outro presente, de um *porvir* que se esquadriharia para além da “servidão” individual ou coletiva atuais.

Ainda no encalço dessa pista interpretativa, cabe apontar igualmente a uma das características que chamam a atenção na formulação proposta por Foucault, a saber, a utilização do termo “arte” ao se referir à atitude crítica. Não há dúvidas de que o vocábulo engloba extensa polissemia. Ressaltemos aqui ao menos dois sentidos mais propalados: por um lado, aquele que concerne ao conjunto de conhecimentos ou procedimentos regrados, maneiras de fazer que foram refletidas e estão destinadas a certos fins, ou ainda, técnicas específicas indispensáveis à execução de determinado resultado (donde se possa igualmente pensar em uma “arte de governar”, diga-se de passagem), em suma, “arte” enquanto *techné*¹⁸¹. Por outro lado, temos o sentido que remete ao engenho, ao ato de fazer advir algo que não existia antes, isto é, à *atividade criadora* presente, por exemplo, na confecção de uma “obra de arte”, na acepção que se costuma conferir à noção de *poiesis*.

Ambas perspectivas, isto é, da “arte” enquanto *techné* e enquanto *poiesis*, parecem entrelaçadas, decerto em gradações variáveis, na “arte da inservidão voluntária” ou na “arte da indocilidade refletida”. O que nos estimula a divisar uma paisagem na qual ao *distanciamento* crítico se coaduna uma *postura de reflexão* e de *vontade de criação* que não se identifica – e que não *quer* se identificar – com o existente atual, com o *déjà-là* do mundo e suas ordens preestabelecidas, ainda que este seja o *foyer* a partir do qual a atitude crítica deve inarredavelmente tomar posição, tática e criativamente, em suas diversas configurações.

¹⁸¹ Corroborando este primeiro sentido do termo, na aula de 25 de março de 1981 do curso *Subjectivité et vérité*, Foucault confere a seguinte definição a “técnicas”: “procedimentos regrados [régliés], maneiras de fazer que foram refletidas e são destinadas a operar sobre um objeto determinado um certo número de transformações. Estas transformações estão ordenadas a determinados fins que se trata de atingir por meio destas ditas transformações” (FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité*. (Cours au Collège de France – 1980-1981). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris, EHESS/Gallimard, 2014, p. 253.

Destarte, esboça-se um quadro preliminar no qual, partindo do “feixe de relações” entre “sujeito, verdade e poder” e de seu lugar no “jogo da governamentalização e da crítica”, recebe consistência e contornos mais nítidos uma concepção complexa de “sujeito” – ou de “sujeitos”. Sujeito que certamente é *produzido* pelas relações de poder e regimes de verdade, pelos processos de governamentalização, mas que, ao mesmo tempo, *se constitui* e se manifesta no cerne dessa relação por meio de uma atitude crítica, ao mesmo tempo reflexiva, voluntária e criativa. Um “sujeito”, portanto, capaz de “dar um sentido ativo à palavra conduta”¹⁸², fazendo eco à postura de querer não ser assim governado.

Postura que se apresenta como um dos constituintes fundamentais daquilo que Foucault denominará o “momento de formação da humanidade moderna”, período que, mesmo “sem datação fixa” e “com múltiplas entradas”, poderia ser definido tanto pela “formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, a implantação dos sistemas estatais, a fundação da ciência moderna e de seus aparatos técnicos”¹⁸³, mas acima de tudo, como buscamos frisar, pela “organização de um *vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser assim [*tellement*] governado”¹⁸⁴.

O que parece estar em jogo, portanto, é menos uma crítica – que alguns chamariam de “unilateral” ou “totalizante” – da modernidade, do que a tentativa de explicitação de que no processo histórico de constituição desse conjunto de fatores nos quais viemos a reconhecer a modernidade encontramos a própria crítica como um de seus operadores fundantes e fundamentais. *A atitude crítica faz-se êthos da modernidade*. O que nos permitiria antes afirmar que a modernidade não apenas é

¹⁸² FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 266.

¹⁸³ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suívi de *La culture de soi*, op. cit., p. 49.

¹⁸⁴ Ibid. Note-se que, caso se busque concatenar o “movimento de governamentalização dos indivíduos e da sociedade” na chave de uma “racionalização” crescente das “esferas” e formas da vida social enquanto condução da vida (*Lebensführung*), poder-se-ia abrir uma janela profícua de “diálogo” com um autor da envergadura de Max Weber, sobretudo se temos em vista o pendor à “racionalidade governamental” implicada nas formas históricas de governo da modernidade estudadas por Foucault, qual seja, a razão de Estado, o liberalismo e o neoliberalismo. Ver, a este propósito, GORDON, C. “The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government”. In: WHIMSTER, S; LASCH, S. (eds.) *Max Weber, rationality and modernity*. United Kingdom: Allen & Unwin, 1987, p. 293-316; FONSECA, M. “Max Weber, Michel Foucault e a história”. In: VEIGA-NETO, A; RAGO, M. *Para uma vida não-fascista*. BH, Autêntica, 2009.

crítica, mas que assumir uma postura crítica em relação à modernidade se apresenta como uma *atitude moderna* por excelência. Pontuação tão mais crucial à medida que “nossa modernidade”¹⁸⁵ não parece prescindir dessa postura, como evidenciarão escritos ulteriores de Foucault¹⁸⁶.

Evidentemente, essa espécie de primeiro desfecho das reflexões empreendidas por Foucault em sua conferência abre uma enorme gama de tópicos e interrogações, sobretudo de conotações ético-políticas, incluídos seus liames histórico-filosóficos. No entanto, para bem mesurar e melhor explorar esses aspectos, faz-se necessário remetermo-nos antes à particular leitura de Kant que Foucault empreenderá neste momento específico de sua trajetória, isto é, de seu projeto crítico e na maneira de interpretar a *Aufklärung*.

2.3. Crítica e *Aufklärung*: encontros e descompassos

Foucault inicia sua conferência à *Société française de philosophie* (1978) desculpando-se por não haver dado título a sua apresentação oral. No entanto, afirma na sequência: “A questão sobre a qual eu gostaria de falar e sobre a qual eu quero sempre vos falar é: *o que é a crítica?*”. Entre uma afirmação e outra, todavia, Foucault assinala: “Havia um [título] que me atormentava [*hantait*] mas que eu não quis escolher. Vocês verão por que: teria sido indecente”¹⁸⁷. Por fim, no final de sua intervenção, Foucault retorna a esse incômodo inicial nos seguintes termos: “Vocês

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 49.

¹⁸⁶ Por ora, não se deve deixar de atentar que em livros precedentes (*Histoire de la folie*, *Surveiller et punir*, *Les mots et les choses*), Foucault situara a modernidade como período histórico que se inicia no final do século XVIII e estende-se até a contemporaneidade. Já a “periodização” utilizada por Foucault nesta conferência (bem como, diga-se de passagem, em *A hermenêutica do sujeito*), coloca de certa forma o início da modernidade em torno do século XVI, sugerindo um escopo mais amplo que se estenderia até nossos dias, incluindo, portanto, o que nestas obras anteriores fora caracterizado como a época clássica (séculos XVII e XVIII). Desenha-se em certa medida aqui, igualmente, a maneira como Foucault virá a conceber a modernidade (sobretudo em seus textos de 1983 e 1984 sobre a *Aufklärung*), isto é, menos enquanto *período histórico* específico do que como uma *atitude* de crítica do presente.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, p. 33.

veem porque eu não poderia ter dado, ousar dar um título a minha conferência que teria sido: ‘O que é *Aufklärung*?’”¹⁸⁸. Mas o que haveria de tão “indecente” ou perturbador nessa questão direcionada, notadamente, a um público de filósofos?

Possivelmente, um dos elementos de resposta a esta interrogação possa ser encontrado na asserção de Foucault de que essa definição de “crítica” que acabara de conferir “não é tão diferente”, “não está tão distante” daquela que Kant conferia, “não exatamente à crítica”, mas “à definição que ele dava de *Aufklärung*”¹⁸⁹. Interessará a Foucault ressaltar que, em seu opúsculo de 1784, Kant apreende o entrelaçamento entre crítica e governamentalidade, apresentando a *Aufklärung* na chave das relações entre verdade, poder e sujeito. Hipótese que, deveras, poderia vir a ferir os ouvidos filosóficos mais sensíveis ou sisudos.

Não por outro motivo, o filósofo alemão teria caracterizado a *Aufklärung* não como uma “espécie de definição histórica e especulativa”, não como uma doutrina ou um sistema, mas como uma *saída* de um certo estado de tutela (ou menoridade) compreendido como recusa de ser governado deste ou daquele modo. Esse estado de menoridade, no qual estaria mantida, “e mantida autoritariamente”, a humanidade, é também caracterizado por uma certa incapacidade da humanidade de se servir de seu próprio entendimento sem algo que seria justamente a “direção de um outro” – ao que Foucault destaca que Kant emprega o termo *leiten* [dirigir, conduzir, guiar], “que tem um sentido religioso historicamente bem definido”. Haveria, assim, nos termos de Foucault, “correlação entre excesso de autoridade e, por outro lado, algo que ele [Kant] considera, que ele designa, como uma falta de decisão e coragem”¹⁹⁰. O opúsculo kantiano poderia ser lido assim como um “apelo” [*appel*], um “apelo à coragem que ele lança nesta descrição da *Aufklärung*”¹⁹¹ e que será traduzida por Foucault como

¹⁸⁸ Ibid., p. 58.

¹⁸⁹ Ibid., p. 40.

¹⁹⁰ Ibid., pp. 40-41.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. "Philosophie du présent", 2015, p. 41.

uma “vontade decisória”, ao mesmo tempo individual e coletiva, de sair de sua menoridade¹⁹².

Sob este prisma singular que Foucault inaugura, a crítica transcendental, a elucidação da questão “o que posso conhecer?”, encontra-se envolta, senão conduzida e ressignificada, pela questão “como não ser governado dessa forma?”. A “atitude crítica” por excelência seria antes o signo de uma recusa de obediência, de uma “contra-conduta”, de uma “arte de não ser de tal modo governado”, do que uma espécie de consequência ou derivação do questionamento transcendental.

Ora, seguindo o fio argumentativo de Foucault, os “exemplos” que Kant confere ao estado de manutenção da menoridade e, “consequentemente”, os exemplos “dos pontos sobre os quais essa *Aufklärung* deve sublevar [*lever*] esse estado de menoridade e tornar maior [*majoriser*] de algum modo os homens” são precisamente a religião, o direito e o conhecimento, os mesmos abordados por Foucault no capítulo precedente. Ao que remata:

Isso que Kant descrevia como a *Aufklärung* é o que eu tentava há pouco descrever como a crítica, como esta *atitude crítica* que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, daquilo que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade¹⁹³.

Assim, Foucault coloca em franca afinidade aquilo ele construiu como “atitude crítica” com o que Kant teria entendido por *Aufklärung*, enfatizando a reciprocidade do movimento de saída do homem de seu estado de menoridade com a “vontade decisória” de não querer ser assim [*tellement*] governado.

Afirmção ousada e, sem dúvidas, desconcertante, em mais de um nível: antes de tudo, para aqueles que catalogam Foucault sob a rubrica da incompreensão da

¹⁹² Ibid., p. 58.

¹⁹³ Ibid., p. 41. Grifo meu.

“Modernidade” e do “Esclarecimento” para além do aprimoramento de práticas de coerção¹⁹⁴.

Afirmção desconcertante também pois reveladora de certo modo de proceder bastante próprio a Foucault: o pensador francês não ressalta a possível afinidade com Kant como um “herdeiro” que viesse reclamar títulos de filiação doutrinária. A leitura que Foucault empreende de Kant parece antes visar uma espécie de mobilização ou atualização de um pensamento, de uma postura que, por entabular um diálogo com seu próprio presente, talvez possa fornecer instrumentos de reflexão que venham a municiar a filosofia no desafio de interrogar a história da qual participa, ou ainda, desse momento singular ao qual pertence o filósofo, a partir do qual ele escreve e por conta do qual ele escreve.

Nas palavras de Foucault, “Kant se sente perfeitamente ligado a esta atualidade que ele chama *Aufklärung*”, atualidade que ele tenta ao mesmo tempo “definir” e sobre ela “intervir”¹⁹⁵. Nessa via de entendimento, a prática filosófica se faz ao mesmo tempo reflexão histórica e reflexão crítica, ressaltando a própria atualidade de sua empresa. Desse modo, a postura kantiana, ao visar à *compreensão* e *interrogação* do momento ou do tempo presente conciliaria, em termos foucaultianos, o “diagnóstico

¹⁹⁴ Vale retomar a afirmação de Honneth segundo a qual “tal como a *Dialética do esclarecimento*, a crítica foucaultiana da modernidade é centrada na experiência de um formidável crescimento do poder e da coerção; para esta crítica, a história da emancipação humana, a “saída do homem de seu estado de menoridade em que ele se mantém por sua própria culpa” é aspirada pelo fluxo de um processo unilateral, aquele que preside a extensão da dominação” (HONNETH, A. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”. In: *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, p. 800).

¹⁹⁵ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., pp. 68-69. Se é bem verdade que a “questão filosófica da atualidade” exerce um papel capital em basicamente todas as outras intervenções foucaultianas sobre Kant e a *Aufklärung* (sobretudo em textos dos anos de 1980, notadamente na primeira aula do curso de 1983 e em “*What is Enlightenment*” (1984)), na conferência à *Société française de Philosophie* essa tópica é exígua. Isso não impede, todavia, que seu campo de força a transpasse e evidencie o horizonte das reflexões que Foucault busca traçar neste momento, ainda que de modo menos depurado ou aperfeiçoado, como teremos oportunidade de conferir.

do presente”¹⁹⁶ à “crítica do presente”¹⁹⁷. Este procedimento possibilitaria, assim, a abertura da seguinte questão:

Que sou, portanto, eu que faço parte desta humanidade, talvez desta parcela [*frange*] da humanidade que, neste momento, neste instante da humanidade é assujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?¹⁹⁸

Nesse ínterim, Kant seria o porta-voz privilegiado de uma questão que desde então jamais deixou de ser retomada, reelaborada, anatemizada ou revalorizada, e que se encontra ainda em disputa no momento presente: “O que é a *Aufklärung*?”.

O interesse por alguns dos “caminhos” que essa questão tomou nos desenvolvimentos filosóficos mais recentes não deixa de atrair o interesse de Foucault, interesse, inclusive, que lhe permitirá não apenas analisar os destinos dessa questão como também lhe oferecerá a oportunidade de medir a singularidade de sua *démarche* à medida que traça sua própria relação a esta questão, à sua atualização e à inserção numa tradição de pensamento.

Nesse processo, tendo ainda Kant como horizonte, Foucault inicia interrogando-se sobre as possíveis relações entre o projeto crítico, ou “a crítica propriamente dita”, e a *Aufklärung*. Pergunta que adquire gravidade não apenas no quadro de leitura que se desenvolve em torno de Kant, mas, concomitantemente, pelo potencial de explicitação das consequências que Foucault distinguirá nas linhagens ou nos modos de conceber e de se fazer filosofia na contemporaneidade – incluindo nesse

¹⁹⁶ Desde meados dos anos 1960, Foucault afirmara: “Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos” (FOUCAULT, M., “Qui êtes-vous, professeur Foucault” [1967]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, op. cit., n. 50, p. 634). Ver, no mesmo volume, “La Philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est l'aujourd'hui”.

¹⁹⁷ “Je pense en particulier que c’est à l’*Aufklärung* que l’on doit en gros cette attitude critique à laquelle un certain nombre des gens appartiennent, parmi lesquels je me classe: à savoir qu’il y a une tâche philosophique qui est l’analyse critique du présent” (FOUCAULT, M. *Discussion with Michel Foucault* [1979], IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(8), pp. 40-41).

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 49.

painel os respectivos liames dessas linhagens com a história e a política. Nessa perspectiva, embora se desvie de “retomar o que foi o projeto kantiano em seu rigor filosófico”, Foucault principia por constatar ao mesmo tempo a “correlação” e um tipo de *décalage*, de descompasso, entre crítica e *Aufklärung*.

Por um lado, a crítica se encarregaria de estabelecer os limites para todo *conhecimento* possível: “em relação à *Aufklärung*, a crítica será aos olhos de Kant aquilo que vai dizer ao saber: sabes até onde pode saber? Raciocine tanto quanto queira, mas sabes até onde podes raciocinar sem perigo?”¹⁹⁹, ou ainda,

a crítica dirá, em suma, que é menos naquilo que empreendemos com mais ou menos coragem do que na ideia que fazemos do conhecimento e de seus limites que está nossa liberdade, e que, por conseguinte, no lugar de deixar alguém dizer a outrem “*obedecei*”, é nesse momento, assim que alguém tenha feito do conhecimento uma justa ideia que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não terá que ouvir o *obedecei*; ou antes, o *obedecei* estará fundado na própria autonomia²⁰⁰.

Deveras, as autoridades de tutela se apoiam justamente naquilo que ultrapassa os limites do conhecimento (seja no domínio religioso, da lei ou do destino da humanidade) para impor realidades indemonstráveis, mantendo a menoridade e barrando o acesso às Luzes, o que estaria em consonância com a célebre formulação do prefácio da *Crítica da razão pura*, segundo a qual

a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A religião, por sua *santidade*, e a legislação, por sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadamente suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame²⁰¹.

¹⁹⁹ Ibid., p. 42.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997, p. 5.

Sob esta ótica, o empreendimento crítico consistiria, antes de tudo, em conhecer os limites do conhecimento.

Por outro lado, segundo Foucault, essa dinâmica indica que o procedimento crítico constitui a condição necessária – embora não suficiente – para a saída da minoridade que caracteriza a *Aufklärung*, visto que “Kant teria fixado à crítica, em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo de poder e da verdade, como tarefa primordial, como *prolegômeno* a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento”²⁰². Isso posto, mais do que uma escansão rígida entre o projeto crítico kantiano e a *Aufklärung* explicitada pelo filósofo alemão, haveria entre os dois um *movimento* de complementariedade. Afinal, a *Aufklärung* estabelece uma relação entre a limitação que se efetua na reflexão crítica e a *utilização* desses limites de forma autônoma no que tange ao uso da razão e da conduta individual e coletiva dos sujeitos. Sob o prisma de Foucault, portanto, não há *Aufklärung* sem crítica. Numa afirmação emblemática enunciada alguns anos após a conferência em análise, Foucault reiterará: “A crítica é como o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a época da crítica”²⁰³.

E, no entanto, isso não impede que haja, por vezes, como sublinhado anteriormente, certo descompasso, “descolamento”, “distanciamento”, um jogo de balança ou mesmo um “recuo”²⁰⁴, entre “o projeto crítico” e “a coragem da *Aufklärung*”. Esse “recuo” centra as expectativas de mobilização da crítica tão somente no processo racional de “conhecer o conhecimento”, ao passo que busca se distanciar

²⁰² FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 42. Grifo meu.

²⁰³ Se o artigo de Kant descreve a *Aufklärung* como “o momento no qual a humanidade vai fazer uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade”, dirá Foucault, “é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, visto que ela tem por papel definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; por outro lado, desde que o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de algum modo, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung*, é a idade da Crítica” (FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1386).

²⁰⁴ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 43.

“daquilo que empreendemos com mais ou menos coragem”, isto é, da “coragem proveniente da atitude crítica” ou da *Aufklärung* enquanto vontade decisória de não ser de tal modo governado. Com esse procedimento, conforme nota Foucault, fomentou-se menos o desenvolvimento da liberdade ou da autonomia do que a arriscada formação de uma fissura por meio da qual, exercendo-se em nome da própria razão, não deixou de se insinuar constantemente a “heteronomia do despotismo”²⁰⁵.

No entanto, por ora, mais do que explorar as implicações político-filosóficas desse “recuo” ou dessa possível *tensão*, Foucault considera mais profícuo “insistir no aspecto histórico do problema”, mormente como é “sugerido por aquilo que se passou no século XIX”²⁰⁶. Momento nodal, posto que o século XIX, em diversos aspectos, teria feito maior caso desse empreendimento de “recuo da empresa crítica em relação à *Aufklärung*”, dando-lhe “concretude”, ainda que, por certo, não tenha deixado igualmente de contribuir com o suscitar de diversas questões de primeira ordem. Questões essas que evidentemente atravessaram o século XX e que foram retomadas, retrabalhadas, criticadas e talvez mesmo ressignificadas por distintas tradições de pensamento.

Todavia, quais seriam esses traços históricos “concretos” elencados por Foucault a partir da *preponderância* do supracitado “recuo da empresa crítica em relação à *Aufklärung*”? Em primeiro plano, há o desenvolvimento da “ciência positivista”, cuja confiança em si mesma passa pela crítica de cada um de seus resultados, o que asseguraria assim, o acesso ao “conhecimento verdadeiro”. Em seguida, há o desenvolvimento do Estado ou de um sistema estatal que, em sua autocompreensão como “razão e racionalidade profunda da História”, dispõe de procedimentos de racionalização da economia e da sociedade. E, por fim, na intersecção desses dois traços, há o desenvolvimento de uma ciência de Estado, ou “estatismo”.

²⁰⁵ Ibid., p. 42 [manuscrito].

²⁰⁶ Ibid., p. 43.

Há entre esses três pontos uma rede de adesão à medida que a ciência vai desenvolver um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas e ao passo que os poderes dos Estados vão se exercer cada vez mais por meio de conjuntos técnicos refinados. Isso significa que, paradoxalmente, a tentativa de recuo da empresa crítica em relação à *Aufklärung* reconduziu a uma série de problemas formulados em torno da questão do Esclarecimento e de suas prerrogativas.

Nesse ínterim, Foucault confere especial destaque às análises desenvolvidas a partir do eixo do que se chamou “processo de racionalização” – cuja ressonância weberiana não deixa de sublinhar²⁰⁷ –, porquanto coloca em cena mais do que “processos de conhecimento”, visto que enreda “relações sociais, organizações estatais, práticas econômicas e até mesmo o comportamento dos indivíduos”, aventando igualmente os possíveis “efeitos de coação e talvez de obnubilação, de implantação massiva e crescente, e jamais radicalmente contestada, de um vasto sistema científico e técnico”²⁰⁸.

Intrincada teia que, em vez de desarticulá-la ou rechaçá-la, conferiu nova ênfase e novo fôlego à questão lançada por Kant em 1784, incidindo assim na problematização das implicações entre autonomia e autoridade, entre liberdade e obediência, entre razão e poder: a “interrogação sobre as relações entre *Aufklärung* e crítica tomará legitimamente o aspecto [*l’allure*] de uma desconfiança”, desconfiança na qual se divisa não tanto as possíveis “contradições” que poderiam – ou “deveriam” – haver entre esses termos (*Aufklärung* e crítica), mas, sobretudo, os jogos de reciprocidade, de porosidade, de possível extensão e reforço mútuo, o que compreende, *ao mesmo tempo*, a possibilidade da interrogação a propósito “de quais excessos de poder, de qual governamentalização, por mais que ela possa ser racionalmente justificada, essa razão não seria ela mesma responsável?”²⁰⁹.

²⁰⁷ Ibid., p. 47. Vide *supra* capítulo 4.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid., p. 44.

Essa suspeita em forma de questão não receberá o mesmo encaminhamento filosófico na Alemanha e na França. Do ponto de vista de Foucault, é sobretudo na Alemanha que essa desconfiança tomou forma e se desenvolveu: da esquerda hegeliana a Nietzsche, passando por Weber, Husserl e a Escola de Frankfurt, há toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da técnica e da tecnização, uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica que tem por objetivo demonstrar “os laços de uma presunção [*présomption*] ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias à forma de sociedade contemporânea, de outro”²¹⁰.

Já na França, Foucault coloca de modo sucinto que “as condições para o exercício da filosofia e da reflexão política foram muito diferentes”²¹¹, pois, *grosso modo*²¹², no curso do século XIX e da primeira metade do XX, ao se contentar com a valorização *política* das filosofias do século XVIII ao mesmo tempo em que se procedia a uma desqualificação do pensamento das Luzes como um “episódio menor na história da *filosofia*”, perdia-se a ocasião de colocar “real e profundamente em questão esta relação da racionalização e do poder”²¹³.

Curiosamente, portanto, o “bloco constituído pelas Luzes e a Revolução” parece ter operado menos um aprofundamento do que uma espécie de descompasso histórico entre “exercício filosófico” e “reflexão política” – seja por subsumir um ao outro, seja por menosprezar as possíveis tensões que os animariam em seu face a face. Em contrapartida, ao distinguir nas problemáticas da *Aufklärung* uma espécie de manifestação da “destinação profunda da razão ocidental”²¹⁴, os autores do além Reno

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

²¹² Embora sem citar qualquer nome ou corrente filosófica, ou mesmo pronunciar o trecho em questão, pode-se ler no manuscrito da conferência a seguinte ressalva: “sauf chez une frange de penseurs restés isolés ou marginalisés” (Ibid., p. 44 [manuscrito]).

²¹³ Ibid., p. 45.

²¹⁴ Ibid.

teriam conferido envergadura histórica à amplitude filosófica, deslindando desde muito cedo seu intrincado enredamento com a política²¹⁵.

Foucault salientará, não obstante, que a situação na França teria mudado “nos últimos anos” no que toca ao problema da *Aufklärung*. Essa mudança teria se efetuado através do contato com a fenomenologia de Husserl, ou ainda, de modo mais específico, a partir de duas leituras divergentes das *Meditações cartesianas* – proferidas em 1929 na Sorbonne e publicadas, com algumas alterações e apenas em língua francesa, em 1931²¹⁶.

Por um lado, a inserção de Husserl fomentou o desenvolvimento de leituras que seguiram na direção de uma “filosofia do sujeito”, cujo marco paradigmático seria, ao ver de Foucault, *A transcendência do ego*, de Sartre. Por outro lado, estas mesmas *Meditações* suscitaram o desdobramento dos problemas ligados ao “formalismo e intuicionismo”, que encontrariam nas teses de Cavaillès sobre o *Método axiomático* e na *Formação da teoria dos conjuntos* seu ponto de referência basilar. A filosofia francesa contemporânea veria assim se traçar uma “linha divisória” [*ligne de partage*] entre o que Foucault designará – na introdução à edição estadunidense de *Le normal et le pathologique*, publicada no mesmo ano de 1978²¹⁷ – como “filosofia da experiência, do sentido, do sujeito”, marcada sobremaneira por Sartre e Merleau-Ponty, e, sob outra perspectiva, uma “filosofia do saber, da racionalidade e do

²¹⁵ Foucault não descarta o papel que a Reforma possa ter desempenhado nesse modo de proceder do pensamento alemão: “Digamos em todo caso que a filosofia alemã deu corpo [às questões da *Aufklärung*] sobretudo em uma reflexão histórica e política sobre a sociedade (com um momento privilegiado: a Reforma; e um problema central: a experiência religiosa na sua relação com a economia e o Estado)” (FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, p. 432).

²¹⁶ HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, 2000.

²¹⁷ FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, pp. 429 a 442. Versão que será traduzida e remanejada por Foucault em 1984 (FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1582 a 1595). Outra leitura análoga proposta por Foucault no que concerne às orientações da filosofia francesa contemporânea pode ser encontrada em FOUCAULT, M. “Structuralism and post-structuralism” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1250 a 1263.

conceito”²¹⁸, na qual se inscreveriam, destacadamente, Cavaillès, Bachelard e Canguilhem²¹⁹.

Na primeira vertente – a da filosofia da experiência, do sentido, do sujeito –, foi principalmente graças à análise do sentido, à consciência do fato de que só há sentido “por efeitos de coerção próprios às estruturas”²²⁰, que se tornou possível reencontrar “o problema entre *ratio* e *poder*”. Sem deixar de fazer eco a esse gênero de problemática, é à segunda vertente – das filosofias “do saber, da racionalidade e do conceito” – que Foucault confere maior proximidade à “dimensão histórico-crítica” aberta pelo opúsculo kantiano de 1784, posto que a “história das ciências” colocava enfaticamente

ao pensamento racional a questão não somente de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e de seus direitos, mas a de sua história e de sua geografia; a de seu passado imediato e de sua atualidade, a de seu momento e de seu lugar²²¹.

Mais do que levantar a questão sobre a racionalidade científica e seus respectivos “efeitos de coerção ligados à institucionalização e constituição de modelos”, a análise da *historicidade da razão* por ela empreendida se coloca igualmente como análise do “momento presente”. Quadro no qual o advento da *Aufklärung* seria apreendido e elaborado como “nosso mais ‘atual passado’”²²², alargando assim as margens para a sua constante retomada e interrogação.

²¹⁸ FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, p. 430.

²¹⁹ Ao entender de Foucault, muito mais do que meramente circunstancial, essa “linha divisória” seria potente o suficiente para “atravessar” as diversas clivagens e oposições que marcaram o pós-guerra: “marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não-universitários, teóricos e políticos” (FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, p. 430).

²²⁰ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suívi de *La culture de soi*, op. cit., p. 46.

²²¹ FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, p. 431.

²²² FOUCAULT, M. “Postface” à *L’impossible prison* [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 279, p. 856.

Não há dúvidas de que essa proposta de “leitura” oferecida por Foucault é, no mínimo, passível de questionamento, tanto no que concerne ao bem fundado da cisão propriamente dita quanto às características conferidas a cada uma dessas vertentes, que enquadram diversos autores e distintas propostas de trabalho: a postura rígida adotada por Foucault parece dispensar as possíveis ramificações, interferências, ou mesmo aproximações entre uma e outra “linha” de pensamento.

Contudo, evidencia-se que ao procurar estabelecer essa “linha divisória”, Foucault tem em vista antes de mais nada a demarcação de campos intelectuais, de modo que não hesitará, em diversos momentos de sua trajetória, em ressaltar seu “alinhamento” a um deles. Qual seja, a este modo de “fazer filosofia” ligado à “história da ciência” em seu “estilo francês”, quase sempre alocado em franco distanciamento em relação à fenomenologia francesa do pós-guerra. Deveras, tanto a biografia de Foucault quanto a larga bibliografia que se constituiu nesse âmbito deixam entrever a força dos laços que poderiam posicioná-lo, com maior ou menor vigor, nos domínios dessa constelação²²³.

²²³ Vale lembrar que Canguilhem foi não apenas um de seus professores mais proeminentes, mas igualmente o diretor de sua tese principal de doutoramento (*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961), tendo em seguida acompanhado todo o trajeto de Foucault enquanto interlocutor privilegiado (vide a título indicativo seu artigo “Mort de l’homme ou épuisement du cogito” ou mesmo a organização do colóquio em homenagem a Foucault, “Michel Foucault Philosophe” (1984). Além disso, uma breve visita à biblioteca de Canguilhem disposta no CAPHES – Centre d’Archives de Philosophie, Histoire et Editions des Sciences – permite inferir, tanto pelo cuidado das anotações deste, quanto pelas dedicatórias pessoais de Foucault quando dos lançamentos de seus livros, uma reciprocidade que atravessou boa parte da trajetória dos dois autores. Há de se ter em vista ainda as diversas coletâneas, artigos, livros e teses que marcam a força dos vínculos e, nessa circunscrição, dos distanciamentos, convergências e divergências que formam o campo de relações entre os trabalhos de Foucault e os de Canguilhem ou outros autores da “história da ciência” de “estilo francês”. A título indicativo, sem nos restringirmos necessariamente ao campo francês e sem qualquer pretensão de exaustividade, poderíamos elencar os trabalhos Gary Gutting, « Continental philosophy and the history of science », in R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. Christie, J. R., M. J. Hodge (eds), *Companion to the History of Modern Science*, New York, Routledge, 1990, et Pietro Redondi, P. V. Pillai, *The History of Sciences: The French Debate*, Delhi, Sangam Books, 1988. Cf. também Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, Maspéro, 1972 ; Pierre Macherrey, *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*. Paris, La Fabrique Editions, 2009, e Jean-François Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie », in Pierre Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002. No caso brasileiro, é ineludível a referência ao livro de Roberto Machado: *Foucault, a ciência e o saber*. RJ, Zahar, 2007. Ver, ainda, a este propósito, o capítulo 4.

Posto isso, se a aproximação de Foucault a essa vertente de pensamento não se afigura propriamente como algo inesperado, por outro lado não deixa de ser inusitado o fato de que, num passo seguinte, o pensador francês busque ressaltar uma dita “vizinhança bastante significativa” dos trabalhos de Cavaillès, Koyré, Bachelard e Canguilhem com os trabalhos da “Escola de Frankfurt”²²⁴. A afirmação desta “vizinhança” decerto pode causar determinado desconcerto ou, no mínimo, um justo franzir de sobrancelhas, à margem esquerda ou direita do Reno. Indo mais longe, não satisfeito com a proposição desta inusual aproximação “bastante significativa”, Foucault acentuará de maneira direta, e em mais de uma ocasião, não apenas o paralelismo com a “escola epistemológica de estilo francês”, mas os laços de “fraternidade” que ligariam *suas próprias* problemáticas àquelas desenvolvidas por essa mesma “Escola”²²⁵. Registro que será reiterado, com tônicas e direcionamentos diversos, também em outros escritos vindouros de Foucault.

Conquanto seja tarefa digna de um estudo mais detido e profuso, optaremos menos por explorar *diretamente* a possibilidade ou viabilidade de “vizinhança” entre estas duas “escolas” do que seguir as pistas da leitura efetuada Foucault, privilegiando, neste contexto amplo, a análise dos supostos laços de “fraternidade” pincelados por Foucault entre *seus próprios trabalhos* e aqueles dos autores de Frankfurt. Nosso intento, a partir deste ponto de apoio móvel, é o de compreender o que se encontra em jogo neste atípico acercamento, o que pretendemos efetuar nos capítulos 5 e 6.

²²⁴ Afirma Foucault que “se fosse necessário procurar fora da França algo que corresponda ao trabalho de Cavaillès, de Koyré, de Bachelard e de Canguilhem é sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que o encontraríamos.” Mesmo se “os estilos”, as “maneiras de fazer” e os “domínios tratados” são “bem diferentes”, “uns e outros põem finalmente o mesmo gênero de questões. Mesmo se eles são assombrados [*hantés*] aqui pela lembrança de Descartes e lá pela sombra de Lutero. Essas interrogações são aquelas que é preciso endereçar a uma racionalidade que intenciona [*prétend*] o universal ao passo que se desenvolve na contingência, que afirma sua unidade e que não procede senão por modificações parciais, quando não por refundações [*réfontes*] gerais; que se valida ela mesma por sua própria soberania, mas que não pode ser dissociada, em sua história, das inércias, dos pesos [*pésanteurs*] ou das coerções que a assujeitam. Na história das ciências na França, como na teoria crítica alemã, o que se trata de examinar, no fundo, é uma razão cuja autonomia de estruturas traz consigo a história de dogmatismos e de despotismos” (FOUCAULT, M. “Introduction par Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 219, pp. 432-433).

²²⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 47. Cf também capítulos 5 e 6.

Por ora, adiantemos apenas que, embora à primeira vista pouco evidentes, esses vínculos encontrariam seu ponto de convergência no ato de “fazer da *Aufklärung* a questão central”²²⁶. O que significa, para Foucault – como procuramos indicar – menos uma “fidelidade” de ordem doutrinária do que a reativação de um questionamento que busca “compreender” e “intervir” no presente por meio de uma atitude específica, isto é, por meio de uma “atitude crítica” que entretém com a “atualidade” um vínculo seminal. Essa atitude encontra seu *modus operandi* naquilo que Foucault designará como “prática histórico-filosófica”. E é a esta “prática” que devemos doravante nos voltar se quisermos compreender, seja a singularidade da empreitada foucaultiana, seja a pertinência, estatuto ou extensão que possam adquirir essas remissões e supostas “inscrições” que o pensador francês busca estabelecer entre seus trabalhos e aqueles de outros filósofos ou linhagens de pensamento.

2.4. A matriz analítica da atitude crítica: uma prática histórico-filosófica

Ao eleger a *Aufklärung* como questão central, entre as diversas vias de abordagem possíveis do assunto, Foucault escolherá aquela de uma “prática” que denominará “histórico-filosófica”. Prática que, afirma, distingue-se tanto de uma “filosofia da história” quanto de uma “história da filosofia”. Trata-se, conforme assevera, de um trabalho filosófico que não exclui da reflexão nenhum outro “domínio da experiência”²²⁷. Isso significa, em primeiro plano, que não se trata de uma análise *exclusiva* da “experiência interior” ou das “estruturas fundamentais do conhecimento científico”, tampouco se trata de dispor de “conteúdos históricos” previamente elaborados, preparados por historiadores e “recolhidos como fatos”. A prática histórico-filosófica proposta por Foucault consistiria antes em “fazer sua própria

²²⁶ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 47.

²²⁷ Ibid., p. 48.

história”, isto é, em fabricar “a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição ligados a esses discursos”²²⁸.

Assim, à medida que a filosofia é implicada em “conteúdos empíricos desenhados por ela mesma”, o “feixe de relações” que conjuga impreterivelmente “poder, verdade e sujeito” passa a ganhar espessura histórica, num movimento que lhe permite inclusive, colocar em questão a própria atualidade dessa prática e seu enredamento nos jogos da governamentalização e da crítica. O que não impede, todavia, que Foucault se questione até que ponto esse procedimento poderia servir igualmente de “matriz”, de grade de análise para uma série de outros domínios e períodos. Tratar-se-á de verificar, afinal, “sob quais condições, ao preço de quais modificações e de quais generalizações pode-se aplicar a qualquer momento da história esta questão da *Aufklärung*, a saber, das relações dos poderes, da verdade e do sujeito”²²⁹.

Essa “prática histórico-filosófica” suscita, por conseguinte, a possibilidade de um “quadro geral de pesquisas”, que Foucault se esforçará em apresentar, buscando avaliar e colocar em relevo a singularidade de suas abordagens, ao passo que esclarece em que medida seus trabalhos anteriores e atuais se inscrevem na esteira de um pensamento histórico e crítico.

Com efeito, a *décalage* entre crítica e a *Aufklärung* introduzida por Kant propiciou que o problema da *Aufklärung* tenha sido não raras vezes colocado em termos de conhecimento, na forma que Foucault denominará “uma indagação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer”²³⁰: qual falsa ideia ou qual uso

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid, p. 50. Foucault tratará ainda de prevenir que o que está em jogo é antes um procedimento de inteligibilidade do que qualquer sorte de anacronismo, visto que, por exemplo, “não se tratará de dizer que os Gregos do século V são um pouco como os filósofos do XVIII ou que o século XII era já um tipo de Renascimento, mas de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações podemos aplicar a qualquer momento da história esta questão da *Aufklärung*, a saber, das relações dos poderes, da verdade e do sujeito” (Ibid., pp. 47-48).

²³⁰ Ibid., p. 51.

excessivo o conhecimento faz de si mesmo engendrando consequentemente efeitos de poder indefinidos e/ou sua ligação à dominação? Ou ainda, “por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais deficiências [*défauts*] de legitimidade o conhecimento vem a induzir efeitos de dominação que manifestam no mundo moderno a empresa da *techné*?”²³¹ Essa perspectiva conduz à ideia de que os efeitos de dominação, atados que estariam a uma racionalidade desviante, não poderiam ser revertidos senão purificando o conhecimento e estabelecendo para ele regras teóricas válidas. De tal modo que será sempre necessário distinguir uma racionalidade prenhe de poder de uma racionalidade purificada e autenticamente liberadora. A esse modo de tomar o problema, no qual se pode divisar a tentativa de dissipação desses efeitos de coerção “por um retorno à destinação legítima do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental”²³², Foucault vincula “certos autores do século XVIII”, além de Jürgen Habermas, citado nominalmente²³³.

O pensador francês, por seu turno, elege um expediente no qual a “entrada no assunto” da *Aufklärung* se daria pelo “caminho inverso”, isto é, não pelo problema do conhecimento ou do transcendental, mas pelo problema das relações de poder, o que permitiria, a seu ver, rearticular a questão da *Aufklärung* num “campo estratégico concreto”²³⁴. Procedimento que lhe permitirá, igualmente, ressignificar o projeto arqueológico e genealógico nos marcos da *Aufklärung*. Com esta rearticulação e ressignificação em vista, lançará mão daquilo que denomina “prova de acontecimentalização” [*épreuve d'événementialisation*]²³⁵. Mas o que compreender exatamente por esse termo?

²³¹ Ibid., p. 57.

²³² Ibid.

²³³ Ibid, p. 50. Muito possivelmente Foucault tem aqui em vista os desenvolvimentos de *Conhecimento e interesse*.

²³⁴ Ibid., p. 57.

²³⁵ Ibid, p. 51.

2.4.1. “Acontecimentalização”, saber e poder: arqueologia e genealogia como análises estratégicas

Numa primeira aproximação, ao projetar a insólita noção de “acontecimentalização”, Foucault tem em vista tomar “conjuntos de elementos em que se possa identificar, de modo empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção [ou de incitação] e conteúdos de conhecimento”²³⁶,

mecanismos de coerção diversos, tal como conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade, etc.; conteúdos de conhecimento que serão tomados igualmente em sua diversidade e heterogeneidade, e que atentaremos em função dos efeitos de poder dos quais eles são portadores à medida que são validados como fazendo parte de um sistema de conhecimento²³⁷.

Assim, “jogos de reciprocidade e de apoio” que se desenvolvem entre si e fazem com que determinado mecanismo de coerção ou incitação possa adquirir a forma e as justificações próprias a um elemento racional ou tecnicamente eficaz e que dado elemento de conhecimento possa investir-se de efeitos de poder no cerne de dado sistema de conhecimento.

Nesse primeiro nível da análise, não se visa, portanto, determinar quais limites teriam sido excedidos, o que seria “verdadeiro ou falso, fundado ou não fundado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo”²³⁸. Nesse primeiro momento, Foucault pretende antes de mais nada clarificar um ponto que considera seminal: as condições históricas de “aceitabilidade” de sistemas específicos (seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade, etc.). Para tanto, mobiliza dois “operadores” e sua necessária correlação, não sem antes ressaltar

²³⁶ Ibid..

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

que eles não têm por desígnio qualquer tentativa de descrição em termos absolutos que pudesse transformá-los em “princípios gerais da realidade” ou substanciá-los em entidades *a priori* ou supra-históricas, em “potências” ou em qualquer coisa como “um transcendental”. Esses operadores, cujo papel é eminentemente “metodológico”, recebem as designações de *saber* e *poder*.

O que se chama de “saber” se refere a “todos os procedimentos e todos os efeitos de conhecimento que são aceitos em um momento dado e em um domínio”. Já o termo “poder” recobre “toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos”²³⁹. Nota-se, portanto, que um elemento não é estranho ao outro e que em qualquer análise possuem conteúdos determinados e precisos: “tal elemento de saber, tal mecanismo de poder”. Conjuntura que permite a Foucault insistir no “nexo saber-poder” e no “ciclo da positividade” que vai do fato da aceitação do saber em direção ao sistema de aceitabilidade analisado a partir do “jogo saber-poder”. Esse nível seria, “aproximadamente” [“à peu près”], aquele da “arqueologia”²⁴⁰.

Não obstante, Foucault sublinha que, por mais familiares que esses conjuntos possam afigurar-se, por mais incrustados que estejam nos modos de pensar, agir e falar, eles não estão escritos em nenhum *a priori* transcendental, nenhuma necessidade superior sustenta seu aspecto de perenidade. Donde, portanto, a imprescindível análise das “linhas de ruptura” que marcam a “emergência” de um sistema de positivities. Esse seria, por excelência, o nível da “genealogia”²⁴¹, a qual se apresentaria como correlativa ao nível da “arqueologia”²⁴².

²³⁹ Ibid., p. 52.

²⁴⁰ Ibid., p. 53. Grifo meu.

²⁴¹ Ibid., p. 55. Grifo meu.

²⁴² “Não era evidente por si mesmo que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria; tampouco era óbvio que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária viessem a se articular num sistema penal; não era óbvio também que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente se articular uns sobre os outros num sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade. O reconhecimento [repérage] da aceitabilidade de um sistema é indissociável do reconhecimento daquilo que o torna difícil de aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos

Desta feita, Foucault não se propõe o caminho de uma análise de “universais aos quais a história traria com suas circunstâncias particulares um certo número de modificações”²⁴³, não toma seus objetos de estudo como entidades monolíticas que teriam sido moldadas historicamente até serem reduzidas a uma essência fundadora ou à individualização de uma espécie: a “prova de acontecimentalização” mobiliza a partir dessas “positividades” aquilo que Foucault denominará “singularidades puras”, às quais o procedimento histórico-filosófico deve se manter atrelado.

Mas, afinal, o que são exatamente “singularidades puras”, mais ainda, qual sua relação com a “acontecimentalização”? Uma semana antes da conferência sob nossa análise, numa mesa redonda com historiadores, Foucault as concilia de modo direto:

O que se deve entender por “acontecimentalização” [*événementialisation*]? Inicialmente, uma ruptura de evidência. Lá onde seríamos bastante tentados a nos referirmos a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência se impondo da mesma maneira a todos, trata-se de fazer surgir uma “singularidade”. [...] Além disso, a “acontecimentalização” consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que, em um momento dado, formaram o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade²⁴⁴.

Sem nenhum recurso fundador nem anteparo em uma forma pura ou essência, as “singularidades puras” não reconhecem valor causal a uma instância explicativa última ou a uma origem unitária que lhe conferisse certa inevitabilidade ou necessidade absoluta²⁴⁵, a despeito da “evidência” que venham a adquirir suas “regras” e

de poder, em suma, sua energia [‘sua emergência’, cf. manuscrito]. Daí a necessidade de levar em conta essa estrutura para melhor acompanhar seus artifícios”. (Ibid., pp. 53-54).

²⁴³ Ibid., p. 54.

²⁴⁴ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 842.

²⁴⁵ Foucault coloca em mira três procedimentos dos quais busca se afastar: “1) Reconhecer valor causal somente às explicações que visam uma última instância valorizada como profunda e somente a ela, economia para uns, demografia para outros; 2) Reconhecer valor causal apenas àquilo que obedece a uma piramidalização que aponta em direção “à” causa ou ao foco causal, à origem unitária; 3) e, por fim, reconhecer valor causal somente àquilo que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao menos que

especificidades. Remetem antes à implementação de uma rede de interações complexas, devendo sua aparição a “múltiplos elementos determinantes, dos quais aparece não como o produto, mas como o efeito”²⁴⁶, um outro modo de dizer que os “universais” não são o ponto de partida da análise, mas efeitos de práticas históricas.

Em vez de constituir um quadro fechado de análises estáticas, o estudo dessas relações permite dar conta de uma dupla abertura. Primeiro, na medida em que as condições que permitem compreender esse efeito singular “são, senão em sua totalidade, ao menos em parte considerável, relações de interações entre indivíduos ou grupos”, o que quer dizer que, de chofre, elas “implicam sujeitos”, “tipos de comportamento, de decisões, de escolhas”, compõem portanto a “lógica própria de um jogo de interações com margens sempre variáveis de incerteza [*non certitude*”²⁴⁷, o que por si só destitui qualquer tentativa de conferir uma “orientação” ou *télos* histórico de uma vez por todas predeterminado.

Em segundo lugar, essa rede de relações não constitui um plano único no qual alguma dessas interações aparecesse de modo absolutamente “fundante” ou “totalizante”: “a lógica das interações a um nível dado (digamos entre dois indivíduos) pode concomitantemente guardar suas regras e suas especificidades, seus efeitos singulares, e constituir com outros elementos interações que se passam em outro nível”²⁴⁸, e assim por diante, por mais “locais” ou específicas que sejam. Em outras palavras, as “singularidades puras” estão em “mobilidade perpétua”, denotando simultaneamente seu domínio de inscrição e possibilidade de sua alteração ou reversibilidade. Constitui-se uma trama entre o que produz o processo e aquilo que o transforma. Nessa trama Foucault divisa “toda uma forma de análises que poderíamos designar como *estratégicas*”²⁴⁹.

se aproxima da necessidade”. (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., pp. 54-55).

²⁴⁶ Ibid., p. 55.

²⁴⁷ Ibid., p. 56.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

A análise simultânea dessas três dimensões – arqueológica, genealógica e estratégica – constituiria por fim aquilo que Foucault designa enquanto “procedimento de acontecimentalização” [*procédure d'événementialitation*], que permite tanto apreender o que há de “positivo”, ou ainda, as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela compreensão das interações e das estratégias nas quais elas se integram, bem como denotar o quanto sua “estabilidade, enraizamento ou fundamento” jamais são tais que não se possa, de uma maneira ou de outra, “pensar seu desaparecimento, ao menos identificar [*repérer*] aquilo pelo qual e a partir do qual sua desaparecimento é possível”²⁵⁰. Dito de outro modo,

a indissociabilidade do saber e do poder, no seu jogo de interações e de estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de retornos e deslocamentos eventuais que os tornam frágeis, que os tornam não permanentes, que faz desses acontecimentos, nada mais, nada menos, que acontecimentos²⁵¹.

Nesse sentido, por mais que determinado quadro singular de organização das relações de saber e poder possa perdurar, buscar assegurar-se de sua imutabilidade ou mesmo insinuar-se enquanto estado de fato permanente – evidente *per se* –, incrustando-se nas maneiras de pensar, de agir e de falar, a prática histórico-filosófica exprime o quanto esse processo de indução e fixação de singularidades “a partir de suas condições de aceitabilidade” se dá num jogo de interações que põe em cena um “campo de possíveis” capaz de fragilizar a “evidência” inicial destas condições de aceitabilidade e, nesse movimento, proporcionar “aberturas” que tornam aquilo que se apresenta enquanto pura e simples evidência – ou como “a racionalidade” *tout court* – em “mero” acontecimento, logo, em algo mutável, transformável e, no limite, subversível. “Nada mais, nada menos, que acontecimentos”.

²⁵⁰ Ibid., p. 57.

²⁵¹ Ibid.

Esse *parti pris* de Foucault conduz a colocar a questão das relações entre sujeito, verdade e poder num “campo estratégico concreto” em que se trata menos de tomar apoio numa reflexão sobre o transcendental ou na “justa ideia” que o conhecimento deva fazer de si mesmo do que de pensar as relações e interações entre saber e poder, ou ainda, os processos de racionalidade e seus efeitos de poder, sob a ótica de uma crítica “prática”, isto é, sob a base da “atitude crítica”, da “vontade decisória” de não ser assim governado. Atitude cuja prática promove, por sua vez, a abertura e extensão de um campo concreto de experiências possíveis.

Como resultado desse procedimento, desloca-se o fator privilegiado de análise para a orla dos jogos estratégicos em que as “resistências”, as “contracondutas”, as “atitudes críticas” dos sujeitos inseridos em campos de saber e em tipos normativos de comportamento passam a ganhar primazia, como se a complexidade histórica da atualidade pudesse ser mais bem apreendida quando se direciona o olhar à plurivocidade de seus limites, fissuras, oposições e “inservidões” suscitadas por meio de práticas concretas e de seus possíveis.

Assim, o texto de Kant sobre o Esclarecimento é lido por Foucault sob a ótica de uma “crítica prática” atada aos jogos estratégicos concretos, às relações de saber-poder e, sobretudo, à postura de não ser de tal modo governado, ressaltando as experiências possíveis abertas por esta *saída* da menoridade no que toca à relação do governo de si com o governo dos outros.

Esta primeira apreciação de Foucault não encerra um capítulo, antes se amplia, se distende e aprofunda numa problemática que tem em seu cerne o questionamento da atualidade: “talvez desde o dia em que Kant colocou a questão ‘*Was ist Aufklärung?*’, quer dizer, ‘O que é a atualidade?’”, afirma Foucault, “parece-me que a filosofia adquiriu uma dimensão, ou que se abriu para ela uma certa tarefa que ela havia ignorado ou que não existia para ela anteriormente, que é a de dizer quem somos nós, o que é nosso presente” e “o que isto significa hoje”²⁵².

²⁵² FOUCAULT, M. “Entretien de Michel Foucault avec André Berten” [1981]. In: FOUCAULT, M. *Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu en justice (Cours de Louvain, 1981)*, op. cit., p. 235-236.

Capítulo 3.

O Esclarecimento e a questão da modernidade.

3.1. O presente como acontecimento filosófico

Em sua aula de 5 de janeiro de 1983, Foucault inicia seu curso no *Collège de France* afirmando que gostaria de estudar um texto que talvez não se situe exatamente na mesma linha de referências escolhidas para os trabalhos daquele ano²⁵³. Propõe, assim, começar por “não exatamente um excurso: uma pequena epígrafe”²⁵⁴. Curiosa epígrafe, visto que pretende abordar um escrito que, ressalta, “tem relação com aquilo de que falo, e ao mesmo tempo eu gostaria que a maneira como falo dele tenha certa relação com ele”²⁵⁵. Trata-se do texto “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?”. Ora, esse modo de se vincular ao opúsculo kantiano levanta a justificada suspeita de que Foucault pretende algo mais do que empreender um estudo de história da filosofia: os indícios são antes os de que, nesta leitura, esteja em jogo um modo de se interrogar ao mesmo tempo sobre o que ele faz e de se situar no campo filosófico. Se se trata de interrogar Kant, trata-se também de um modo de o pensador

²⁵³ Com efeito, à exceção de sua aula inaugural, Foucault dedica o conjunto das aulas de 1983 à problematização histórica da noção de *parresía* Antiga. Analisa, então, o franco-falar na medida em que implica o engajamento ontológico do sujeito que, num ato de enunciação pública, arrisca-se a dizer a verdade diante do poder, seja na Assembleia democrática, seja dirigindo-se à alma do Príncipe. Para tanto, na circunscrição da “*parresía* democrática”, Foucault analisa os discursos de Péricles “relatados” por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* e as tragédias de Eurípedes, notadamente, *Íon*. No contexto da “*parresía* autocrática”, analisa sobretudo a Carta VII de Platão. Para maiores precisões, consultar GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no *Collège de France* (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010, p. 341-356.

²⁵⁴ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no *Collège de France* (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010, p. 8.

²⁵⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 8.

francês interrogar a si mesmo a partir de Kant, e é sob esta perspectiva que pretendemos acompanhar uma vez mais sua original relação ao texto kantiano²⁵⁶.

“Um dos eixos interessantes para o estudo do século XVIII em geral, porém mais precisamente disso que se chama *Aufklärung*, é o fato de a *Aufklärung* ter chamado a si mesma de *Aufklärung*”²⁵⁷. Trata-se, segundo Foucault, de um processo histórico amplo do século XVIII, de um processo cultural *sui generis* que se designa a si mesmo e que formula sua própria divisa, “nomeando-se e situando-se em relação a seu passado, em relação a seu futuro, em relação também a seu presente”. Ao chamar a si mesma de *Aufklärung*, ela empenha-se no reconhecimento de sua situação histórica e se interroga a propósito de seu lugar e de seu papel a desempenhar.

Não obstante, episódio emblemático, esse modo de conceber a *Aufklärung* torna-se possível a partir do momento em que a *Aufklärung* buscou, deliberada e metodicamente, num movimento reflexivo, uma definição de si mesma. O que virá a se efetuar notoriamente na formulação da pergunta “O que é Esclarecimento?” e em sua “Resposta” por parte de Kant²⁵⁸.

Evidentemente, não se trata do primeiro texto na história da filosofia, nem mesmo do único texto de Kant que “tematiza uma questão relativa à história e à questão da história”²⁵⁹. Para ficarmos apenas no escopo de produção do filósofo alemão, Foucault ressalta que, com efeito, encontram-se “textos que colocam para a história uma questão de origem”, menciona nesse conjunto o que nos parece ser *Começo*

²⁵⁶ Não é fortuito que alguns comentadores vejam nesta aula inaugural ou em “Qu'est-ce que les Lumières?” de Foucault uma espécie de “palimpsesto do texto kantiano com o mesmo título” (afinal, não estaria Foucault, neste texto, refletindo igualmente sobre o “status contemporâneo de sua própria iniciativa?”); ou, de modo mais veemente, como “um dos últimos trabalhos de um pensador que entrega nele uma espécie de expressão sinóptica dos pontos de vista fundamentais de seu pensamento”. (DAVILA, J. “Una Exégesis del Texto ¿Qué es la Ilustración? como Testamento Intelectual de M. Foucault”. In: *Literatura y Conocimiento: Michel Foucault*. Ediciones de la ULA, 1999, pp. 1-2).

²⁵⁷ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 15.

²⁵⁸ A circunstância e meio de aparição de sua “Resposta” vêm a corroborar essa afirmação. Afinal, trata-se de uma contribuição de Kant à questão pública lançada por um periódico berlinense – a *Berlinische Monatsschrift* –, impressa em dezembro de 1784. Nessa relação entre o escritor e seus leitores, a *Aufklärung* está presente também enquanto discussão difundida, comunicada, projetada, determinando em torno de si uma rede de sentidos.

²⁵⁹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 12.

conjectural da história humana (1786) e, até certo ponto, *Das diferentes raças Humanas* (1775); há também textos em que o filósofo coloca à história questões, não de origem, mas “de acabamento, de ponto de consumação”, seria o caso de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784; some-se ainda aqueles escritos que colocam “a questão da finalidade interna que organiza os processos históricos” ou “o processo histórico em sua estrutura interna e em sua finalidade”, a saber, *Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia*, de 1788. “Questões de começo, questão de acabamento, questão de finalidade e teleologia, todas essas questões perpassam, de fato, as análises de Kant a propósito da história”²⁶⁰. O que confere a especificidade do opúsculo sobre o Esclarecimento em relação a estes textos é que, no entender de Foucault, ele não coloca, “diretamente em todo caso”, nenhuma dessas questões. O filósofo francês concede, todavia, que talvez haja algo da ordem da “teleologia imanente ao próprio processo da história”, ao que temporiza, entretanto, que isso ocorre “de forma relativamente discreta, quase lateral”, concluindo por fim que, em seu opúsculo de 1784, se pode dizer inclusive que Kant “evita até mesmo essa questão”²⁶¹.

²⁶⁰ FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 12

²⁶¹ Ibid. Além da “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento”, Foucault conferirá este lugar de destaque a *O conflito das faculdades* (1798), sobremaneira sua segunda dissertação, momento em que Kant se detém sobre a questão da Revolução Francesa: “Parece-me que essas duas questões, (o que é a *Aufklärung* e o que é a Revolução?), que são as duas formas nas quais Kant colocou a questão da sua própria atualidade, não pararam de rondar, se não toda a filosofia moderna desde o século XIX, pelo menos uma grande parte dessa filosofia. Afinal a *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão, o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, tudo isso, essa questão da *Aufklärung* – vamos dizer, também da razão e do uso da razão como problema histórico – perpassou, me parece, todo o pensamento filosófico de Kant até hoje. A outra atualidade encontrada por Kant, a Revolução – a Revolução ao mesmo tempo como acontecimento, como ruptura e subversão na história, como fracasso, e como fracasso quase necessário, mas ao mesmo tempo como um valor, e um valor operacional na história e no progresso da espécie humana – também é outra grande questão da filosofia” (Ibid., p. 21). É preciso ter em vista que, desde 1978, quando o Aiatolá Khomeini captura o processo revolucionário que estava em curso no Irã, Foucault, que a princípio admirava a revolução em marcha (e logo malograda), passa a sofrer diversas críticas retrospectivas. Kant, que havia também sido testemunha do Terror de uma Revolução (esta mesma Revolução Francesa que lhe havia causado admiração), escrevia em seu texto que a importância das Revoluções não se mede por seu sucesso ou por seu fracasso, visto que o fracasso constitui sua tendência natural. O sucesso de uma Revolução está no “entusiasmo” que ela dimana à sua volta suscitando naqueles que a assistem uma “disposição moral” a se dotarem de uma “constituição política escolhida conforme sua vontade pelos homens e uma constituição política que evite a guerra” (Ibid. p. 19). Acreditamos que a maneira escolhida por Foucault de relacionar o texto sobre as Luzes e

Segundo Foucault, fato notável, no texto sobre o Esclarecimento surge “um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica”:

De fato, a questão que, parece-me, surge pela primeira vez [...] é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse “agora” dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto do qual escrevo?²⁶²

Em termos semelhantes, assinala no artigo publicado em 1984 no *The Foucault Reader*,

em seus outros textos sobre a história, sucede que Kant coloque questões de origem ou que ele defina a finalidade interior de um processo histórico. No texto sobre a *Auflärung*, a questão concerne à pura atualidade. Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele procura uma diferença: qual diferença hoje introduz-se em relação ao ontem?²⁶³

Antes de examinarmos com maior acuidade “esse novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica” inaugurada pelo opúsculo kantiano, cumpre considerar uma possível objeção: Afinal, decerto não é a primeira vez que se encontra na reflexão filosófica referências ao presente. Com efeito, em sua aula no *Collège de France*, Foucault alude ao início do *Discurso do Método*, quando Descartes narra seu itinerário e o conjunto de decisões filosóficas que tomou em relação a si mesmo e à filosofia. Ele se refere a algo que pode ser denominado “uma situação histórica na ordem do

o texto sobre a Revolução constitui uma maneira indireta de responder aos detratores que o acusavam de obscurantismo lançando mão precisamente do racionalismo das Luzes. Perspectiva que toma ainda mais vigor quando se nota que o termo “entusiasmo” havia sido utilizado diversas vezes por Foucault para descrever a sublevação popular contra o xá Reza Pahlevi em 1978. Para maiores precisões sobre o tema, ver: PELEGRINI, M. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de filosofia e Ciências Humanas, 2015.

²⁶² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. op. cit., p. 12.

²⁶³ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 339, p. 1383.

conhecimento, das ciências, da própria instituição do saber na sua própria época”. Nesse gênero de referências – da qual também partilharia Leibniz – “sempre se trata de encontrar, nessa configuração designada como presente, um motivo para a decisão filosófica”, ao que remata Foucault, “nem em Descartes, nem tampouco, creio eu, em Leibniz, vocês encontrariam uma questão que seria da ordem de: o que é, precisamente, este presente a que pertencem?”²⁶⁴

Desenvolvendo o mesmo tema em seu artigo de 1984, Foucault afirma que, “esquemáticamente”, o pensamento filosófico havia até então assumido em relação ao presente três formas principais²⁶⁵. Na primeira delas, “o presente pode ser representado como pertencendo a determinada época [*âge*] do mundo, separada das outras por algumas características próprias, ou separada das outras por algum evento dramático”. Assim, em *O político*, de Platão, todos os interlocutores estão de acordo em pensar sua realidade como uma época do mundo a que pertencem e que faz parte de uma dessas revoluções em que o mundo anda para trás, com todas as consequências negativas que isso pode ter. Neste caso, o presente encerra-se na questão: pertencemos ou não a uma era de decadência?

Como segunda forma do pensamento filosófico se relacionar ao presente, Foucault menciona uma “espécie de hermenêutica histórica”, da qual Agostinho poderia oferecer um exemplo, a saber, o princípio de que “pode-se também interrogar o presente para tentar decifrar nele os signos anunciadores de um acontecimento próximo”. Neste caso, o presente não é senão o início ou o anúncio de um futuro esperado como destinação do universo.

Por fim, referindo-se a um texto publicado pela primeira vez pouco tempo antes do opúsculo kantiano sobre a Ilustração, qual seja, ao último capítulo da *Scienza nuova*, de Giambattista Vico (intitulado “Olhar sobre o mundo político Antigo e Moderno considerado relativamente aos objetivos da ciência moderna”), Foucault cita,

²⁶⁴ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 13.

²⁶⁵ Cf. FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit, n. 339, p. 1383.

nas palavras de Vico, que aquilo que ele vê “hoje”, é “a mais completa civilização se espalhar entre os povos submetidos em sua maioria a alguns grandes monarcas”, é também “a Europa brilhando como uma incomparável civilização”, abundando enfim “de todos os bens que compõem a felicidade da vida humana”. As Luzes constituiriam, por conseguinte, um momento de transição pelo qual se entra num estado estável, permanente e acabado, cujo horizonte, neste caso, é a autêntica felicidade para a humanidade em seu conjunto.

Ora, a maneira como Kant coloca a questão da *Aufklärung* é bastante diferente: Nem idade do mundo a qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebem os signos do futuro, nem aurora de uma consumação. Como afluído, a questão inaugurada por Kant “procura uma diferença: qual diferença hoje introduz-se em relação ao ontem?”²⁶⁶, ou ainda, o que é, precisamente, este presente a que pertencemos? Questão que não se coloca em termos totalizantes, mas que se refere precisamente “à determinação *de certo elemento do presente* que se trata de reconhecer, de discernir, de decifrar entre todos os outros. O que, no presente, faz sentido, atualmente, para uma reflexão filosófica?”²⁶⁷.

Note-se que, ao procurar esta “diferença”, este “*elemento* do presente que se trata de reconhecer”, o sentido do presente não é dado nem enquadrado numa linearidade entre passado e futuro. No texto de Kant, este elemento do presente, ou ainda, o elemento que determina a atualidade do presente é o acontecimento chamado *Aufklärung*. A *Aufklärung* apresenta-se assim como acontecimento filosófico, isto é, como irrupção de uma “singularidade” expressiva de uma diferença histórica na forma de pensar e agir que encontra na atualidade da empreitada kantiana um gesto que se prolonga até nossa modernidade²⁶⁸.

²⁶⁶ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1383.

²⁶⁷ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 13. (Grifo meu)

²⁶⁸ Ver CARDOSO, I. “Foucault e a noção de acontecimento”. In: *Para uma crítica do presente*. SP, Editora 34, 2001.

Pode-se indicar como Foucault, a partir de Kant, entende que a filosofia pela primeira vez problematiza

sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz.²⁶⁹

Um outro modo de dizer que “vemos aparecer no texto de Kant a *questão do presente* como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela”²⁷⁰ e em relação à qual “ele será ao mesmo tempo elemento e ator”²⁷¹.

Posta nestes termos, a prática filosófica não apenas tangencia, mas ela não pode evitar colocar a questão do seu pertencimento a este presente, ou melhor, de ter em atenção sua atualidade, o sentido dessa atualidade e seu modo de ação no interior dessa atualidade.

Tal modo de conceber o problema da atualidade não coloca necessariamente ao filósofo a questão de seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição, nem mesmo a de seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas sim a ineludível questão de seu pertencimento singular a um certo “nós”, “a um nós que se refere [...] a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade”²⁷². Ora, é nessa relação “vertical” do discurso filosófico com sua própria atualidade que Foucault discerne o que se poderia caracterizar como “filosofia moderna”:

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse

²⁶⁹ FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit, p. 13-14.

²⁷⁰ Ibid, p. 13. Grifo meu.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid., p. 14.

“nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade.²⁷³

Lançando uma hipótese bastante sugestiva, Foucault aventa que, caso fosse colocada nos dias de hoje a questão “O que é a filosofia moderna?”, a resposta faria eco à pergunta formulada por Kant em 1784: “A filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?*”²⁷⁴.

Questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder e da qual tampouco foi capaz de se livrar. Sob formas diversas, há dois séculos esta questão é repetida, retomada, reformulada: “de Hegel à Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber”, assevera Foucault, não houve praticamente nenhuma filosofia que, “direta ou indiretamente”, não tenha sido confrontada a esta mesma questão, a saber, “qual é então este acontecimento a que chamamos *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, fazemos e pensamos hoje?”²⁷⁵

Estabelece-se, nesse ínterim, uma relação inerente entre *Aufklärung* e filosofia moderna: a filosofia moderna é aquela que se interessa por sua atualidade e, conseqüentemente, pelo acontecimento que caracteriza sua irrupção e seu sentido histórico, é o modo de ser de um pensamento que aceita se admirar de sua própria convocação ou comparecimento na e pela história. Que é este hoje onde não somente eu penso, mas *pelo qual* eu penso e que me faz pensar? A filosofia moderna, portanto, seria aquela que não repousa sobre sua história, inscrevendo-se no eterno destino de suas questões eternas, mas aquela que se inquieta de suas próprias possibilidades, o

²⁷³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 14.

²⁷⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, , op. cit., n. 339, pp. 1383-4.

²⁷⁵ Ibid., p. 1383.

que inclui, por conseguinte, “manter aberta a possibilidade de extravio”²⁷⁶ (daí a “imprudência” da questão).

Isto posto, não parece ser por mero acaso que a especificidade da filosofia moderna corresponda à abertura de uma questão, de uma questão que continua em aberto, não porque não possa ser respondida, mas porque sua virtude é a de ser constante reatualizada.

Se a veemência da questão da *Aukklärung* reside, assim, na apreensão reflexiva de seu presente como atualidade, o que qualifica, à sua vez, o vigor da filosofia moderna, esta se caracteriza de modo bastante diverso de uma retomada de seu presente como “época” ou como “traços característicos de uma época”. A alteração faz-se necessária uma vez que permite a Foucault repensar ou recolocar a questão da modernidade de modo distinto àquele que se esquadrihava no campo filosófico dos anos 1980²⁷⁷. Em suas palavras,

eu sei que falam frequentemente da modernidade como de uma época ou em todo caso como um conjunto de traços característicos de uma época; situam-na sobre um calendário, onde ela seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma inquietante “pós-modernidade”. E se interrogam então para saber se a modernidade constitui o prosseguimento da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver aí uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII²⁷⁸.

Essa perspectiva insiste em colocar a questão da modernidade como fidelidade (ou não) a um corpo doutrinal específico situado no século XVIII e que teria por fundamento as expectativas do progresso da verdade e da liberdade como frutos da

²⁷⁶ Ver DAVILA, J. “L’actitud de modernidad: Una praxis de vida intelectual”. In: *ACTUAL*, Nº 31, 1995.

²⁷⁷ A este propósito, permito-me remeter o leitor sobretudo ao capítulo 3 de SILVA, A. A. L. *Michel Foucault: o sujeito moderno em questão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12092013-125849/pt-br.php>

²⁷⁸ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1387.

razão. O que acarretaria, por seu turno, a defesa e realização de um projeto moral e político do qual a contemporaneidade seria como que a herdeira e a guardiã.

Ora, Foucault aponta que esse modo de visar a *Aufklärung* não apenas lhe parece pouco profícuo, como também leva facilmente a incorrer na “alternativa simplista e autoritária” que o autor nomeia, em mais de uma ocasião, “chantagem à *Aufklärung*”. Quer dizer, *ou* se aceita a *Aufklärung* e se continua na tradição de seu racionalismo, *ou* se critica a *Aufklärung* tentando escapar a estes princípios de racionalidade. Posição que é de antemão considerada por estes ou aqueles como “louvável”, “positiva”, “progressista”, ou “condenável”, “conservadora”, “pessimista”²⁷⁹. No entender de Foucault, entretanto, essa “devoção” ao suposto corpo intacto da *Aufklärung* seria, em relação à própria vitalidade da *Aufklärung*, “a mais comovente das traições”²⁸⁰.

²⁷⁹ “[...] Isto não quer dizer que é preciso ser contra ou a favor da *Aufklärung*. Isto quer dizer na verdade que é preciso recusar tudo o que se apresentaria sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou você aceita a *Aufklärung* e continua na tradição de seu racionalismo (o que é por alguns considerado como positivo e por outros como uma reprovação); ou você critica a *Aufklärung* e você tenta então escapar a estes princípios de racionalidade (o que pode ainda ser tomado de modo positivo ou negativo). E não é sair desta chantagem introduzir nuances 'dialéticas' procurando determinar o que pôde haver de bom e de mau na *Aufklärung*”. (FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, , op. cit., n. 339, pp. 1390-1391).

²⁸⁰ “A *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, da autonomia e da autoridade do saber, não é simplesmente para nós um episódio na história das ideias. Ela é uma questão filosófica inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos à sua devoção aqueles que querem que se guarde viva a herança da *Aufklärung*. Esta devoção é certamente a mais comovedora das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que se trata de preservar ; é a questão mesma deste acontecimento e do seu sentido (a questão da historicidade do pensamento universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado”. (FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984]. n. 351, op. cit., pp. 1504-1505). Embora tenha sido publicado como um “extrato do curso de 5 de janeiro de 1983” na *Magazine littéraire*, nº 207, em 1984 (o que, com efeito, procede para a maior parte do texto), o trecho supracitado não se encontra na aula de Foucault. Trata-se, portanto, de um acréscimo *a posteriori* por parte do autor quando de sua revisão visando a publicação. Mais ainda, é bastante provável que o destinatário “oculto” desta missiva seja Jürgen Habermas. A divergência de leituras entre ambos é patente, uma vez que o filósofo alemão sustenta a reafirmação do legado das Luzes, da universalidade dos valores, da centralidade da razão, bem como sua consequência política: toda comunidade política é fundada na trama invisível de uma comunidade linguística, ela mesma enraizada nesta comunidade de razão que caracteriza os homens. No começo dos anos 1980, a “polêmica” entre Foucault e Habermas não tomara forma num debate filosófico explícito (tal qual ocorrera entre Habermas e Derrida), o que não impediu Foucault de colocar constantemente as proposições do filósofo alemão em sua alça de mira sem, entretanto, dar-se ao trabalho de nomeá-lo. Embora centrado nas relações Habermas/Derrida, ver o

Do ponto de vista do pensador francês, a força da questão da *Aufklärung* reside não apenas num “passado simplesmente dado”, mas antes enquanto manifestação de um acontecimento e de seu sentido, cuja presença, reatualizada desde o século XVIII até o presente, manifesta-se como uma “virtualidade permanente que não pode ser esquecida”²⁸¹. A questão kantiana inscreve-se na modernidade e se coloca para *nossa atualidade* como algo que nos concerne (o uso da primeira pessoa do plural por Foucault é absolutamente intencional). E não nos concerne apenas enquanto um ato *retrospectivo* que tivesse como objetivo “salvar o núcleo essencial de racionalidade”²⁸² que poderíamos encontrar na *Aufklärung*. A questão kantiana nos concerne sobretudo na medida em que tem um valor *atual* e *prospectivo*. Atual porque fruto de uma reflexão histórica sobre o acontecimento do e no presente; prospectivo pois a reatualização do questionamento “do que somos, fazemos e pensamos hoje”, pode acalantar a mudança de nosso ser histórico.

Com isso em vista, compreende-se que Foucault tenha buscado apreender a *Aufklärung* na chave de uma *atitude*: “o fio que pode nos ligar à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude”, isto é, de um “*éthos* filosófico que poderíamos caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”²⁸³. Nessa atitude, neste *éthos* filosófico, pode-se divisar “o esboço” do que Foucault nomeia, em seu texto de 1984, “atitude de modernidade”.

instrutivo livro de BOURETZ, P. *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida Co.* Paris, Gallimard, 2010.

²⁸¹ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 351, op. cit., p. 1505.

²⁸² Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1391.

²⁸³ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1390. É nesta direção que “a interrogação sobre 'o que é nossa atualidade' supondo o movimento de atualização e porvir constitui-se numa crítica do presente”. (CARDOSO, I. “Foucault e a noção de acontecimento”. In: *Para uma crítica do presente*. SP, Editora 34, 2001, p. 220).

3.2. Kant: o governo de si e dos outros

Referindo-me ao texto de Kant, eu me pergunto se não podemos encarar a modernidade antes como uma atitude do que como um período da história. Por atitude eu quero dizer um modo de relação concernente 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, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa [*tâche*]. Um pouco sem dúvida como aquilo que os Gregos chamavam um *éthos*. Por consequência, mais do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-modernas”, creio que valeria mais investigar como a atitude de modernidade, desde que ela se formou, se encontra em luta com atitudes de “contra-modernidade”²⁸⁴.

Sob a perspectiva da “atitude de modernidade”, a verticalidade da questão da atualidade como acontecimento filosófico que ata o conhecimento à história acolhe a espessura ético-política do problema da “relação do governo de si com o governo dos outros”²⁸⁵. Outro modo de dizer que à questão da atualidade se indexa tanto a dimensão ética, que procura estabelecer uma nova relação consigo mesmo; quanto a dimensão política, imbuída de uma nova relação de si com os outros. Dimensões às quais há de acrescentar, como que em sua intersecção e decorrência, a escolha e construção de uma forma de existência específica, que poderíamos qualificar como dimensão estética.

Para bem mesurar o sentido e extensão desse quadro, Foucault procede à análise detida de alguns pontos teóricos do opúsculo kantiano, a começar por seu primeiro parágrafo:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de seu estado de menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro

²⁸⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1387.

²⁸⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 8.

indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]²⁸⁶.

Note-se que a primeira caracterização que Kant apresenta da *Aufklärung* é a de uma “saída” (*Ausgang*), a saída do “estado de menoridade” da razão. Entendendo aqui por “menoridade” certo estado da vontade, dado à preguiça e à covardia, que faz aceitar a autoridade e governo de outrem onde caberia a aplicação do uso autônomo da razão; ao passo que a *Aufklärung* seria “definida pela modificação da relação preexistente entre vontade, autoridade e uso da razão”²⁸⁷. Em outras palavras,

a menoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos da nossa razão ou que poderíamos fazer, e a direção (*Leitung*) dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada, que se caracteriza o estado de menoridade²⁸⁸.

Partindo deste ponto, Foucault não deixa de salientar que se a *Aufklärung* é caracterizada como um “fato”, um “processo” em vias de se dar, um movimento de saída, um desprendimento que está se realizando e que constitui o elemento significativo da atualidade, ela é, ao mesmo tempo, apresentada por Kant como uma tarefa e como uma obrigação. Não se trata mais, tão somente, de um discurso de *descrição*, mas de *prescrição*: Kant, no fim do parágrafo, já não descreve o que acontece, ele diz: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento”. Como compreender esta “ambiguidade”?

²⁸⁶ KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. RJ, Vozes, 1985, p. 63-64.

²⁸⁷ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit. p. 1383.

²⁸⁸ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 32.

Foucault assinala que desde o primeiro parágrafo Kant sustenta que o homem é ele mesmo “responsável” por seu estado de menoridade. De modo que, se é ele mesmo responsável por seu estado de menoridade, este não deve ser confundido com um estado de impotência natural, posto que os homens são perfeitamente capazes de guiar-se por si mesmos. Tampouco se trata de um estado de menoridade jurídico-política, no qual o indivíduo ver-se-ia privado de seus direitos pela violência de uma autoridade: se os homens se encontram no estado de menoridade, submetidos a uma superimposição da direção dos outros, isso se deve a eles mesmos, a uma certa relação consigo mesmos – marcada pela preguiça e pela covardia – que revela “uma espécie de *déficit* na relação de autonomia consigo mesmo”²⁸⁹.

Nessa direção, Foucault cita os exemplos trazidos por Kant em seu opúsculo: “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento (*Verstand*), um diretor espiritual (*Seelsoger*) que por mim tem consciência (*Gewissen*), um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo”²⁹⁰. Este estado de menoridade sequer se alça por meio de uma autoridade que Kant considere ilegítima (ler livros, ter um diretor de consciência ou recorrer a um médico). O estado de dependência se situa antes de tudo “na maneira como o indivíduo faz estas três autoridades agirem em relação a ele”²⁹¹, na maneira como substitui o entendimento pelo livro; sua consciência moral pela consciência moral de um diretor de consciência que lhe diz o que deve fazer; aquilo que pode saber, decidir ou prever de sua vida pelo saber que um médico dela possa ter.

²⁸⁹ FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 32.

²⁹⁰ KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. RJ, Vozes, 1985, p. 64 (corrigida).

²⁹¹ FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 29.

Ora, assinala Foucault, nestes três exemplos aparentemente corriqueiros se encontram as três *Críticas*²⁹². Os laços entre *Crítica* e *Aufklärung* estreitam-se²⁹³ a ponto de que Foucault possa admitir que “extravasar os limites críticos e se colocar sob a autoridade de outro são as duas vertentes daquilo contra o que Kant se ergue na *Crítica*, aquilo de que o próprio processo da *Aufklärung* deve nos libertar”²⁹⁴. Desta feita, haveria uma espécie de inserção da crítica no processo histórico da *Aufklärung*, ou ainda, um vínculo entre a reflexão crítica e a autonomização pelo processo da *Aufklärung*, o que implica a exortação ao uso autônomo do entendimento com vistas ao estabelecimento concreto de uma nova relação entre o governo de si e o governo dos outros.

Posto isso, acrescenta então Foucault, leitor de Kant, que “é preciso conceber que ele [o homem] não poderá livrar-se [*en sortir*] senão através de uma mudança que ele operará sobre si mesmo”²⁹⁵. Afinal, se a *Aufklärung* tem um lema – *Sapere aude!* (“tenha a coragem, a audácia de saber”) –, isto é, “um traço distintivo pelo qual se faz reconhecer”, “um conselho que se dá a si mesmo e que se propõe aos outros”, é preciso encarar este lema tanto em seu sentido mais geral, quanto em seu sentido mais pessoal: estas palavras não são apenas descritivas, elas contêm um imperativo que indica realmente uma obrigação ética. Em outras palavras,

é preciso então considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a efetuar pessoalmente. Eles são ao mesmo tempo elementos e agentes do mesmo processo. Eles podem ser os atores na medida em

²⁹² “E me parece que é preciso portanto ler esta análise do que é a menoridade em função das três *Críticas* que estão subjacentes e implícitas no texto”, de modo que “a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar, se convocar e se tornar necessário ambos. De fato, o que é *Crítica da razão pura* senão o que nos ensina a fazer de nosso *Verstand* (de nosso entendimento) o uso que é legítimo, isto é, dentro do que são os limites da nossa razão. Mas se é preciso fazer uso do nosso *Verstand* nos próprios limites que são mostrados pela analítica da razão, pois bem, é necessário que do nosso entendimento façamos concretamente, pessoalmente, individualmente um uso autônomo sem nos referir à autoridade de um livro.” (FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 30).

²⁹³ Sobretudo quando comparada à relação entre atitude crítica e crítica transcendental desenvolvida em sua conferência à Sociedade francesa de filosofia (cf. capítulo 2).

²⁹⁴ FOUCAULT. M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., p. 30.

²⁹⁵ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1384.

que eles fazem parte dele; e ele [processo] se produz na medida em que os homens decidem ser seus atores voluntários²⁹⁶.

Essa mudança sobre si mesmo, essa decisão singular da vontade, essa atitude, esse *éthos*, explicita a atualidade ética daquele que opera uma modificação sobre si mesmo, opondo-se à menoridade e assumindo certo estado de vontade de maioridade ou autonomia, marca distintiva de sua liberdade. “Ato de coragem” que, no entanto, não pode ser desvinculado do processo mais extenso de partilha coletiva: o sujeito deve ter a audácia de inventar a si mesmo no interior deste processo que se apresenta como destino conjunto.

Tarefa que implica, portanto, responsabilidade ante a história, uma preocupação incessante de inventar um modo de relação a si e a seu presente, que é, em última medida, uma relação a um “nós”. Como afirma Foucault,

a análise da *Aufklärung*, definindo esta como a passagem da humanidade a seu estado de maioridade, situa a atualidade em relação a este movimento de conjunto e suas direções fundamentais. Mas, ao mesmo tempo, ela mostra como, no momento atual, cada um se encontra responsável de uma certa maneira por este processo de conjunto²⁹⁷.

É justamente a “responsabilidade” por este “processo de conjunto” que confere ao “ato de vontade” de uma nova maneira de pensar, de sentir e de se conduzir não apenas a consciência de pertencer ao presente (questão da atualidade crítica), mas também a tarefa e o dever de moldá-lo, individual e coletivamente (a responsabilidade ética).

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid., pp. 1386-1387.

Entretanto, é preciso considerar que para que se realize esta mudança e seja possível a saída da menoridade são necessárias condições não apenas éticas, mas também políticas:

A Aufklärung, vê-se, não deve ser concebida simplesmente como um processo geral afetando toda a humanidade; ela não deve ser concebida apenas como uma obrigação prescrita aos indivíduos: ela aparece agora como um problema político. A questão, em todo caso, se põe de saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária, como a audácia de saber pode se exercer à plena luz, na medida mesma em que os indivíduos obedecerão tanto quanto possível²⁹⁸.

A dimensão política desperta, logo, uma questão, um cenário no qual se veem enredados a constituição ética de si em sua autonomia, o uso da razão em sua forma pública e a obediência dos indivíduos. Liberdade, razão e obediência; ou, ainda, relação a si, saber e poder. Cumpre verificar como se põem e desenvolvem tais relações no texto kantiano e sua subsequente retomada por Foucault.

Acompanhamos que, no parágrafo inicial, quando Kant colocava a questão acerca de como podemos sair do estado de menoridade, esta saída não se apresentava em termos de um processo natural de emancipação ou, tampouco, graças a libertadores históricos. Em vez disso, era necessário, em cada um, um ato de coragem. Todavia, no final de seu texto, Kant cita “obstáculos” que se erguem (como se cadeias exteriores estivessem impedindo a emancipação) e invoca, por outro lado, a intervenção decisiva de Frederico II (mesmo havendo precisado anteriormente que não há atores da liberação de outros). Por fim, Kant sugere a ideia de que haveria um benefício político na liberação dos meios de expressão públicos, visto que se obedeceria tão melhor quanto maior fosse a possibilidade de raciocinar. Talvez seja essa crença que leve Kant a propor uma espécie de “contrato do despotismo racional com a livre razão”²⁹⁹, no

²⁹⁸ Ibid., p. 1386.

²⁹⁹ Ibid.

qual um Estado racionalmente fundamentado poderia convir a uma razão esclarecida. O dístico deste contrato seria o célebre “raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei”³⁰⁰, tendo por fiador do mesmo o “numeroso e bem disciplinado exército”³⁰¹ de Frederico.

Pode-se divisar neste panorama uma distinção: de um lado, uma reafirmação da obediência, mas limitada ao domínio político (obedecer praticamente à lei, mesmo se a ela opomos a crítica); por outro lado, a reivindicação de uma liberdade total, mas limitada à razão teórica e somente em seu uso público (isto é, em revistas, jornais de opinião etc.). Essa distinção – que é, em cerne, a distinção entre uso público e uso privado da razão³⁰² – não deixou de levantar certo desconforto em alguns de seus leitores: afinal, até que ponto esta distinção não “culmina por cercear no fundo toda comunicação entre o governo de si e o governo dos outros (a não ser que seja pela forma suspeita do: eles obedecerão tão melhor quanto deixarmos-los refletir)”³⁰³? Não é de se admirar que, na trilha desta desconfiança, diversos autores tenham defendido que Kant “não levou às últimas consequências a sua própria máxima crítica ('Tenha a coragem de pensar por si mesmo')”; visto que, “ao invés de *opor* a autonomia à obediência ao soberano, [...] Kant fundou esta obediência na própria autonomia”³⁰⁴.

O próprio Foucault parece denotar certa estupefação com tal desfecho (patente sobretudo no curso de 1983), entrevendo nestas “soluções” do processo da *Aufklärung*

³⁰⁰ KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?", op. cit., p. 65.

³⁰¹ Ibid., p. 71.

³⁰² “Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto SÁBIO, faz dela diante do grande público do *mundo* letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado” (Ibid., p. 66). No uso público é lícito e benéfico que a razão possa exercer-se em plena liberdade. Já em seu uso privado, a razão deve ser submissa. Entendendo aqui por uso privado da razão o domínio no qual o homem, enquanto “peça de uma máquina”, tem um papel a desempenhar na sociedade e funções a exercer: ser funcionário do governo, pagar impostos, administrar uma paróquia, etc. Enquanto seguimento particular na sociedade, o ser humano encontra-se numa posição definida na qual ele deve aplicar regras e seguir fins particulares, circunstância na qual não cabe o uso livre da razão, mas a obediência.

³⁰³ GROS, F. “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”. In : *Revue Lumières*, n° 8 - “Foucault et les Lumières”, deuxième semestre 2006, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 166.

³⁰⁴ SENELLART, M. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. Trad. de Maria das Graças de Souza do Nascimento. In: *Tempo social – Revista de sociologia da USP*, vol. 7 – n° 1-2, outubro de 1995, p. 5.

como que um “deslocamento” que até certo ponto “contradiz” e “questiona o conjunto da análise” anterior, de tal modo que, “até certo ponto, a maioria dos princípios nos quais [Kant] apoiou sua análise se verão questionados”³⁰⁵.

Em todo caso, no espectro dessa tensão, Foucault não deixa de atentar aos riscos próprios a esta atitude política de “saída” da minoridade: justamente por se tratar de uma saída, de um processo, não se pode prever qual seria a melhor forma de assegurar definitivamente a sua efetivação política, ou se de fato esse processo um dia encontrará seu termo. Em suas palavras:

Não sei se jamais nos tornaremos maiores. Muitas coisas na nossa experiência nos convencem que o evento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. Todavia, parece-me que podemos dar um sentido a esta interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos que Kant formulou ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que se apresenta aí uma maneira de filosofar que não foi desprovida de importância ou eficácia desde os últimos dois séculos³⁰⁶.

³⁰⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, op. cit., pp. 36-38. Rubens Rodrigues Torres Filho entende que o opúsculo kantiano apresenta de início uma definição transcendental para, em seguida, examinar as condições de possibilidade de sua efetivação na realidade empírica. No mesmo artigo ainda, o autor chama a atenção para um aspecto que não recebe maiores considerações de Foucault, ao enfatizar o último parágrafo do opúsculo kantiano: “Mas seria o mesmo caso fazer do despotismo a condição da Ilustração, de uma severa restrição da liberdade civil a condição para a liberdade de espírito de um povo e, finalmente, de sua emancipação? Leiamos o último parágrafo do artigo de Kant sobre a Ilustração: ‘Quando então a natureza, sob esse duro invólucro, tiver desenvolvido o germe pelo qual ela cuida com a maior das ternuras, ou seja, o pendor e a vocação para o pensamento livre, então este pendor retroagirá gradativamente sobre a maneira de sentir do povo (que desse modo se tornará pouco a pouco apto à *liberdade de agir*), e acabará retroagindo até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha proveitoso para si mesmo tratar o homem, que então é mais que máquina, em conformidade com sua dignidade’. Fechada a citação, continua Rubens Rodrigues, “um dia, portanto, liberdade civil e liberdade de pensar chegarão a coincidir, um público real poderá chegar à perfeita autonomia que se exprime no conceito de Ilustração” (TORRES FILHO, R. “A sombra do Iluminismo”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. SP, Iluminuras, 2004, p. 89-90). A novidade da leitura de Foucault passa, como notamos, pelo esvaziamento teleológico do opúsculo de Kant, ou ainda, da teleologia imanente ao processo histórico da *Aufklärung* (seria esta, ao ver do pensador francês, a marca da singularidade do texto sobre as Luzes em relação aos demais textos sobre história assinados pelo filósofo alemão). Se não se trata aqui de buscar “corrigir” Foucault, ou dizer melhor o que Kant disse, entretanto, talvez seja interessante notar que, por vezes, a exploração de uma mesma tensão pode levar a vias de acesso e questionamentos múltiplos, de modo que uma possível “fragilidade” ou “ponto cego” da interpretação venham a servir de arrimo à originalidade na retomada de uma obra de pensamento que dá a pensar.

³⁰⁶ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1396.

Uma maneira de filosofar que permanece, por conseguinte, atual. Atual, podemos arriscar dizer, não porque tenha encontrado – ou perdido – o momento de sua realização, mas talvez porque, diferentemente, tenha assumido como *éthos* a atualização crítica que não se deixa cristalizar, que assume para si o risco radical de um desprendimento constante, de uma separação, isto é, que assume o risco radical da crise. Crítica e crise parecem reencontrar sua antiga raiz – a *Krisis* –, desta vez, no entanto, como o estado atual da filosofia³⁰⁷.

Este panorama nos leva a depreender que, sob o viés de Foucault, a *Aufklärung* não é um processo cujas leis intrínsecas – sejam naturais ou históricas – se encarregariam de efetivá-la, ou ainda, um processo de cujo desenrolar poderíamos ter a certeza de um caminho previamente traçado e pronto a ser percorrido. À *Aufklärung* é preciso incessantemente instituí-la, atualizá-la, (re)construí-la. O que significa dizer que se trata de um processo de criação continuada e que, como tal, implica também a criatividade dos agentes no interior deste processo histórico no que tange à decisão reiterada de dar certa forma e estilo à existência individual e coletiva. Nesse quadro, o termo “autonomia” poderia ser entendido como algo mais do que dar a si sua própria lei, poderia ser compreendido como uma “arte” por meio da qual as normas, valores e modos de viver – evitando a total identidade, a dominação ou a subsunção sem recursos – seriam pautados pela possibilidade do governo e da criação de si em sua conjugação com a sociedade, o que pode acarretar, por vezes, uma postura que se

³⁰⁷ Conforme destaca Reinhart Koselleck, “a palavra *Kritik* (em francês, *critique*; em inglês *critiks*, hoje apenas *criticism*) tem em comum com *Krise* (em francês, *crise*; em inglês, *crisis*) a origem grega a partir do verbo *Krino*: separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater. A mesma raiz, *kri-*, encontra-se no latim *cerno* e *cribum*; em francês, *crible*; e em alto alemão moderno *reiter*, isto é, crivo. O emprego grego de *krino* e de *krisis* refere-se em geral, ainda que não originariamente, à jurisprudência e à prática jurídica. *Krisis*, crise, significa em primeiro lugar separação, luta, mas também decisão, no sentido de uma recusa definitiva, de um veredito ou juízo em geral, que hoje pertence ao âmbito da crítica. As significações, hoje separadas, de uma crítica ‘subjética’ e de uma crise ‘objetiva’ ainda eram concebidas em grego sob um conceito comum. [...] A formação do adjetivo *kritikos*, que se pode verificar desde Platão, relaciona-se à capacidade e à arte de julgar, à decisão, à emissão de um juízo e, de modo geral, à consideração dos ‘prós e contras’, à atividade ‘crítica’ do juízo”. KOSELLECK, R. *Crítica e crise – Uma contribuição à patogeneza do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. RJ, EDUERJ/Contraponto, 2009, p. 202.

deflagra *apesar* ou *contra* as instituições ou representações sociais vigentes e em favor de um *porvir* mais ou menos indeterminado em que se encontrarão modificadas as relações entre o governo de si e o governo dos outros.

Em suma, tomada como uma atitude, como um modo de ser, como um *éthos*, a modernidade apresenta-se como um pertencimento e uma tarefa que, não necessariamente restritos a um período histórico específico, podem ser retomados em diferentes contextos. O opúsculo de Kant permite vislumbrar a forma moderna sob a qual filosofia, numa atitude ao mesmo tempo epistêmica, ética, política e estética, permite estabelecer uma relação crítica com a atualidade. Relação que, tendo como ponto de partida uma nova maneira de perceber o mundo que nos rodeia, apresenta-se também como a possibilidade de um novo modo de situarmo-nos neste mundo, e de transformá-lo, transformando-nos.

No entanto, Foucault parece não se dar por satisfeito com essa análise do ponto de partida de nossa modernidade. Tudo se passa como se a filosofia por si só não fosse capaz de esgotar a plurivocidade disto que chamamos de “atitude de modernidade”. Não é por qualquer motivo que acabará afirmando que a remissão ao texto de Kant é “um ponto de partida”, um “esboço” disto que “poderíamos chamar atitude de modernidade”³⁰⁸. É justamente neste momento que, para melhor caracterizar tal atitude, Foucault mobilizará um “exemplo”. Exemplo “quase necessário” daquele no qual se reconhece “uma das consciências mais agudas da modernidade no século XIX”³⁰⁹. Trata-se de Charles Baudelaire.

E aqui podemos dizer que há mais de uma maneira de compreender o que significa o termo “exemplo” neste enredo. Viria o poeta reiterar a apreciação teórico-filosófica de dada experiência explicitada por Kant? Ou poderíamos ir mais longe e tomar Baudelaire como um caso “exemplar”, único, da atitude de modernidade, que não se restringe, portanto, à experiência filosófica da mesma? Há, com efeito, verdade em cada uma dessas possibilidades, pois as dimensões acima trabalhadas (ética,

³⁰⁸ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1387.

³⁰⁹ Ibid.

estética, política, epistêmica) não deixam de estar presentes em Baudelaire. Porém, ao mesmo tempo, deve-se atentar que estas dimensões se enlaçam de modo bastante singular a partir de uma experiência *vivida*. Um vivido que não necessariamente é vivido refletido, mas expresso poeticamente, ressaltando assim uma sensibilidade da modernidade distinta de seu advento estritamente racional. Aceitando essa trama, pode-se depreender que a lírica vem acrescentar uma nova voz à polifonia da modernidade. Uma voz que, ao entender de Foucault, deve ter um papel “exemplar”.

3.3. Baudelaire: lírica e transfiguração

Com efeito, na polissemia que caracteriza a “modernidade”, poucas figuras ocupam referência tão central quanto Baudelaire. Poetas, pintores, críticos, filósofos recorrem constantemente a seus escritos – ora privilegiando a poesia, ora a prosa poética ou os textos críticos – na tentativa não apenas de “desvendar” o que seja a modernidade e seus arcanos ou o advento de uma dita “pós-modernidade”, mas também como possibilidade e instrumento de pensamento e problematização de suas próprias práticas.

Mas de onde emanaria essa força que faz com que pareça “difícil pensar a Modernidade sem recorrer, hoje, ao nome de Baudelaire”³¹⁰? Acreditamos que parte seminal de suas energias reside no fato, bem notado por Walter Benjamin, de que “sua obra não só se permite caracterizar como histórica, da mesma forma que qualquer outra, mas também pretendia ser e se entendia como tal”³¹¹. O que Benjamin parece nos indicar é que a obra de Baudelaire não se caracteriza tão somente pela constatação do *fato de ser moderno*, isto é, pelo mero pertencimento passivo a uma época histórica

³¹⁰ COELHO, T. “A modernidade de Baudelaire”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988, p. 13.

³¹¹ BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. SP, Brasiliense, 2000, p. 110.

determinada, mas, mais do que isso, o autor das *Flores do Mal* seria o protótipo de uma *consciência de modernidade* como efeito de uma disposição ativa do homem moderno que o conduz a interrogar seu ser histórico, sua identidade presente e as condições de constituição desta modernidade, experimentados tanto no plano teórico-crítico quanto no plano propriamente lírico.

E se não podemos afirmar que Baudelaire seja o inventor do termo *modernité*³¹², não deixa tampouco de ser verdadeiro que o léxico tenha sido alçado ao estatuto de verdadeiro imperativo e denominador comum de uma nova estética e poética por via de seus escritos. Novidade, e mesmo “pioneirismo”³¹³, que se articulam numa tomada de consciência sem precedentes da relação aparentemente contraditória entre o belo e a dimensão do presente: “o prazer que obtemos com a representação do presente deve-se não apenas com a beleza de que ele pode estar revestido, mas também a sua qualidade essencial de presente”³¹⁴, ou ainda, “não temos o direito de desprezar ou de prescindir desse elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes”³¹⁵.

Ora, mais do que declarações de louvor a Constantin Guys – a cujas litografias se dirigiriam este ensaio –, estes trechos revelam uma injunção programática de

³¹² Baudelaire contribuiu a incorporar o léxico “*modernité*” e tudo que ele contém e sugere na língua francesa. Constata-se, todavia, que o primeiro emprego conhecido do termo tenha sido aplicado por Honoré de Balzac (*La Dernière Fée*, 1823). Para uma explicação mais detalhada consultar: BAUDELAIRE, C. *Oeuvres complètes II*. Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1976, pp. 1418-1419.

³¹³ “Baudelaire, que fez mais do que ninguém, no século XIX, para dotar seus contemporâneos de uma consciência de si mesmos enquanto modernos. Modernidade, vida moderna, arte moderna – esses termos ocorrem frequentemente na obra de Baudelaire; e dois de seus grandes ensaios, o breve ‘Heroísmo da vida moderna’ e o mais extenso ‘O pintor da vida moderna’ (1859-1860, publicado em 1863), determinaram a ordem do dia para um século inteiro de arte e pensamento”. [...] “Quanto mais seriamente a cultura ocidental se preocupa com o advento da modernidade, tanto mais apreciamos a originalidade e a coragem de Baudelaire, como profeta e pioneiro. Se tivéssemos de apontar um primeiro modernista, Baudelaire seria sem dúvida o escolhido.” (BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade*. Trad. de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioratti e Marcelo Macca. SP, Companhia de Bolso, 2008, pp. 159-160).

³¹⁴ BAUDELAIRE, C. “O pintor da vida moderna”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988, p. 160.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 174

Baudelaire em favor da submissão da exigência tradicional da beleza à de uma “representação do presente” enquanto tal. Como nos afirma Phillipe Sabot:

O belo, que era a pedra de toque da estética clássica, torna-se então o efeito da constituição da obra de arte moderna que é assinalada antes de tudo por sua capacidade de buscar no traço de um desenho ou no ritmo de um verso o que há de “transitório”, de “fugidio” no presente e que constitui, de maneira paradoxal, a própria essência desse presente. Nestas condições, o artista é logicamente alçado ao patamar de verdadeiro herói da vida moderna na medida em que, em lugar de ser simplesmente tomado pelas frequentes metamorfoses da realidade e a elas se acomodar passivamente, ele procura “representar” ativamente, logo a se afastar suficientemente para chegar a revelar a beleza original que pode emanar intrinsecamente de tais metamorfoses³¹⁶.

Assim, a estética moderna, tornada estética da modernidade, tem na tensão entre o ideal e o novo, entre o intemporal e o presente, entre a tradição e a ruptura, o heroísmo próprio de uma poética da modernidade que procede de uma estetização do cotidiano, de um concerto entre arte e vida que combina a consciência histórica do presente à consciência estética do belo: “a modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”³¹⁷. Segue-se a tal afirmação que “houve uma modernidade para cada pintor antigo”.

Assertiva tão curiosa quanto central, pois desloca a questão da historicidade da modernidade: não se trata de afirmar e assumir tão somente a ruptura de um presente próprio à época de Baudelaire, mas sim de uma afirmação de todo e qualquer presente enquanto petição de princípio estético. Em toda e qualquer época, é preciso “compreender o caráter da beleza atual”³¹⁸. Os “belos retratos” das épocas passadas estão revestidos de costumes da própria época: indumentárias, gestos, olhar, penteado, porte, sorriso, de modo que, em sua harmonia e aspiração ao belo, até mesmo “o

³¹⁶ SABOT, P. “Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault”. In: L’École de Philosophes, n. 10 (déc/ 2008), p. 4.

³¹⁷ BAUDELAIRE, C. “O pintor da vida moderna”, op. cit., p. 174.

³¹⁸ Ibid., p. 175.

passado, conservando o sabor do fantasma, recuperará a luz e o movimento da vida, e se tornará presente”³¹⁹. Inversamente, é preciso que, como fruto dessa “teoria racional e histórica do belo”³²⁰, toda modernidade aspire e “seja digna de tornar-se Antiguidade”, extraíndo “a beleza misteriosa que a vida humana involuntariamente lhe confere”³²¹. Talvez seja nesta direção que devemos compreender o elogio que Baudelaire dirige a seu contemporâneo Constantin Guys:

G. tem um mérito profundo que lhe é peculiar; desempenhou voluntariamente uma função que outros artistas desdenharam e que cabia sobretudo a um homem do mundo preencher. Ele buscou por toda a parte a beleza passageira e fugaz da vida presente, o caráter daquilo que o leitor nos permitiu chamar de Modernidade³²².

É este um dos pontos a partir dos quais podemos divisar a originalidade de Baudelaire: o poeta-crítico não apenas compõe um diagnóstico da modernidade em seus aspectos estritamente estéticos e literários (condições materiais e formais da prática poética), mas também em seu caráter sócio-político, na medida mesma em que, ao *épouser la foule*³²³, nos mostra que o artista não está excluído da multidão e em relação direta com o absoluto, mas mergulhado no turbilhão presente de seus semelhantes, no burburinho da realidade cotidiana e urbana, para daí extrair sua

³¹⁹ Ibid., p. 161.

³²⁰ “Esta é uma bela ocasião para estabelecer uma teoria racional e histórica do belo, em oposição à teoria do belo único e absoluto; para mostrar que o belo inevitavelmente sempre tem uma dupla dimensão, embora a impressão que produza seja uma, pois a dificuldade em discernir os elementos variáveis do belo na unidade da impressão não diminui em nada a necessidade da variedade em sua composição. O belo é constituído por um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é excessivamente difícil determinar, e de um elemento relativo, circunstancial, que será, se quisermos, sucessiva ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão” (Ibid., p. 162).

³²¹ Ibid., p. 175.

³²² Ibid., p. 212.

³²³ Trata-se de uma expressão presente tanto em *O pintor da vida moderna* (op. cit. p. 170), quanto no poema em prosa intitulado “Les Foules”, em BAUDELAIRE, C. *Le Spleen de Paris*. Paris, Le livre de poche, 1967, pp. 37-39.

verdade poética. O poeta que perdeu sua aura num *boulevard*, agora faz “botânica no asfalto”³²⁴.

Não é de se admirar que Baudelaire tenha sido tão mal compreendido por seus contemporâneos. Mas não é menos digno de nota o fato de que este “lírico no auge do capitalismo” tenha sido retomado por escritores e filósofos que, com certo recuo, se esforçaram em esboçar os contornos e explorar as diferentes faces de uma modernidade em crise, cujas formas moventes merecem ser por isso mesmo constantemente repensadas. Podemos afirmar que é neste grande painel que se inserem as análises de Benjamin³²⁵ e a curta, mas não menos significativa, leitura de Foucault publicada em 1984, que buscam ambas situar a obra, o pensamento e a vida de Baudelaire, tomados por ocasião como sintomas de uma atitude de modernidade da qual eles se propõem a retraçar o diagnóstico em vista de reativar um procedimento de análise crítica do presente. Se o debate entre estas duas tradições se insinua por si só – seja nas linhas ou entrelinhas – por ora procuraremos nos manter, tanto quanto possível, a oeste do Reno³²⁶.

Foucault faz notar que, em alguma medida, as análises de Baudelaire parecem prolongar a reflexão kantiana sobre a modernidade. Tanto para o filósofo quanto para o poeta, ser moderno é adotar uma atitude que concilia sentimento de novidade e ruptura da tradição; é um posicionamento frente ao movimento do transitório, do novo, do fugidio que estabelece uma nova relação ao tempo presente. Entretanto, a definição

³²⁴ BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. SP, Brasiliense, 2000, p. 34.

³²⁵ BENJAMIN, W., op. cit. Note-se apenas a título comparativo que, para Benjamin, “a teoria da arte moderna é, na visão baudelairiana da modernidade, o ponto mais fraco”. (Ibid., p. 81). Para o filósofo alemão, a reflexão estética de Baudelaire sobre a *modernidade* não teria atingido em sua descrição e problematização a mesma qualidade e justiça de sua obra poética. Nesta direção, *Les fleurs du mal* e os *Petits poèmes en prose* seriam mais representativos da modernidade do que os textos aos quais Foucault se dedica, como “O pintor da vida moderna” e “Sobre o heroísmo da vida moderna”.

³²⁶ Para uma análise comparativa das leituras de Benjamin e Foucault acerca de Baudelaire, ver: MURICY, K. “O heroísmo do presente”. In: *Tempo social – Revista de sociologia da USP*, vol. 7 – nº 1-2, outubro de 1995; conforme também SABOT, P. *Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault*, op. cit.; Para um balanço mais geral das relações entre teoria crítica alemã e o pensamento foucaultiano, ver: ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*, op. cit., sobretudo o capítulo 9: “A impaciência da liberdade” (Foucault e Habermas).

da atitude de modernidade é agora agudizada pela referência lírica, e isto em um duplo sentido: num sentido “interno” à criação artística e num sentido “externo” à mesma. Do ponto de vista “interno”, teremos a “heroificação” do presente através da *imaginação*. Do ponto de vista “externo”, dar-se-á o plano da “heroificação” pela *construção e transfiguração de si* que faz da existência uma obra de arte. Embora haja interdependência entre os dois sentidos, analisemos em primeiro lugar o atinente à “heroificação” do presente pela imaginação.

Tenta-se frequentemente caracterizar a modernidade pela consciência da descontinuidade do tempo; ruptura da tradição, sentimento da novidade, vertigem daquilo que passa. E é bem isto que parece dizer Baudelaire quando define a modernidade pelo “transitório, o fugidio, o contingente”. Mas, para ele, ser moderno não é reconhecer e aceitar esse movimento perpétuo; é, ao contrário, tomar uma certa atitude em relação a este movimento; e esta atitude voluntária difícil consiste em retomar [*resaisir*] algo de eterno que não está para além do instante presente, nem atrás dele, mas nele. A modernidade se distingue da moda, que não faz senão seguir o curso do tempo; é a atitude que permite apanhar [*saisir*] o que há de “heroico” no momento presente. A modernidade não é um fato de sensibilidade ao presente fugidio; é uma vontade de “heroicizar” o momento presente³²⁷.

Esta “heroificação do momento presente” em Baudelaire é ilustrada pela recomendação de utilização de personagens contemporâneos em pintura: escarnece o poeta dos pintores que representam os homens de seu tempo revestidos de togas antigas, que eles consideram como mais belas ou mais dignas. Ser moderno não consiste tampouco, para Baudelaire, em restabelecer a verdade vestindo de negro todos os personagens, visto que desdenha também aqueles que não visam senão representar o costume da época (a moda). Recusa, pois, tanto as togas antigas quanto a representação do negro pelo negro. O verdadeiro pintor da vida moderna deve antes detectar aquilo que é próprio de sua época, traduzir o que há de essencial, de eterno,

³²⁷ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1388.

de heroico na relação atual do homem, por exemplo, às roupas negras, qual seja, a relação constante e obsedante face à morte:

Não será ela [a indumentária negra] indispensável à nossa época, que sofre e carrega até em seus ombros negros e magros o símbolo de um perpétuo luto? Note-se bem que a casaca e a sobrecasaca não têm apenas uma beleza política, expressão da igualdade universal, mas também uma beleza poética, que é expressão da alma pública; um imenso cortejo de papa-defuntos [*croque-morts*], de papa-defuntos políticos, papa-defuntos apaixonados, papa-defuntos burgueses. Todos nós celebramos algum tipo de enterro³²⁸.

Encontrando assim na indumentária da moda – esta “segunda pele do herói moderno”³²⁹ – o “hábito necessário de nossa época”, depreende-se que aquilo que o poeta põe em cena “não é o elogio da mudança por si mesma, mas uma alta consciência da singularidade do momento atual, que tem então alguma coisa de heroico”³³⁰.

Este heroísmo próprio à atitude do criador, do homem da modernidade, não é aquele do *flanêur*. O *flâneur*, na perspectiva de Foucault, recolhe o presente como uma “curiosidade fugidia e interessante”, visa o prazer fugaz do instante, que ele não pode reter: “contenta-se em abrir os olhos, prestar atenção e colecionar memórias”³³¹. Ora, tampouco se trata, na atitude de modernidade, de sacralizar o momento que passa para tentar mantê-lo ou perpetuá-lo. A heroificação do presente, dirá Foucault, é “irônica”. Mas o que estaria tentando nos dizer com isso? Uma caracterização de Guys por Baudelaire pode nos ajudar a compreender o estatuto desta relação entre heroísmo e ironia:

³²⁸ BAUDELAIRE, C. “Do heroísmo da vida moderna”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988, p. 25.

³²⁹ Ibid., p. 24.

³³⁰ DEKENS, O. “*Qu'est-ce que les lumières?*” de Foucault. Bréal, 2004, pp. 96-97.

³³¹ FOUCAULT, M. “*Qu'est-ce que les Lumières?*”, n. 339, op. cit. p. 1388.

Assim ele vai, corre, procura. O quê? Certamente este homem, tal como o descrevi, esse solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do *grande deserto de homens*, tem um objetivo mais elevado do que o de um simples *flâneur*, um objetivo mais geral, diverso do prazer efêmero da circunstância. Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório³³².

O desenhista Constantin Guys aparece aqui como exemplo de atitude de modernidade uma vez que sua obra se compreende como transfiguração do real, como fixação idealizante do real pela imaginação. É neste sentido, parece-nos, que podemos relacionar a ironia a um *ato de imaginação* que, dando um passo além da postura heroica perante o presente, aponta para algo outro, ainda que do interior deste próprio presente, como que em sua fronteira ou *limite*³³³: “a atitude irônica implica a pesquisa no presente de práticas que oferecem a possibilidade de um novo modo de ação”³³⁴. Novo modo de ação que visa não apenas *figurar*, mas *transfigurar* o mundo. É esta a postura do pintor moderno por excelência: “na hora em que o mundo inteiro adormece, ele se põe a trabalho, e ele o transfigura. Transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade”³³⁵. A transfiguração pelo ato livre da imaginação – imaginação criadora, e não reprodutora – é o que faz a originalidade e o valor da arte moderna aos olhos de Baudelaire; é ela que permite exprimir o real ultrapassando-o, anunciando já o que ele poderia ser.

Insistamos sobre este ponto crucial: é a imaginação do artista, ou melhor, do “homem do mundo” que constitui o caráter ativo de sua obra, que permite

³³² BAUDELAIRE, C. “O pintor da vida moderna”, op. cit., p. 173.

³³³ Note-se que o próprio sentido dicionarizado de “ironia” aponta para uma “Atitude de quem usa expressões ou gestos que dão a entender o contrário ou algo mais do que aquilo que parecem significar”. (“Ironia”, in. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa <https://dicionario.priberam.org/ironia>)

³³⁴ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. “Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les lumières”. In: COUZENS HOY, D. (éd) *Michel Foucault – lectures critiques* (traduit de l'anglais par Jacques Colson). Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, p. 136.

³³⁵ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1389.

metamorfosar o presente. “Rainha das faculdades”³³⁶, a imaginação concentra o “poder demiúrgico”, “ela cria um mundo novo, produz a sensação do novo”³³⁷. O que os “artistas positivistas”, que buscam se aferrar à “cópia da natureza”, não percebem é que esta é “apenas um dicionário”, que “todo universo visível é apenas um armazém de imagens e de signos que a imaginação deve digerir e transformar”³³⁸. Digerir e transformar a tal ponto que as coisas “naturais” se tornem “mais que naturais”, que as coisas “belas” se tornem “mais que belas”. O artista não é apenas um criador de formas, mas um criador de ser, que tem na potência demiúrgica infinita da imaginação a infinita possibilidade do novo.

O que se anuncia nesta urdidura é o potencial crítico³³⁹ transfigurador que a imaginação dimana sobre a realidade presente:

Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação a imaginá-lo, a imaginá-lo diferente do que ele é e a transformá-lo não o destruindo, mas captando-o naquilo que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício onde a extrema atenção ao real é confrontada à prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita este real e o viola³⁴⁰.

Neste ponto escutamos mais do que um eco da atitude de modernidade kantiana. Como afirma Fabiënne Brugère,

³³⁶ BAUDELAIRE, C. “Salão de 1859”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988, p. 76. “Sem ela, todas as faculdades, por mais sólidas ou aguçadas que forem, são como se não existissem, enquanto a debilidade de algumas faculdades secundárias, excitadas por uma imaginação vigorosa, é um mal menor” (Ibid., p. 77). Onde possamos compreender os elogios dirigidos a Delacroix e as reprovações a Ingres e Courbet.

³³⁷ Id. “Salão de 1859”, op. cit., p. 76.

³³⁸ Ibid., p. 84.

³³⁹ “A imaginação, graças à sua natureza compensadora, contém o espírito crítico” (Ibid., p. 79)

³⁴⁰ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1389.

no domínio estético, interromper o presente para se dispor a atingir [*saisir*] a atualidade é transformar, fixar, idealizar (donde a heroificação) pela imaginação. O evento filosófico que é a modernidade é ilustrado com a atitude estética do criador. Poderíamos então compreender este evento como potência de dessemelhança³⁴¹.

É esta “potência de dessemelhança” que acrescenta ao *Sapere aude!* kantiano “a feição que permite não só reconhecer os limites do que nossa atualidade pode pensar, fazer e esperar, mas também ironizar estes limites: poder pensar, agir e sentir para além deles”³⁴². O presente, carregado de possibilidades, pode ser, portanto, objeto de uma construção. Dessa forma, Baudelaire permite colocar em perspectiva a especificidade criadora e irruptiva da atitude estética graças à força da imaginação. Eis, pois, o ponto de vista “interno” à criação artística.

Não obstante, afirmáramos que havia também na atitude baudelaireana – na falta de melhor expressão – um sentido “externo” ao ato artístico. Esse segundo sentido parece de algum modo redobrar o viés ético do acontecimento filosófico da *Aufklärung* em Kant. Ser moderno, para além da atenção à atualidade, consiste também em uma forma de relação a si, ou seja, em um exercício pessoal de construção de si enquanto recusa daquilo que se é. A atitude de modernidade baudelaireana visa engendrar um “si” que, ao mesmo tempo, recusa a identidade do “eu”, buscando elaborar uma sorte de sujeito ao termo de um trabalho rigoroso sobre si. Há aqui uma forma de ascetismo, que impõe ao indivíduo voluntariamente moderno uma dura obrigação de criatividade constante em relação a si mesmo. Como afirma Foucault:

Para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente forma de relação ao presente, é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. A atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal

³⁴¹ BRUGÈRE, F. “Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité”. In: *Léctures de Michel Foucault*, vol. 3 (sur les *Dits et écrits*), textes réunis par Pierre François Moreau. Lyon, ENS éditions, 2003, p. 87.

³⁴² MURICY, K. “Foucault e Baudelaire”. In: PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G, (org.) *Retratos de Foucault*. RJ, NAU, 2000, p. 306.

como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar-se a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura³⁴³.

Assim, o heroísmo ante o presente não aparece somente na obra produzida, mas no criador que se elabora ele mesmo, rigorosamente, fazendo de sua existência uma obra de arte. É isto que Baudelaire chama, “segundo o vocabulário da época”, “o dandismo”. Centremo-nos um momento sobre esta figura do dândi. Em *O pintor da vida moderna*, Baudelaire desenvolve alguns comentários sobre esses seres que “não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar”³⁴⁴. Representantes de uma “atitude altiva de casta”, de uma “doutrina da elegância e da originalidade”, o dandismo leva “o culto de si mesmo”³⁴⁵ – no que diz respeito a seu comportamento, seu corpo, seus sentimentos e paixões – ao estatuto de uma “instituição sem leis escritas”³⁴⁶, de uma disciplina tão despótica que beira as mais terríveis religiões³⁴⁷, aproximando-se mesmo do “espiritualismo e do estoicismo”. Aliás, dirá Baudelaire, “estranho espiritualismo! Para os que são ao mesmo tempo seus sacerdotes e suas vítimas”³⁴⁸. Todavia, a característica fundamental que Baudelaire parece encontrar no dândi, este “Hércules desempregado”³⁴⁹, não é um amor desmesurado pela indumentária e pela elegância física, mas antes a originalidade, o “caráter de oposição e de revolta”³⁵⁰ de seu espírito aristocrático perante a natureza “grosseira, terrestre, imunda”. Elaborar a si mesmo,

³⁴³ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, nº 339, op. cit. p. 1389.

³⁴⁴ BAUDELAIRE, C. “O pintor da vida moderna”, op. cit., p. 193.

³⁴⁵ “Que é, pois, esta paixão que, transformada em doutrina, conquistou adeptos dominadores, essa instituição sem leis escritas, que formou uma casta tão altiva? É antes de tudo a necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências. É uma espécie de culto de si mesmo.” (Ibid., p. 194).

³⁴⁶ “O dandismo, instituição à margem das leis, tem leis rigorosas a que são estritamente submetidos todos os seus adeptos, quaisquer que forem, aliás, a audácia e a independência de seu caráter.” (Ibid., p. 193).

³⁴⁷ “Na verdade eu não estava completamente errado a considerar o dandismo como uma espécie de religião. A regra monástica mais rigorosa, a ordem irresistível do *Velho da montanha*, que recomendava o suicídio a seus discípulos inebriados, não eram mais despóticas nem mais obedecidas do que essa doutrina da elegância e da originalidade, que impõe igualmente a seus ambiciosos e humildes seguidores – homens muitas vezes cheios de ardor, de paixão, de coragem e de energia contida – a fórmula terrível: *Perinde ao cadaver!*” (Ibid., p. 195).

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid., p. 197.

³⁵⁰ Ibid., p. 196.

para o dândi, significa construir-se como anti-natureza, reforçando assim, concomitantemente, a apologia do artifício na existência³⁵¹.

Antes de prosseguirmos, caberia aqui um questionamento e uma observação: estaria Foucault, através de Baudelaire, defendendo a postura do dândi como paradigma de homem moderno? Tratar-se-ia de uma apologia a uma “nova forma de dandismo versão fim de século XX”³⁵²? Estaria Foucault colocando em marcha um projeto de fundar uma nova espécie de “aristocracia” de tonalidades nietzschianas? Bem longe disso, acreditamos que Foucault parece encontrar na figura do dândi baudelaireano apenas *uma* das possíveis figuras do ato voluntário e ascético de modernidade. Num texto de 1983, intitulado “Sobre a genealogia da ética, um panorama do trabalho em curso”³⁵³, assegurará:

Estaria ainda a ser feita uma história das técnicas de si e das estéticas da existência no mundo moderno. Eu evocava, ainda há pouco, a vida “artista”, que teve uma grande importância no século XIX. Mas poderíamos também considerar a Revolução não simplesmente como projeto político, mas como um estilo, um modo de existência com sua estética, seu ascetismo, as formas particulares de relação a si e aos outros³⁵⁴.

³⁵¹ Diga-se de passagem que o “elogio da maquiagem” traz à luz um outro modo de reforçar esta perspectiva de valorização do artifício perante a “natureza”: “o mal é praticado sem esforço, *naturalmente*, por fatalidade; o bem é sempre o produto de uma arte” (Ibid., p. 201); ou, ainda, “a moda deve ser considerada, pois, como um sintoma do gosto pelo ideal que flutua no cérebro humano acima de tudo o que a vida natural nele acumula de grosseiro, terrestre e imundo, como uma deformação sublime da natureza, ou melhor, como uma tentativa permanente e sucessiva de correção da natureza.” (Ibid., pp. 201-202).

³⁵² Assim acusa HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. Des Travaux), 1989, p. 267.

³⁵³ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, op. cit., p. 1448.

³⁵⁴ Ainda sobre esta tópica, enfatizará Foucault em *A coragem da verdade*: “A revolução, no mundo europeu moderno [...] não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida. Ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida. E se vocês quiserem chamar por comodidade de ‘militantismo’ a maneira como foi definida, caracterizada, organizada, regrada a vida como atividade revolucionária, ou a atividade revolucionária como vida, podemos dizer que o militantismo, como vida revolucionária, como vida consagrada, total ou parcialmente, à Revolução, adquiriu, na Europa do século XIX e do XX, três grandes formas.” Que seriam: “a socialidade secreta, a organização instituída e, depois, o testemunho pela vida (testemunho da verdadeira vida pela própria vida)”. Este terceiro aspecto seria aquele de um “militantismo como

Abertos os parênteses, mantenhamos, contudo, o foco na figura do dândi, que dizíamos caracterizar-se, sobretudo, por um ato voluntário e ascético. Ascético, frise-se, não no sentido de uma moral da renúncia, mas de um exercício de si sobre si pelo qual se busca elaborar-se, transformar-se e atingir certo modo de ser que, no caso do dândi, tem como *télos* a beleza da existência, ou uma existência bela. Talvez seja este o sentido mais geral que encontra sua síntese na “revolta indispensável do homem em relação a si mesmo”³⁵⁵. Revolta através da qual encontramos não apenas a recusa de um “eu” por assim dizer “natural” que existe no fluxo dos momentos, mas, acima de tudo, a expressão da originalidade da existência, na qual o sujeito só pode se apresentar como “artificial”, como uma transfiguração voluntária de si que o torna belo, sem que para tanto tenha que renunciar ao transitório, ao circunstancial, ao histórico.

Cenário que nos leva a crer que o sujeito moderno não é caracterizado por um princípio, natureza ou fundo humano que se encontre mascarado, aprisionado ou alienado, mas por um princípio de prática de liberdades, por um “fazer-se”. O sujeito moderno, nesse sentido, “não é aquele que parte em descoberta dele mesmo, de seus segredos e de sua verdade escondida; é aquele que procura inventar a si mesmo”. De modo que, complementa Foucault, “esta modernidade não libera o homem em seu ser próprio; ela o compele à tarefa de se elaborar a si mesmo”³⁵⁶. Esta elaboração constante não está sujeita a um acabamento ou à entrega do homem – ou do “humano” – em sua

testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência. Este estilo de existência próprio do militância revolucionário, que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. E ele deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida”. (FOUCAULT. M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France* (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2011, pp. 161-162).

³⁵⁵ Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1389.

³⁵⁶ Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1390.

essência, ela se pauta antes pelo “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”³⁵⁷

Um último ponto a sublinhar conflui com o derradeiro parágrafo que Foucault dedica ao poeta no texto que temos em foco:

Esta heroificação irônica do presente, este jogo da liberdade com o real para sua transfiguração, esta elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que eles possam ter lugar na sociedade ela mesma ou no corpo político. Eles não podem se produzir senão em um lugar outro que Baudelaire chama arte³⁵⁸.

Posto isto, como compreender tal desfecho? Poder-se-ia concluir, como o faz Olivier Dekens, que esta última observação de Foucault sobre Baudelaire seria também uma “crítica de sua concepção de modernidade”:

Baudelaire não crê que um tal trabalho da imaginação seja possível na sociedade ou nas instituições políticas. Somente a arte é um terreno propício à expressão da modernidade. Foucault não acrescenta

³⁵⁷ Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1392. Tendo isso em vista, não é de menor importância ressaltar a distância que Foucault estabelece entre esta concepção de sujeito daquela mobilizada pelos distintos “humanismos” que vigoraram na Europa em seus diversos conteúdos e julgamentos de valor (seja o humanismo cristão, ateu, anti-científico, científico, marxista, stalinista, nacional-socialista, personalista, existencialista, etc.). Não porque se deva simplesmente rejeitar todo e qualquer humanismo, mas porque, ao ver de Foucault, “a temática humanista é ela mesma demasiado frágil [*souple*], demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eixo à reflexão. É um fato que ao menos desde o século XVII isto que chamamos de humanismo sempre foi obrigado a apoiar-se sobre certas concepções do homem que são emprestadas à religião, à ciência, à política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele é obrigado a fazer recurso” (Ibid., p. 1392). Mais do que isso, o filósofo francês parece enxergar mesmo – menos neste que em outros contextos, ressalte-se – certo “perigo” representado pela possibilidade de “essencialização”, de “normatização” de um padrão “humano” universal que possa ser aleatoriamente adotado e imposto (tal como ocorreu nos regimes totalitários com a figura do “homem novo” ou do “homem ariano”). Foucault crê que se pode antepor à temática do humanismo justamente este “princípio de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia, quer dizer, um princípio que está no seio da consciência histórica da *Aufklärung* teve de si mesma. Desse ponto de vista, eu veria antes uma tensão entre *Aufklärung* e humanismo do que uma identidade.” (Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1392).

³⁵⁸ Ibid., p. 1390.

nenhuma palavra a mais, mas compreendemos que uma tal limitação não é para ele legítima, e que é precisamente no domínio político que a atitude moderna, quer dizer, no fundo, a atitude filosófica, é hoje indispensável³⁵⁹.

Ora, é justamente na medida em que Foucault “não acrescenta nenhuma palavra a mais” que outra interpretação deste remate se faz possível. O gênero de leitura encampada por Dekens culmina por restringir a atitude de modernidade de Baudelaire a um suposto nicho artístico, suscitando uma desagregação que não poderia deixar de provocar certa perplexidade, visto que a “heroificação irônica do presente”, o “jogo da liberdade com o real para sua transfiguração” ou o “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” não poderiam, por exemplo, deixar de ser socialmente situados e de conter efeitos políticos, o que nos leva a crer que se trata menos de uma ausência (ou de uma “limitação”, como argumenta) do que de uma ressignificação destes campos. De fato, os efeitos políticos que poderíamos esperar da atitude de modernidade baudelaireana dificilmente seriam aqueles voltados à adesão de uma política “corporativa” preestabelecida ou institucional (isto é, o “corpo político”) ou de homologação pura e simples desta ou daquela ordem social (a “sociedade ela mesma”).

Parece haver na atitude de modernidade de Baudelaire uma *ambiguidade fundamental* que “respeita” a realidade na qual se é dado viver, com suas convenções, regras, leis sociais e políticas (posto que é somente a partir dela que se pode agir) e que, *ao mesmo tempo*, está em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade, “violando”, portanto, toda forma adquirida, isto é, o mundo dos fatos, o “real”. Após citar nominalmente Baudelaire, além de Flaubert e Manet, Foucault destaca, no curso de 1984, que

³⁵⁹ DEKENS, O., op. cit., p. 98.

a arte estabelece com a cultura, com as normas sociais, com os valores e com os cânones estéticos uma relação polêmica de redução, de recusa e de agressão. É o que faz a arte moderna, desde o século XIX, esse movimento pelo qual, incessantemente, cada regra estabelecida, deduzida, induzida, inferida a partir de cada um desses atos precedentes, se encontra rejeitada e recusada pelo ato seguinte³⁶⁰.

Trata-se, nas palavras de Foucault, de “um militantismo no mundo, contra o mundo”³⁶¹. Nesse ínterim, o “lugar outro” da arte complexifica-se à medida que pode ser tomado como o âmbito no qual a arte aparece em um “lugar”, isto é, situada (histórica, social e politicamente), mas que, ao mesmo tempo, é um lugar “outro”, pois aponta, através da potência imaginativa, para a “transfiguração” da situação presente. Transfiguração que pode ser encarada tanto em termos sócio-histórico-políticos (o “jogo da liberdade com o real”), quanto em termos ético-subjetivos (a “elaboração ascética de si”). O “lugar outro” da arte, como lugar da atitude de modernidade, permite, assim, descortinar uma relação entre ética e política – e mesmo a possibilidade de sua transfiguração –, sob condição de que a estas não se restrinja: não basta que sua atitude seja a de um militantismo no mundo, é preciso que se apresente também como um militantismo por um mundo outro, por um “lugar outro”, cujo advento suporia a transformação do mundo presente.

Dessa forma, a tarefa de elaborar a si mesmo, de transfigurar-se e, ao fazê-lo, transfigurar este mundo, apresenta-se como uma filosofia da existência que é ao mesmo tempo arte da existência, ou ainda, trata-se do despontar de uma “estética da existência” que, por sua vez, como ressaltamos, não deixa de estar entrelaçada a uma atitude simultaneamente ética e política em face do tempo presente³⁶². Mais do que

³⁶⁰ FOUCAULT. M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 165.

³⁶¹ FOUCAULT. M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 251.

³⁶² Aproximamo-nos, por essa via dos volumes I e II da *História da sexualidade*, em cuja Introdução compreende-se que “deve-se entender com isso [‘artes da existência’], 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 fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal, 2007). O que implica “formas de subjetivação” que não se conformam simplesmente aos códigos de comportamento

isso, o “exemplo” de Baudelaire parece nos lembrar do quanto esta estética da existência, do quanto este “cuidado (estético) de si é moderno”³⁶³. Estética da existência que reforça e ressignifica o ato ao mesmo tempo filosófico, ético e político do *Sapere aude!* kantiano na exigência de uma mudança pessoal, de um trabalho sobre si que é transfiguração de si (e de um “nós”) na atualidade.

3.4. Por uma ontologia crítica de nós mesmos

Dentre os diversos aspectos que a leitura do texto de Kant e de Baudelaire suscitam está a de uma imbricação, de um entrelaçamento entre um *éthos* filosófico, logo tornado *éthos* da modernidade, com a “elaboração de si”, ambos definidos em sua relação com a atualidade. Trata-se, retomando as palavras de Foucault, de uma atitude, “de um modo de relação concernente 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, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa”³⁶⁴.

Esse *éthos*, essa “atitude de modernidade”, possui dois níveis distintos, que podem ser articulados por meio da noção de “limite”. Primeiro, enquanto investigação histórico-crítica dos limites que nos são postos no que diz respeito à “nossa relação às

preexistentes (embora estes códigos não sejam exteriores aos princípios pelos quais os sujeitos se formam).

³⁶³ BRUGÈRE, F., op. cit., pp. 88-89. Sublinhemos que, ainda na *Introdução* de *O uso dos prazeres*, no momento em que anuncia sua empreitada de pensar historicamente uma estética da existência, Foucault grafará em nota de rodapé: “[...] não seria exato acreditar-se que, desde Buckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire.” (FOUCAULT, M. *História da sexualidade vol. 2 – O uso dos prazeres*, op. cit., p. 15). Nessa direção, poderíamos afirmar que Foucault entrevê nos estudos de Benjamin sobre Baudelaire a atenção e a possibilidade de uma história das artes da existência e das técnicas de si no perscrutar mesmo da modernidade. Perspectiva que se afirma de modo diametralmente oposto à afirmação de que “o sujeito positivo da época moderna se faz independentemente de todo cuidado ético ou estético” (BERNAUER, J. “Par-delà vie et mort”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, op. cit., p. 313).

³⁶⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1387.

coisas, aos outros e a nós mesmos”³⁶⁵. Trata-se, portanto, de analisar a especificidade e intricação de três “eixos”: “o eixo do saber, o eixo do poder, o eixo da ética”, com o respaldo da coerência metodológica de um estudo “ao mesmo tempo arqueológico e genealógico”³⁶⁶.

O segundo nível dessa “atitude de modernidade” acrescenta à análise histórica dos limites que nos são colocados “o desafio de seu ultrapassamento possível [*épreuve de leur franchissement possible*]”³⁶⁷. Numa perspectiva que de certo modo está para além da letra kantiana³⁶⁸ – mas que, poderíamos acrescentar, torna-se possível *graças* à leitura de Kant e à atualização de sua *postura* filosófica –, Foucault afirmará que

a crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica, hoje, deve ser reorientada em questão positiva: nisto que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e dado a coerções arbitrárias. Trata-se em suma de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma do ultrapassamento possível³⁶⁹.

³⁶⁵ Id. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1397.

³⁶⁶ Foucault precisa ainda que esta atitude “deve se traduzir em um trabalho de investigações [*enquêtes*] diversas”, que têm “sua coerência metodológica no estudo ao mesmo tempo arqueológico e genealógico de práticas analisadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e como jogos estratégicos entre liberdades”; elas têm também sua “coerência teórica na definição de formas historicamente singulares nas quais foram problematizadas as generalidades de nossa relação às coisas, aos outros e a nós mesmos”. Têm ainda “sua coerência prática na preocupação de colocar a análise histórico-crítica à prova das práticas concretas” (Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1397).

³⁶⁷ Qu'est-ce que les Lumières?”, n° 339, op. cit., p. 1396.

³⁶⁸ Em termos de “letra”, Foucault provavelmente estaria neste âmbito muito mais afinado com o “Intempestivo” nietzschiano. Ver a propósito SAAR, M. “Understanding Genealogy: History, Power and the Self”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 295-314.

³⁶⁹ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1393.

Essa “crítica prática”, dirá ainda o pensador francês, “não procura tornar possível a metafísica enfim tornada ciência; ela procura lançar tão longe e amplamente quanto possível o indefinido trabalho da liberdade”³⁷⁰.

Seja em relação ao “eixo do saber, do poder ou da ética”, trata-se, portanto, de *desafiar* os limites atualmente constituídos, ou ainda, “os limites atuais do necessário”, procurando identificar e modificar criticamente “o que não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos enquanto sujeitos autônomos”³⁷¹.

Algo dessa ordem só pode transcorrer por meio de “um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres”³⁷². E, neste quesito, o recurso ao caso “exemplar” de Baudelaire é seminal, visto que o poeta, ao criar, ao transfigurar o real ao mesmo tempo que cria e transforma a si mesmo em seu ser singular, “ultrapassa” os “limites atuais do necessário”. Sua atitude de modernidade não se pauta pela obediência ou conformidade aos códigos de comportamento na ordem do dia, antes os desafia. E, ao desafiá-los, atordoa os valores morais, subverte a norma política. O poeta toma o presente como objeto de construção, o que lhe permite captar e produzir o novo, fazendo também de sua existência o objeto de uma elaboração complexa em torno da qual forja para si normas de conduta. Este trabalho de elaboração de si, tal qual o da atitude crítica, está sempre por recomençar.

Embora candente no poeta, esta elaboração de si não está ausente na filosofia, sobretudo quando relacionada a este gênero específico e ao mesmo tempo

³⁷⁰ Foucault acrescenta que, por consequência, “a crítica vai se exercer não mais na pesquisa de estruturas formais que tenham valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir, a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa 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 em que ela não procurará identificar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível; mas a tratar os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E esta crítica será genealógica no sentido em que ela não deduzirá da forma do que somos aquilo que nos é impossível de fazer ou de conhecer; mas ela extrairá [*dégagera*] da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos e pensamos”. (FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1393.

³⁷¹ Ibid., p. 1391.

³⁷² Ibid., p. 1394.

complexo de crítica que visa alinhar, por meio de uma atitude ao mesmo tempo teórica e prática, “a análise dos limites atuais do necessário” e a transformação de nosso *ser* em relação à história, a si mesmo e aos outros. A esta atitude Foucault designará “ontologia crítica de nós mesmos”:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma vida filosófica onde a crítica daquilo que nós somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e desafio de seu ultrapassamento possível³⁷³.

Foucault não se vê entretanto como o porta-voz solitário desse modo de questionamento crítico. Sob seu prisma, inaugurada por Kant, essa atitude e forma de pensar esteve presente, ou melhor, foi *atualizada* “de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche et Max Weber”³⁷⁴. De seu vínculo à reflexão de autores tão díspares, Foucault partilha uma dúvida e um anseio, uma hesitação e uma postura decisiva de exortação ou “apelo”:

“Eu não sei se devemos dizer hoje que o trabalho crítico implica ainda a fé nas Luzes; ele necessita, penso eu, incessantemente do trabalho sobre nossos limites, quer dizer, do labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade”³⁷⁵.

No entanto, como compreender esta “liberdade” em sua prática concreta e na diversidade de situações políticas, históricas e sociais?

³⁷³ Ibid., p., 1396.

³⁷⁴ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, n. 351, op. cit., p. 1506.

³⁷⁵ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1396.

PARTE II

Capítulo 4.

Poder e dominação: a emancipação como processo

O que se expressa nas linhas precedentes é incompatível com qualquer “sistema” que tenha em seu horizonte o enrijecimento próprio a alguma forma de “mecanicismo” ou “funcionalismo” fadado a repetir a litania de uma dominação asfixiante, crescente e insuperável³⁷⁶. O que fica ainda mais patente quando se atenta à mobilização de uma discriminação que será aperfeiçoada por Foucault ao cabo dos anos, a saber, trata-se da distinção entre o que compreende por “dominação” e por “relações de poder”³⁷⁷.

Um dos modos privilegiados de abordar as relações de poder em sua especificidade é compreendendo-as enquanto “jogos estratégicos entre liberdades”³⁷⁸, que fazem com que “uns tentem determinar a conduta de outros, ao que os outros respondem tentando não deixar determinar sua conduta ou tentando, em contraponto, determinar a conduta dos outros”. O que leva Foucault a afirmar, por conseguinte, que

³⁷⁶ Vide cap. 1.

³⁷⁷ Vide, por exemplo, FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 306; FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” [1984]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 356. Embora a distinção entre “poder” e “dominação” apareça *explicita e nomeadamente* apenas em suas últimas entrevistas, essa diferenciação parece ser consistente com a distinção que Foucault empreende desde seus primeiros trabalhos entre, por um lado, os mecanismos infinitesimais, a capilaridade, a microfísica das relações de poder e suas transformações e, por outro lado, sua concatenação com “formas de dominação global”: “Creio que é preciso [...] fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm, pois, sua solidez e, de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por *mecanismos cada vez mais gerais* e por *formas de dominação global*” (FOUCAULT, M. “*Em defesa da sociedade*” - *Curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição estabelecida, no âmbito da associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 36). Grifo meu.

³⁷⁸ FOUCAULT, M. « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 356, p. 1547.

as relações de poder são “móveis, reversíveis e instáveis” e pressupõem uma certa forma, uma certa dose de “liberdade” dos indivíduos. De modo sintético, afirma que

quando definimos o exercício de poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando o caracterizamos como “governo” dos homens, uns pelos outros, no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.³⁷⁹

Será preciso, contudo, ao longo de nossa exposição, analisar o estatuto das aspas acrescentadas sobre esses “sujeitos livres”.

Por contraste, a “dominação” é concebida como uma forma de poder ligada ao que Foucault denomina “*maîtrise*”³⁸⁰, isto é, como uma relação fortemente assimétrica que – com maior ou menor sucesso – busca se perpetuar colocando em jogo tentativas de controle, de mando, de imposição, de limitação, de exercício de um *senhorio* que configure uma situação ao mesmo tempo *estável* e *hierárquica*. Essas duas características são encontradas de modo particularmente nítido naquilo que o pensador francês denominará “estados de dominação”.

Nos “estados de dominação” – que, sublinha bastante oportunamente Foucault, “são aquilo que comumente se chama de poder” – as relações de poder se encontram em larga medida “bloqueadas ou imobilizadas”, estabelecidas de modo tal que elas afiguram-se como “perpetuamente dissimétricas”, de maneira que “a margem de liberdade é extremamente limitada”³⁸¹. Conforme argumenta,

³⁷⁹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1056

³⁸⁰ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. “Philosophie du présent”, 2015, p. 57.

³⁸¹ FOUCAULT, M. « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 356, p. 1539.

assim que um indivíduo ou grupo consegue bloquear um campo de relações de poder, torná-las imóveis e fixas [*fixées*] e impedir qualquer reversibilidade do movimento – por meio de instrumentos que podem ser tanto econômicos quanto políticos ou militares –, estamos diante do que poderíamos designar como um estado de dominação.³⁸²

Foucault ressalta que os “estados de dominação”, via de regra, moldam mecanismos ou “estruturas globais de poder” (ênfatisa, por exemplo, dominações “étnicas, sociais e religiosas”³⁸³), cujas significações e consequências podem ser encontradas mesmo “nas mais finas tramas da sociedade”³⁸⁴.

4.1. Max Weber: *Macht* e *Herrschaft*

Para melhor clarificação e aprofundamento das questões afloradas pela perspectiva de Foucault, pode ser bastante instrutiva uma breve aproximação com alguns tópicos da “sociologia da dominação” de Max Weber, a começar pelo que concerne à distinção que o sociólogo alemão empreende entre o que designa “poder” (*Macht*) e “dominação” (*Herrschaft*).

Acercamento este que não dispensa uma breve explanação vocabular dos dois termos em língua alemã³⁸⁵: o substantivo *Macht*, aqui traduzido por “poder”, abrange igualmente noções como “poderio”, “influência”, “força” e “potência”³⁸⁶, estando

³⁸² Ibid., p. 1547.

³⁸³ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1046.

³⁸⁴ “A dominação é uma estrutura global de poder da qual podemos encontrar por vezes as significações e consequências até nas mais finas tramas da sociedade” (FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1062).

³⁸⁵ Cf. *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch - Deutsch / Deutsch - Portugiesisch*. Langenscheidt KG, Berlin und München, 2011.

³⁸⁶ Donde as diversas traduções apressadas do “*Wille zur Macht*” nietzschiano por “vontade de potência” e, em francês, “*volonté de puissance*”. Se Foucault aquiesce em alguns momentos a esta tradução

ainda ligado em sua forma verbal (*Machen*) a “fazer” (algo) ou “exercer” (algo); o adjetivo *mächtig* remete a “poderoso”, “potente”, “imponente”, assim como *machtlos* significa “impotente” ou “incapaz”. Já *Herrschaft* abarca termos mais diretamente ligados a um determinado “poder de mando”³⁸⁷ presumivelmente consolidado ou em seu exercício efetivo, visto que encerra significados tais quais “domínio”, “controle”, “supremacia”, “autoridade”, “reinado”, “regência”, “predomínio”, “senhorio”³⁸⁸.

Ambos conceitos são inequivocamente *relacionais*, isto é, pressupõem uma visão ampliada dos vínculos e interdependências múltiplas que os constituem. Não obstante, a proposta weberiana de uma “sociologia da dominação” elege como objeto de estudo e eixo metodológico privilegiado não as relações de poder em geral, mas faz da própria *ordem social institucionalizada* o núcleo de seus exames e reflexões.

Por consequência, a teoria social levada a efeito por Weber se interessa menos pelas relações de “poder” (*Macht*) reversíveis e instáveis entre indivíduos que organizam a vida social, do que pelas relações de poder *estabilizadas* que ele designa pelo termo “dominação” (*Herrschaft*). É por essa via que se pode compreender o porquê de o autor de *Economia e sociedade* conceber a noção de “poder” como um conceito “sociologicamente amorfo”:

Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento

“consagrada”, não há dúvidas de que o autor de *La volonté de savoir* parece tirar melhor proveito do sentido atado a “poder” (*pouvoir*). No que diz respeito a Max Weber, os tradutores da edição francesa de *Economia e sociedade* (WEBER, M. *Economie et société*. Paris, Pocket, 1995, 2 vol.) vertem *Macht* por “puissance”, ao passo que, mais recentemente, Isabelle Kalinowski grafa “pouvoir”, em nosso entender acertadamente, visto que desse modo não deixa dúvidas em relação ao que está em jogo: poder liga-se antes a um ou a diversos atos, diferente de uma possível “potência” enquanto *propriedade* em particular detida por este ou aquele (cf. WEBER, M. *La Domination*, La Découverte, Paris, 2014).

³⁸⁷ WEBER, M. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 2. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 192. Grifo meu.

³⁸⁸ A condensação destas acepções em “dominação” nos parece mais um ponto positivo da tradução brasileira de *Economia e sociedade*. Em nosso entender, verter *Herrschaft* por *authority*, como o fez Talcott Parsons, aplica uma torção injustificada à problemática desenvolvida em *Wirtschaft und Gesellschaft*, sendo preferíveis as tendências contemporâneas de opção, em língua inglesa, por *domination* ou por *rule*.

dessa probabilidade. [...] *Dominação* é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis.³⁸⁹

Ao precisar o parágrafo anterior, acrescenta,

o conceito de “poder” é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada. Por isso, o conceito sociológico de “dominação” deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma *ordem*.³⁹⁰

Desta feita, nem toda possibilidade de exercer “poder” ou “influência” sobre outras pessoas, nem toda ação de indivíduos sobre outros indivíduos será, portanto, do interesse ou da alçada do sociólogo: este buscará examinar “situações de fato” em que a probabilidade de encontrar “obediência” para ordens específicas em determinados grupos se realize de modo eficaz e “socialmente relevante”, ou seja, que encerre uma situação de dominação *efetiva* cristalizada em posições duravelmente assimétricas e na qual há intensa e extensa *probabilidade* de determinação das ações do(s) “dominado(s)”:

Por “dominação” compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (“mandado”) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do

³⁸⁹ WEBER, M. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 1. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 33. No mesmo parágrafo 16 do capítulo 1, após definir e distinguir “poder” e “dominação”, Weber complementa: “*Disciplina* é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas. [...] o conceito de “disciplina” inclui o “treino” na obediência em *massa*, sem crítica nem resistência”.

³⁹⁰ Ibid. Weber acrescenta ainda que caso a dominação fosse um simples equivalente do poder ou tivesse um sentido demasiado genérico, “não poderia constituir uma categoria sociologicamente utilizável”.

“dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influenciam de tal modo que essas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado [enquanto tal³⁹¹] a máxima de suas ações (“obediência”)³⁹².

Admitindo que a organização política é sempre da ordem da dominação³⁹³, há, não obstante, diversidade de formas do poder político e de seu exercício, o que leva Weber à tentativa de definição e de compreensão das condições dos modos de dominação partindo de três “tipos ideais”: a “dominação legal”, a “dominação tradicional” e a “dominação carismática”³⁹⁴.

³⁹¹ Cumpre acrescentar e ressaltar o “enquanto tal” (“*um seiner selbst willen*”) à tradução, dado que Weber precisará *a fortiori*: “‘Obediência’ significa, para nós, que a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se este tivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta”, ao que ressalta, “e isso *unicamente* em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem como tal” (WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, op. cit., p. 140). Caberia atentar como, num movimento paradoxal, a dominação torna-se um verdadeiro “imperativo categórico” para os dominados.

³⁹² WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, op. cit., p. 192. Embora a “intencionalidade” dos agentes na relação mando/obediência não constitua o cerne de nossa problemática, vale pontuar a título geral que, de acordo com a sociologia compreensiva de Weber, a dominação “pode se basear nos mais diferentes motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes a fins” (vide nota acima). Acrescenta em seguida, como correlato, que “certo mínimo de *vontade* de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação”. Acrescente-se que, “conforme ensina a experiência, nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais relativos a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua legitimidade”. Sob o prisma de Weber, é menos a coerção propriamente dita do que uma obediência na forma de *adesão*, de certa “vontade de obedecer” ou, acrescentemos por conta, de dada “servidão voluntária”, que assegura uma “dominação legítima”. A obediência a uma ordem política, por exemplo, nestes moldes, supõe a crença na legitimidade dessa ordem. No limite, “a involuntariedade absoluta só existe no caso do escravo”. As motivações da obediência permitirão a Weber construir uma tipologia das formas ou dos “tipos de dominação legítima”, a saber, a “dominação legal”, a “dominação tradicional” e a “dominação carismática”, sendo estas dotadas de um caráter provisório de validades heurísticas, posto que funcionam como “ideais tipo” (WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, op. cit., p. 139-140).

³⁹³ Princípio que, segundo Weber, vale inclusive para a “democracia”: “Toda administração precisa, de alguma forma, da dominação, pois, para dirigi-la é mister que certos poderes de mando se encontrem nas mãos de alguém. O poder de mando pode ter aparência muito modesta, sendo o dominador considerado o ‘servidor’ dos dominados e sentindo-se também como o tal. Isso ocorre, em mais alto grau, na chamada *administração diretamente democrática*” (WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, op. cit., p. 193).

³⁹⁴ Cumpre ressaltar que os tipos de dominação elencados não se encontram isolados ou justapostos numa sucessão temporal rígida, o exame histórico oferece antes diferentes combinações e superposições, de modo que a escansão dos mesmos tem sua razão de ser, antes de tudo, no valor heurístico que

Nossa atenção incidirá sobre alguns elementos da “dominação legal”, tanto por encarnar o tipo de dominação mais estável dentre os listados, quanto por se tratar do tipo de dominação moderna por excelência.

Segundo Max Weber, a dominação legal tem como base “a crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação”³⁹⁵. Tem como princípio de sua legitimidade a *regulação formal do exercício do poder por leis*, estatutos e procedimentos fortemente codificados que, por seu lado, facultam o cálculo e a previsibilidade [*Berechenbarkeit*] das medidas administrativas, organizadas assim sob o signo de uma “racionalidade formal”.

Esse vínculo estreito entre dominação e administração conduz Weber a especificar que o “tipo mais puro de dominação legal é aquele que se exerce por meio de um *quadro administrativo burocrático*”³⁹⁶. O que nos permite entrever a articulação de uma dominação “legal-burocrática”. Esse tipo singular de dominação encontra seu lastro na existência de normas formais, o que acarreta a exclusão, em princípio, de condições individuais particulares, ao mesmo tempo que sustenta a indiferença a seus efeitos, principalmente sociais: o corpo de “funcionários” no qual encontra sustentáculo este tipo de dominação orienta sua ação unicamente de acordo com seu “dever de função”. Eis um motivo a mais para considerar o “poder de mando” que o tipo de dominação legal-burocrática exerce como necessariamente mais previsível – ou “racional” – do que aquele das autoridades tradicionais ou dos chefes carismáticos. O que seria outro modo de dizer que o princípio de observância impessoal da *regra formal* na dominação legal-burocrática funciona como fiadora de sua “racionalidade”, da possibilidade do cálculo e da *previsibilidade* administrativa, ancoradas na

proporciona a análises que buscam identificar variantes que induzem a diferenças empiricamente constatáveis nas modalidades de exercício do poder.

³⁹⁵ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, op. cit., p. 141.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 144.

probabilidade de obediência efetiva e imediata de ordens e ordenamentos em larga escala.

Weber chama a atenção ao papel considerável que esta estrutura ou complexo de dominação passou a exercer e exerceria ainda em praticamente todos os âmbitos da associação e da ação social:

O desenvolvimento das formas de associação “modernas” em *todas* as áreas (Estado, Igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e o que mais seja) é pura e simplesmente o mesmo que o desenvolvimento e crescimento contínuos da administração *burocrática*: o desenvolvimento desta constitui, por exemplo, a célula germinativa do moderno Estado Ocidental.³⁹⁷

Esse crescimento contínuo, plasmando-se e concentrando-se nas mais distintas e importantes instituições e formas de associação modernas³⁹⁸, constituirá o *ponto de partida* e o *objeto de estudo* por excelência dos trabalhos do sociólogo alemão, seja nos âmbitos mais especificamente jurídicos, históricos, econômicos, religiosos ou políticos, seja no estabelecimento dos vasos comunicantes que os conectam entre si e estes à sociologia da dominação.

Nesses diversos quadros, a sociologia da dominação cumpre um papel central, posto que oferece uma grade analítica que faculta dar corpo e forma a um poder dantes “sociologicamente amorfo”, conforme privilegia o exame do que se pode designar como “institucionalização das relações de poder”, ou ainda, à medida que insiste no

³⁹⁷ Ibid., pp. 145-146.

³⁹⁸ Com isso em vista, Weber não deixará de ressaltar a tênue linha que separa capitalismo e socialismo: “A necessidade de uma administração contínua, rigorosa, intensa e *calculável*, criada historicamente pelo capitalismo – não só, mas, sem dúvida, principalmente por ele (se este não pode existir sem aquela) – e que todo socialismo *racional* simplesmente seria obrigado a adotar e até intensificar, condiciona este destino da burocracia como núcleo de *toda* administração de massas”. Acrescenta ainda, na senda dessa pregnância, que “para a revolução que chegou ao poder e para o inimigo ocupante, esse aparelho continua geralmente funcionando da mesma forma que para o governo legal até então existente”. A questão pertinente, portanto, se reduziria a “quem é que domina o aparelho burocrático existente” (Ibid., p. 146).

questionamento do *modus operandi* da “dominação” enquanto “ordem social institucionalizada”, compreendendo por isto um “caso especial de poder”³⁹⁹ que encontra sua natureza, estrutura e efetividade em princípios ou práticas soldados inelutavelmente a assimetrias rígidas solidificadas em instituições específicas que, em maior ou menor extensão, facultam uma relação estrita de mando e obediência.

4.2. “Analítica do poder” e “Sociologia da dominação”

Esse panorama nos confere a oportunidade de traçar alguns pontos de contraste entre a “sociologia da dominação” weberiana e a “analítica do poder” sustentada por Foucault, de modo a melhor elucidar as respectivas posições.

Em diversas ocasiões, Foucault salientou que jamais teve em vista desenvolver uma “teoria” geral, mas tão somente empreender uma “‘analítica’ do poder”⁴⁰⁰, o que o levava, igualmente, a contestar com veemência a hipótese de que sua abordagem pudesse ser considerada como uma espécie de “‘ontologia’ do poder”⁴⁰¹. Em outras palavras, deixava claro que seu objeto é a “análise” de “*relações de poder*, e não [de] um poder”⁴⁰². Como afirmara seu amigo Paul Veyne, “se há alguém que ontologiza o poder ou o que quer que seja, não é este filósofo da relação”, leia-se: Michel Foucault.⁴⁰³

A primeira consequência dessa disposição inicial reside no caráter radicalmente histórico da empreitada foucaultiana, que o afasta, de saída, de qualquer

³⁹⁹ “Dominação, como logo veremos, é um caso especial de poder” (WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 2, op. cit., p. 187).

⁴⁰⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. RJ, Graal, 1985, p. 92. Ver também a instrutiva aula inaugural de *Segurança, território, população* (1978).

⁴⁰¹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1052.

⁴⁰² Ibid., p. 1054. Grifo meu.

⁴⁰³ VEYNE, P. *Comment on écrit l’histoire suivi de Foucault révolutionne l’histoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 236.

concepção essencialista de um poder como substância ou emanção unívoca. Foucault aplica a pluralização das relações de poder em foco invariavelmente a um terreno histórico a fim de diagnosticar os diferentes tipos ou formas de poder em ação em diferentes sociedades em diferentes momentos, visando, por conseguinte, “o que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado”⁴⁰⁴.

Toda analítica do poder é, pois, por princípio, “análise do poder nos meandros *concretos e históricos* de seus procedimentos”⁴⁰⁵, ou ainda, é uma história ou uma historiografia do poder cuja atenção dirige-se à configuração e às transformações complexas das formas de organização social, o que inclui as relações de cooperação, os conflitos, os jogos estratégicos que tanto moldam quanto desestabilizam esses conjuntos, procurando dar conta das conexões, das relações móveis entre eles, ou ainda, das “linhas de força que atravessam os afrontamentos”⁴⁰⁶ em sua história e em sua geografia. Isto posto, vale realçar que o título de “cartógrafo”⁴⁰⁷ outorgado a Foucault certamente viria igualmente a calhar, conquanto seja salientado que se trata de uma *cartografia irrequieta*, posto que eminentemente histórica.

Nos termos de Foucault, não há, pois, teoria geral do poder que possa servir como “fórmula” única de aplicação a toda e qualquer situação, um “esquema de poder que seja homogêneo em qualquer nível de alocação e em qualquer domínio que seja: família ou Estado, relação de educação e relação de produção”⁴⁰⁸. Isso inclui abrir mão da tentativa de *definição* do poder em termos gerais, tal como se afigura na sociologia da dominação de Weber. A analítica do poder não oferece nenhum esquema, nenhum “método” pronto a ser aplicado com maior ou menor destreza; ela se apresenta antes como um exame minucioso das linhas de força, continuidades, tensões,

⁴⁰⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, SP, 2008, p. 5.

⁴⁰⁵ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 100. Grifos meus.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 105.

⁴⁰⁷ Ver DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.

⁴⁰⁸ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 423.

enfrentamentos, cisões, convergências e efeitos dos jogos de poder configurados ou “codificados” em momentos, períodos e campos específicos e que resultam em uma pluralidade de estratégias conflitantes e sobrepostas. Não por acaso, Foucault afirmará que “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados”, o poder não é nada mais do que “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”⁴⁰⁹.

Ora, assentir a essa perspectiva relacional significa assumir que “o poder não é uno e jamais é o mesmo”⁴¹⁰ e que, portanto, sua análise exige a descrição multidimensional e multifaces dos diferentes efeitos e realizações do poder. Decorre dessa disposição a possibilidade de confecção de uma paleta de diferentes “níveis” ou “formas” de poder⁴¹¹. O que se torna particularmente flagrante à medida que Foucault insiste de mais a mais que o exercício do poder consiste em “um conjunto de ações sobre ações possíveis”, abrindo por essa via um leque de copiosos arranjos:

ele [exercício do poder] incita, ele induz, ele desvia, ele facilita ou torna mais difícil, ele amplia ou ele limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele constrange ou impede absolutamente; mas ele ainda é uma maneira de agir sobre um ou sobre [vários] sujeitos agentes [*sujets*

⁴⁰⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 103. A princípio de cunho bélico (o curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976) marca a abdicação de Foucault ao modelo da luta e da guerra), a noção de estratégia – ou melhor de “jogos estratégicos” – está atada ao campo de ações em que se encontra tecida, isto é, às interações que constituem os modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta, entre parceiros numa relação de poder, o que implica a mobilização ou criação de meios que possam ser utilizados tendo em vista impulsioná-la, intensificá-la ou revertê-la. Trata-se, portanto, de uma configuração móvel cujos termos não preexistem ao agenciamento histórico determinado que ela recebe em um dado momento. Phillipe Chevalier argumenta ainda a propósito da noção de “estratégia” que, “contradizendo as análises dialéticas desenvolvidas na esteira Marx e Hegel, a estratégia impede de fazer dos antagonismos que aparecem na história – pensemos na oposição entre o saber do médico e o poder do juiz no século XIX – forças convocadas necessariamente a movimentar a estrutura de conjunto. Mesmo que ela repouse sobre forças opostas, uma racionalidade pode perfeitamente e duravelmente funcionar sem jamais sofrer mutações ou produzir um terceiro termo homogêneo. Um complexo de saber/poder se acomoda muito bem à contradição” (CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon, ENS éditions, 2011, p. 33).

⁴¹⁰ SAAR, M. “Pouvoir”. In: BERT, J.-F.; LAMY, J. (org.) *Michel Foucault – un héritage critique*. CNRS Editions, Paris, 2014, p. 132.

⁴¹¹ FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” [1984]. In : *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 356, p. 1539.

agissants], e isso na medida em que eles agem ou são suscetíveis de agir.⁴¹²

Ou ainda, numa acentuação que se harmoniza com a noção de “governo”, Foucault pontuará que

o exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em organizar [*aménager*] a probabilidade. O exercício de poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do envolvimento [*engagement*] de um em relação ao outro, do que da ordem do “governo”. É preciso conferir a esta palavra o sentido amplo que ela tinha no século XVI. Ela não se referia somente a estruturas políticas e à gestão do Estado; mas ela designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos, governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Não recobria apenas formas instituídas e legítimas de assujeitamento político ou econômico; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados destinados a agir sobre as possibilidades de ação de outros indivíduos.⁴¹³

Assim, estabelecendo outra distinção de monta, diferentemente de Weber, que localiza nas instituições o exercício efetivo do poder, Foucault projeta uma noção radicalmente descentrada e dispersa do poder: segundo o pensador francês, o exercício do poder não se restringe às “estruturas políticas” ou à “gestão do Estado”, tampouco “às formas instituídas e legítimas de assujeitamento político ou econômico”: em suas palavras, “o poder se exerce a partir de inúmeros pontos”⁴¹⁴, “vem de toda parte”. Foucault coloca em pauta certa “onipresença do poder”, que se daria antes por conta de sua dinâmica, difusão e interconexão do que por qualquer sorte de absolutização englobante. “Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob

⁴¹² FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1056.

⁴¹³ Ibid., p. 1056.

⁴¹⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 104.

sua invencível unidade, mas porque *se produz* a cada instante, em todos os pontos, ou melhor em toda relação entre um ponto e outro”⁴¹⁵.

Por conseguinte, a concepção de poder em tela excede os referentes convencionais que buscam identificá-lo ou localizá-lo no “conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos” – ainda que estas “instituições” e “aparelhos” possam, como veremos, materializar algumas de suas “formas terminais” –, visto que apreende o exercício do poder como uma distensão em rede, numa profusa ramificação que compreende “toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos”⁴¹⁶. Os mais distintos âmbitos do “governo” analisados por Foucault – governo das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes, das cidades, das populações, etc. – atestam a amplitude, alcance e capilaridade do *campo* de exercício do poder.

Inseparável deste campo, Foucault evidencia as variadas *maneiras* de exercício do poder, ou ainda, a diversidade dos modos de atuação por via dos quais os agentes podem incidir sobre as ações de outros, governá-los: por meio da coerção, do constrangimento, da limitação, da restrição, da cooptação, da absorção, da reprodução, mas também por meio da indução, da incitação, da ampliação, da transformação. Em outras palavras, a condução das condutas apresenta diversos *meios* de governo, dentre os quais poderíamos elencar, sem qualquer pretensão exaustiva, o recurso à violência e a formas de consenso, o conselho moral e a intimidação autoritária, a persuasão por argumentos racionais e a manipulação ideológica, técnicas pedagógicas e exploração econômica, coerção sócio-política e incitação erótica, exortação ética e policiamento da vida cotidiana. Nenhuma dessas ações constitui em si o “princípio” ou a “natureza” do poder, mas revelam e reforçam antes a copiosidade dos modos de governo. O que torna propício mencionar que, sob este viés, as teorias que acoplam a análise do poder ou bem a questões de legitimidade e consenso, ou bem à coação e violência, sob a ótica foucaultina, apreciam tão somente alguns dos modos de exercício do poder, o que

⁴¹⁵ Ibid., p. 103. Grifo meu.

⁴¹⁶ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 52.

significa não raras vezes perder de vista o caráter *proteiforme* do poder em seu *modus operandi*.

Toda essa gama de fenômenos e seu entrecruzamento constitui o que se pode designar “níveis”, “formas”, “dimensões”, “instâncias” ou “momentos” de poder. Restringir o alcance e o olhar analítico a apenas um dentre eles ou a um único conjunto de significações acarretaria negligenciar ou deturpar a proposta e o empreendimento foucaultianos.

Dito isto, seria um equívoco alocar Foucault nas raias da concepção tradicional preponderante segundo a qual o conceito de poder é apreendido em termos “repressivos”, como privação ou proibição da liberdade, em termos estritamente negativos ou sob o viés de sua estreita associação, senão de redução ou identificação, aos fenômenos de dominação. Nesse contexto, o distanciamento em relação a Max Weber faz-se sentir de modo particularmente pungente, afinal, o alemão partia de uma definição geral segundo a qual o poder consiste justamente na probabilidade de sobrepujar resistências: “*poder* significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências”⁴¹⁷.

Ora, para Foucault, as relações de poder enquanto tais não são *necessariamente* repressivas ou destrutivas, não são fatalmente verticais ou calcadas numa assimetria rígida de comando/obediência, elas são antes de tudo “jogos de poder” com relações de força e de resistência específicos e que devem ser analisados em suas especificidades. Dito de outro modo, Foucault insiste que as relações de poder implicam, como seu correlato ineludível, “resistências” diversas que se encontram “presentes em toda a rede de poder”, não como “subproduto” das relações de poder ou sua “marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota”⁴¹⁸: essas resistências são antes “o outro termo das relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor

⁴¹⁷ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, op. cit., p. 33

⁴¹⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 106.

irredutível”⁴¹⁹. O que permite que à célebre divisa segundo a qual “lá onde há poder há resistência”, possa ser acrescido: “e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”⁴²⁰.

Se o poder “vem de toda” parte, o mesmo vale para as resistências. E aqui a veemência do uso no plural não é despropositada: são tantas as relações de poder quantas são as formas de resistência, o que equivale a dizer que não existe, conseqüentemente, uma única categoria, modelo, arquétipo ou critério que possa decretar de uma vez por todas o que seria “a resistência”, muito menos que pudesse fixar qual seria a resistência “correta”, “real” ou “definitiva”. Nas palavras redigidas por Foucault em meados dos anos 1970, não há, em seu entender, “*um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário”⁴²¹. Trata-se de enfatizar antes a existência de “resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício”⁴²².

Esses “pontos”, “nós” ou “focos” de resistências singulares correntemente se distribuem de modo irregular, “com mais ou menos intensidade no tempo e no espaço”. Se, com efeito, podem inflar o “levante de grupos ou indivíduos” ou provocar “grandes rupturas radicais”, Foucault afirma que “é mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios” e, “por definição”, enredados ao “campo estratégico das relações de poder”⁴²³. Menos do que a fricção binária de “uns poucos princípios heterogêneos” entre si, Foucault pondera que as resistências dão ensejo a “jogos estratégicos” instalados no cerne das relações de poder, modificando-as em seu próprio exercício e interação. Essa perspectiva alumbra e convoca à análise das *aberturas* e

⁴¹⁹ Ibid., p. 106.

⁴²⁰ Ibid., p. 105.

⁴²¹ Ibid., p. 106.

⁴²² Ibid.

⁴²³ Ibid., pp. 106-107.

das *contingências* próprias às relações de poder: “diante da relação de poder, [abre-se] todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”⁴²⁴.

Com isso em vista, torna-se oportuno frisar que, em seus distintos recortes analíticos e objetos históricos abordados, “Foucault fala em poder quando as margens de ação são extremamente limitadas e restritas, mas também quando as opções e os potenciais de ação são inventados ou criados”⁴²⁵. A relação entre “governamentalidade” e “atitude crítica”, tal como procuramos expor, figura algumas dessas “invenções” e “criações” possíveis, tanto no âmbito do saber e das práticas, quanto no domínio de experiências coletivas e individuais concernentes à modificação das relações entre o governo de si e o governo dos outros.

Ora, é justamente essa capacidade de “invenção”, de “criação”, a possibilidade de “jogo” ou “enfrentamento” estratégico – focalizados pela analítica do poder – que parecem estar ausentes da sociologia da dominação weberiana. Se o “jogo estratégico” que relaciona exercício de poder e resistências ressalta a possibilidade de que “sujeitos agentes” entrem em cena, a relação dominação/obediência tal como exposta pelo sociólogo alemão parece perder de vista ou não colocar em seu horizonte os agentes e os fatores específicos que poderiam explicar o fato de que uma dominação possa suscitar resistências ou não, ser transformada por resistências ou não. Essa carência foi notada por estudiosos da sociologia weberiana, não sem chamar atenção para suas possíveis derivações ou conotações políticas: “tudo se passa como se Weber se identificasse a tal ponto aos dominantes que ele não pudesse conceder capacidade de iniciativa aos subalternos, e menos ainda capacidade de iniciativa racional”; de tal maneira que se possa dizer que, para Weber, em síntese, “a dominação não tem avesso” [*La domination n’a pas d’envers*]⁴²⁶. Se este tipo de formulação pode conter algo de

⁴²⁴ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1055.

⁴²⁵ LEMKE, T. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad. Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman. São Paulo, Editora Politéia, 2017, pp. 30-31.

⁴²⁶ “Tudo se passa como se Weber se identificasse a tal ponto aos dominantes que ele não pudesse conceder capacidade de iniciativa aos subalternos, e menos ainda capacidade de iniciativa racional – uma posição que será reencontrada mais tarde em numerosos sociólogos, abertamente elitistas ou pretensamente

excessivo no que toca à posição política de Weber – haja vista, por exemplo, o tom crítico com que aborda a dominação legal-racional e as consequências coercitivas do capitalismo –, não é menos verdadeiro entretanto, que refletem possíveis ressonâncias de seu eloquente silêncio a este propósito.

Isto posto, uma vez adentrada esta senda, convém examinar com mais acuidade o que pensa Foucault a propósito do que constitui um quadro de dominação e qual o seu vínculo com as relações de poder.

4.3. Relações de poder e formas de liberdade: questões à resposta “O que é Esclarecimento”

Em primeiro plano, é mister pontuar que, para a analítica do poder, as relações de poder não são *per se* “boas” ou “más”, “louváveis” ou “condenáveis”, não obstante, são sem dúvida “perigosas”⁴²⁷, uma vez que podem sempre solidificar-se em “estados de dominação”. Nesse caso – em termos a princípio bastante próximos a Weber – dominação designa uma *estabilização* e uma convergência de diferentes relações de poder numa situação de assimetria que tende a “fixar” *hierarquias* ou “hegemonias”. Em *A vontade de saber*, Foucault formula o problema ressaltando a “cristalização institucional” que, conforme afirma, “toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais”⁴²⁸, de modo a “induzir estados de poder”⁴²⁹. Estes “estados de poder” são efeito da *codificação* das múltiplas relações de poder no que estas possam encerrar de “permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor”⁴³⁰. A intensidade desta codificação, em dadas circunstâncias, pode

‘críticos’. A dominação não tem avesso [*La domination n’a pas d’envers*]” (SINTOMER, Y. “Introduction”. In: WEBER, M. *La Domination*, La Découverte, Paris, 2014, p. 30.)

⁴²⁷ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 344, p. 1431.

⁴²⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 103.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ibid.

produzir igualmente “efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social”, arvorando-se assim em “grandes dominações”⁴³¹.

Nessa direção, – em entrevista a quatro militantes da LCR (*Ligue Communiste Révolutionnaire*), membros da rubrica cultural do diário *Rouge* –, assim Foucault se expressa em 1977: “Os aparelhos de Estado não são senão a cristalização sob a forma de instrumentos estáveis, institucionais, legalizados, de um certo número de relações [*rapports*] de força”, a tal ponto que o pensador não exclui que o Estado possa vir a se organizar em determinadas ocasiões e sob certas condições como foco de “integração estratégica de uma dominação de classe”⁴³².

A abordagem das relações de poder em suas formas múltiplas e intrincadas umas às outras não exclui, portanto, “que seu entrecruzamento delinee fatos gerais [*faits généraux*] de dominação, que esta dominação se organize em estratégia mais ou menos coerente e unitária”, como tampouco excetua que “os procedimentos [*procédures*] dispersos, heteromorfos e locais do poder sejam reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de descompassos, de resistências”⁴³³. Nesse quadro, mesmo as “grandes dominações” são compreendidas como “efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos [locais]”⁴³⁴ ligados entre si, ou por sua convergência. Nessas condições, para utilizar uma imagem cara a Foucault, “a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, *sem se localizar exatamente neles*”⁴³⁵.

Se as relações de poder podem ser organizadas e canalizadas, isso não significa que possam ser “contidas” ou “possuídas”, justamente porque não se *localizam* nos

⁴³¹ Ibid., p. 105.

⁴³² FOUCAULT, M. « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge », juillet 1977, p. 14. Disponível no endereço eletrônico: <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

⁴³³ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 425.

⁴³⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit. p. 105.

⁴³⁵ Ibid., p. 107. Grifo meu.

“aparelhos e instituições”; o tecido espesso que os atravessa é resultado de uma costura dinâmica entre relações de poder plurais e instáveis (que passam, certamente, pela economia, mas também pela organização familiar, pelo direito, pela medicina, pelo corpo burocrático, pela distribuição espacial, pela ciência, pelas relações sexuais, etc.) cujo entrecruzamento singular forma uma malha mais ou menos compacta, extensa ou tesa.

Vale ressaltar, entretanto, que mesmo quando compactas e espessas, as “estratégias globais” ou os “fatos gerais de dominação” não são blocos estanques inabaláveis, muito menos estruturas monolíticas inermes a qualquer sorte de fissura ou transformação, mas são antes, justamente, relações de poder específicas cujos fios são cerzidos entre si na constituição de dada urdidura, o que significa que esta trama também pode ser descosida, realinhada, rasgada ou rompida. Daí porque “não devemos, portanto, pensar um fato primeiro e massivo de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os ‘dominantes’ e, do outro, os ‘dominados’)”, porém, antes, numa produção multiforme de relações de dominação”⁴³⁶. Para Foucault, se as relações de poder são coextensivas ao tecido social, se “nenhuma situação pode ser descrita como absolutamente livre de poder e nenhuma forma de interação social pode ser entendida como algo que está primariamente fora ou livre da influência do poder”⁴³⁷, os estados de dominação, por seu lado, são sempre localizáveis e, no limite, cambiantes – posto que se tratam do resultado (mais ou menos) provisório de uma composição multiforme de relações de poder.

Esse breve apanhado nos permite delinear outra notória diferença entre a sociologia da dominação weberiana e a analítica do poder no que toca à ordem de *prioridade* adotada por cada uma quando direcionadas a fenômenos de dominação: a analítica do poder não toma os fenômenos de dominação como aquilo *que serve de explicação* da constituição do tecido social, mas como aquilo *que deve ser explicado*

⁴³⁶ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 425.

⁴³⁷ SAAR, M. “Macht und Kritik”. In: SAAR, M; FORST, R; JAEGGI, R; HARTMANN, M. *Sozialphilosophie und Kritik* [pp.567-589]. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 583.

em suas instâncias e operacionalidade interna, em seu “como”. Isso implica, para Foucault, uma compreensão minuciosa dos estados de dominação enquanto convergências múltiplas de relações de poder específicas, mais uma vez situadas e forjadas histórica e geograficamente e, como tal, oscilantes e sujeitas a mutações. Ora, ao proceder dessa maneira, o autor de *Vigiar e punir* propõe sutilmente que as dominações podem afetar, mas *também* serem afetadas pelas resistências que elas suscitam, o que demarca suas singularidades e seu grau de “abertura” ou “fechamento”.

A inversão da ordem de prioridade interrogativa enleia-se, assim, a implicações políticas expressivas, não tanto porque ofereça um “avesso” da dominação, mas porque desafia sua fixidez ao focalizar a fragilidade dos fios que compõem sua tessitura. Essa visada proporciona sem dúvidas um “diagnóstico”, contudo, dando um passo além, pode-se notar que – antecipando uma problemática que estará no cerne dos debates dos anos subsequentes – a analítica do poder ao mesmo tempo põe à vista o problema da organização, da “coordenação tática” e da “integração estratégica” dos diversos “pontos de resistência”⁴³⁸ diante das distintas coseduras de dominações. Afinal, sustentando sua coerência argumentativa, é preciso colocar que, *pari passu* às relações de poder, as resistências também são “múltiplas e integráveis a estratégias globais”⁴³⁹. Em 1976, Foucault precisa:

Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente *a codificação estratégica desses pontos de resistência*

⁴³⁸ FOUCAULT, M. « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge », juillet 1977, p. 14. Disponível no endereço eletrônico: <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

⁴³⁹ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 425. Grifo meu.

que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder.⁴⁴⁰

Isto posto, mais do que oportuno, é *necessário* tomar a precaução de não confundir ou identificar possíveis integrações estratégicas de resistências – que podem, com efeito, se dar das mais distintas maneiras, inclusive por meio de revoluções – com uma noção de liberdade radical e sem reservas que transcendesse o poder enquanto um todo.

A este respeito, Foucault afirma sempre ter suspeitado do “tema geral da libertação [*libération*]”⁴⁴¹, na medida em que este repousa, tácita ou abertamente, sobre a imagem de uma natureza humana livre ou original, desvelada ou por fim reencontrada após ter sido alienada, mascarada ou aprisionada por mecanismos de repressão de toda ordem (processos históricos, econômicos, psicológicos, sociais), cuja implosão traria à tona o homem enfim reconciliado a si mesmo. Ora, se Foucault tem motivos de sobra para desconfiar dessa perspectiva, isso não o impulsiona a afirmar que “a libertação ou tal ou qual forma de libertação não existam”, afinal, pondera, “quando um povo colonizado tenta se libertar [*se libérer*] de seu colonizador, essa é de fato uma prática de libertação no sentido estrito”⁴⁴².

Essa “prática de libertação” situa-se no campo de enfrentamento a um estado de dominação, no qual, por definição, as relações de poder encontram-se como que mobilizadas, bloqueadas ou congeladas, melhor ainda, como que “fixadas de tal maneira que aparecem como perpetuamente assimétricas e permitem uma margem extremamente limitada de liberdade”⁴⁴³, de modo a dificultar ao máximo qualquer possibilidade de contestação, resistência ou reversibilidade. Contudo, ainda que seja capaz de romper esse quadro à primeira vista estático, essa “prática de libertação” está

⁴⁴⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, op. cit., p. 107. Grifo meu.

⁴⁴¹ FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" [1984]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 356, p. 1528.

⁴⁴² Ibid., p. 1529.

⁴⁴³ Ibid., p. 1539.

longe de poder firmar-se enquanto uma “libertação definitiva”. Isso porque a libertação dos estados de dominação não significa colocar-se fora das relações de poder. Para Foucault, é preciso manter em vista que o poder está “desde sempre presente” (*toujours déjà là*), jamais permitindo que estejamos em seu “fora” (*dehors*), já que não há um “além” ao qual se pudesse aceder por alguma sorte de “salto” ou “ruptura”: “o poder é coextensivo ao corpo social; não há, entre as malhas de sua rede, praias de liberdades elementares”⁴⁴⁴ que ofereçam aos envolvidos a dispensa de um constante engajamento ou a serenidade do gozo de uma “paz perpétua”. Centrando-se no exemplo acima, o pensador francês acrescenta:

sabemos, neste caso preciso, que essa prática de libertação não é suficiente para definir as práticas de liberdade que em seguida serão necessárias para que este povo, esta sociedade e estes indivíduos possam definir formas válidas [*recevables*] e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política⁴⁴⁵.

Sob o prisma de Michel Foucault, as práticas de libertação não conduzem a um ponto de chegada, oferecem antes a possibilidade de *abertura* e consequente reativação dos jogos estratégicos num terreno mais amplo e arejado, o que viabiliza, por seu turno, a abertura de enfrentamentos que não se colocam sob a rígida assimetria da dominação. É nesse sentido que é preciso compreender a afirmação foucaultiana de que as “práticas de libertação” “abrem um campo para novas relações de poder”⁴⁴⁶. Elas são condições históricas ou políticas para o advento de “práticas de liberdade”, que traduzem, por seu lado, maneiras de reconfigurar e renegociar as relações de poder. Logo, diferente de um estado absoluto de liberdade, a “libertação” refere-se antes à transformação de um estado de dominação em um campo “móvel, reversível e

⁴⁴⁴ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 425.

⁴⁴⁵ FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" [1984]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 356, p. 1529.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 1530.

instável”⁴⁴⁷ de relações de poder, ou de *novas* relações de poder. Diferente de erigir-se como um impeditivo ou óbice, a abertura a esse campo de relações de poder é condição *sine qua non* para que a liberdade dos sujeitos possa ser praticada *concretamente*.

Por essa razão, apesar de assentir cautelosamente à ideia de liberdade como “libertação” ou “práticas de liberdade” em contextos específicos, Foucault mantém-se crítico acerca das concepções utópicas que projetam relações sociais isentas de relações de poder como um todo. Nesse ínterim, ele se remete especificamente à imagem da “situação ideal de fala” apresentada por Jürgen Habermas como sendo utópica num sentido problemático:

A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias por meio das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. *O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente*, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, *jogar com o mínimo possível de dominação*⁴⁴⁸.

Antes de tudo, é preciso frisar que o pensador francês não desdenha das potencialidades da comunicação ou da discussão. Ainda que mantenha diferenças significativas com Habermas neste tocante, Foucault jamais deixou de valorizar o diálogo como momento de intercâmbio bem-sucedido no qual duas ou mais pessoas

⁴⁴⁷ Ibid., p. 1546.

⁴⁴⁸ FOUCAULT, M. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 218, p. 425. Grifo meu.

podem entender-se e elaborar em comum uma verdade⁴⁴⁹: posicionando-se nas fileiras de uma “postura moral” que concerne “à pesquisa da verdade e à relação ao outro”, o autor da *História da sexualidade* defende que

no jogo sério das perguntas e das respostas, os direitos de cada um são de algum modo imanentes à discussão. Provêm apenas da situação de diálogo. Quem questiona não faz mais do que utilizar um direito que lhe foi dado: não estar convencido, perceber uma contradição, necessitar de uma informação complementar, fazer valer postulados diferentes, assinalar uma falha no raciocínio. Quanto àquele que responde, tampouco dispõe de qualquer direito excedente em relação à própria discussão; ele está vinculado, pela lógica de seu próprio discurso, ao que disse anteriormente e, pela aceitação do diálogo, à interrogação do outro. [...] Já o polemista avança armado dos privilégios que possui de antemão e que ele jamais aceita colocar em questão. [...] Não tem diante de si um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está equivocado, que é daninho e cuja própria existência constitui uma ameaça⁴⁵⁰.

A eficácia de certas formas de ação concertadas, de ações comuns com base no diálogo podem, além disso, certamente desempenhar um papel central como instrumentos eficazes contra certas formas de opressão. Contudo, insiste Foucault, nenhum desses casos – considerado exitoso ou não, pouco importa – pode suprimir as relações de poder.

A ideia de uma política consensual pode, com efeito, *em um momento dado*, servir tanto de princípio regulador, quanto, sobretudo, de princípio crítico em relação a outras formas políticas; mas não acredito que isso liquide o problema do poder⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Vale adiantar com Olivier Voirol que “Foucault não parece em maior desacordo com Habermas acerca das potencialidades do entendimento pela linguagem, mas não lhe concede o mesmo estatuto e, em particular, não lhe confere carga normativa: o diálogo não ocupa um lugar à parte e não representa o modo de sociabilidade que assegura o fundamento ético de uma crítica” (VOIROL. O. “Crítica genealógica y crítica normativa”. In: CUSSET, I; HABER, S. *Habermas/Foucault: Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007, p. 144).

⁴⁵⁰ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 342, p. 1410.

⁴⁵¹ FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 341, p. 1407.

Mais adiante, com uma clareza e coerência que podem escapar à primeira leitura, acrescentará: “não é preciso ser partidário do consensual, no entanto é preciso ser contra a não-consensualidade” [*il ne faut peut-être pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité*]⁴⁵².

Ainda que a concisão da referência não nos faculte conferir qualquer saldo terminante ou categórico, o breve esclarecimento em vista nos permite delinear alguns dos traços gerais da compreensão da “teoria da ação comunicativa” de Habermas por Foucault (oportunidade aliás incomum, haja vista a exiguidade de referências do filósofo francês ao alemão), bem como de sua provável apreciação de estratégias análogas de argumentação. Nesse ínterim, torna-se propício questionar a que ponto as linhas acima escandidas tornariam oportuna uma breve retomada de críticas comumente direcionadas a Foucault – tal como as apontadas no capítulo primeiro –, não no intuito de respondê-las, sendo assentindo ou recusando-as, mas com o intento de dar ensejo a uma perspectiva renovada da discussão ao reposicionar os termos da crítica.

Uma dentre as mais persistentes destas críticas centra-se naquilo que Honneth apontara e reclamara como a necessidade, acoplada à incapacidade de Foucault, de conceber a “estabilização social das posições de poder”. Ora, menos do que uma carência ou um *déficit*, seria preciso atinar que, em termos foucaultianos, a exigência de “estabilização” social ver-se-ia *concluída* tão somente na estagnação própria àquilo que Foucault denomina “estados de dominação”, isto é, na forma específica de relações de poder nas quais modos de condutas alternativas à normas prévias ou espaços de liberdade são extremamente restritos por uma relação hierárquica e assimétrica dificilmente reversível, reduzindo, portanto, ao máximo, as margens de liberdade de conduta. Se se trata de buscar reduzir as relações de poder “ao mínimo possível de dominação”, talvez seja a Honneth que devemos interrogar sobre os

⁴⁵² FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 341, p. 1409. Grifo meu.

interesses, efeitos ou viabilidade de sua insistente necessidade de “estabilização social das posições de poder”⁴⁵³.

No que toca a Foucault, não existe o intento de oferecer uma noção utópica positiva da boa sociedade livre como um todo das relações de poder, o que não significa que toda e qualquer ação ou formação social esteja fadada à dominação. Sem assumir a ubiquidade sugerida por Weber, a dominação é uma conformação localizável e precisa que pode assumir formas e tipos diversos, cuja tessitura Foucault tenciona abordar mediante uma “análítica do poder”. Entretanto, uma vez colocada a orientação de jogar os jogos de poder “com o mínimo de dominação possível”, inclui-se a perspectiva prática, estratégica, de transformação dos estados de dominação em campos “móveis, reversíveis e instáveis” de relações nos quais a liberdade pode ser, em certa medida, praticada.

Desta forma, à analítica do poder *alia-se* uma série de atitudes (ao mesmo tempo políticas, sociais, institucionais, individuais: “regras de direitos, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a prática de si”) que, em sua pluralidade de densidades, orbitam entretanto em torno de uma mesma injunção, qual seja, a injunção da “atitude crítica” no sentido de não ser “a tal ponto” ou “de tal modo” governado (*tellement gouverné*), o que compreende certamente, jogar os jogos de poder “com o mínimo de dominação possível”.

Ressituada ao “campo estratégico concreto”, volta à cena a reticência sempre possível de uma – ou várias – condutas (ou contracondutas) que se engajam na complexa decisão de não ser *assim* governado. O que pode ser compreendido ainda na senda de “uma certa vontade decisória, ao mesmo tempo individual e coletiva, de sair, como dizia Kant, de sua menoridade”⁴⁵⁴, reatualizando nesse proceder o “difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade”⁴⁵⁵.

⁴⁵³ HONNETH, A. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K. Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991, p. 161.

⁴⁵⁴ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 58.

⁴⁵⁵ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1389.

Desta feita, Foucault não assume qualquer posição utópica positiva isenta de relações de poder, tampouco propugna algum tipo de carta-programa disposta a dizer o “onde”, o “quando”, “o quem” e o “como”, os critérios e as “normas” da emancipação “verdadeira”. E, no entanto, ainda que não haja esse horizonte de uma emancipação total, depurada e definitiva, o pensador francês não deixa de pensar a potência crítica e sua relação com as práticas sociais, históricas, éticas, políticas. Para Foucault, o que poderíamos chamar emancipação não é um estado, é um processo; não é a busca da ação final, mas a persistência do gesto, mesmo quando difícil ou improvável.

Por fim, ao procurarmos pensar as relações de poder e os estados de dominação em seus traços distintivos – atentando às singularidades da “analítica do poder” foucaultiana e da “sociologia da dominação” weberiana –, deparamo-nos com o que Foucault denominara práticas de libertação e de liberdade, às quais buscamos costurar por meio da noção de um processo de “emancipação”, ou melhor, da “emancipação” como processo. Esse duplo movimento tornou-se possível apenas na medida em que as relações de poder e os processos de emancipação puderam ser situados concretamente, isto é, em sua história e sua geografia.

Com esse expediente certamente cruzamos uma vez mais a tão infatigável quanto inevitável questão, compartilhada à sua maneira e em distintas dimensões tanto por Kant, quanto por Marx, passando por Weber, Habermas ou a Teoria Crítica: afinal, o que é *Aufklärung*?

Entretanto, a esta questão é preciso ainda acrescentar uma camada e interpellá-la sobre a história e geografia também dos racionalismos a que recorre.

Capítulo 5.

Afinidades seletivas: Foucault e a Teoria Crítica

“Compreendi que os representantes da Escola [de Frankfurt] haviam tentado afirmar, antes de mim, coisas que há anos eu me esforçava também em sustentar. [...] Com efeito, correção e fecundidade teórica exigiriam que o conhecimento e o estudo da Escola de Frankfurt fossem muito mais aprofundados”⁴⁵⁶. Esse elogio, que não deixa de assinalar a “consciência pesada” daquele que “deveria tê-los lido muito antes”, versa ainda sobre o efeito profilático no que concerne tanto ao desenvolvimento de estudos quanto a “erros” que poderiam ter sido evitados. Mais do que isso, Foucault chega a assumir nessa entrevista de fins de 1978 que “talvez, se eu tivesse conhecido os filósofos dessa escola quando eu era jovem, eu teria sido de tal modo seduzido por eles que eu não teria feito outra coisa senão comentá-los”⁴⁵⁷. Ao que remata, por fim, “essas influências retrospectivas, essas pessoas que descobrimos após a idade em que poderíamos sofrer [*subir*] sua influência, não se sabe se delas devemos nos regozijar [*s'en réjouir*] ou nos lamentar [*s'en désoler*]”⁴⁵⁸. Vale ainda registrar que, no mesmo ano de 1978, diante da *Société française de philosophie*, Foucault exaltava, como assinalamos brevemente, os laços de “fraternidade” que se teceriam entre seus trabalhos e a “Escola de Frankfurt”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 281, p. 892.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 893.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 47. Ressalte-se que não se trata aqui de encerrar sob essa designação (que, de resto, só passa a entrar em uso após o retorno do Instituto de Pesquisa Social à cidade de Frankfurt, subsequente ao exílio durante a segunda Grande Guerra) nem a configuração de uma “escola de pensamento” no sentido canônico, nem uma presumida unidade teórica de um conjunto de pensadores cuja heterogeneidade das pesquisas tornaria inviável qualquer sorte de identidade estrita. Ver, a este respeito, mais detalhadamente, o trabalho pioneiro de Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley, University of California Press, 1996. Trata-se do texto base da primeira edição, de 1973, acrescido de um instrutivo “Preface to the 1996 edition”; e, de maneira mais direta, a “Introdução” de WIGGERSHAUS, R. *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*. Traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurgel. Paris, Presses Universitaires de France, 1993. Não

Dado esse panorama inicial, antes de partirmos prontamente à tentativa de compreensão da especificidade da leitura posta em cena por Foucault, acreditamos que seria prudente buscar depreender minimamente o estatuto ou possíveis intenções que essas menções ou mesmo tentativas de “inscrição” poderiam vir a ocupar em seu expediente. Afinal, não se trata de um procedimento incomum a Foucault o recurso a proposições de “recortes” e “releituras” retrospectivas de seu itinerário, bem como o de estabelecimento de suas “proximidades intelectuais”⁴⁶⁰: seja de forma “episódica”, ao buscar conferir à sua trajetória ora esta ora aquela direção de acordo com determinado contexto ou interlocutor, num procedimento, digamos, tático e circunscrito; seja em função de aberturas a tópicos em franca simetria com o estado *atual* de suas pesquisas e questionamentos, que passam assim a assumir o papel de uma problemática realmente substantiva às suas reflexões *em curso*, levando-o por vezes a conferir um novo sentido retrospectivo a seus trabalhos e intenções. Embora o pendor por esta última postura nos pareça mais verossímil, qualquer resposta assertiva nessa direção não pode dispensar o questionamento de propósitos que, talvez, encerrem algo mais do que um “elogio”.

Afinal, ao lado disso, é preciso ter em vista o que Canguilhem considerava como o “*parti pris de dissidence*” de Foucault em relação a “questões tradicionais em filosofia”⁴⁶¹. “Dissidência” que não raras vezes assume a forma da “provocação”, no sentido mais imediato do termo: o de *instigar alguém a aceitar um desafio*. Estímulo que pode, com efeito, efetuar-se ao modo de um convite, mas também assumir a forma da justa, acrescida porventura de certa dose de insolência ou gracejo, de sutileza bem humorada ou de aguçada ironia. Dito isto, não deixa de ser tentador entrever em sua conferência à *Société française de philosophie* – na qual se caracteriza, de saída, como

obstante, de modo geral, a recepção francesa, durante anos, optou pelo termo escuso de “Escola de Frankfurt”. O próprio Foucault oscila na utilização dos termos “Escola de Frankfurt” e “Teoria Crítica”, chegando a utilizar igualmente “Teoria Crítica da Escola de Frankfurt”.

⁴⁶⁰ Ver a este propósito: CHARTIER, R. “Le pouvoir, le sujet, la vérité. Foucault, lecteur de Foucault”. In: *Au bord de la falaise – histoire entre certitudes et inquiétude*. Albin Michel, 1998, pp. 191-208; e GROS, F. “Foucault face à son oeuvre”. In: BRUGÈRE, F; GROS, F.; MARINO, A. *et al. Lectures de Michel Foucault. Vol 3. Sur les “Dits et Écrits”*. Lyon, ENS Ed., 2003, pp. 93-101.

⁴⁶¹ CANGUILHEM, G. “Présentation”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988). Seuil (Coll. Des Travaux), 1989, pp. 11-12.

não sendo ele mesmo “filósofo”, porém, com algum esforço, quiçá um “crítico”⁴⁶² — uma espécie de ardil ou de acinte: afinal, qual seria seu intuito ao insistir repetidas vezes a um dos bastiões da filosofia institucional sobre a importância de uma escola de pensamento não apenas “estrangeira” aos domínios de seus interlocutores, mas, no limite mesmo, extra-universitária?⁴⁶³ Seria uma maneira velada, por intermédio do termo “Escola de Frankfurt”, de elogiar determinado modo de conceber e de praticar a filosofia ao mesmo tempo que destila uma crítica, não sem um quinhão de mordacidade, à certa filosofia acadêmica à francesa?

Sem necessariamente abrir mão dessa primeira conjectura, transportemo-nos ainda a um outro cenário no qual a referência à “Escola de Frankfurt” ocupa novamente o proscênio. Afinal, quais seriam as intenções de Foucault ao reverenciar uma das tradições mais célebres do dito “marxismo ‘ocidental’”⁴⁶⁴ quando tem diante de si, como entrevistador, a renomada figura de Duccio Trombadori, que atuava à época como jornalista do diário do Partido Comunista Italiano (*L'Unità*)? Seria um modo astuto de fornecer a seu interlocutor e a seu público específico uma grade de leitura de seus próprios trabalhos que não recusaria o “diálogo” com “Marx” e com certa vertente, “não ortodoxa”, dos “marxistas”? Podemos aduzir que sua proximidade distanciada do marxismo o aproximava do marxismo crítico da Escola de Frankfurt. Hipótese que poderia nos compelir inclusive a questionar em que medida o pensador

⁴⁶² “Não tenho a intenção de retomar o que foi o projeto kantiano em seu rigor filosófico, não me permitiria fazê-lo diante de semelhante auditório de filósofos, não sendo eu mesmo filósofo, sendo eu mesmo apenas [*à peine*] um crítico” (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suívi de *La culture de soi*, op. cit., p. 41).

⁴⁶³ Frise-se, o Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), fundado em 1923, gozava de certa autonomia, inclusive econômica, em relação à instituição universitária e às suas grades disciplinares canônicas. Arranjo que permitiu, por um lado, em vez de seu esfacelamento sob a perseguição nazista, a sobrevivência do Instituto em seus sucessivos exílios durante os anos 1930. Por outro lado, essa autonomia se manifestava também na originalidade de seus objetos de estudo e modo de organização, como buscaremos indicar. Sobre este ponto ver, notadamente, JAY, M. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, University of California Press, 1996.

⁴⁶⁴ No capítulo II de *Les aventures de la dialectique* (Paris, Gallimard, 1955) Merleau-Ponty revitaliza esta denominação, não sem indicar a polêmica que tal termo envolvia tendo em vista, sobretudo, *Filosofia e Marxismo*, de Karl Korsch e *História e consciência de classe*, de Luckács, ambos de 1923. Para maiores precisões, consultar ANDERSON, P. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. SP, Boitempo, 2004.

francês não estaria, aqui, mais uma vez de modo interposto – por meio da referência à “Escola de Frankfurt” –, inscrevendo-se num procedimento já experimentado de uso “sem aspas” de Marx⁴⁶⁵.

Para todos os efeitos, no jogo dos embates ou das alianças estratégicas, uma análise a sangue frio nos levaria à constatação de que, em sua pluralidade de

⁴⁶⁵ “Frequentemente me ocorre citar conceitos, frases, textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar-lhes a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx, a colocar cuidadosamente a referência em nota de rodapé acompanhando a citação de uma reflexão elogiosa. Graças a que se é considerado alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Eu cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, eu passo por ser aquele que não cita Marx. Será que um físico, quando pratica física, sente necessidade de citar Newton ou Einstein?” (FOUCAULT, M. “Entretien sur la prison : le livre et sa méthode” [1975]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, op. cit., n. 156, p. 1620. A este propósito ver, notadamente, LEMKE, T. « ‘Marx sans guillemets’: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », *Actuel Marx*, 2004/2, n. 36, pp. 13-26. As relações de Foucault com Marx constituem um campo deveras complexo e multifacetado. A heterogeneidade de análises e polêmicas nessa direção nos autoriza apenas, por ora, a ressaltar que, com efeito, Foucault parece ter mantido, na expressão de Alessandro Fontana e Mario Bertani (“Situation du cours”. In: FOUCAULT, M. “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 1997, p. 250), um “diálogo ininterrupto” com Marx. Diálogo nem sempre explícito (ou não necessariamente “com notas de rodapé”), mas insistentemente presente. Balibar, talvez amplificando demasiadamente certas ressonâncias em termos de “conflito”, chegaria a aventar “a hipótese de que, sob formas constantemente renovadas, um verdadeiro combate a *Marx é coextensivo à toda a obra de Foucault*, e um dos propulsores [resorts] essenciais de sua produtividade”. (BALIBAR, E. “Foucault et Marx – l’enjeu du nominalisme”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988). Seuil (Coll. Des Travaux), 1989, p. 55 [Grifo meu]). Seja como for, o campo de discussões envolvendo as mais diversas linhas de “marxismos” foi intenso e extenso, ao menos desde a publicação de *As palavras e as coisas* e, sobretudo, *Vigiar e punir* (a título geral, ver, respectivamente, *Les Mots et les choses. Regards critiques 1966-1968* (J. Revel, Ph. Artières, J.-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J.-Cl. Zancarini: introduction, édition et notes), Presses universitaires de Caen/IMEC, 2009; e *Surveiller et punir. Regards critiques 1975-1979* (Ph. Artières, J.-F. Bert, P. Lascoumes, P. Michon, L. Paltrinieri, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J.-Cl. Zancarini: introduction, édition et notes), Presses universitaires de Caen/IMEC, 2010). Um segundo momento de acentuação e aprofundamento deste “diálogo” – cujos desenvolvimentos estão longe de se extinguir – foi marcado pela edição, em 2004, dos cursos *Securité, territoire, population* e *Naissance de la biopolitique*. Por fim, a edição recente dos cursos *La société punitive - cours au Collège de France (1972-1973)*. Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard, 2013; e *Théorie et institutions pénales - cours au Collège de France (1971-1972)*. Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris Gallimard, 2015, vêm fornecer uma terceira dimensão de abertura a estas análises. Para uma perspectiva ao mesmo tempo atual e profusa em que estas diferentes dimensões recebem espaço, ver LAVAL, C; PALTRINIERI, L; TAYLAN, F (orgs.). *Marx & Foucault – Lectures, usages, confrontations*. Paris, La découverte, 2015.

posicionamentos em relação a Marx, Foucault jamais se declarou anti-marxista, embora certamente rejeitasse o que veio a chamar de “comunistologia”⁴⁶⁶.

Seja como for, há indícios para supor que ao menos uma dupla “dissidência” esteja sub-repticiamente em curso: seja na crítica à determinada filosofia “institucional”, seja na crítica ao dito marxismo “oficial” ou “ortodoxo”. Adotar essa perspectiva em seu mútuo cruzamento e intercomunicação talvez possa nos oferecer um ponto de incidência fecundo no que concerne às eventuais relações entre Foucault e a “Escola de Frankfurt”. Afinal, certamente o pensador francês não era alheio ao fato de que se referia a uma tradição que, a princípio de estirpe marxista, não hesita em dirigir sua bateria crítica inclusive às constatações de Marx, isto é, que busca na obra de Marx antes um elã crítico do que uma tábua de leis atemporais a serem aplicadas sem maiores considerações. Uma “escola”, portanto, bem pouco “ortodoxa” e aberta a um programa que, lançando mão de instrumentos múltiplos, não se furtará a abrir novas questões para além daquelas com as quais se deparavam a princípio, conferindo, por conseguinte, novos objetos e sentidos para o exercício crítico, num procedimento talvez um tanto distanciado das tradicionais sociedades de filosofia.

5.1. A “Escola de Frankfurt” no hexágono

O Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), ao qual estavam ligados os membros do que viria a ser chamado no pós-guerra de “Escola de

⁴⁶⁶ Foucault alude ironicamente a este termo (“communistologie”), como se se tratasse de uma “ciência histórica a partir da qual o marxismo se desenvolveu enquanto ciência e enquanto dogma”. Essa ciência, afirma Foucault, “*nous échappe encore*” (FOUCAULT, M. “La mort du père” (entretien avec P. Daix, P. Gavi, J. Rancière et I. Yannakakis) [1975]. In: *Dits et écrits (1954-1975)*, vol. I, op. cit., n. 155, p. 1605. Em contraponto, em entrevista tardia, Foucault afirmaria que “il est certain que Marx, même si on admet que Marx va disparaître maintenant, réapparaîtra un jour. Ce que je souhaite [...] ce n’est pas tellement la défalsification, la restitution d’un vrai Marx, mais, à coup sûr, l’allègement, la libération de Marx par rapport à la dogmatique de parti qui l’a à la fois enfermé, véhiculé et brandi pendant si longtemps” (FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1276).

Frankfurt”, reunia pesquisadores que trabalhavam em distintas áreas do conhecimento, os quais tinham, de saída, como horizonte comum a obra de Marx. Posto isso, ainda que em suas décadas iniciais a economia política fornecesse uma espécie de “ponto de fuga” de suas análises, isso não impedia que o Instituto reunisse psicanalistas,

economistas, cientistas sociais, psicólogos, teóricos do direito e da política, filósofos e críticos de arte [que] colaboram para, em cada disciplina particular, produzir uma imagem da sociedade capitalista em seu conjunto, simultaneamente organizada em torno da valorização do capital e dotada de potenciais de superação desta mesma dominação.⁴⁶⁷

Nesse ínterim, Horkheimer atribuirá, em seu célebre artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937), a matriz da Teoria Crítica à obra de Marx e a seu impulso crítico. Nesse mesmo movimento, com o estofo dessa teia interdisciplinar e na esteira desse ímpeto crítico (sob a insígnia do projeto de um “materialismo interdisciplinar”), visará *atualizar* as orientações inaugurais do autor de *O capital* – baseadas, *grosso modo*, na compreensão das relações de dominação próprias ao sistema capitalista e nas possibilidades concretas de superá-las, entrevedo no movimento operário os agentes de resistência e oposição a esta forma de dominação. O que dará sentido à proposta de empreendimento de diagnósticos do presente atentos às transformações sociais, econômicas, políticas e culturais que não abdicuem do ponto de vista crítico e da concomitante tentativa de intervenção social⁴⁶⁸.

Ora, esse modo de proceder encaminhara diversos membros do Instituto a um diagnóstico do capitalismo moderno bastante distinto daquele inicialmente proposto por Marx⁴⁶⁹. De modo que, ao ser em alguma medida cunhado por Horkheimer neste

⁴⁶⁷ NOBRE, M. “Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, Papirus, 2008, p. 38.

⁴⁶⁸ Ver NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. RJ, Jorge Zahar, 2004.

⁴⁶⁹ Sumariamente, concorriam a este quadro, além de mutações estruturais no quadro do capitalismo, a devastação sofrida pelo movimento operário no período em vista, à qual se aliava a desconfiança de boa parte dos membros do *Instituto* em relação ao socialismo da União Soviética como modelo de emancipação social a ser seguido. Para maiores detalhes, ver *supra*, capítulo 6, sobretudo o item “Horkheimer: materialismo revolucionário”.

cenário, não seria despropositado afirmar que “o conceito de Teoria Crítica só surge, portanto, no momento em que componentes teóricos centrais do marxismo pareciam invalidados”⁴⁷⁰. Esse quadro complexo, para não dizer paradoxal, abria, por conseguinte, uma gama de derivações e possibilidades de desenvolvimentos, aprofundamentos, instrumentalizações, rompimentos ou apropriações interpretativas, cuja fortuna ou miséria tiveram longa vida.

O desdobramento desse enredo não tardou a produzir efeitos dos mais diversos matizes, o que é particularmente perceptível quando nos dirigimos à recepção francesa da Teoria Crítica. Recepção, antes de tudo, marcadamente tardia e dispersa: apenas na década de 1970 surgem as primeiras traduções de autores como Habermas, Horkheimer e Adorno⁴⁷¹. O próprio Foucault afirma não compreender como e por que a “Escola de Frankfurt pôde ter sido ignorada durante tanto tempo na França”⁴⁷². Indagado sobre o conhecimento que ele próprio possuía a respeito, sobremaneira na atmosfera que se seguiu a 1968, responde que, à época, sabia bem pouco acerca dessa tradição. Afirma, por certo, ter tido acesso a trabalhos como os de Rusche e Kirchheimer⁴⁷³ – cuja referência a seu “grande livro” encontramos em *Surveiller et punir*⁴⁷⁴ –, ou mesmo ao “pensamento de Marcuse e seu ‘freudo-marxismo’”⁴⁷⁵ – cujas

⁴⁷⁰ TERRA, R.; REPA, L. “Teoria crítica: Introdução”. In: *Caderno CRH*, Salvador, v.24, n.62, 2011, p. 245. Disponível em: <http://producao.usp.br/handle/BDPI/6863>.

⁴⁷¹ HABERMAS, J. *La technique et la science comme “idéologie”*. Paris, Gallimard, 1973; HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Traduit de l’allemand par C. Maillard et S. Muller. Paris, Gallimard, 1974 (trata-se de quatro ensaios de Horkheimer da década de 1930: “Théorie traditionnelle et théorie critique”, “Matérialisme et métaphysique; “Égoïsme et émancipation” e “Autorité et famille”, acompanha ainda esta edição um prefácio do autor redigido em 1968 e concebido para a reedição de seus ensaios de 1930 e 1940 pela editora Kischer); HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *La Dialectique de la raison – fragments philosophiques*. Paris, Gallimard, 1974; HABERMAS, J. *Profils philosophiques et politiques*. Paris, Gallimard, 1974; HABERMAS, J. *Théorie et pratique*. Paris, Payot, 1975; HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1976; HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris, Payot, 1978.

⁴⁷² FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 891.

⁴⁷³ RUSCHE, G.; KIRCHHEIMER. *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press, 1939.

⁴⁷⁴ Vide FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – naissance de la prison*. Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 285.

⁴⁷⁵ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 891. No ano de 1969, na recém-inaugurada Universidade de Vincennes, Foucault oferecera um curso no qual abordava Freud, a sexualidade e a loucura no correr do qual fazia referências constantes a Marcuse (Cf. *Fonds Michel Foucault* - BnF, Boîte XXXIX).

alusões podem ser identificadas em *La Volonté de savoir* –, tendo ainda “lido alguns textos de Horkheimer, engajados num conjunto de discussões cuja problemática [enjeu] compreendia mal”⁴⁷⁶.

Entrementes, é apenas a partir de 1978 que Foucault se refere à “Escola de Frankfurt” como tradição de pensamento específica. Desde então, até seus últimos escritos, retomará persistentemente – nas mais diversas situações, aos mais distintos públicos e interlocutores, em diferentes países e lançando mão de variados meios de expressão (entrevistas, cursos, conferências) –, não apenas a menção, mas o enfoque na afinidade ou correspondência de seus próprios trabalhos com aqueles desenvolvidos pela “Escola de Frankfurt”.

Para além dessa presença aparentemente difusa, embora constante e ponderada, há ainda outro fator que nos convida a interpelar a postura de Foucault como algo mais do que uma apreciação episódica, um lance tático ocasional ou mera conveniência de momento: diante da contextura ora esboçada, o acolhimento que presta a esta tradição acaba por lhe conferir o irrevogável lugar e estatuto de “ator da recepção da Teoria Crítica na França”⁴⁷⁷. Mais do que um leitor, portanto, Foucault faz-se um dos promotores da introdução e da difusão dessa tradição, imprimindo-lhe, por conseguinte, um modo de compreensão singular e, com isso, ocupando uma posição *sui generis*, sobretudo se levamos em conta o teor, o campo e contexto das discussões que envolviam essa recepção em terreno francês.

Pode-se afirmar que a partir de meados dos anos 1970 as interpretações predominantes da Teoria Crítica e as contendas em torno de seu legado ou significado estavam fortemente engajadas nas disputas em torno da “herança” ou do “destino” do marxismo: seja nos debates, reformulações e críticas internas ao campo marxista, seja

⁴⁷⁶ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 891.

⁴⁷⁷ RENAULT, E. “Foucault et l’École de Francfort”. In: CUSSET, Y; HABER, S. (org.) *Habermas et Foucault – Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris, CNRS Editions, 2006, p. 55. A primeira parte deste instrutivo artigo de Emmanuel Renault busca reconstituir detalhadamente as linhas de força dessa recepção em suas múltiplas vertentes.

nas polêmicas com – e sobretudo contra – o marxismo de modo geral. Não raras vezes, os mesmos textos e autores (claro que frequentemente às custas da maceração da complexidade e da sutileza de seus argumentos) eram mobilizados para sustentar posições teórico-políticas opostas.

A título indicativo, pode-se elencar sumariamente o trabalho de Paul Laurent Assoun e Gérard Raulet, intitulado *Marxisme et Théorie Critique*⁴⁷⁸; e a extensa “Apresentação” mediante a qual Luc Ferry e Alain Renaut introduziam a tradução ao francês de uma coleção de ensaios de Max Horkheimer⁴⁷⁹. Ambos publicados em 1978, divergiam profundamente em seus posicionamentos e conclusões: os primeiros, embora não deixassem de apontar as supostas “insuficiências”, buscavam conservar as “conquistas” da Teoria Crítica vinculando-a à tradição marxista, de modo a mobilizá-la com o intuito de renovar o marxismo, ou ainda, de resgatar a vitalidade crítica do pensamento de Marx⁴⁸⁰. Já Ferry e Renaut procuravam apresentar a Teoria Crítica como uma espécie de “autocrítica” do marxismo. A grandeza de Horkheimer e Adorno consistiria em ter “abandonado” o marxismo ao tomar consciência das aporias teórico-políticas de seu programa inicial, bem como de suas “implicações totalitárias” no âmbito histórico. O marxismo e a própria ideia de socialismo encontrariam assim na Teoria Crítica seu ocaso e fatura condenatória⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ ASSOUN, P.-L. ; RAULET, G. *Marxisme et Théorie Critique*. Paris, Payot, 1978.

⁴⁷⁹ FERRY, L. ; RENAUT, A. “Présentation”. In: HORKHEIMER, M. *Théorie Critique. Essays*. Paris, Payot, 1978.

⁴⁸⁰ “O marxismo não intervém na problemática frankfurtiana como uma doutrina exterior: é a referência legitimante teórica maior da Teoria Crítica, o que quer dizer ao mesmo tempo que a crítica encontra necessariamente o materialismo histórico para lograr sua passagem à história e que o marxismo não é um ‘sistema’ que curtcircuitaria a crítica, mas tão somente o instrumento de orientação [*un outil de pilotage*] crítico. É sob esta reserva que se pode referenciar a Escola de Frankfurt ao marxismo – o que explica que nele ela encontre seu lugar natural, mas com uma postura teórica tão específica que ela adapta-se mal a uma etiqueta tão sumária” (ASSOUN, P.-L.; RAULET, G. *Marxisme et Théorie Critique*, op. cit., p. 79)

⁴⁸¹ Cumpre indicar que, ao avaliarmos a contribuição destes dois autores, partilhamos com Emmanuel Renault o “sentimento de que o interesse deles [Ferry e Renaut] pela Teoria Crítica é principalmente estratégico, que a motivação principal é de fazer aparecer as aporias do marxismo em um terreno ainda pouco ocupado. O que parece interessá-los, efetivamente, é menos a Teoria Crítica por si mesma do que a crítica da revolução e da própria ideia de socialismo nos últimos textos de Horkheimer e, muito particularmente, em ‘A Teoria Crítica ontem e hoje’ (1970), texto reproduzido no volume que eles introduzem ao lado de textos dos anos 30. [...] A posição política assim defendida é aquela do Horkheimer conservador que abandona toda esperança de mudança radical e nada mais espera além de

Como veremos oportunamente, seria insensato supor que Foucault não estivesse a par dessas controvérsias. Afinal de contas, em distintos momentos perscrutou tópicos que cruzavam o campo marxista em mais de uma direção, chegando a interrogar seus paradigmas e *modus operandi*: fosse o problema do engessamento teórico ou institucional do marxismo oficial; a atenção conferida às diferentes produções, discursos e ações que visavam repensar as práticas políticas em sua extensão, eficácia e prioridades; as reflexões referentes ao engajamento político e as relações entre teoria e prática; a deferência aos questionamentos provenientes de contextos de lutas inéditos, novos atores e temas que promoveram o realinhamento do foco no que toca à possibilidade, lugar ou desejabilidade da revolução.

E, no entanto, num expediente aparentemente inusitado e, notadamente, dissonante em relação aos demais atores da recepção da “Escola de Frankfurt” no hexágono, Foucault desvencilhava a Teoria Crítica da via única do debate sobre a interpretação de Marx. Procedimento que conferia assim a essa tradição uma importância não simplesmente polêmica ou “sintomática”, mas constitutiva. Com este gesto, Foucault lhe outorgava a insígnia de um projeto filosófico ímpar, com densidade e estatuto próprios. A este respeito, ele provavelmente estaria de acordo com Martin Jay quando este afirma que

desde o início, uma das características essenciais da Teoria Crítica foi sua recusa de considerar o marxismo como um sistema fechado de verdades admitidas de uma vez por todas. Ao mesmo tempo que muda a realidade social concreta, diziam Horkheimer e seus colegas, é preciso que mudem também as construções teóricas elaboradas para interpretá-la⁴⁸².

apresentações de alguns vestígios de racionalidade” (RENAULT, E. “Foucault et l’École de Francfort”, op. cit., p. 59).

⁴⁸² JAY, M. *L’imagination dialectique. Histoire de l’École de Francfort et de l’Institut de recherches sociales, 1923-1950*. Traduit de l’américain par E.E. Moreno et Alain Spiquel. Paris, Payot, 1977, p. 288.

Desse modo, o projeto filosófico em foco parece se concentrar menos nos foros de uma certidão filial doutrinária do que nas vias de um modo filosófico de proceder. Postura filosófica, portanto, que se deixa apreender menos como um corpo dogmático do que como um procedimento crítico em consonância às transformações históricas da “realidade social concreta”. É nesta postura que Foucault encontrará, certamente, um dos traços mais nítidos daqueles “laços de fraternidade” que uniriam sua prática filosófica àquela da “Escola de Frankfurt”.

Outro aspecto maior que ressalta a originalidade do acolhimento da Teoria Crítica por Foucault passa pela partilha de uma questão e por um modo particular de encaminhá-la. Trata-se, nas palavras dele mesmo, de “fazer da *Aufklärung* a questão central”⁴⁸³. Abordagem que, a seu ver, encontra particularmente em determinados escritos de Kant um ponto de convergência entre as problemáticas de seus próprios trabalhos e aquelas encampadas pela “Escola de Frankfurt”.

Assim, ainda que seja verossímil admitir que Foucault não negligencie infundir por outras vias efeitos e ressonâncias sobre o campo de discussão marxista, de saída, a relação da Teoria Crítica com Marx não é por Foucault *diretamente* explorada ou erigida como fachada principal. Em contrapartida, a miríade de referências à “Escola de Frankfurt” que poderíamos evocar sob sua pena a partir de fins dos anos 1970 não se apresenta de modo fortuito ou aleatório, mas se coaduna obstinadamente aos ditos e escritos do pensador francês que aludem ou que tomam por fio condutor os questionamentos provenientes do opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?”. Dito de outro modo, Foucault elege como via de abordagem privilegiada das tópicas levantadas pela “Escola de Frankfurt” um modo particular de reportá-las a Kant, ao mesmo tempo que encontra nesta remissão uma forte afinidade com seus próprios trabalhos.

Movimento tão mais peculiar à medida que Foucault não mobiliza Kant tendo em vista um pensamento do incondicionado ou de um transcendental que pudesse

⁴⁸³ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 47.

conferir à filosofia moral e à filosofia política normativa princípios de regulação da prática. O “ponto de convergência” assinalado torna-se possível somente à medida que Foucault enseja uma leitura que encontrará em Kant menos a visão convencional da racionalidade “em progresso” do que a abertura a um modo de proceder que permite afirmar que *a crítica da razão é histórica*.

Para tanto, o Kant que Foucault traz à cena é aquele de um texto, doravante familiar, durante muitos anos considerado “menor”: é o filósofo que coloca em questão – por meio de uma “atitude ao mesmo tempo moral e política, maneira de pensar”⁴⁸⁴ – sua própria “atualidade” ao interagir e refletir historicamente sobre as derivações filosóficas, éticas, políticas, culturais do processo de Esclarecimento do qual é partícipe em seus diversos escopos e vicissitudes. Nos termos de Foucault, trata-se da “atitude crítica”, ou ainda, do empreendimento de uma “ontologia crítica de nós mesmos”, como buscamos ressaltar anteriormente.

Nessa direção, Foucault parece sublinhar – em analogia com seu próprio trabalho – a possível ressonância da atitude crítica kantiana diante da atualidade no modo de operar da “Escola de Frankfurt”, isto é, enfatiza menos uma relação que se projetaria do passado ao presente do que a partilha de uma postura ético-política que implica a constante renovação e posicionamento crítico diante da realidade e do tempo presente.

Sem dúvida, trata-se de um modo notável de conferir à Teoria Crítica um lugar de destaque no arranjo filosófico moderno. Ressalta e reforça igualmente a originalidade de um modo de pensar a relação à filosofia menos como filiação ou herança doutrinária do que como partilha de questionamentos comuns. Ao “fazer da *Aufklärung* a questão central”, ao colocar a atitude crítica ante o presente como ponto de convergência que torna *atual* seu diálogo com certa tradição, Foucault promove o delineamento de liames pouco corriqueiros ao modo canônico de pensar a história da filosofia, de forma que, dispondo do mesmo ímpeto, sem que necessariamente

⁴⁸⁴ Ibid., p. 37.

partilhem dos mesmos diagnósticos, possamos encontrar alinhados os nomes de Foucault, Kant e a “Escola de Frankfurt”⁴⁸⁵.

No entanto, dado o profuso escopo de produção e atuação da Teoria Crítica em sua diversidade de vertentes, autores e momentos históricos, talvez não seja inoportuno buscarmos atinar, na medida de nossas limitações, a qual domínio deste vasto campo Foucault tem em vista quando se vale do sempre equívoco termo “Escola de Frankfurt”. Questão que pode resvalar, por certo, na própria intenção do pensador francês em manter dada abertura polissêmica nesse quesito, seguindo a hipótese de que, ao evitar nomear de modo individual e autoral os partícipes da Teoria Crítica aos quais se refere, tenha em vista, não a diluição num corpo ou doutrina amorfos a amalgamá-los indistintamente, mas sim o princípio de partilha que os une em suas diferenças, qual seja, sua postura crítica ante o presente, seu modo de “fazer da *Aufklärung* a questão central”. Esta hipótese não nos impede, todavia, de procurar inquirir se nesse gesto não haveria as marcas de uma sintonia difusa, reveladora de certo pendor latente por algum âmbito, matiz ou tendência específica dos questionamentos e posturas associados à “Escola de Frankfurt”.

Ao levarmos a efeito essa interrogação, ainda que não visemos ao fechamento em qualquer sentença categórica ou definitiva, faz-se oportuna a referência ao trabalho pioneiro de Martin Jay e de seu impacto em solo francês. Impacto cujo ressoar pode ser auscultado no primeiro número de uma revista francesa com um dossiê dedicado à “Escola de Frankfurt” (revista *Esprit*, de 1978⁴⁸⁶): para além da diversidade de temas, autores ou leituras, pululam referências a seu livro de 1973, cuja tradução ao francês efetuara-se em 1977: *L’imagination dialectique. Histoire de l’École de Francfort et de l’Institut de recherches sociales, 1923-1950*.

⁴⁸⁵ Sintomaticamente, Habermas não deixou de notar com espanto o “fato surpreendente” de encontrar o próprio nome de Foucault ligado a esta tradição. Surpresa aparentemente desconfortável, visto que torna menos evidente a transferência de faixas e títulos sucessórios. Ver HABERMAS, J. “Le présent pour cible”. In: COUZENS HOY, D. (éd) *Michel Foucault – lectures critiques* (traduit de l’anglais par Jacques Colson). Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, p. 122.

⁴⁸⁶ Edição de 5 de maio de 1978 (http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=1978_5).

Essa observação, aparentemente sem maior importância, mormente no que diz respeito a Foucault, assume notável relevância caso nos fiemos no que assevera o próprio Jay: “Certa vez Foucault afirmou que a tradução francesa de *Dialectical Imagination*, realizada em 1977, foi a primeira a alertá-lo para as similaridades [entre seus trabalhos e os da Escola de Frankfurt]”⁴⁸⁷. O principal biógrafo de Foucault afirma que este “leu atentamente” o “livro de Martin Jay sobre a Escola de Frankfurt”, referindo-se igualmente à tradução de 1977⁴⁸⁸. Dada a proposta e espectro cronológico do monumental trabalho do professor de Berkeley, cuja análise busca recobrir os anos de 1923 a 1950, como disposto no título, não seria de todo desarrazoado levantar a hipótese de que essas “similaridades”, caso efetivamente procedam, encontrariam respaldo substancialmente naquela que se convencionou chamar de “primeira geração” da Teoria Crítica.

Outra consequência dessa hipótese levaria a inferir que possivelmente Foucault tenha tido acesso ou se direcionado de modo mais incisivo a escritos dessa “primeira geração” da Teoria Crítica e não necessariamente na ordem de suas publicações (seja dos originais alemães, seja das publicações francesas), o que implicaria que sua compreensão do que seja a “Escola de Frankfurt” seja não apenas “dilatada”, mas também, reforçando o que sugerimos precedentemente, calcada antes em princípios de orientação e de procedimentos de questionamento do que necessariamente nos objetos, conceitos ou na apreciação de eventos históricos específicos analisados em diferentes momentos e com diferentes perspectivas e expectativas por esta “primeira geração”.

Hipótese que, ao menos num primeiro plano, não estaria em desacordo com a difundida insistência em arrolar as presumidas “similitudes” entre alguns dos livros de Foucault e, por exemplo, a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer,

⁴⁸⁷ JAY, M. “A imaginação dialética 25 anos depois”, *Contemporaneidade e educação*, ano 1, nº 0, setembro 1996. Afterword to the Second German Edition (1988), nota 22.

⁴⁸⁸ ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ, Jorge Zahar Editor, 1996, p. 229.

publicada pela primeira vez em 1947⁴⁸⁹. Pudemos constatar expediente interpretativo análogo na leitura que empreendemos de Axel Honneth, no capítulo primeiro. Jürgen Habermas, igualmente, para além de menções ou insinuações mais ou menos diretas em *O discurso filosófico da modernidade*, não se furtou a afirmar clara e diretamente: “Não foi por acaso que o encontro tardio de Foucault com a *Dialética do Esclarecimento* o fascinou, como ele mesmo me disse”⁴⁹⁰.

Não é de nossa intenção esmiuçar o que Foucault “disse” a Habermas, ou mesmo se disse algo, o que nos levaria a adentrar um terreno movediço e minado por intenções teóricas nem sempre explicitadas, tanto quanto por estratégias intelectuais ligadas ao estabelecimento tático de liames específicos, o que inclui, bem entendido, tanto as tonalidades de uma possível “provocação” (de Foucault), quanto, por outras, o esbatido procedimento de unir para melhor deitar fora em conjunto (Habermas). Relegando, por ora, este plano a um pano de fundo rarefeito, apostaremos antes em nos encaminhar por trilhas menos batidas, nutrindo neste gesto a expectativa de que paisagens mais nítidas possam ser alcançadas.

Um primeiro passo nessa direção consiste em manter constantemente em vista que se a questão da *Aufklärung* efetivamente ocupa um lugar de destaque tanto para Foucault quanto para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, não é menos certo que há variados modos de abordar, urdir, conduzir e de levar a termo essa *mesma questão*. Advertência que nos convida a abordar possíveis entrecruzamentos desse enredo antes pelo exame de uma *postura interrogativa*, em suas mais diversas derivações e tonalidades, do que a pavimentar, de saída, uma leitura que aposte na sobreposição simples na forma da identidade.

⁴⁸⁹ HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. RJ, Zahar, 2006 [publicado em Amsterdam pela Querido Verlag em 1947, embora uma versão prévia já circulasse entre os membros do Instituto desde 1944].

⁴⁹⁰ HABERMAS, J. *Passado como futuro* [entrevista de 16 de abril de 1991]. RJ, Tempo brasileiro, 1993, p. 112.

5.2. Por uma crítica racional da razão

Com efeito, não seria improvável encontrar nos próprios escritos de Foucault diversas passagens em que a sugestão de determinada reciprocidade com a *Dialética do Esclarecimento* poderia ser seriamente considerada. Afinal, partindo sempre de uma discussão nos quadros da *Aufklärung*, o pensador francês traz à tona o tema das “implicações”, “laços”, “relações” entre as potencialidades emancipatórias da razão em sua promessa de autonomia e de liberdade dos indivíduos em relação uns aos outros e os efeitos de poder que os mecanismos, procedimentos e técnicas que esta mesma razão poderia produzir: produções com fins econômicos, instituições com propósito de regulação social, técnicas de comunicação, procedimentos de normalização, disciplinas ao mesmo tempo coletivas e individuais. Como afirma Foucault em conferência de outubro de 1979 na Universidade de Stanford (publicada em 1981):

Uma das tarefas [*tâches*] da *Aufklärung* era a de multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX iriam rapidamente se questionar se a razão não estava em vias de se tornar demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar quanto à *relação* que eles adivinhavam confusamente entre uma sociedade inclinada à racionalização e certas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, sobre a espécie e sua sobrevivência⁴⁹¹.

“Inquietação” que o movimento de fundo da história do século XX, por meio da experiência paroxística do fascismo e do stalinismo, dos campos de concentração e da burocracia, só viria aprofundar⁴⁹².

⁴⁹¹ FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*”. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1329 [Grifo meu]. Sob o mesmo título, embora não conte com o mesmo aparato crítico das *Oeuvres*, pode ser encontrado em FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 291, pp. 953-954.

⁴⁹² “Claramente, fascismo e stalinismo correspondiam um e outro a uma conjuntura bem precisa e bem específica. Sem dúvida fascismo e stalinismo levaram seus efeitos a dimensões desconhecidas até então, e das quais poderíamos esperar, senão pensar razoavelmente, que não conheceremos novamente. Fenômenos singulares, por conseguinte, mas não se deve negar que sobre muitos pontos fascismo e

Em termos que bem poderiam aludir à *Dialektik*, Foucault se lança então à seguinte indagação: “Não poderíamos disso concluir que a promessa da *Aufklärung* de atingir a liberdade pelo exercício da razão se reverteu, ao contrário, numa dominação da razão mesma, a qual usurpa de mais a mais o lugar da liberdade?”⁴⁹³.

Ora, em vez de promulgar ou buscar contestar a fatal inevitabilidade desse processo, Foucault deixa a questão em aberto, isto é, *atuante*, insistindo antes em afirmar que “a ligação entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente” e emendando, imediatamente, que o problema seria antes de mais nada, por conseguinte, o de “saber o que fazer com um dado tão evidente”⁴⁹⁴. Tal postura nos leva a depreender que a questão lançada – à primeira vista encarcerada sem mais numa via sem saída – serve antes como *ponto de partida interrogativo* do que como epílogo de uma problemática que não deixou de receber encaminhamentos diversos e à qual Foucault vem somar suas reflexões.

Todavia, uma vez posta essa “evidência”, como proceder?

Faremos o “julgamento” [*procès*] da razão? A meu ver, nada seria mais estéril. Primeiro porque não é questão de culpabilidade nem de inocência neste domínio. Em seguida, porque é absurdo invocar a

stalinismo não fizeram senão prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente. Afinal, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como os campos de trabalho, tudo isso é uma herança constituída das sociedades ocidentais liberais que o stalinismo e o fascismo não tiveram senão que recolher”. (FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique” [1978]. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 232, pp. 535-536).

⁴⁹³ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 281, p. 892. Não é impossível que, neste momento, Foucault tivesse em vista, notadamente, o prefácio de 1947: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento [*Selbstzerstörung der Aufklärung*]. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*, op. cit., p. 13).

⁴⁹⁴ FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1330.

“razão” como a entidade contrária da não-razão. Enfim, porque um tal processo nos faria cair na armadilha [*nous piégerait*] que nos obriga a exercer o papel arbitrário e fastidioso do racionalista ou do irracionalista⁴⁹⁵.

“Papel arbitrário e fastidioso” que o leva a tomar suas distâncias em relação a qualquer postura que advogue a unilateralidade analítica. Invocar o “racionalismo” contra o “irracionalismo” (ou vice-versa) não apenas lhe parece um modo estéril e um tanto simplório de colocar o problema em termos “epistemológicos” como também reflete uma postura politicamente temerária, pois, além de inócua, tal posição abre alas para falseamentos e reduções de toda ordem, o que inclui a utilização de etiquetas arbitrárias cujo efeito é tão somente o de turvar o tipo de problema em questão⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 1330.

⁴⁹⁶ Como exemplar deste tipo de “discussão”, vale ressaltar que, desde 1980 – antes portanto de seu *O discurso filosófico da modernidade* (1984) –, Jürgen Habermas atacava as correntes que criticam o modernismo, tendo como alvo o “pós-modernismo” e a suposta vontade, em certos pensadores franceses notadamente, dentre os quais incluía Foucault, de “ultrapassar” a “modernidade”, isto é, “o racionalismo ocidental que, desde o fim do século XVIII foi o horizonte no qual a idade moderna se compreendeu a si mesma”. Postura que, a seu ver, serviria de base de catalogação para o jardim dos “conservadorismos” contemporâneos. Em seu discurso quando do recebimento do prêmio Adorno, em Frankfurt – traduzido na revista *Critique* de outubro de 1981 sob o título “Modernidade, um projeto inacabado” – Habermas distinguia três tendências de crítica ao modernismo: o “pré-modernismo dos velhos conservadores”, “o anti-modernismo dos jovens conservadores” e o “pós-modernismo dos neoconservadores”. Definia assim os “jovens conservadores”: “Eles alegam posições da modernidade para fundar um anti-modernismo implacável. Atribuem às forças espontâneas da imaginação, da experiência subjetiva, da afetividade a um fundo arcaico longínquo e opõem de modo maniqueísta à razão instrumental um princípio que só pode ser invocado, quer se trate da vontade de potência, da soberania do ser ou de uma força poética dionisíaca.” [...] “Na França, essa tendência vai de Georges Bataille a Derrida, passando por Foucault. Em todos os seus representantes sopra, evidentemente, o espírito de Nietzsche, redescoberto nos anos 70.” (HABERMAS, J. “La modernité: un projet inachevé”. In: *Critique*, outubro de 1981, n° 413, p. 966). Sem a necessidade de maiores precisões e retificações não apenas conceituais ou políticas, mas pura e simplesmente históricas ou cronológicas (Bataille, citado por Habermas como um dos epígonos do nietzscheísmo dos anos 70, faleceu em 1962. Foucault, por sua vez, publica seu primeiro livro célebre, a *História da Loucura*, em 1961), pode-se crer que diante deste gênero de “argumentação” Foucault bem poderia fazer suas as palavras de Bento Prado Júnior: “Convenhamos que tal coincidência no combate ao *irracionalismo*, visando, num caso, ao que se considera *direitismo* e, no outro, *esquerdismo*, põe em xeque o uso *heurístico*, o interesse teórico de *pseudonoções* como a de *irracionalismo*. Alguém já se proclamou irracionalista sinceramente ou sem ironia? Ou, lembrando Émile Bréhier, que se referia, na ocasião, ao *libertinismo*, não poderíamos dizer, ‘*on est toujours l’irrationnaliste de quel’qu’un*’?” (PRADO JÚNIOR, B. “Erro, ilusão, loucura”. In: *Erro, ilusão, loucura – Ensaios*. SP, Editora 34, 2004, p. 26).

Sob o prisma de Foucault, se “a racionalidade do abominável é um *fato* da história contemporânea”, acrescenta prontamente que “o irracional, entretanto, não adquire por isso direitos imprescritíveis”⁴⁹⁷. Donde do pensador francês no que tange a assumir uma via de mão única que consistisse em “denunciar” “o que haveria de continuamente opressivo sob a razão”, porque, afinal de contas, afirma, “a desrazão é igualmente opressiva”; assim como seria de pouco proveito tão somente “pôr a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, porque também a mentira ou o erro [também] constituem abusos de poder”⁴⁹⁸. Diante desse quadro, torna-se compreensível que Foucault se veja menos inclinado a empreender a instauração de um “juízo” da razão do que a examinar minuciosamente as possíveis ligações entre racionalidade e relações de poder em seu exercício concreto⁴⁹⁹.

Essa postura, entretanto, implicará declinar da perspectiva que visa “tratar da racionalização da sociedade e da cultura como um todo”⁵⁰⁰. Em vez disso, Foucault buscará engajar uma análise incisiva e “pontual” dos procedimentos de racionalização nos diversos domínios em que eles se efetivam imbricando-se, interligando-se com relações de poder: como a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade, ou ainda, de modo geral, as diferentes maneiras de “governar” e seus respectivos dispositivos e

⁴⁹⁷ FOUCAULT, M. “Postface” [1980]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 279, p. 854. Grifo meu.

⁴⁹⁸ De modo mais específico, no curso de 1979, ao buscar explicitar seu modo de proceder – que ele nomeia então uma “crítica política do saber” –, afirmará que não se trata de “denunciar” “o que haveria de continuamente opressivo sob a razão, porque, afinal de contas, acreditem, a desrazão é igualmente opressiva. Essa crítica política do saber não consistiria tampouco em pôr a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, porque, acreditem também, a mentira ou o erro também constituem abusos de poder” (FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica – Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. SP, Martins Fontes, 2008, pp. 49-50.

⁴⁹⁹ Em entrevista de 1979, Foucault elabora seu problema de modo mais condensado: “Pretendia-se que, se víssemos num mundo de razão, estaríamos livres da violência. É absolutamente falso. *Entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade*. Meu problema não é o de fazer um juízo da razão, mas de determinar a natureza desta racionalidade que é tão compatível com a violência. Eu não combato a razão”. (FOUCAULT, M. “Foucault étudie la raison d’État ” [1979]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 280, p. 858. Grifo meu).

⁵⁰⁰ FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1330.

estratégias, o que conferiria, a seu ver, uma de suas singularidades, isto é, também uma de suas diferenças, diante da perspectiva frankfurtiana⁵⁰¹.

Para compreender esta proposição de Foucault de modo a lhe conferir as devidas nuances, faz-se necessário o que não é exatamente um desvio, mas a exploração de caminhos que passam pelo (re)encontro de Foucault com Max Weber (5.3) e com alguns dos autores da dita epistemologia histórica francesa (5.4). Itinerário que nos permitirá apreciar cuidadosos processos de cerzidura entre racionalidade e história sob ângulos privilegiados.

5.3. Da Racionalidade ao problema das racionalidades: de Weber a Foucault

Trata-se de um objeto de debate essencial, visto que não raras vezes os trabalhos de Foucault foram interpretados ou simplesmente catalogados como uma variante de tentativa de identificação de um pretenso “processo geral, meta-antropológico ou meta-histórico” que se reduziria enfim à “história da racionalização de nossa sociedade”⁵⁰². A esta visão da história de conotações duvidosamente “weberianas”, Foucault opõe que seu “problema não é, finalmente, o da racionalidade como invariante antropológica”⁵⁰³. O que significa que tampouco lhe diz respeito a

⁵⁰¹ Partilhando do princípio diretivo de “estudar os laços entre a racionalização e o poder”, Foucault ressalta, entretanto, que uma de suas particularidades em relação às “obras” – “preciosas e importantes” – da “Escola de Frankfurt”, seria, em certa medida, “não tratar da racionalização da sociedade e da cultura como um todo, mas de analisar este processo em diversos domínios – cada um deles se enraizando em uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc.” (FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1330). “Experiências” estas que, entretanto, Foucault admite serem “recorrentes” nas sociedades ocidentais.

⁵⁰² “Tese” que lhe é atribuída por um de seus interlocutores historiadores na “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 845.

⁵⁰³ Numa manifestação típica de refinada discordância interpretativa, Foucault afirma neste contexto: “Se são chamados ‘weberianos’ aqueles que quiseram substituir [*relayer*] a análise marxista das contradições do capital pela [análise] da racionalidade irracional da sociedade capitalista, eu não creio que eu seja weberiano, pois meu problema não é, finalmente, o da racionalidade como invariante

análise de uma “racionalidade crescente que dominaria nossa sociedade” como um processo global e homogêneo.

Não creio que possamos falar de “racionalização” em si sem, de um lado, supor um valor razão absoluto e, de outro, colocar tudo e não importa o que sob a rubrica das racionalizações. Penso que é preciso limitar o uso desta palavra a um sentido instrumental e relativo.⁵⁰⁴

À noção de Racionalidade – enquanto universal perene –, Foucault coloca o *problema das racionalidades*. Racionalidades necessariamente “qualificadas”, isto é, enraizadas num “quando”, num “onde” e num “como”, com uma história, uma geografia e campos de inscrição específicos. No limite, pode-se afirmar que há pluralidade de racionalidades. O que significa que estas racionalidades atuam em diferentes registros, assumindo formas e efeitos diversos.

Nesse quesito, pode ser bastante esclarecedor o aceno de Foucault justamente a Max Weber, o que sugere certa afinidade entre ambos no modo de encaminhar o *problema das racionalidades*. Como mencionado há pouco, diferentemente de identificar no sociólogo alemão o propulsor de uma “racionalidade como invariante antropológica”, Foucault atribuirá a Weber sobremaneira a colocação do seguinte tipo de questão: “Que é feito [*qu'en est-il*] da história da razão, que é feito da dominação da razão, que é feito das diferentes formas através das quais se exerce essa dominação da razão?”. Acrescenta, em seguida, não sem denotar seu espanto, o fato de que “a França definitivamente não conheceu, ou [conheceu] muito mal, muito indiretamente, a corrente de pensamento weberiana”⁵⁰⁵.

antropológica” (FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 845).

⁵⁰⁴ Ibid.

⁵⁰⁵ FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1257.

Com efeito, uma breve, porém minimamente criteriosa leitura de algumas das afirmações de Weber em sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo* seriam suficientes para dissuadir a emissão de julgamentos peremptórios e unívocos sobre a questão da(s) racionalidade(s), sobretudo quando se destaca o viés eminentemente *histórico* de sua análise.

Os processos de racionalização abordados por Weber não se desenvolvem ou sucedem ao modo de substituições sincrônicas e totalizantes. Em seu *opus magnum*, Weber tem pleno discernimento de que o objeto de estudo em foco, qual seja, o “conteúdo da ética político-social”⁵⁰⁶ das comunidades, não obedece a qualquer sorte de progresso linear, de “etapismo” ou de rigidez indefectível, capazes, por impossível, de conjurar de um só golpe fenômenos específicos do modo de organização e de funcionamento das comunidades sociais.

Assim, ao se referir ao que se pôde chamar, de modo genérico, “processo de racionalização ocidental”, Weber não recorre a qualquer sorte de “universal” em marcha, mas procura antes lançar mão de um recurso compreensivo que possibilite a análise dessa conjuntura histórica bastante precisa do momento de *formação* do capitalismo. Processo no qual assiste-se a dada convergência de lógicas dos planos político, jurídico e econômico em consonância com certa ética religiosa, cuja ligação deve-se menos à expansão de uma força irresistível ou de um progresso lastreado em algum *telos* superior ou externo do que à *contingência* histórico/conjuntural desses liames (a despeito da força dos vínculos que os atam). Por isso, acreditamos ser mais justo e conforme à efetividade das análises de Weber evocar *processos* de racionalização, situados histórica e geograficamente, entre os quais a conjunção é ao mesmo tempo forçosa e fortuita, mas de forma alguma irreversível ou compulsória (visto que o autor busca escandir suas conexões, continuidades, mas também suas rupturas, suas transformações, mutações e persistências). Bastaria, nesse ínterim – para mencionar a relação entre as esferas da religião e da economia –, dirigirmo-nos às

⁵⁰⁶ WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Edição de A. Flávio Pierucci. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 166.

célebres páginas em que Weber ressalta, ainda que em seu paradoxo de efeitos, essa possibilidade de transformação das “racionalidades”:

O puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – *não* só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas “qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento”. Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço {na célebre tradução de Parsons: *iron cage* = jaula de ferro}. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo.⁵⁰⁷

Como é frequente em Weber – tanto quanto em Foucault – o discurso é interrogativo. Se de imediato compreende-se que o “manto” do ascetismo e da ética protestantes tornaram-se, “no conjunto das relações sociais e culturais, também e especialmente as econômicas”⁵⁰⁸, um “habitação duro como o aço” [*stahlhartes Gehäuse*]; hoje, sublinha Weber, pode-se vislumbrar que a maquinaria da “ordem econômica moderna” venha a funcionar sem dificuldades segundo uma lógica de “aço” rigorosa e implacavelmente impessoal. Esse “poderoso cosmos”, “mecânico e maquinista”, pode dispensar-se inclusive de qualquer invólucro ético⁵⁰⁹: os “bens

⁵⁰⁷ Ibid., p. 165. O uso dos colchetes na tradução designa as alterações realizadas por Weber quando da segunda edição de seu livro. O conteúdo entre chaves é de minha autoria.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 167.

⁵⁰⁹ Nesse sentido, os imperativos da ordem econômica capitalista não são exatamente “antiéticos”, mas simplesmente “aéticos” (*anesthisch*). O que insinua, entretanto, uma radical impermeabilidade a qualquer regulação moral.

exteriores deste mundo” – para designar aqui o mundo das mercadorias, das máquinas e do capital – “ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história”, de tal forma que os homens se veem submetidos – de forma inexorável, impessoal, “irresistível” – aos objetos criados por eles e à sua lógica sistêmica inerente.

Contudo, há de se ressaltar que não estamos diante de uma previsão do futuro ou do vaticínio de um destino da sociedade moderna, mas de um *diagnóstico do presente*⁵¹⁰ que, situando-se no e dirigindo-se ao *hoje*, permite-se questionar a formação, a operação e as tendências da(s) racionalidade(s) em vigor⁵¹¹.

Ressaltada a radicalidade histórica desses processos de racionalização, há de se realçar igualmente sua heterogeneidade, tanto no que tange à diversidade de domínios de aplicação da noção de racionalidade, quanto à diversidade dos critérios e pontos de vista implicados em suas distintas apreciações. Como afirma Catherine Colliot-Thélène,

o que se qualifica como racionalização pode recobrir fenômenos bastante heterogêneos, primeiro em razão da diversidade de domínios de aplicação da noção (economia, técnica, educação, direito, etc.), mas também da diferença de pontos de vista em razão dos quais as transformações constatadas são apreciadas. Essa diferença de critérios do racional pode até conduzir a julgamentos totalmente opostos sobre o

⁵¹⁰ LÖWY, M. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Maria Echalar. SP, Boitempo Editorial, 2014, p. 56.

⁵¹¹ Sem a pretensão de distender uma teia explicativa exaustiva, vale registrar algumas linhas surpreendentes que contradizem a ideia do capitalismo como fatalidade: “Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideias, *ou* – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência. (WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, op. cit., p. 166). No limite, nada impede que o fenômeno de “maquinização” ou de “desencantamento do mundo” encarnados no capitalismo moderno (cada vez mais autônomo em relação a qualquer ética) não possam ser revestidos e reinvestidos com a roupagem da religião – o que poderia inspirar, como de fato inspirou, a reflexão a propósito do “capitalismo como religião” (vide BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Org. Michel Löwy. SP, Boitempo Editorial, 2013).

mesmo fenômeno: o que é racional de um ponto de vista aparecerá como irracional de um outro ponto de vista.⁵¹²

Nesse sentido, Weber pode colocar como um dos desígnios centrais de seu “ensaio” “pôr a descoberto em sua polivalência o conceito apenas aparentemente unívoco de ‘racional’”⁵¹³, afinal,

nunca uma coisa é “irracional” em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* “racional”. Para quem é irreligioso, toda conduta de vida religiosa é “irracional”, assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando em conta o valor último *de cada qual*, se trate de uma “racionalização”⁵¹⁴.

Weber oferece um exemplo dessa “reversibilidade” possível do julgamento de racionalidade na sua “Consideração intermediária”⁵¹⁵ quando confronta as exigências decorrentes da racionalidade própria às religiões de salvação com as coerções, igualmente racionais, dos sistemas de ação profanos modernos que são a economia capitalista e a política burocrática. As éticas da fraternidade que as religiões de salvação tendem a desenvolver em certas condições são inconciliáveis com a “impessoalidade” das relações econômicas modernas, tanto quanto com o anonimato da ordem política do Estado burocrático. Não espanta que Weber denote como uma das características marcantes da modernidade europeia o que denomina – na esteira de Stuart Mill – “politeísmo dos valores”, de acordo com o qual “as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante”⁵¹⁶.

⁵¹² COLLIOT-THELENE, C. *La sociologie de Max Weber*. Paris, La Découverte, 2014, p. 70-71.

⁵¹³ WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, op. cit., nota 31, p. 175

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ WEBER, M. “Consideração intermediária”. In. WEBER, M. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2006.

⁵¹⁶ “Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que anda vive em nós [...] Que homem teria a pretensão de refutar

Weber não apenas desautoriza a noção de racionalidade como uma invariante antropológica ou como valor “em si”, como também reclama a necessidade de situar historicamente qualquer discussão que tome esta direção, o que significa atentar ao campo de conflitos em que emerge e no qual se desenvolve, tanto quanto às suas possíveis contradições:

A história do racionalismo *de modo algum* acusa um desenvolvimento com avanço *paralelo* nas várias esferas da vida. [...] Pode-se mesmo [– e esta simples sentença, tantas vezes esquecida, caberia figurar na epígrafe de todo estudo que trate do “racionalismo” –] “racionalizar” a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas mais diversas direções. O “racionalismo” é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições.⁵¹⁷

Num procedimento análogo, ao examinar as “formas de racionalidade”, Foucault não procederá de modo a lhes conceder um valor intrínseco, ideal ou regulador, mas antes cuidará de apreendê-las à medida que são postas *em relação* – seja pela via do contraste ou da comparação – a outras racionalidades, elas mesmas suscetíveis a rupturas no tempo e no espaço. Nessa direção, a título indicativo, é instrutivo o modo como Foucault compreende o desenrolar desse processo em *Vigiar e punir* (grifos meus):

A cerimônia dos suplícios públicos não é mais irracional *em si* do que o aprisionamento em uma cela; mas ela é irracional *em relação* a um tipo de prática penal que fez aparecer uma nova maneira de visar, por

‘cientificamente’ a ética do *Sermão da Montanha*, ou, por exemplo, a máxima ‘não oponha resistência ao mal’ ou a parábola do oferecer a outra face? É, entretanto, claro que, do ponto de vista estritamente humano, esses preceitos evangélicos fazem a apologia de uma ética que se levanta contra a dignidade. A cada um cabe decidir entre a dignidade religiosa conferida por essa ética e a dignidade de um ser viril, que prega algo muito diferente, como, por exemplo, ‘resiste ao mal ou serás responsável pela vitória que alcance’. Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, *de seu próprio ponto de vista*, o que, para ele, é deus e o que é o diabo” (WEBER, M. *Ciência e política – duas vocações*. SP, Cultrix, 2007, p. 42)

⁵¹⁷ WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, op. cit., p. 68-69.

meio da pena, a certos efeitos, de calcular sua utilidade, de lhe encontrar justificações, de graduá-la, etc. Digamos que não se trata de aferir [jauger] práticas em função de uma racionalidade que as apreciaria como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas antes ver *como formas de racionalizações se inscrevem nas práticas*, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali. Pois é certo que não há “práticas” sem um certo regime de racionalidade”⁵¹⁸.

Desse modo, o problema das racionalidades não é o de investigar se as práticas se conformam à Racionalidade, “mas descobrir a que tipo de racionalidade elas recorrem”⁵¹⁹. Não se caracteriza tampouco por perscrutar o suposto “desenvolvimento” ou “regressão” da Razão ao longo da história, por via da qual seriam conferidas às práticas uma espécie de *imprimatur* de maior ou menor “valor racionalidade” a partir de um ponto de vista fixo ou transcendente. Com este gesto, Foucault dispensa resolutamente o papel de aedo de mais uma epopeia, romance ou tragédia da Razão em sua longa marcha através dos tempos. *A Razão não está na História, a razão é histórica*. Quer dizer, contingente, multiforme, polifônica: é menos um princípio lógico atemporal ao qual se possa recorrer – tal como se recorre a uma ideia reguladora – do que um conjunto de discursos e de práticas *em exercício*, cuja *racionalidade imanente*, com sua regularidade própria, sua lógica, sua estratégia, sua evidência, é mister compreender em sua especificidade e limites⁵²⁰.

⁵¹⁸ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 845 (Grifo meu). Nessa direção, seria ainda oportuno retomar aqui o que François Bouillant (*Michel Foucault et les prisons*. Paris, PUF, 2003) considera como a “paradoxal racionalidade do suplício”: sua estrita inserção num ritual jurídico-político, seu caráter metódico e programático. Na execução do suplício está em ato, nas palavras de Foucault, uma “aritmética penal” que obedece a exigências formais precisas. Há organização da dor, mas nenhuma crueldade gratuita. Associa-se apenas a atrocidade do castigo à atrocidade do crime que ele exprime e exorciza. O suplício poderia assim ser considerado “um capítulo na história da razão punitiva” (FOUCAULT, F. “La poussière et le nuage” [1977 (1980)]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 277, pp. 832-833).

⁵¹⁹ FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Oeuvres*, vol II, op. cit., p. 1330.

⁵²⁰ No que concerne a estes limites, no caso em vista, Foucault alude às mudanças do que denomina “limiares de intolerância” [*seuils d’intolérance*], colocando-os em cena sob um ponto de vista relacional que os aborda menos como um valor “racional” (ou “irracional”) em si do que como algo a ser explicado e problematizado pelo trabalho histórico. Conforme afirma, “os limiares de intolerância em uma sociedade merecem uma grande atenção, tanto do ponto de vista da reflexão histórica quanto da análise política. Pois não é simplesmente uma questão de ‘sensibilidade’, é também questão de resistência, de

Essa postura de Foucault o leva igualmente a tomar suas distâncias em relação a qualquer perspectiva que tenha em seu horizonte “o momento em que a Razão teria se bifurcado”⁵²¹. Momento solene no qual a Razão teria se pervertido sob o efeito de sua própria força, transformando-se num tipo de saber que é o saber técnico/instrumental, cindindo-se, portanto, em dois domínios, a Razão técnica e a Razão prática (ou moral). Por conseguinte, seria preciso admitir que teria havido “uma espécie de ato fundador por meio do qual a razão em sua essência teria sido descoberta ou instaurada e da qual teria sido em seguida desviada por tal ou qual acontecimento”⁵²². Segundo este prisma, seria possível sustentar que a tarefa do *Esclarecimento* compreenderia recorrer à forma original da Razão e ao momento de sua autoperversão e “bifurcação” na expectativa de melhor explicar os elementos de seu “dualismo”, de modo a procurar resgatar os parâmetros e finalidades deste projeto

capacidade de rejeição e de vontade de combate. Toda a história destes deslocamentos de limiares é bastante instrutiva: em 1836, a corrente dos forçados [*la chaîne*] era abominável, mas, meio século antes, os reformadores mais moderados viam no espetáculo dos prisioneiros partindo para o trabalho uma maneira perfeitamente legítima de tornar úteis os castigos penais. A frase de [Victor] Hugo [sobre o ‘horror incomparável’ da corrente de forçados], conseqüentemente, não poderia ser um ponto de chegada para o historiador, mas ao contrário o motivo de uma investigação: quando a coisa tornou-se ‘abominável’? A partir de quais fatos? Por meio qual forma de olhar, de sensibilidade ou de percepção política? Em quais grupos sociais, etc.? Esta mesma frase de Hugo deve ser também o ponto de partida de uma análise sobre as transformações que esta ‘intolerância’ suscita ou assinala: o encarceramento não é nada mais do que o suplício amenizado [*adouci*]? A carruagem de transporte celular, uma espécie de cadeia de forçados mais discreta e mais ‘humana’? Seria simplesmente simplificar a realidade histórica (e logo a tarefa do historiador) assim supor. É ao mesmo tempo historicamente e politicamente importante fazer aparecer o sistema positivo que sustenta práticas que o hábito e uma análise insuficientes correm o risco de fazer passar por ‘amenas’ [*douces*] ou em todo caso por uma ‘amenização’”. Talvez seja partindo desta atividade de deciframento histórico-político que possa adquirir força e lastro a afirmação de que “hoje a prisão é abominável como ontem o fora a cadeia dos forçados” (FOUCAULT, M. “Postface” [1977 (1980)]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 279, p. 854-855).

⁵²¹ Ver a este respeito as questões colocadas por Gérard Raulet a Michel Foucault em entrevista de 1983 (FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330). O entrevistador apresenta a Foucault a recente apreciação de Habermas a respeito de seus trabalhos (“Entretien avec Jürgen Habermas, interviewed by G. Raulet”, In: *Allemagne d’aujourd’hui*, 73, 7.9.198, pp. 28-50), segundo a qual Habermas elogiaria a “descrição magistral da bifurcação da razão” empreendida pelo pensador francês. Contudo, adverte Raulet, “esses elogios estão envenenados. Segundo Habermas, você teria descrito magistralmente ‘o momento em que a razão bifurcou’. Esta bifurcação seria única, ela teria ocorrido uma única vez, um momento no qual a razão teria efetuado uma curva que a teria conduzido em direção a uma racionalidade técnica, a uma autoredução, uma autolimitação”. Foucault não apenas declina deste “elogio envenenado”, como apresenta concepção diversa do processo de *produção das racionalidades*.

⁵²² FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1260.

inicial em detrimento de sua deriva “instrumental”, tratando igualmente de evitar que a Razão soçobre em alguma forma de “irracionalismo” ao restituir seu estatuto universal. Tarefa que, para um autor como Habermas, passa pela necessária distinção entre “racionalidade instrumental” e “racionalidade comunicativa”⁵²³.

A um legatário da “epistemologia histórica”, poucas proposições poderiam parecer tão insólitas quanto a de uma única bifurcação da Razão – ou mesmo, por extensão, a de um conceito de Razão bi-unívoco. Com alguma disposição, Foucault talvez pudesse não mais do que conceder algo da ordem de que “essa concepção da razão bifurcada surge como parte da história da razão, própria de um modo específico de racionalidade”⁵²⁴. Quando interrogado diretamente a este propósito, responde da seguinte maneira:

Eu não penso que haja um ato fundador por meio do qual a razão em sua essência teria sido descoberta ou instaurada e da qual teria sido em seguida desviada por tal ou qual acontecimento; eu penso que *há uma autocriação da razão* e é por isso que o que eu tentei analisar são *formas de racionalidade*: diferentes instaurações, diferentes criações, diferentes modificações pelas quais as racionalidades engendram-se umas às outras, opõem-se umas às outras, repelem-se [*se chassent*] umas às outras, sem que por isso tenhamos de assinalar um momento em que a razão teria perdido o seu projeto fundamental, nem mesmo assinalar um momento em que se teria passado da racionalidade à irracionalidade⁵²⁵.

⁵²³ Ver VOIROL. O. “Crítica genealógica y crítica normativa”. In: CUSSET, I; HABER, S. *Habermas/Foucault: Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007.

⁵²⁴ BUTLER, J. *Relatar a si mesmo – crítica da violência ética*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2015, p. 152. Segundo Butler, “de certo modo, pode-se ver a diferença que separa Foucault de Adorno e Habermas quando ele recusa a noção de uma única bifurcação da razão com duas faces, por assim dizer. Essa concepção da razão bifurcada surge como parte da história da razão, própria de um modo específico de racionalidade. Nessa visão, há uma diferença entre explicar como a razão se tornou técnica e como os homens, a vida e o si-mesmo se tornaram objetos de certa quantidade de *technai*. A resposta para a primeira não pode fornecer uma resposta para a segunda. Nesse sentido, há uma distinção entre história da razão (modos de racionalidade) e história da subjetivação, pois qualquer conceito adequado de racionalidade tem de explicar os tipos de sujeito que promove e produz”.

⁵²⁵ FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1260, p. 1260. Grifo meu.

Em análise retrospectiva sobre o tema, Foucault afirma que desde muito cedo buscou se desvencilhar de correntes filosófico-políticas que flertassem com o ideal de um “projeto fundamental” da Razão. E, a seu ver, embora pertencentes em princípio a terrenos distantes, esta mesma postura poderia ser identificada em duas das correntes de pensamento predominantes dos anos de 1960 na França. A primeira, de cunho husserliano, estaria ligada “ao tema fenomenológico de acordo com o qual houve uma fundação e um projeto essencial da razão – do qual nos teríamos afastado por um esquecimento [*oubli*] e para o qual seria preciso retornar”. A segunda postura estaria ligada ao “tema marxista ou luckasiano”:

havia uma forma de racionalidade que era a forma por excelência *da* razão mesma, mas uma certa quantidade de condições sociais (o capitalismo ou antes a passagem de uma forma de capitalismo a outra forma de capitalismo) introduziram uma crise nesta racionalidade, isto é, um esquecimento da razão e uma queda no irracionalismo⁵²⁶.

Esse quadro esboçado em grossas pinceladas visa menos uma análise individual e pormenorizada do que o apontamento de uma postura que diz respeito a maneiras análogas de conceber as relações entre racionalidade e história⁵²⁷. De modo mais imediato, trata-se da tentativa de Foucault de não se deixar levar pelo influxo que tem como prerrogativa uma linearidade contínua do tempo (em direção ao “progresso” ou à “decadência” da “humanidade”), a busca das origens da Razão e/ou de sua bifurcação, ou ainda, de uma teleologia – mais ou menos totalizadora, pouco importa – que pudesse conferir um sentido “supra-histórico” à história e à Razão enfim reconciliadas.

⁵²⁶ Ibid., pp. 1260-1261

⁵²⁷ O campo de conexões que a fenomenologia francesa (sobretudo de Sartre e Merleau-Ponty) encontrou com o marxismo remetem igualmente a esta inaudita afinidade.

Há de se enfatizar ainda que este modo de visar a “história das formas de racionalidade” sob a perspectiva de suas “diferentes instaurações, diferentes criações” pelas quais as racionalidades repelem-se e engendram-se umas às outras numa “ramificação exuberante”, desloca e torna completamente obsoleta qualquer tentativa de esquadrinhaento da Razão como uma “longa narrativa” que teria chegado ao fim⁵²⁸. Nesse ínterim, Foucault pôde ainda ser interrogado em 1983 a respeito desta “caracterização”, na qual simplesmente não via sentido:

Não vejo por que motivo poderia dizer que as formas de racionalidade [...] estão ameaçadas de sucumbir e desaparecer. Observo múltiplas transformações, mas não vejo porque chamar essa transformação um desmoronamento [*effondrement*] da razão; outras formas de racionalidade se criam, se criam sem cessar; logo, não há nenhum sentido na proposição segundo a qual a razão é uma longa narrativa [*long récit*] que está agora terminada, com uma outra narrativa que começa⁵²⁹.

Sem que precise recorrer a um conceito de razão perene (a realizar ou desbloquear) ou à narrativa de seu esfacelamento, a abordagem das formas de racionalidade conclama a outra postura, que não deixa de retomar à tópica do Esclarecimento tal como visada por Foucault:

Creio que é preciso ter a modéstia de se dizer que, por um lado, o momento em que vivemos não é este momento único, fundamental ou irruptivo da história a partir do qual tudo termina [*s'achève*] e tudo recomeça; é preciso ter a modéstia de se dizer ao mesmo tempo que – mesmo sem esta solenidade – o momento em que vivemos é muito interessante, e pede para ser analisado, e pede para ser decomposto, e

⁵²⁸ É possível que Foucault, e quiçá seu interlocutor nesta entrevista, tenha em vista algumas das afirmações ou derivações que, em terreno francês, tomavam impulso no célebre ensaio de Lyotard: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les éditions de minuit, 1979. Num quadro mais amplo, situado mormente na segunda metade dos anos 1980 e nos anos 1990, o livro de Lyotard veio alimentar a “polêmica” ou o “embate” “moderno/pós-moderno”.

⁵²⁹ FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, pp. 1266-1267.

que com efeito fazemos bem em colocar a questão: o que é o hoje? Eu me pergunto se não poderíamos caracterizar um dos grandes papéis do pensamento filosófico, desde justamente a questão kantiana “*Was ist Aufklärung?*”, dizendo que a tarefa da filosofia é de dizer o que é o hoje e de dizer o que somos “nós hoje”. Mas não se dando a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que este momento em que estamos é, no vazio da noite, aquele da grande perdição, ou, ao romper da aurora, aquele onde o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou antes, é um dia que não é absolutamente igual aos outros⁵³⁰.

Este “diagnóstico do que é o hoje” não dispensa, evidentemente, a atenção às aparições de um “novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos”⁵³¹, não sob a batuta de um racionalismo geral, mas antes sob o signo das formas de racionalidade, tendo em vista as “impermanências”, as “descontinuidades”, as “rupturas” próprias ao processo histórico de produção e desenvolvimento da racionalidade em suas distintas “regiões” ou na “pluralidade de racionalismos” que implica.

5.4. Ramificações da razão: a epistemologia histórica e a crítica das racionalidades

Ao estendermos o fio de compreensão da “historicidade da racionalidade”, encontraremos em sua extremidade uma ligação profusa e vibrante ao longo da qual se desdobra uma frequência de interlocução fundamental para Foucault, algo que insinuávamos quando a ele nos referimos enquanto um “legatário da epistemologia histórica”, ou da “epistemologia francesa”.

Ora, a expressão “epistemologia histórica” encontra seu sentido à medida que pretende analisar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade elegendo como seu instrumento primordial a análise histórica. O que não significa dispensar uma perspectiva filosófica de primeira ordem, posto que, ao colocar o problema da

⁵³⁰ Ibid., p. 1267.

⁵³¹ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, p. 11.

cientificidade, coloca concomitantemente o problema da racionalidade. Conforme a instrutiva exposição de Roberto Machado,

se a epistemologia relaciona intimamente, para não dizer identifica, a reflexão filosófica à análise histórica das ciências, é porque a ciência põe uma questão fundamental para a filosofia, a da racionalidade. Para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o próprio lugar da verdade e, como tal, produtora de racionalidade. E se a razão tem uma história, somente a história das ciências é capaz de demonstrá-lo e indicar seu itinerário. Daí a exigência de criticidade que confere à história das ciências sua dimensão propriamente filosófica. O que não significa que ela seja uma crítica da ciência, ao contrário, é uma crítica do negativo da razão. Seu objetivo é analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos que tornam possível o progressivo acesso à racionalidade; ela é um instrumento filosófico de esclarecimento do conhecimento e tem como norma a própria racionalidade científica em seu mais alto grau de elaboração. A epistemologia é, portanto, uma filosofia que tematiza a questão da racionalidade através da ciência, considerada atividade racionalista por excelência⁵³².

Ao tematizar as ciências em sua historicidade, a epistemologia francesa rompe com a própria noção de uma história cumulativa, continuísta, de modo que não se trata mais de conceber o trabalho científico nem como a descoberta progressiva de uma realidade ou razão originária encriptada nas coisas nem como uma verdade primordial residente na inteligência ou no espírito humano a se automanifestar através da pesquisa científica: “A história das ciências não é a história do verdadeiro [*du vrai*], de sua lenta epifania; ela não pretende narrar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas ou no intelecto”⁵³³.

Isso significa que não há critérios universais ou exteriores de racionalidade/cientificidade para julgar ou determinar a verdade de uma ciência. Outro

⁵³² MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. RJ, Zahar, 2007, pp. 7-8.

⁵³³ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1588.

modo de afirmar que “a ciência não *reproduz* uma verdade”, mas que “cada ciência *produz* sua verdade”⁵³⁴. Afirmação central, pois ressalta que a história das ciências à francesa não é uma teoria geral de toda ciência e de todo enunciado científico possível, nem uma história compreendida como crônica descritiva das invenções, das tradições ou dos autores. Foucault alude ao notório “método recorrente” em história das ciências no intuito de melhor esclarecer sua especificidade:

Quem diz “história do discurso verídico” diz também método recorrente. Não no sentido em que a história das ciências dissesse: enfim reconhecida hoje, desde qual momento a pressentimos, quais caminhos foi necessário tomar, quais grupos conjurar para descobri-la e demonstrá-la? Mas sim no sentido de que as transformações sucessivas desse discurso verídico produzem incessantemente refundações de sua própria história; o que durante muito tempo foi um impasse torna-se uma solução [*une issue*]; um ensaio lateral torna-se um problema central em torno do qual todos os outros se põem a gravitar; um procedimento ligeiramente diferente torna-se uma ruptura fundamental: a descoberta da fermentação não celular – fenômeno lateral no reino da microbiologia de Pasteur – assinalou uma ruptura fundamental apenas no dia em que se desenvolveu a fisiologia das enzimas”⁵³⁵.

⁵³⁴ MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, op. cit., p. 19.

⁵³⁵ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1589. Foucault remete, neste último caso, ao exemplo retomado por Canguilhem em *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1977, p. 21. De modo mais detalhado, afirma Foucault, “a história das ciências não pode se contentar em reunir o que os cientistas [*savants*] do passado puderam crer ou demonstrar. [...] Mas tampouco se faz história das ciências refiltrando o passado através do conjunto de enunciados ou das teorias atualmente validadas [*validés*], detectando naquilo que era ‘falso’ o verdadeiro por vir [*à venir*] e naquilo que era verdadeiro [*vrai*] o erro ulteriormente manifesto”. Emenda em seguida que “a história da ciência se constitui no que ela tem de específico somente ao levar em conta, entre o puro historiador e o cientista [*savant*], o ponto de vista da epistemologia. Esse ponto de vista é aquele que faz aparecer entre os diversos episódios de um saber científico ‘um percurso ordenado latente’: o que quer dizer que os processos de eliminação e de seleção dos enunciados, das teorias, dos objetos se fazem a cada instante em função de uma certa norma; e esta não pode ser identificada a uma estrutura teórica ou a um paradigma atual, pois a verdade científica de hoje não é ela própria senão um episódio; [ela é,] quando muito, o termo provisório. Não é tomando apoio numa ‘ciência normal’ que se pode retornar ao passado e traçar sua história, mas ao reencontrar o processo ‘normatizado’ [*normé*], cujo saber atual é somente um momento, sem que possamos prever o futuro. A história das ciências, diz Canguilhem que cita Suzanne Bachelard, não pode construir seu objeto senão num ‘espaço-tempo ideal’. E este espaço-tempo, não lhe é dado nem pelo tempo realista acumulado pela erudição historiadora, nem pelo espaço de idealidade que recorta autoritariamente a ciência de hoje, mas pelo ponto de vista da epistemologia. Esta não é a teoria geral de toda ciência e de todo enunciado científico possível; ela é a pesquisa da normatividade interna às diferentes atividades científicas, tais como foram efetivamente implementadas [*mises en oeuvre*]. Trata-se então de uma reflexão teórica que permite à história das ciências de se constituir sobre um outro modo que o da

Em suma, afirma Foucault, “a história das descontinuidades não é adquirida de uma vez por todas; ela é por si mesma ‘impermanente’, ela é descontínua, ela deve ser retomada sem cessar a partir de novos marcos [*à nouveaux frais*]”⁵³⁶. Nesse ínterim, a detecção das descontinuidades não opera como um “postulado” ou como um “resultado”, mas está atada à natureza de seus objetos: o desenvolvimento do conhecimento científico é descontínuo, ocorre por oposição aos sistemas anteriores, em um percurso cujo itinerário é “atravessado por acidentes, retardado ou desviado por obstáculos, interrompido por crises, quer dizer, por momentos de julgamento e de verdade”⁵³⁷. A cada passo na progressão de uma disciplina científica as fronteiras entre científico e não científico são renegociadas, deslocadas, retificadas, corrigidas, refeitas. Nas palavras de Foucault,

as relações históricas que os diferentes momentos de uma ciência podem ter uns com os outros têm, necessariamente, esta forma de descontinuidade que constitui as reorganizações [*remaniements*], as reformulações [*refontes*], a descoberta de novos fundamentos, as mudanças de escala, a passagem a um novo tipo de objetos – a revisão perpétua dos conteúdos por aprofundamento e erro [*rature*]⁵³⁸.

O erro não é eliminado “pela força surda de uma verdade que pouco a pouco sairia da sombra”, mas por esta forma de descontinuidade que constitui a passagem a “um novo tipo de objeto” e, conseqüentemente, a uma nova verdade. Algo que Foucault procurou apreender na ideia – que atribui a Bachelard – de um “trabalho da razão sobre ela

história em geral; e, inversamente, a história da ciência abre o domínio de análise indispensável para que a epistemologia seja outra coisa que a simples reprodução dos esquemas internos de uma ciência em um momento dado.” (“La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1590).

⁵³⁶ Ibid., p. 1589.

⁵³⁷ CANGUILHEM, G. “L’objet de l’histoire des sciences”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1994, p. 17-18.

⁵³⁸ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1588-1589.

mesma no momento em que ela constitui seus objetos de análise”⁵³⁹. Uma outra forma de dizer que o racionalismo do qual a ciência é porta-voz há de ser reiteradamente conquistado, reavaliado, revalidado⁵⁴⁰.

Essa postura abandona a perspectiva do velho tempo continuísta da Razão, ou ainda, da história “evolutiva” da Razão, da Verdade ou da Ciência que, segundo uma narrativa bastante comum a filósofos e historiadores, não teria cessado de se desenvolver desde suas formas primitivas, como se desde o início houvesse um germe e este germe se desenvolvesse segundo leis mais ou menos naturais chegando por fim ao florescimento que temos neste instante diante dos olhos. A contrapêlo dessa “história continuísta”, a história das ciências à francesa é uma história “descontinuísta”, ao que seria necessário acrescentar que é também uma “história das rupturas”⁵⁴¹.

Essas rupturas descobertas pela história das ciências não são apenas rupturas no sentido temporal, “mas também fraturas no sentido espacial, geográfico, do termo. A história das ciências à francesa é uma história das rupturas, mas também uma história das ‘regiões’ ou dos ‘continentes’ do saber”⁵⁴². Tanto em Bachelard como em

⁵³⁹ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 875.

⁵⁴⁰ Nessa mesma linha, Bachelard explica que, dado que “a razão deve obedecer à ciência”, ela deve seguir suas respectivas “dialéticas”: “a doutrina tradicional de uma razão absoluta e imutável não é mais do que uma filosofia. É uma filosofia caduca [*perimée*]” (BACHELARD, G. *La philosophie du non* (1940), 9ème éd., 1983, p. 195). Desta feita, como “a verdade científica de hoje não é senão um episódio”, o racionalismo que lhe subjaz depende de uma verificação incessante, de uma retomada atenta e permanente. Tal como considerada a partir dos anos 1930 por Gaston Bachelard, a trajetória da física seria ilustrativa deste processo: “O físico foi obrigado, três ou quatro vezes nos últimos vinte anos, a *reconstruir sua razão* e, intelectualmente falando, a refazer uma vida” (BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris, Felix Alcan, 1937, p. 175. Grifo meu.)

⁵⁴¹ Esta interpretação foi acentuada pela interpretação althusseriana de Bachelard, que radicaliza a “ruptura epistemológica”, qualificando-a como “corte epistemológico” (ALTHUSSER, L. *Éléments d'autocritique*. Paris, Hachette, 1974, p. 31). Foucault retoma esse aspecto ao afirmar que “a história das ciências escapa em grande medida ao trabalho do historiador e a seus métodos” na medida em que sua atenção se desloca aos “fenômenos de ruptura” (FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. In: FOUCAULT, M. *Oeuvres*, vol I, Paris, Gallimard, 2015, p. 4).

⁵⁴² BRAUNSTEIN, J. “Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie”. In: Pierre Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002. Canguilhem, por seu lado, embora com uma concepção mais nuançada das “descontinuidades”, afirmará que “a história das ciências deve ser escrita como uma história e não como uma ciência, como uma aventura e não como um desdobramento [*déroulement*]” (CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et*

Canguilhem, é amplamente desenvolvida a ideia segundo a qual os métodos científicos não são os mesmos consoante às disciplinas, consoante às “regiões” do saber⁵⁴³.

Seguindo esta via, Bachelard coloca em cena o que nomeia “racionalismos regionais”: existem “regiões distintas na organização racional do saber”⁵⁴⁴. Bachelard estuda assim o racionalismo aplicado a um “racionalismo elétrico” ou um “racionalismo mecânico”. Esse regionalismo epistemológico, ou esta pluralidade de racionalismos, harmoniza-se ao caráter plural, irreduzivelmente diverso, das ciências.

A epistemologia desenvolvida por estes autores os conduz a uma reformulação da reflexão a propósito do devir da razão que, plasmada na “impermanência” das ciências, encerra uma concepção das formas da razão que tende a torná-las dependentes de condições históricas ou “geográficas”. E se Canguilhem já havia evocado uma “história e geografia dos racionalismos”⁵⁴⁵, Foucault acentua esse traço

XVIII^e siècles [1955]. Paris, Vrin, 1977 (2^eme éd.), p. 157). Esta afirmação de Canguilhem, permite abrir uma janela a Nietzsche. Notadamente à *Segunda consideração extemporânea (Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida)*, na qual o filósofo alemão opõe a “história antiquário”, que quer sempre encontrar continuidades, “qui ne s’étant qu’à conserver la vie” et “fait toujours trop peu de cas de ce qui est dans son devenir” a uma genealogia que deve permitir “la robuste décision en faveur de ce qui est nouveau” (NIETZSCHE, F. *Seconde considération intempestive* (1874), Paris, 1988, p. 99-100). Esta “repercussão” Nietzsche-Canguilhem nos parece ser tão pouco aleatória – vale lembrar que Canguilhem se autodeclarara, em carta a M. Fichant, como um “nietzschéen sans cartes” (Cf. COLLECTIF. *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 48) – quanto a repercussão Nietzsche-Foucault quando temos em vista o mesmo epicentro: a genealogia “pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. Essa função é o contrário daquela que queria exercer, segundo as *Considerações Extemporâneas*, a ‘história antiquário’”. Tratava-se, então, de reconhecer continuidades nas quais se enraíza nosso presente: continuidades do solo, da língua, da cidade [...]. A segunda das *Considerações Extemporâneas* lhe objetava que ela corre o risco de prevenir toda criação em nome da lei de fidelidade” (FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 4^a ed. Graal, 1984, p. 35). Seu custo imediato seria o da impossibilidade de “marcar a singularidade dos acontecimentos” (idem, p. 15). A genealogia, por seu lado, assume como tarefa atentar aos limiares, às rupturas, aos cortes, mutações, transformações, isto é, “demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” (Idem, p. 21). Reforça-se assim mais um porquê de Foucault conceber a historicidade da racionalidade não como uma “bifurcação”, mas como “ramificação exuberante” e criativa.

⁵⁴³ Se Canguilhem estuda a “região” das “ciências da vida” (biologia, anatomia e fisiologia), Bachelard se dedica às ditas “ciências duras”, como a química e a física.

⁵⁴⁴ BACHELARD, G. *Le rationalisme appliqué* [1949]. Paris, PUF, 1966 (3^eme éd.), p. 119.

⁵⁴⁵ Remetendo às críticas dos contemporâneos da filosofia biológica, Canguilhem assinalava que “as condenações brutais de certas atitudes filosóficas nos parecem referir-se antes à história e geografia dos racionalismos do que à universalidade da razão” (CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie* [1952]. 2^eme éd. Paris, 1975, p. 328).

elevando-o a uma das características centrais da epistemologia histórica francesa, ao passo que lhe imprime uma tônica e um sentido *sui generis*. Sob seu prisma,

a história das ciências deve sua dignidade filosófica ao fato de que ela implementa [*met en oeuvre*] um dos temas que se introduziu sem dúvida de modo um pouco subreptício e como por acidente na filosofia do século XVIII. Pela primeira vez, nesta época, colocou-se ao pensamento racional a questão não somente de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e de seus direitos, mas de sua história e de sua geografia, a de seu passado imediato e de suas condições de exercício, a [questão] de seu momento, de seu lugar e de sua atualidade⁵⁴⁶.

Na leitura proposta por Foucault, essa questão encontraria como “símbolo” o “debate que se estabeleceu na *Berlinische Monatsschrift* e que tinha por tema: *Was ist Aufklärung?*”⁵⁴⁷. Desta feita, a epistemologia histórica francesa, ao colocar a questão da “história e geografia” do pensamento racional, partilharia em alguma medida da postura kantiana de promover uma filosofia que faz “de sua forma presente e de sua ligação a seu contexto uma interrogação essencial”⁵⁴⁸. Partilha, entretanto, que de forma alguma significa aplainamento dos procedimentos e objetos de investigação próprios a cada autor ou tradição. Foucault deixa claro que obras como as de Koyré, Bachelard, Cavallès ou Canguilhem certamente tinham centros de referência, domínios precisos, “regionais”, cronologicamente bem determinados, o que não impedia de apresentassem “diferentes facetas” desta questão da *Aufklärung*, “essencial à filosofia contemporânea”⁵⁴⁹.

Ora, Foucault compreende seu próprio empreendimento como expressão dessas “diferentes facetas” da questão filosófica da *Aufklärung*. Tal qual os autores

⁵⁴⁶ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 361, p. 1584.

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 1586.

supracitados, reserva-se a uma abordagem singular desta “questão”, concretizada na especificidade das “regiões” do saber, ou ainda, das “formas de racionalidade” que procura explorar, bem como no(s) método(s) que emprega e produz em suas investigações⁵⁵⁰.

Sob o ângulo de uma “história das racionalidades” – tal qual mantemos em vista –, tudo se passa como se Foucault se interessasse não apenas pela análise do ponto de vista “interno” das “formas de racionalidade”, mas dirigisse sua atenção à análise histórica de suas condições de possibilidade, que poderiam ser consideradas, em princípio, “externas” às mesmas ao situá-las como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política. Mas o que em princípio aparenta “externalidade”, na verdade, faz-se sua condição *imane*nte, visto que não se trata de considerar as “formas de racionalidade” sob o prisma de mero “efeito” ou “resultante” das relações de poder. Estendendo um leque de imbricações recíprocas, Foucault preconiza que as formas de racionalidade sejam abordadas por meio da análise histórica de suas condições políticas de exercício, de seus usos e campos de atuação, de seus efeitos de poder, mas também de seu mútuo investimento, reinvestimento, impactos de retorno e transformação de acordo com “regiões” e “momentos” precisos.

Esse posicionamento assume conotações particularmente relevantes uma vez que o autor de *Vigiar e punir* dedica-se, sobretudo, ao exame de formas de racionalidade atuantes em certas práticas institucionais, administrativas, judiciárias, médicas, científicas, técnicas, isto é, em domínios indissociavelmente ligados à

⁵⁵⁰ Centrando-se em algumas das distinções que a arqueologia de Foucault guarda em relação à história da ciência, Roberto Machado destaca não apenas o fato de Foucault dirigir-se por excelência à “região” das “ciências humanas” (e, portanto, nem às “ciências duras”, nem às “ciências da vida”), como também enfatiza que “a arqueologia tem o objetivo de descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de existência, e não de validade, considerando a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação no nível do saber”. Pensando ainda no “novo caminho” trilhado por Foucault em sua “genealogia”, a partir dos anos 1970, afirmará: “Se Foucault não invalida o passado, ele agora parte de outra questão. Seu objetivo não é principalmente analisar as compatibilidades e incompatibilidades entre os saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende, em última análise, é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes [...] explicar sua existência e sua transformação situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político” (MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, op. cit. p. 166).

produção e preeminência de discursos racionais de forte incidência sobre os modos de vida dos indivíduos, sobre o modo como são governados e se governam, sobre o modo como pensam e agem. Trata-se de “práticas que têm a um certo ponto sua regularidade própria, sua lógica, sua estratégia, sua evidência, sua ‘razão’” e, ao mesmo tempo, encontram-se estreitamente vinculadas à “produção de discursos verdadeiros que servem de fundamento, de justificação, de razões de ser e de princípios de transformações a estas mesmas maneiras de fazer”⁵⁵¹.

Em oportunidades diversas, Foucault procurou desenhar a problemática em vista recorrendo a uma noção que – embora de rara explanação direta e de relativa plasticidade em suas aparições – talvez possa fornecer um esteio compreensivo instrutivo. Trata-se da noção de “dispositivo”:

O que pretendo circunscrever sob este nome [dispositivo] é, primeiramente, um conjunto resolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, organizações [*aménagements*] arquiteturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, breve: o dito, tanto quanto o não-dito, aí estão os elementos do dispositivo. *O dispositivo ele mesmo é a rede que podemos estabelecer entre estes elementos.* [...] O dispositivo, então, está sempre inscrito em um jogo de poder, mas sempre ligado também a uma ou a mais balizas [*bornes*] de saber, que dele nascem, mas, ao mesmo tempo, o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relação de força suportando tipos de saber, e suportadas por eles⁵⁵².

Embora pudéssemos focar outras características próprias aos dispositivos⁵⁵³, por ora cumpre atentar ao que poderíamos designar como as “linhas de evidência” que

⁵⁵¹ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 841.

⁵⁵² FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault” [1977] In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 206, p. 299-300. Grifo meu.

⁵⁵³ Pode-se encontrar na produção foucaultiana referências a “dispositivos disciplinares”, “dispositivo carcerário”, “dispositivos de saber”, “dispositivo de sexualidade”, “dispositivo de aliança”, “dispositivo de subjetividade”, “dispositivo de verdade”, etc. Ainda que com certa flexibilidade em cada um destes usos e aparições, é possível afirmar, com Edgardo Castro, que “se a *episteme* era o objeto da descrição

tecem “a *rede*” dos dispositivos, ou ainda, ao “sistema de aceitabilidade” que solda as práticas aos discursos e os torna tão *evidentes* em seu enredamento. Foucault direcionará suas baterias de modo a procurar localizar no tempo e no espaço “as conexões, encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade”⁵⁵⁴, ou, em uma palavra, daquilo que funcionará como *a racionalidade* em diferentes âmbitos, quando não como *a racionalidade tout court*.

Contudo, é preciso ressaltar que há uma intenção crítica no modo de Foucault articular suas interrogações. Ao insistir que, embora aspire ao universal, a racionalidade desenvolve-se em formas históricas determinadas⁵⁵⁵, procura expor a

arqueológica; o dispositivo, por sua vez, o é da descrição genealógica”. A noção de dispositivo, ainda que em sua plethora de ocorrências, permite o estabelecimento de análises que dizem respeito às relações *entre* o discursivo e o não discursivo, às relações que podem ser estabelecidas *entre* elementos heterogêneos, *entre* “o dito tanto quanto o não dito”. O dispositivo estabelece igualmente a natureza do nexos que pode haver entre estes elementos. Ainda na pista de Castro, “o discurso pode aparecer como o programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma interpretação *a posteriori* dessa prática, oferecer-lhe um campo novo de racionalidade” (CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte, Autêntica, 2011, p. 124). De início, o dispositivo pode surgir como uma resposta a uma urgência, assumindo em seguida traços estratégicos que tendem a se perpetuar por meio de “reajustes” de procedimentos que subtem certa organização social, permitindo assim uma recaptção, inclusive, de efeitos imprevistos por sua estratégia inicial. Tomemos o caso da prisão: conforme Foucault, “o sistema carcerário produziu um efeito que nem estava previsto de antemão, nem tem nada a ver com a astúcia estratégica de um sujeito meta ou trans-histórico que o houvesse desejado ou planejado. “Se as medidas de detenção apareceram em um certo momento como o instrumento mais eficaz, o mais razoável que podia ser aplicado ao fenômeno da criminalidade”, isso produziu “um efeito que não estava absolutamente previsto de início, que nada tinha a ver com uma astúcia estratégica de algum sujeito meta ou trans-histórico que o teria percebido e desejado”. Esse efeito foi a constituição de um meio delinquente muito diferente dos ilegalismos do século XVIII: “A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, fechamento de um meio delinquente. A partir dos anos 1830, aproximadamente, assiste-se a uma reutilização imediata desse efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia”: “O meio delinquente se encontra reutilizado por fins políticos e econômicos diversos (tal como a cobrança [prélèvement] de um lucro sobre o prazer com a organização da prostituição” (FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault” [1977], n. 206. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., p. 299-300). Nessa direção, partindo de algumas derivações e possíveis implicações da noção de dispositivo em Foucault, merecem destaque os trabalhos contemporâneos que exploram esta noção na chave de uma “nova gestão da mudança” (Cf. CHARLIER, P.; PEETERS, H. “Contributions à une théorie du dispositif”. In: *Hermès, La Revue* 1999/3 (nº 25), p. 15-23). Para uma apresentação da noção em sua arqueologia, ver. AGAMBEN, G. *Qu’est-ce qu’un dispositif*. Paris, Rivages, 2014.

⁵⁵⁴ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 278, p. 842.

⁵⁵⁵ No entender de Foucault seus esforços se coadunam aos dos autores da história da ciência francesa ao procurar interrogar “uma racionalidade que intenciona [*prétend*] o universal, embora se desenvolva na

“fragilidade histórica” daquilo que funciona como “evidência, universalidade, necessidade”. Procedimento que, em seu entender, poderia concorrer à “ruptura destas evidências sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas”⁵⁵⁶. Esse recurso à história ou a uma “prática histórico-filosófica” teria como intento

mostrar que aquilo que é nem sempre foi, quer dizer, que é sempre na confluência de encontros, de acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. A isso que a razão experimenta como necessidade, ou antes a isso que as diferentes formas de racionalidade tomam como sendo-lhes necessário, pode-se encontrar as redes de contingências donde isso emergiu; o que não quer dizer, entretanto, que essas formas de racionalidade eram irracionais; isso quer dizer que elas repousam sobre um conjunto de práticas humanas e de história humana, e visto que estas coisas foram feitas, elas podem, à condição de que se saiba como elas foram feitas, serem desfeitas⁵⁵⁷.

A investigação de Foucault *evidencia*, assim, a singularidade e a contingência do que veio a ser apreendido como universal e natural, incluindo antes de tudo a racionalidade, apontando às suas formas historicamente determinadas, a seus processos de formação e cristalização em “sistemas de aceitabilidade” que amalgamam

contingência, que afirma sua unidade e que, no entanto, opera apenas por modificações parciais; que valida a si mesma por sua própria soberania, mas que não pode ser dissociada, em sua história, das inércias, dos pesos [*pesanteurs*] ou das coerções que a sujeitam.” Ao que acrescenta: “Na história das ciências na França como na Teoria Crítica alemã, o que é preciso examinar na verdade [*au fond*] é uma razão cuja autonomia de estrutura carrega consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos – uma razão, conseqüentemente, que tem efeito de libertação [*affranchissement*] apenas sob a condição de que ela consiga libertar-se de si mesma” (FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la science”. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 361, p. 1586).

⁵⁵⁶ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 278, p. 842.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 330, p. 1268. Como parte desta incumbência, cabe “mostrar” que determinados fenômenos não são ou não eram “assim tão necessários”: não era assim tão evidente que os loucos seriam reconhecidos como doentes mentais; não era assim tão evidente que a única coisa a fazer com um delinquente, seria encarcerá-lo; não era assim tão evidente que as causas da doença deveriam ser procuradas no exame individual do corpo, etc. (FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits* (1976-1984), vol. II, op. cit., n. 278, p. 842).

o *modus operandi* de técnicas, programas, modos de se conduzir, instituições, modos de pensar, objetivos, regulamentos, operações políticas, atividades científicas, que puderam constituir em determinada época e “região” “um *consenso* mais ou menos coercitivo”.

Desse modo, diferente de procurar apontar as inconsistências, insuficiências, desvios ou contradições internas destas formas de racionalidade (ou de sua conformidade/inconformidade às práticas às quais se encontram enleadas), Foucault tratará de empreender o exame dos procedimentos e dos usos específicos que elas vêm a adquirir considerando-as em sua complexa trama com as múltiplas relações de poder em diferentes contextos históricos⁵⁵⁸. Sua estratégia consistirá em “identificar [*dégager*] a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o estatuto de razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho de racionalidade”⁵⁵⁹. Partilha dessa forma de uma postura que considera comum tanto a Max Weber quanto a Georges Canguilhem, qual seja, recusa “a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação a toda interrogação crítica sobre a história da racionalidade”, ao passo que estima, em contrapartida, que é possível fazer uma “história contingente da racionalidade”, assim como é possível fazer uma “crítica racional da racionalidade”⁵⁶⁰.

Com isso, Foucault põe por terra a ideia segundo a qual uma “crítica racional das formas de racionalidade” seria o equivalente de uma “crítica totalizante da razão”

⁵⁵⁸ É mister ressaltar que, para Foucault, não há “isomorfismo” ou “lei geral” que possa designar “os tipos de relações entre racionalidades e procedimentos de dominação implementados”. Se Foucault se refere a “relações de poder que têm formas específicas de racionalidade” (e vice-versa), isto não significa que haja, seja num caso, seja no outro, “referência a uma instância única” (FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 330, p. 1269).

⁵⁵⁹ Ibid., p. 1259.

⁵⁶⁰ “Creio que a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação à toda interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou você cai no irracionalismo) age como se não fosse possível fazer uma crítica racional da racionalidade, como se não fosse possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade. Ora, creio que, desde Max Weber, na Escola de Frankfurt e em todo caso em muitos historiadores das ciências como Canguilhem, tratava-se de identificar [*dégager*] a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o estatuto de razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho de racionalidade” (Ibid.).

ou de um “irracionalismo”. Ao contrário, em seu entender, “o respeito ao racionalismo como ideal jamais deve constituir uma chantagem para impedir a análise das racionalidades realmente postas em prática [*mises en oeuvre*]”⁵⁶¹, tanto quanto, claro, dos efeitos de poder que lhe são inerentes. Uma outra maneira de dizer que, sob a letra de Foucault, o empreendimento de crítica das formas de racionalidade não abdica, nem quer abdicar, de uma proposição crítica que é, *ao mesmo tempo*, crítica de seus efeitos históricos concretos. Há, portanto, estreita vinculação entre a crítica imanente das formas de racionalidade e a concomitante crítica de seus efeitos nos diversos domínios em que se processam.

A imanência da crítica reside na sintonia histórica que estabelece com seu objeto, isto é, com as formas de racionalidade, à medida que procura ressaltar suas condições de possibilidade, também elas históricas. Ora, essa perspectiva abre uma brecha para se pensar não apenas os processos de formação das razões instituídas – e da possível “ruptura das evidências” que acarreta –, mas também a possibilidade *atual* de transformação das mesmas. Isso significa pensar numa crítica enquanto ato questionador capaz de *excedência* em relação ao dado e suas racionalidades dominantes, capaz portanto de *criação*, o que permitiria avaliar, reavaliar, confrontar, transformar ou recriar radicalmente as racionalidades instituídas ao expandir seus limites. Não é outro o caminho que explicita Foucault ao subverter a ordem de prioridades da crítica tal qual formulada por Kant:

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era a de saber quais os limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica, hoje, deve ser revertida em questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual a parte que é singular, contingente e devida a constrangimentos arbitrários. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em

⁵⁶¹ FOUCAULT, M. “Postface” [1977 (1980)]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 279, p. 855

uma crítica prática na forma do ultrapassamento [*franchissement*] possível⁵⁶².

Essa postura, uma vez mais, destaca que Foucault não se contenta em delegar à crítica uma tarefa tão somente epistêmica, mas a dirige igualmente às dimensões do agir – seja em suas implicações éticas, políticas, culturais –, revelando, a seu turno, um expediente cuja proposta seria a de estabelecer uma conexão estreita entre o que poderíamos denominar da ordem do “conhecimento” e da ordem da “ação”, uma “crítica prática”, portanto. Perspectiva que abre, por fim, nova via de comunicação com a Teoria Crítica.

5.5. Racionalidade e poder: o reposicionamento crítico.

Com o esboço deste quadro amplo, almejamos reunir elementos que propiciem um novo ângulo de alinhamento possível entre a posição de Foucault e a dos autores pioneiros da Escola de Frankfurt. O que pode significar traçar uma reconsideração original das coordenadas de “afinidades” entre estas constelações distintas, ou ainda, perfilar algumas proposições que, em diferentes densidades, poderiam ser partilhadas por Foucault, Adorno e Horkheimer. Enumeremos ao menos três delas.

Em primeiro plano, a orientação segundo a qual não há incompatibilidade entre racionalidade e violência e, *ao mesmo tempo*, como tensão, contradição ou aporia, de que tampouco há incompatibilidade entre racionalidade e criação, entre racionalidade e crítica da razão.

⁵⁶² FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1393.

Em segundo lugar, seria difícil não conceder que suas respectivas análises possam sintonizar-se na desconfiança de que determinadas formas de racionalidade, ao se tornarem dominantes, possam agir como racionalidade das dominações (nos mais diversos âmbitos: econômicos, sociais, éticos, políticos, culturais, científicos, jurídicos, tecnológicos, etc.).

O terceiro ponto concerne à orientação segundo o qual a crítica das racionalidades não se separa de seus efeitos históricos concretos, tanto quanto de uma visada que tem por horizonte a possibilidade de desencadear transformações práticas, concretas.

Assim dispostos, esses aspectos tornam menos confortáveis leituras que se contentam em identificar nos autores de *Vigiar e punir* e da *Dialética do Esclarecimento* a intenção de estabelecer uma “crítica totalizante da razão” que não veria nas Luzes e na Modernidade senão o aprofundamento unilateral da “racionalização como dominação”, de modo a debelar, concomitantemente, qualquer possibilidade de expressão autônoma ou de emancipação dos sujeitos, além de colocar em risco o próprio exercício crítico. Em nosso entender, esse tipo de crítica estaria muito mais próximo da “chantagem à *Aufklärung*” descrita por Foucault do que de um franco interesse de desenvolvimento e compreensão das potencialidades de um exercício crítico que, sem buscar minorar tensões, ambiguidades, paradoxos ou “aporias”, se disponha a afrontar em toda sua complexidade os desafios e questões do tempo presente. O que inclui o empreendimento de uma crítica da razão historicamente enredada na atualidade, nas suas normas e relações de poder, e que a esta torna com o intuito de modificá-la tanto quanto possível⁵⁶³.

⁵⁶³ Se a perspectiva de leitura que ora esboçamos desautoriza o eixo interpretativo empetrado por Honneth (cf. cap. 1) no que diz respeito a Foucault, ela também abre a possibilidade de reconsiderar o estatuto da *Dialética do Esclarecimento*, divisando em seu empreendimento o projeto de uma razão efetivamente esclarecida que não menospreza a força dos bloqueios atuais com os quais se depara. Algo que Honneth não apenas afasta, mas sequer aventura em sua *Crítica do poder*. Em sua leitura, no mundo administrado abordado pelos autores, a racionalidade crítica parece não ser mais possível ou constituir um horizonte a ser construído ou promovido, seja em pensamento, seja em ações. Nesse ínterim, a “aporía” – literalmente ressaltada pelos autores em seu livro que veio a lume em 1944/1947 – é lida menos na chave de um diagnóstico e análise profundos das contradições da reflexão crítica que lançam um desafio

Foi com este intuito que buscamos nos centrar até aqui na reflexão e nos posicionamentos críticos de Foucault que poderiam estabelecer-se na cercania das *questões* suscitadas pela *Dialética do Esclarecimento*, de modo a oferecer uma leitura alternativa àquelas que procuram conferir-lhes um “vínculo” pela via de uma espécie de negatividade estéril ou de *déficit* comum.

Nossa aposta, por essa via, é a de que o reposicionamento de perspectivas no que toca à crítica, à racionalidade, às relações de poder, à história, carrega consigo a potencialidade de promoção de um *esclarecimento recíproco* entre os autores ou tradições, o que proporciona, de modo especial, a oportunidade de explorar particularidades e meandros nem sempre colocados em cena, isto é, de traçar vínculos produtivos, vias de acesso e de interrogação inéditas.

E ao dar livre curso a essa aposta, com efeito, nos deparamos com uma situação a princípio insólita, para não dizer intrigante, e que, entretanto, pode vir a abrir novas hipóteses interpretativas.

Essa hipótese encontra seu ponto-chave na insistência, recorrência e ganho de relevância de um termo específico nos textos de Foucault no final dos anos 1970. Um termo com o qual nos deparamos diversas vezes e cuja justaposição não é evidente numa primeira abordagem, soando quiçá um tanto ou quanto equívoco ou paradoxal: trata-se da já sabida “*atitude crítica*”. Expressão cuja ambiguidade não nos soa despropositada, uma vez que busca dar conta de um processo complexo, que envolve modos de pensar, falar, sentir e agir, delineando uma postura de franco envolvimento com a contextura histórica que lhe serve de arrimo e base contestatória.

Fato notório, entretanto, Foucault não é o primeiro a lançar mão da referida locução: ela havia sido colocada em circulação poucos anos antes – e numa posição

ao tempo presente visando à emancipação do que como uma espécie de “fim de linha”, uma “parada”, quiçá uma versão de “fim da história” que encontraria em Adorno e Horkheimer os arautos do irreduzível “destino” da modernidade, qual seja, a “barbárie”. Assim, paradoxalmente, o saldo da *dialética* do Esclarecimento seria a oclusão ou obstrução *total* do próprio processo de Esclarecimento em seu viés emancipatório, doravante “reduzido” ao ramerrão inexorável da “razão instrumental”.

paradigmática – na tradução daquele que até hoje é considerado, senão o “manifesto”, o “texto programa” da Teoria Crítica. Trata-se, claramente, do ensaio de Max Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, cuja edição francesa de 1974 traduz do alemão *kritischen Verhaltens* por *attitude critique*⁵⁶⁴. Episódio que nos concita a levantar algumas indagações.

Mera coincidência no fio do tempo e do acaso? Ou estaríamos diante de uma modesta brecha que nos permitiria, porventura, descortinar certa *sintonia de problemáticas*, ainda que, vale frisar novamente, partindo de tradições intelectuais ou filosóficas, objetos de análise, momentos e questões históricas distintos? É fato que a inclinação à segunda proposição não gozou de maiores considerações por parte de seus respectivos leitores, de modo que, nesse âmbito, o legado da fortuna crítica é exíguo ou lateral, isso quando não tem por objetivo puro e simples desqualificar um ou o outro para melhor afirmar convicções prévias⁵⁶⁵.

Não obstante, essa situação antes nos impulsiona à investigação do que nos tolda. Para seguir essa pista, entretanto, é preciso que uma vez mais nos dispamos de quaisquer veleidades de “filiação intelectual” ou pretensão à exaustividade ao buscar cruzar as perspectivas dos dois autores. O desafio, portanto, seria menos o de recensar ou sobrepor a letra de seus textos do que a tentativa de pensar *com* Horkheimer e *com* Foucault questões que, embora não tenham sido formuladas necessariamente nos mesmos termos e condições históricas, possam se entrecruzar nos interstícios do que acreditamos ser um exercício complexo de questionamento da atualidade.

Investigação que, para além de um exercício de cotejamento intelectual *per se*, talvez reserve igualmente a oportunidade de ressituar de modo original e profícuo a

⁵⁶⁴ Ao termo *kritischen Verhaltens*, a edição brasileira (HORKHEIMER, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. SP, Abril Cultural (Col. Os Pensadores, vol. XLVIII), 1975) dará preferência ao termo “comportamento crítico”. A tradução inglesa de 1972 optará por “critical attitude” (HORKHEIMER, M. *CRITICAL THEORY – Selected Essays*. New York: Seabury Press, 1972).

⁵⁶⁵ Ver a este respeito: “Escola de Frankfurt, Foucault e neoliberalismo: entrevista com Thomas Lemke”, (por Eduardo A. C. Santos e Bruna D. T. de Carvalho Lima), *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 29, n. 2, 2017, pp. 305-314.

produção de Michel Foucault no que tange à Escola de Frankfurt (e vice-versa). O que significa a oportunidade de (re)lê-los, compreendê-los ou mesmo utilizá-los valendo-se de novas lentes e ressignificando instrumentos. Algo que dificilmente encontrará espaço caso não ousemos forçar as grades de leitura canônicas detrá das quais se colocou ou almeja se colocar a história da filosofia contemporânea.

Afinal, ao sugerir que, sem abdicar de uma crítica racional da razão em suas distintas formas, possamos encontrar *maior afinidade* – em termos de questionamento e de *postura filosófica* – entre os trabalhos de Foucault e o “texto programa” da Teoria Crítica do que em relação às “aporias” da *Dialética do Esclarecimento*, não estaríamos na contramão das leituras e “reconstruções” histórico-filosóficas sustentadas pela *doxa* dominante (tanto no que concerne aos “comentadores” de Foucault quanto aos “herdeiros” da Teoria Crítica)? Mais do que levantar uma suspeição, acreditamos nos defrontar com uma suspeita que convém colocar à prova.

Capítulo 6.

Teoria Tradicional e Atitude Crítica

Em seu célebre ensaio de 1937, Horkheimer chamava atenção para o fato de que a “teoria tradicional” se constitui como um conhecimento que se pretende *autônomo*, ignorando, no entanto, seu condicionamento histórico, isto é, sua inserção nas relações sociais vigentes e no campo polêmico de interesses que a caracteriza. Conforme coloca em seu parágrafo inicial:

No estado atual da ciência, não parece que a questão de saber o que é a teoria levante grandes dificuldades. Na pesquisa tal como é habitualmente praticada, admite-se que a teoria é um conjunto proposições concernentes a um domínio determinado de conhecimento e cuja coerência é assegurada pelo fato de que de algumas são deduzidas logicamente todas as outras. Quanto mais o número de princípios fundamentais é reduzido em relação àquele de suas consequências, mais a teoria está próxima da perfeição. Sua validade em relação ao real consiste em que as proposições deduzidas desses princípios coincidam com os eventos, com os dados de fato.⁵⁶⁶

Encontrando seus princípios orientadores nos primórdios da filosofia moderna – sobretudo no *Discurso do método*, de Descartes –, tal seria, esquematicamente, a concepção de teoria atualmente em vigor⁵⁶⁷.

Nessa direção, a crescente especialização e o vicejar de disciplinas científicas voltam-se ao conhecimento enquanto conhecimento de “fatos objetivos”, nos quais

⁵⁶⁶ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Traduit de l'allemand par C. Maillard et S. Muller. Paris, Gallimard, 1974, p. 15.

⁵⁶⁷ Para uma reconstituição minuciosa de aspectos da filosofia moderna que apontam nessa direção, ver LEOPOLDO E SILVA, F. “Conhecimento e razão instrumental”, *Psicologia USP*, vol 8, n. 1, São Paulo, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100002

questões relativas à gênese social dos problemas, às situações efetivas nas quais estas disciplinas são utilizadas ou os objetivos aos quais são direcionadas lhe aparecem como questões situadas fora de sua alçada. Essa trama complexifica-se à medida que “as ciências do homem e da sociedade esforçam-se em seguir o exemplo das ciências da natureza e de seus sucessos”⁵⁶⁸. Isso implica lançar mão de “métodos” cuja petição de princípio postula a “neutralidade axiológica” do cientista. Preconiza-se, por conseguinte, nos moldes da teoria tradicional, a separação rigorosa entre “sujeito” e “objeto”: a observação científica, propondo-se à estrita *descrição* dos objetos estudados, se encontra assim necessariamente apartada de toda e qualquer *avaliação* da observação efetuada pelo cientista enquanto agente social⁵⁶⁹.

Como sùmula da teoria tradicional, consequentemente, desenha-se uma dupla cisão: entre o domínio do *conhecimento* e o domínio da *ação* e, por outro lado, a separação entre o *indivíduo* e a *sociedade* à qual pertence e a partir da qual age. A suposta autonomia do conhecimento vê-se assim traduzida na *parcialidade* de descrições que findam por “naturalizar” a sociedade, não apenas adaptando o pensamento à realidade vigente, mas servindo a interesses por considerar justamente que não estão a serviço de interesses. No contexto da desigualdade e antagonismo de classes das sociedades do capitalismo moderno que Horkheimer tem diante de si, a teoria tradicional contribuiria à perpetuação ou mesmo à “legitimação” da dominação: “na medida em que o conceito de teoria é posto como um absoluto, como se ele fosse fundado em uma essência própria do conhecimento ou de qualquer outro modo fora da história, ele se tona uma categoria ideológica reificada”⁵⁷⁰.

Posto isso, não deixa de ser notável a possível afinidade que se esquadrinha com algumas tópicas da conferência pronunciada por Foucault em 1978, na qual o acompanhamos destacar que o exercício crítico assume de saída sua própria

⁵⁶⁸ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 18.

⁵⁶⁹ Note-se: em nenhum momento Horkheimer afirma que a teoria tradicional seja “irracional”: trata-se antes de um uso específico e historicamente predominante da racionalidade, ao qual poderão de antepor outros usos e práticas igualmente racionais.

⁵⁷⁰ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 23.

heteronomia: “Por conta de sua função, escreve, a crítica parece estar condenada à dispersão, à dependência e à pura heteronomia. Afinal de contas, a crítica existe somente em relação a outra coisa que ela mesma” ⁵⁷¹. A crítica, portanto, não existe por si só (não existe crítica radical e universal), ela está sempre situada num campo e em certa medida determinada por ele, a crítica é invariavelmente “crítica de” algo em “direção a” algo.

Essa formulação aparentemente trivial levará Foucault a se indagar quanto ao estatuto desta heteronomia, posto que, não raras vezes, associa-se o exercício crítico – tanto quanto a *Aufklärung*, como buscamos apontar anteriormente nos capítulos 2 e 3 – tão somente à interrogação atinente ao registro do conhecimento, ou ainda, delega-lhe a função exclusiva de “conhecer o conhecimento”, quando não de estabelecer suas condições de “legitimidade”. Via de regra, esse modo de proceder procura se delimitar a um ramo da investigação pretensamente apartado de todo e qualquer campo que pudesse comprometer a neutralidade da descrição objetiva de um conhecimento “correto” sobre determinado domínio previamente existente. Correlata a essa postura, e não menos parcial, haveria ainda a tentativa de pôr o conhecimento sob a redoma asséptica da construção intelectual de ideais utópicos “logicamente” arquitetados, portanto, previamente definidos, isto é, sob o risco de se apartar de toda e qualquer análise que se pretenda em sintonia com os acontecimentos históricos em sua singularidade e atualidade. Nas duas configurações, busca-se confeccionar ou arbitrar no tocante aos domínios prévios de análise e julgamento do “legítimo” e do “ilegítimo”.

Não parece ser essa a perspectiva que Foucault tem em mente. Por um lado, porque tais concepções correriam o risco de simplesmente “adaptar” o exercício crítico à realidade atualmente existente (ainda que esta passe a ser melhor “compreendida” ou “legitimada”). Por outro lado, Foucault declina igualmente de qualquer reflexão que tome por base a apreensão pretensamente atemporal de dado conhecimento, visto

⁵⁷¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. "Philosophie du présent", 2015, p. 34.

que esse modo de operar pode acarretar a impossibilidade de interrogá-lo a propósito dos valores e efeitos de poder que coloca em cena em sua constituição e efetivação histórica.

Evidentemente, a análise do conhecimento caracteriza um momento essencial da atitude crítica. No entanto, enquanto *momento*, desconectá-la de outros ramos de conhecimento, tanto quanto das *ações* ou das *práticas* que a eles se coadunam, tornam-nos possíveis ou que acompanham sua transformação histórica, sucumbiria inarredavelmente a uma análise parcial e, por consequência, acrítica – ao menos nos termos da “atitude crítica” (posto que ignora sua inscrição, condicionamento e efeitos históricos). Tendo isso em vista, Foucault sublinha o enredamento da atitude crítica a “domínios” que implicam tanto uma *maneira de pensar* quanto *modos de existência* atados necessariamente à dimensão da ação: seja a ciência, a filosofia, a literatura, o direito, a economia, a moral ou a política, ressaltando notadamente os “jogos de relações [*jeux de rapports*], de ligações, de transferências” que “permitem articular essas diversas atividades umas às outras”⁵⁷².

O que significa dizer que se requer que a atitude crítica esteja concomitantemente imbricada a “domínios” de exercícios diversos quanto a teias interdisciplinares capazes de articulá-los, designando, desta feita, tanto um modo de se reportar aos conhecimentos quanto de pensá-los, inseri-los e mobilizá-los num dado campo de ações, ou ainda, entrelaçados a “pontos de ancoragem históricos”⁵⁷³. Em sua experiência concreta, os conhecimentos estão “ancorados” nos conjuntos dos modos de existência dos sujeitos e de seu modo de agir.

Assim, não se trata de afirmar que “conhecer” e “agir” sejam indistintos, mas de asseverar que a postura crítica deve considerá-los conjuntamente, em sua dependência recíproca e na multiplicidade de suas conexões e efeitos concretos.

⁵⁷² Ibid., p. 35 [manuscrito].

⁵⁷³ Vide capítulo 2.

Nessa esteira, como destacado anteriormente, a “atitude crítica” não se restringe à perspectiva “mais geral” de “afastar os erros”, trata-se antes de “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir, uma certa relação [*rapport*] ao que existe, ao que se sabe, ao que se faz, uma relação à sociedade, à cultura, uma relação também aos outros”⁵⁷⁴, ou ainda, enquanto “atitude de modernidade”, trata-se de “uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa [*tâche*]”⁵⁷⁵. Atitude que envolve invariavelmente nesse quadro multifacetado aquele que busca questionar, de modo que os sujeitos se encontrarão implicados enquanto elementos e atores de uma situação e processo histórico específicos, tanto em seus limites quanto na latência de transformações possíveis que se insinuam nas malhas da análise do presente.

Transformações, todavia, que exigem daqueles sujeitos que não querem ser de tal modo governados o “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”⁵⁷⁶, isto é, uma “vontade decisória” que, nos termos da conferência de 1978 (vide capítulo 2), toma a forma de “arte da inservidão voluntária”, de “arte da indocilidade refletida [*réfléchie*]”⁵⁷⁷: modos de apresentar a “atitude crítica” como o movimento, o procedimento por meio do qual estes sujeitos “se arroga[m] o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e ao poder sobre seus discursos de verdade”⁵⁷⁸, por mais “racionais”, “evidentes” ou “insuperáveis” que estes possam se apresentar.

Seria difícil não atentar à empatia que este processo entretém com a proposta horkeimiana de uma “atitude crítica” diante do existente. Atitude por meio da qual as relações entre teoria e prática passam a ser problematizadas tendo em vista tanto suas relações tensas e complexas quanto a necessidade de analisá-las, retomá-las e questioná-las conjunta e reiteradamente. Postura que não implicará, frise-se, a

⁵⁷⁴ Ibid., p. 34.

⁵⁷⁵ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1387.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 1392.

⁵⁷⁷ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 39. Conforme desenvolvido no capítulo anterior do presente escrito.

⁵⁷⁸ Ibid.

anulação, a eliminação ou a supressão pura e simples das aquisições próprias às disciplinas da teoria tradicional: trata-se antes de buscar mobilizá-las de modo interdisciplinar, com o intuito de nutrir, estender e relançar um diagnóstico do tempo presente. Operação que só se torna viável, entretanto, quando se considera os resultados dos conhecimentos e de sua interconexão no escopo do contexto histórico no qual ocupam uma posição social específica. O que significa, por sua vez, não apenas uma mudança no papel do pensamento, como também dos sujeitos e de seu modo de se reportar à sua realidade social e histórica.

Assim, ainda em 1937, com o ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” em tela, Horkheimer sustentará que, em contraponto ao “culto dos fatos” e ao “conformismo social” próprios à teoria tradicional, haveria uma outra perspectiva, ligada a um modo de proceder que jamais visa somente expandir o saber enquanto tal, mas a libertação do homem das servidões que pesam sobre ele”⁵⁷⁹. De modo mais específico, esse proceder,

essa *atitude* que nós designaremos *crítica* é caracterizada ao contrário por uma desconfiança total em relação às normas de conduta que a vida social, tal como está organizada, fornece ao indivíduo. A dicotomia entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual o indivíduo aceita como naturais os limites estabelecidos *a priori* para sua atividade, aparece como relativa se adotamos o ponto de vista da teoria crítica⁵⁸⁰.

A “atitude crítica” se vê dessa forma ligada ao ponto de vista da Teoria Crítica, que não apenas se recusa a considerar o conhecimento como domínio pretensamente autônomo e apartado da realidade social – empreendendo dessa forma uma crítica do

⁵⁷⁹ HORKHEIMER, M. *Appendice* (1937). In: *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 84. “O ‘Apêndice’ foi publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 3, acompanhado de um texto em resposta de Herbert Marcuse, com o título ‘Philosophie und Kritische Theorie’ (Filosofia e teoria crítica). O texto de Marcuse reapareceu depois em *Kultur und Gesellschaft*, I, Francfort, 1965, p. 102 sq. (Nota do editor)”.

⁵⁸⁰ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., 1974, p. 38. [Grifo meu].

conhecimento atualmente produzido –, mas, ao mesmo tempo, endereça sua crítica à própria sociedade que este conhecimento buscou compreender. Movimento que, por sua vez, efetiva-se à medida que os indivíduos se veem não apenas como elementos passivos, mas também como atores de um campo social e histórico determinado.

Desenha-se assim um quadro no qual os *limites* atribuídos às atividades dos sujeitos são compreendidos como eminentemente históricos, isto é, demarcam tanto as configurações que visam bloquear os potenciais de ação e pensamento, encerrando-os numa suposta “naturalidade” atemporal, quanto a possibilidade de um distanciamento crítico que, ao “desconfiar das normas de conduta” que a vida social dispõe aos indivíduos, abre a possibilidade de divisar as potencialidades de transformações manifestadas nesse mesmo presente, não como utopia abstrata, mas como diagnóstico de possibilidades concretas de emancipação inscritas no estado atual da sociedade.

Trata-se, portanto, de visar a organização social atual tendo como horizonte – ou mesmo como sentido – uma organização futura na qual os sujeitos poderão determinar conscientemente por suas ações as “formas de sua própria existência”. Não por outro motivo, Horkheimer passa a relacionar estreitamente a perspectiva da Teoria Crítica àquela de um “vasto julgamento existencial”⁵⁸¹, por meio do qual a consecução de uma “sociedade de homens livres” (que corresponde em parte à “supressão da injustiça social” atual) insinua-se como realizável.

Essa transformação possível visada pela Teoria Crítica, frisemos uma vez mais, não dispensa uma atenção profunda às transformações sociais, econômicas, políticas, culturais que possam vir a obstar ou a possibilitar novas formas de existência pautadas pela emancipação. Possibilidades, entretanto, que dificilmente se efetuarão se não passarem pelo interesse e ação de sujeitos concretos na consecução dessas transformações. É preciso, portanto, que “o sujeito do conhecimento empenhe ele mesmo um esforço, uma atividade, uma vontade”⁵⁸². Assim posto, embora a Teoria Crítica possa decerto influenciar a modificação em direção a essa sociedade futura, são

⁵⁸¹ Ibid., p. 63.

⁵⁸² Ibid., pp. 66-67.

os sujeitos concretos que decidirão, tanto quanto possível, a propósito desse porvir. Nas palavras de Abromeit,

Para a Teoria Crítica, a história permanece radicalmente “aberta” [“*open-ended*”]. Seu futuro depende das ações contingentes de indivíduos concretos. A Teoria Crítica não faz promessas sobre o futuro, mas suas análises jogam luz no potencial de ir além das tendências antagônicas do capitalismo moderno⁵⁸³.

Essa radical “abertura” histórica reconhecida pela Teoria Crítica acarreta não somente a necessidade de sua incessante reatualização enquanto diagnóstico do presente, mas igualmente enquanto constante atitude crítica diante do existente que, entretanto, não oferece qualquer garantia de efetivação das expectativas dos sujeitos em questão. Assumir essa radicalidade histórica implica assumir que “em um período histórico como o nosso, a teoria verdadeira é menos afirmativa do que crítica”, o que significa que é “à existência da atitude crítica [...] que está hoje suspenso o futuro da humanidade”⁵⁸⁴.

Em suma, diferentemente de se abandonar a qualquer sorte de conformismo político-intelectual, o que Horkheimer tem em vista é a proposição de um modo de articular pensamento e atitude que não confere uma “função messiânica” à teoria, mas que tampouco abdica da mesma em prol de pensamentos vazios ou ações cegas. A atitude crítica, assim, ao reatar a teoria ao campo das práticas sociais, confere a possibilidade de divisar uma transformação que, entretanto, depende do interesse, da “vontade”, da “ação” de sujeitos para os quais a construção de um futuro melhor sobrevém como um trabalho imponderável, posto que aberto à radicalidade histórica de sua empreitada.

⁵⁸³ ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and The Foundations of Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011, p. 330.

⁵⁸⁴ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., pp. 80-81.

6.1. Atitude crítica: a elaboração inacabada

É emblemática a afirmação de Rolf Wiggerhaus segundo a qual na “evidente multiplicidade de tudo isso que se chama Escola de Frankfurt, há sempre algo dela que é atual, sempre algo que se revela como uma elaboração inacabada, esperando que lhe demos continuidade”⁵⁸⁵. Quadro que propõe, conseqüentemente, um exercício filosófico que destoa radicalmente de seu sentido tradicional, pois, na contramão de qualquer concepção que se desse por satisfeita com uma verdade de uma vez por todas estabelecida, em contraponto à *philosophia perennis*, Horkheimer adverte que “qualquer filosofia que pense encontrar a paz em si mesma, em qualquer verdade que seja, nada tem a ver com a Teoria Crítica”⁵⁸⁶.

Foucault, como em eco a essas palavras, tampouco deixa de ressaltar que a atitude crítica, tal como a concebe, é fadada à constante “insatisfação” e “inquietação”. Num primeiro momento, isso significa reconhecer que a própria existência da atitude crítica é reveladora de uma situação “crítica”. Quer dizer, a atitude crítica efetiva-se em circunstâncias nas quais se pode divisar o *distanciamento* ou a *separação* entre uma determinada conjuntura estabelecida e perspectivas ou “projetos” que têm em vista *outro* “porvir” ou *outra* “verdade”. Trata-se de uma visada que identifica, no cerne daquilo que existe, a potencialidade do que ainda não é, mas que pode vir a ser, seja por ser considerado “necessário”, “desejado” ou “útil”⁵⁸⁷. Desse modo, nas

⁵⁸⁵ WIGGERSHAUS, R. *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*. Traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurgel. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 6. Poderíamos ainda somar a esta perspectiva aquela de Assoun, que pretende ver sob esta insígnia multifacetada diversas formas de desenvolvimento de um “posicionamento”: “a originalidade da Escola de Frankfurt é que ela pensa a crise sem jamais abdicar da ambição racional”, o que não significa um “recoo em direção ao culto dos fatos”, mas antes, promovendo “um engajamento do ponto de vista *de jure* contra todos os sistemas e ideologias fatalistas [*factualistes*], a Escola de Frankfurt mantém-se um pensamento filosófico efetivo, que não desespera do logos, ao passo que afronta os ‘sintomas’” (ASSOUN, P.-L. *L'École de Francfort*. Paris, Quadriage/PUF, 2012, pp. 138-139).

⁵⁸⁶ HORKHEIMER, M. *Appendice* (“Philosophie et théorie critique”, 1937). In: *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 92.

⁵⁸⁷ Cf. FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 35 [manuscrito].

margens desse *distanciamento* ou *separação*, a atitude crítica identifica as possibilidades que se encontram insinuadas numa realidade dada e, a partir daí, visa uma realidade *outra*.

Todavia, a atitude crítica, dirá Foucault, constitui “um caminho para um futuro ou uma verdade que ela não saberá e não será, ela é um olhar sobre um domínio que ela quer policiar mas que não é capaz de impor a lei”⁵⁸⁸, o que significa que, constantemente relançada, nada afiança que a atividade crítica venha a assegurar a realização plena desses potenciais projetados.

Sendo assim, como compreender essa espécie de “incompletude” constitutiva da atitude crítica? Por certo, cumpre salientar os limites que abalizam o campo atual de seu exercício em suas dimensões epistêmicas, éticas, estéticas, políticas, colocando à atitude crítica o desafio não apenas de “diagnosticar” esses limites presentes, mas, ao mesmo tempo – como vimos –, de efetuar uma crítica do presente capaz de ultrapassar em alguma medida esses limites em direção a algo outro: seja por meio do questionamento e da “vontade decisória” de não ser de tal modo governado, de não aceitar tal “verdade” ou ao pôr em xeque determinado plano das relações de poder e/ou de concepção de subjetividade. Dito de outro modo, não poderíamos descartar como signo dessa “incompletude” o peso e a ação dos “obstáculos” que poderiam vir a impedir ou “bloquear” tal movimento, o que requer, portanto, uma análise sempre reelaborada sobre esses múltiplos limites.

Foucault ressalta ainda o *processo* que caracteriza o próprio exercício crítico, qual seja, a dinâmica que propicia a constante renovação da atitude crítica. Um exercício que se constitui num recorrente movimento de formação, de prolongamento, de renascimento, de reinvenção, que não se fixa portanto na estabilidade ou fixidez de uma solução propiciada de uma vez por todas. A atitude crítica, tal como colocada por Foucault, tampouco poderia encontrar a paz de uma *philosophia perennis* ou reconfortar-se em alguma verdade que pudesse servir de paradigma de “estabilidade”

⁵⁸⁸ Ibid., p. 34.

ou panaceia político-moral. O que acarreta assim um tenaz distanciamento crítico inclusive, por vezes, em relação à própria crítica – seja em suas aspirações, métodos ou realizações. *A atitude crítica é também autocrítica*. No manuscrito – não pronunciado – da referida conferência, Foucault alude a uma “impaciência impacientemente suportada” na “maneira de ser e de pensar”. Impaciência “essencial e precária, fugaz e permanente”⁵⁸⁹, que anuncia a paradoxal possibilidade e a impossibilidade da crítica, a latência e ebulição de um exercício a realizar-se e a reinventar-se sem que jamais encontre um ponto de saturação, uma atividade sempre em vias de se fazer sem que se possa perfazer.

Também o trabalho crítico proposto por Horkheimer não se contentaria em oferecer fórmulas profiláticas em termos de *petitio principii* normativos ou em promulgar ideais utópicos dispostos de modo a conduzir a ação dos indivíduos nos trilhos de qualquer resolução inequívoca. A Teoria Crítica encampada por Horkheimer nos anos 1930 é reveladora, antes de tudo, de uma elaboração e tensão constantes, inclusive no que tange à sua própria reelaboração: a teoria é pensada não apenas como uma reflexão sobre a sociedade na qual está inserida, mas também como um pensamento implicado e, em certa medida, determinado pela própria realidade das condições sociais e históricas⁵⁹⁰.

Até então em consonância com Horkheimer, a atitude crítica vislumbrada por Foucault não oferece qualquer salvaguarda, senão a do labor incessante exigido por sua dinâmica incompletude, senão a de sua reelaboração e autocrítica em sua afinidade dissonante em relação ao tempo presente em seus bloqueios e potencialidades. Dito isso, a não ser às custas do isolamento ou da abstração, não há fortaleza crítica inexpugnável ou arquitetônica suficientemente rígida que não possa ser modificada,

⁵⁸⁹ Ibid., p. 35 [manuscrito].

⁵⁹⁰ “Seguramente, a transmissão tão rigorosa quanto possível da Teoria Crítica é uma condição de seu sucesso na história, mas ela não se efetua sobre a base sólida de uma práxis consolidada e comportamentos bem definidos; ela é assegurada somente pelo interesse que os homens têm em transformar a sociedade – interesse que é certamente promovido pelo reino da injustiça, mas que deve ser moldado e dirigido pela teoria ao mesmo tempo que age sobre ela, em retorno” (HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 79).

aprimorada, abalada, posta abaixo, estendida, de acordo com o tempo histórico, os embates, as necessidades ou intenções estratégicas.

Ora, com isso Foucault não procura declarar a inelutável “falência” da crítica ou sua inanidade. Ao contrário, ao manifestar sua aversão a ortodoxias previamente fixadas – sobretudo na ordem do pensamento –, a “inconclusão” da postura crítica em foco é antes signo de sua complexidade movente e, concomitantemente, condição de abertura de uma preciosa janela de comunicação, de sensibilidade a novas formas de lutas e manifestações políticas, éticas, sociais, culturais (ligadas, por exemplo, à nacionalidade, raça, status, sexo, etc.). Isso se torna possível à medida que, ao ver de Foucault, seus trabalhos são empreendidos à luz do fluxo atual das demandas dos sujeitos, grupos ou movimentos sociais e, sobretudo, dos problemas por estes levantados, seja ao reatualizar antigas demandas, seja ao instaurar novos modos de questionamento, ações, personagens e temas.

Tal concepção requer, certamente, um minucioso e sempre arriscado estudo de caso, um trabalho crítico continuamente reatualizado, capaz de delinear os instrumentos, os canais, as configurações das relações de poder e as situações de dominação, tanto quanto as demandas sociais, éticas, políticas, econômicas e culturais capazes de concorrer à efetivação da emancipação dos sujeitos enredados nessas tramas. Para Foucault – e aqui poderíamos de bom grado estender o gesto a Horkheimer –, a atitude crítica não oferece garantias ou fórmulas panaceicas, mas tampouco abdica da tarefa de diagnosticar os bloqueios e possibilidades de ações transformadoras concretas, num enfrentamento incessante com o presente. O que nos leva a crer que, mesmo percorrendo caminhos distintos em suas paisagens, contextos históricos, interesses práticos e teóricos ou modos de abordagem, para a atitude crítica, “emancipação” não é o nome de um conceito ou de um resultado límpido e definido, mas de um problema a ser permanentemente renovado.

6.2. Os sentidos da crítica

6.2.1. Horkheimer: materialismo revolucionário

Por certo, são diversas as modalidades de servidão que foram gestadas nos últimos séculos. Entretanto, não é menos verdadeiro que as formas de emancipação souberam igualmente resistir, reinventar-se, recriar-se. E talvez Horkheimer e Foucault não estariam em desacordo ao encontrar na atualização da atitude crítica uma destas vozes tonitruantes da inservidão. Afinal, também a emancipação se diz de várias maneiras.

Ora, escutar o acento particular de Horkheimer concita a retomar alguns dos motivos de seu modelo crítico prestando ouvidos a seus contrapontos e variações.

Assim, antes de tudo, cumpre insistir que o ponto de vista da Teoria Crítica busca colaborar na intervenção e redirecionamento do processo histórico na medida em que tem por escopo o interesse prático na transformação do presente, assumindo por essa via o horizonte da emancipação dos homens em favor de uma sociedade mais livre, justa e igualitária.

Contudo, seria impossível determinar *a priori* o que seria uma sociedade justa, igualitária, livre: é tão somente a partir da inserção dos homens em determinada sociedade que se poderia indicar seus aspectos positivos e negativos e, concomitantemente, aquilo que se busca transformar, de modo que termos como “justiça”, “igualdade” ou “liberdade” adquirem sentido e conteúdo unicamente quando situados nas malhas históricas específicas que os delimitam, tensionam, promovem ou bloqueiam. Como afirma Horkheimer, a Teoria Crítica rejeita “a concepção de um

Bem em si que se opõe pura e simplesmente ao real. Ela não julga em função daquilo que está acima do tempo, mas em função daquilo que está no tempo”⁵⁹¹.

E quando nos dirigimos a esta malha histórica específica na qual está cerzido o programa crítico encaminhado por Horkheimer nos anos 1930 nos deparamos com uma contextura particularmente sensível e reveladora de tensões crescentes: se, por um lado, a Teoria Crítica desenvolvida em “Teoria tradicional e teoria crítica” toma seu impulso crítico das análises de Marx – O próprio Horkheimer considerava seu ensaio de 1937 como um texto de jubileu de *O Capital*, ressalte-se⁵⁹² –, isso se dá justamente num momento em que componentes teóricos centrais do marxismo se encontravam abalados por diversos fatores do cenário histórico presente, o que concorria assim à reavaliação dos diagnósticos e prognósticos do autor do *Manifesto comunista*.

Nessa direção, sem alimentar qualquer pretensão de exaustividade expositiva, talvez possamos listar sumariamente alguns desses elementos centrais⁵⁹³. Elementos que vieram a lume, é pertinente sublinhar, contando com as contribuições decisivas das pesquisas de outros membros do Instituto de Pesquisa Social, neste caso, especialmente, os trabalhos de Friedrich Pollock⁵⁹⁴ e aqueles de Erich Fromm⁵⁹⁵. Assim, vale enumerar, antes de tudo, que as pesquisas empreendidas diagnosticavam que o capitalismo havia atingido um estado qualitativamente novo, marcado pelo poder crescente dos monopólios e pela ampliação da ação do Estado na vida econômica, denotando assim o estancamento ou estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, dantes prognosticados por Marx.

⁵⁹¹ HORKHEIMER, M. *Appendice* (“Philosophie et théorie critique”, 1937). In: *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 90.

⁵⁹² Cf. WIGGERSHAUS, R. *L’École de Francfort. Histoire, développement, signification*, op. cit., p. 177.

⁵⁹³ Tomaremos como apoio a detalhada explanação de John Abromeit em *Max Horkheimer and The Foundations of Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011.

⁵⁹⁴ POLLOCK, F. “State Capitalism: Its possibilities and limitations” [1941]. In: ARATO, A; GEBHARDT, E (orgs.). *The essential Frankfurt School reader*. New York, Continuum, 1982, pp. 71-94.

⁵⁹⁵ Nesse âmbito, deve-se considerar sobretudo suas contribuições para os “Estudos sobre autoridade e família”, com especial atenção a FROMM, E. “Geschichte und Methoden der Erhebungen”. In: *Studien über Autorität und Familie* - Dietrich zu Klampen Verlag: Paris, 1936.

Atrelado a esse quadro, em vez do acirramento da oposição de classes vaticinada por Marx, tornavam-se cada vez mais claros os sinais de integração da classe trabalhadora ao sistema capitalista. Mais do que isso, na contramão de uma pauperização crescente – igualmente prognosticada pelo autor de *O capital* –, constatou-se certa melhoria nas condições de vida de parte do proletariado, o que implicava, a seu turno, a escansão de diferentes camadas e níveis de diferenciação social. O resultado dessa escansão sugeria não apenas a dificuldade de organização coletiva, mas também o apagamento gradual da classe trabalhadora como grupo coeso de oposição e resistência à dominação do capital.

Por fim, a ascensão do nazismo e do fascismo salientava a suscetibilidade – inclusive psicossocial – e a possibilidade de sequestro da classe trabalhadora por governos autoritários, ao passo que tornava improvável sua reorganização a curto prazo. A atroz repressão a todo e qualquer movimento de contestação, aliada ao emprego massivo de mecanismos de controle social respaldados pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, propaganda e entretenimento vinham corroborar esse diagnóstico.

Além desses três elementos, é oportuno ainda frisar que a URSS era vista com reservas pela maior parte dos membros do Instituto de Pesquisa Social, pois se, por um lado, em dado momento, pôde se apresentar como um adversário do fascismo, por outro lado, de mais a mais revelavam-se suas tendências de centralização e enrijecimento burocrático encarnado nos moldes de um “Estado autoritário”⁵⁹⁶.

Desencorajamento e perplexidade são termos que bem poderiam classificar aqueles que propugnassem posições progressistas neste contexto. Entretanto, a Teoria

⁵⁹⁶ De modo geral, a recalcitrância em relação à URSS deu-se, “diz Horkheimer [em conversa com Helmut Dubiel], porque eles [grande parte dos membros do Instituto] consideravam-na, num plano ideológico, o adversário mais poderoso do fascismo. É significativo que esta restrição fosse abandonada em 1939, depois do pacto entre Stálin e Hitler” (DUBIEL, H. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 16). Sobre esta ambiguidade da postura dos membros do Instituto em relação ao comunismo e ao “marxismo oficial” da URSS, ver ainda JAY, M. *L’imagination dialectique. Histoire de l’École de Francfort et de l’Institut de recherches sociales*, op. cit., pp. 35-37. Em tempo, a expressão “Estado autoritário” é do próprio Horkheimer, que se apoia em Pollock para afirmar que “o capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente”.

Crítica adquire um de seus sentidos justamente nesse quadro em que os bloqueios se impõem com mais vigor do que as possibilidades emancipatórias: manter a chama da Teoria Crítica acesa significa negar-se a render-se a qualquer ordem de fatalismo, buscando contribuir – tanto quanto possível a uma teoria – à oportuna subversão do *status quo*. Saliente-se ainda nessa esteira que não poucos membros do Instituto acreditavam que uma revolução dos trabalhadores pudesse vir a solapar o regime nacional socialista. A segunda Grande Guerra e suas consequências soterrariam definitivamente na maioria destes pesquisadores qualquer esperança dessa natureza. Incluindo, dentre eles, o próprio Horkheimer em seus escritos dos anos de 1940 em diante.

Todavia, concentremo-nos nos diagnósticos de época desenvolvidos por Horkheimer nos anos de 1930 e nas consequentes posturas por ele adotadas. Pois bem, deparado com uma dominação própria a uma sociedade de classes ancorada de mais a mais em “Estados autoritários”, Horkheimer tende a advogar um viés “materialista revolucionário”⁵⁹⁷ à emancipação, conferindo à economia política um papel de destaque na regência de seu concerto interdisciplinar.

Essa proeminência da economia política, entretanto, deve ser vista com sutileza, pois ao contrário de eleger um paradigma de análise exclusivo, no qual apenas os processos sociais suscetíveis de assumir funções na reprodução e na expansão do trabalho social encontrariam lugar, Horkheimer busca antes estender os traços de uma emancipação revolucionária que se desenvolve numa miríade de sentidos, enredando notadamente práticas políticas e culturais.

Trata-se, assim, de uma abordagem ampla cujo propósito é a “autodeterminação do gênero humano” num “estado social no qual os atos dos homens resultem de suas próprias decisões e não mais de um encadeamento mecânico”⁵⁹⁸. Ao

⁵⁹⁷ Ver MATOS, O. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. SP, Brasiliense, 1989, p. 9 *et sq.*

⁵⁹⁸ HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 71. Grifo meu.

ver de Horkheimer, a efetivação dessa autodeterminação dos homens abrange, dentre outros,

o problema de saber o que é produzido e como, se existem grupos relativamente estáveis apresentando interesses específicos, se as diferenças sociais subsistem ou mesmo se se aprofundam; a participação ativa dos indivíduos no governo, a relação entre sua informação e sua vontade e o conjunto dos atos de gestão que os concernem ; o estabelecimento [de uma verdadeira vontade coletiva] a respeito de todos os fatores de situação que não escapam ao controle do homem – em suma, o grau de desenvolvimento dos fatores essenciais de *uma democracia e de uma comunidade autênticas* : tudo isso está incluído no conteúdo do conceito de socialização. Nenhum desses fatores pode ser isolado do domínio econômico⁵⁹⁹.

Posto isso, se é à organização econômica que a teoria e a prática devem se remeter *neste momento*, se há preeminência da economia em relação à política ou à cultura, esta contextura se coloca antes como objeto de estudos e de intervenção próprios ao campo do atual do que como prospecto unívoco da Teoria Crítica:

A mudança que se produzirá na história não deixará inalterada a relação da cultura à sociedade ; e se no estado atual da sociedade a economia domina os homens e constitui portanto um fermento que permite colocá-la em revolução, no futuro os homens deverão determinar eles mesmos o conjunto de suas relações, inclusive das necessidades de ordem natural ; os dados econômicos isolados do contexto não serão, portanto, o critério adequado para julgar sua comunidade⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 89-90. Grifo meu.

⁶⁰⁰ HORKHEIMER, M. *Appendice* (“Philosophie et théorie critique”, 1937). In: *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 88.

Assim, seria tão limitado quanto inexato acusar Horkheimer de qualquer forma de “reducionismo funcionalista”⁶⁰¹ baseado numa espécie de “economicismo”.

Se, no momento de sua análise, as relações econômicas detêm certa preponderância sobre a vida dos homens, dominando-os mesmo a ponto de cercear suas faculdades e impedindo assim o livre desenvolvimento de suas potencialidades, é em sua direção que Horkheimer concentra seus esforços. No entanto, o que se revela nesse embate é antes uma perspectiva que visa abrir as vias de um projeto interessado em diagnosticar, acolher e intervir nos embates em prol do estabelecimento de “formas de vida”⁶⁰² autônomas determinadas a partir das condições presentes. Seu pano de fundo difunde a perspectiva de uma comunidade na qual os homens possam determinar o conjunto de suas relações, ou ainda, para ser breve, irradia uma perspectiva cujo fito e condição para uma “reviravolta histórica universal” é o de uma “democracia e de uma comunidade autênticas”⁶⁰³.

Perspectivas como estas revelam o vasto potencial de extensão, desdobramento e atualização dessa atitude crítica encampada por Horkheimer na direção da ampliação dos sentidos e conteúdos que a emancipação pode vir a adquirir quando deparada com novas configurações sociais, históricas, políticas. O que é fonte de estímulo para a atualização desta postura tendo em vista as possibilidades teóricas por ela abertas – trilhadas ulteriormente ou não pelo autor de *Eclipse da razão*, fique claro. Atualização que não significa, evidentemente, assentimento ou transposição pura e simples do modelo crítico desenvolvido por Horkheimer nos anos 1930 aos dias de hoje ou de amanhã, mas que reitera o propício convite a “determinar quais aspectos da Teoria

⁶⁰¹ HONNETH, A. “A Teoria Crítica” [1987]. In: GIDDENS, A; TURNER, J. (org.). *Teoria social hoje*. São Paulo, Unesp, 1999, pp. 516 a 519. Nessa apresentação geral de Honneth, o autor parece projetar, sem estabelecer as devidas distinções e mediações, alguns aparentes desenvolvimentos dos anos 1940 no modelo crítico dos anos 1930, de maneira a oferecer uma leitura tão genérica quanto redutora. O que o leva a afirmar, por exemplo, que “se as diferentes investigações que os membros do círculo interno do Instituto [leia-se: Horkheimer, Marcuse e Adorno] forem reunidas num conjunto teórico, o que aparece é a imagem de uma sociedade totalmente integrada; nela, a vida social se esgota – como nas visões das teorias do totalitarismo – no círculo fechado do exercício centralizado da dominação, do controle cultural e do conformismo individual” (Ibid., p. 516).

⁶⁰² HORKHEIMER, M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 84.

⁶⁰³ Ibid., p. 90.

Crítica de Horkheimer ainda são relevantes no presente e quais devem ser revisados ou abandonados”⁶⁰⁴.

Esse convite pode ser aceito ou mesmo compreendido de distintas maneiras. E a maneira como Foucault o acolhe, se pudermos assim dizer, é por via da partilha de *questões* e de uma *postura filosófica* que faz da atitude crítica um modo privilegiado de interrogação constante do presente, de análise da historicidade da razão em suas tensões entre “dominação” e “emancipação”, isto é, arguindo as formas de racionalidade em sua imbricação com as relações de poder no que tange a seus limites e possibilidades de transformação do atual. Uma prática intelectual na qual “conhecimento” e “ação” concorrem à análise das configurações sociais e de sua mutabilidade, compreendendo os desafios atuais e suas respectivas formas de luta política ou de mobilização cultural, tanto quanto a possível ampliação do campo dos possíveis por meio de “resistências” e “criações” históricas capazes de apreender e dar forma ao novo.

6.2.2. Foucault: experiências singulares

Ao levarmos a efeito a sentença de que a “emancipação” se diz de várias maneiras, é preciso acrescentar que o “modo de dizer” de Foucault encontrará relevantes diferenças com o “modo de dizer” de Horkheimer. O que se torna particularmente eloquente quando temos em vista que este, baseado num diagnóstico de época específico, insiste num viés “materialista revolucionário” no qual a emancipação em relação ao “reino da injustiça” – de caráter especialmente econômico – pode dar forma, conteúdo e sentido (ainda que necessariamente provisórios e mudadiços) a termos como “justiça”, “liberdade” e “igualdade”, apontando a direção

⁶⁰⁴ ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and The Foundations of Frankfurt School*, op. cit., p. 170.

que poderia levar à “autodeterminação do gênero humano”, caso os homens a tanto se dispusessem.

Dito isso, entretanto, seria no mínimo flagrante contrassenso caso nos deparássemos com o mesmo *diagnóstico de época* “replicado” 40 anos depois, ademais por um filósofo francês. Efetivamente, não é o caso. Em primeiro plano, o contexto histórico a partir do qual e sobre o qual trata e se situa abertamente Foucault é outro: trata-se do contexto dos anos 1970, com todas as implicações e decorrências políticas e culturais que vieram na esteira do “Maio de 68” francês. Ambiência que certamente aclimata a singularidade de sua atitude intelectual, postura política e interesses teóricos.

Sem abrir mão de um delineamento mais detido desta conjuntura, mas antecipando um aspecto específico que será fulcral à reflexão de Foucault e a seu posicionamento crítico, há de se ressaltar antes de tudo o diagnóstico de uma profunda crise teórico-política advinda com o gradual – embora jamais uniforme ou “definitivo” – deslocamento ou descolamento do paradigma revolucionário. A este respeito, dois aspectos merecem realce imediato: em primeiro lugar, a gravidade e magnitude do tremor detonado, cujo epicentro é a desmobilização ou o paulatino esfacelamento desta categoria moderna por excelência (ao menos desde o século XVIII), qual seja, a Revolução como ato que rompe a História⁶⁰⁵. Em segundo lugar, é significativo o modo *sui generis* da ocorrência e irradiação deste estremecimento, a saber, não tanto pela via da abrupta amputação, recalçamento ou frenagem da perspectiva revolucionária, mas de seu estiolamento enquanto horizonte de aspiração dos sujeitos.

Assim, afirma Foucault, se é certo que “todo pensamento moderno, bem como toda política, foi comandada pela questão da Revolução”, a seu ver, é “a própria

⁶⁰⁵ De modo mais específico, no entender de Foucault, “Revolução designa uma luta global e total de toda uma nação, de todo um povo, de toda uma classe, no sentido em que a Revolução designa uma luta que promete subverter de ponta a ponta o poder estabelecido, de aniquilá-lo em seu princípio, no sentido em que a Revolução significaria uma luta que assegura uma libertação total” (FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 232, p. 547).

desejabilidade [*désirabilité*] da revolução que constitui hoje um problema”⁶⁰⁶. Com isto em vista, cabe insistir que não se trata de abordar a matéria a partir das possibilidades de efetivação e bloqueios objetivos à Revolução, mas de reajustar o foco em termos de interesse dos sujeitos neste tipo de transformação que, há anos, na ordem da teoria e da conduta, cerrou posições e distribuiu as coordenadas do campo ético-político.

Essa circunstância abre uma extensa gama de decorrências imponderáveis, recolocando na ordem do dia a urgência da reflexão a respeito das relações entre racionalidade e história, entre saber e poder, entre teoria e prática. O que envolve igualmente o exame atento e, por vezes, a necessidade de reavaliação do estatuto, da função e expectativas no que concerne ao Estado, ao campo institucional e representativo da política partidária; mas também a atenção aos novos modos de organização da ação coletiva, aos novos sentidos conferidos à emancipação, às resistências, às lutas estratégicas e à eventual entrada em cena de novos interlocutores, personagens, sujeitos que trazem consigo uma variada paleta de questionamentos, tanto quanto de modos originais de questionar; coloca, por fim, a necessidade de reexaminar a figura e o lugar do “intelectual” e, por conseguinte, do papel da crítica nesta contextura ampla⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ FOUCAULT, M. “Non au sexe roi” [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 200, p. 267. Não deixa de ser curioso que Foucault ligue a questão também a Horkheimer, em 1979, ao afirmar que “eu prefiro a questão que Horkheimer colocava outrora [?], questão ingênua e um pouco febril : ‘Mas esta revolução é assim tão desejável?’” (FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?”. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1325). Sob nossa perspectiva de abordagem, entretanto, se é verdade que em seu texto de 1937 Horkheimer diagnostica já certa perda de interesse na emancipação por parte dos partidos e movimentos operários, este quadro está atado antes de tudo às condições objetivas supracitadas, a saber, à ascensão do fascismo e às mutações do capitalismo que “capturaram” o movimento operário ajustando-o a mecanismos de opressão e formas de autoritarismo. Há de se considerar, entretanto que, ainda nos anos 1930, “mesmo colocando em questão a validade do marxismo ortodoxo”, Horkheimer não havia renunciado a seu ambicioso projeto: “a unidade final da teoria crítica e da prática revolucionária” (JAY, M. *L’imagination dialectique. Histoire de l’École de Francfort et de l’Institut de recherches sociales, 1923-1950*, op. cit., p. 287).

⁶⁰⁷ Para uma análise deste quadro com foco na invenção de modalidades de ação militante no contexto da intensificação da crise do campo institucional do marxismo, ver OTA, N. “A Quarta parede do marxismo francês: Maio de 68 e a invenção dos dispositivos intelectuais de engajamento”, *Dois Pontos* (UFPR), v. 13, p. 53-72, 2016.

Ante essa conjuntura, paira de modo premente e particularmente candente uma questão que poderia ser formulada nos seguintes termos: qual estatuto adquire o que se chama “política” quando a perspectiva da Revolução deixa de constituir um horizonte “possível” e/ou, acima de tudo, “desejável”? Ou ainda, haveria algum sentido pensar em termos de “emancipação” – seja em suas conotações éticas ou políticas – uma vez afastada a prerrogativa da Revolução?

Tais indagações levantam, por extensão, uma série de outras dúvidas: seria o caso de substituir a universalidade da Revolução por outro tipo de universalidade – ou de “paradigma” – político-moral que pudesse resgatar e fundamentar um grande e único projeto emancipatório?

Ou ainda, insistindo em via análoga, seria o conceito de “totalidade” – ou de “totalização das tendências sociais” – absolutamente indispensável para compreender ou justificar as práticas, as demandas e os problemas levantados por movimentos por emancipação?

Em última instância, seria possível estabelecer uma correlação minimamente harmônica ou coerente entre “teoria” e “prática” – o que implica a própria condição de desenvolvimento do empreendimento crítico – sem o selo validador de um regime de referência moral ou político normativo unitário que pudesse fornecer critérios de orientação e fundamentação do pensamento e da ação?

Indagações dessa ordem e seus respectivos desdobramentos abriram e abrem até hoje a oportunidade para mais de um encaminhamento possível, tendendo, conseqüentemente, a fomentar o medrar de modelos críticos das mais variadas estirpes

Variedade, entretanto, que, sob a ótica de Foucault, não faz com que estas perspectivas teóricas sejam *por princípio* incompatíveis entre si ou *necessariamente* autoexcludentes. Ao contrário, por mais que eleja, como veremos, um caminho singular, Foucault não dispensa a possibilidade de que alianças estratégicas possam vir a se firmar de modo eficaz em determinadas situações e contextos. Vale, aqui, a máxima segundo a qual “o esforço desenvolvido em uma direção” não equivale pura

e simplesmente a “uma rejeição de todas as outras abordagens possíveis”⁶⁰⁸. Entre as diversas perspectivas críticas factíveis, Foucault compreende a sua proposta como um empreendimento crítico possível entre outros, mesurado antes pelo critério de sua “eficácia” ou “concretude” do que pela necessidade de estabelecimento de um único modelo de crítica “correta” ou “verdadeira”, o que significa dizer que sua atitude crítica não se identifica “com esta forma de crítica que, sob o pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções, à exceção de uma, que seria a boa”⁶⁰⁹.

O que este primeiro arrazoado de Foucault coloca discretamente à vista é o escopo que dá ao exercício crítico sua própria condição de existência e efetividade, de criação e recriação, a saber, o entendimento de que *não há fundamento que garanta a pureza da crítica*. Essa perspectiva talvez jogue luz sobre os motivos de o pensador francês adotar um empreendimento crítico que se abstém de qualquer reivindicação de universalidade e necessidade para se concentrar em práticas de governo específicas e *experiências singulares*, sustentando, nessa senda, o intuito de questionamento das normas estabelecidas nestes âmbitos.

6.3. O alargamento das margens da política

Desde o começo dos anos 1980 Foucault foi duramente recriminado por não identificar a base normativa sobre a qual sua própria crítica poderia se basear⁶¹⁰. Estas

⁶⁰⁸ FOUCAULT, M. “Préface à l’édition anglaise” [1970]. In: *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, op. cit., n. 72, p. 880.

⁶⁰⁹ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 342, p. 1412.

⁶¹⁰ Temos em vista sobretudo o célebre artigo de Nancy Fraser “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, Vol. 1, No. 3, 1981, pp. 272-287. Outros autores a seguiram em sua avaliação, enfatizando as “contradições”, “paradoxos” e “aporias”, incluindo filósofos como Habermas (*O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. SP, Martins Fontes, 2000), Charles Taylor (“Foucault on freedom and truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2, 1984, pp. 152-183), Michel Walzer (“The Politics of Michel Foucault”. In: D. Hoy (ed.). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford 1986, pp. 51-68) e por Axel Honneth (*Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985).

alegações reclamam à crítica que se justifique, que estabeleça em um ponto de vista normativo seus próprios critérios. Ponto de vista que, com efeito, é mais do que justo. Entretanto, como bem pontua Thomas Lemke, é exatamente aí que reside o problema: esta recriminação “é *simplesmente* justa e *excessivamente* justa”⁶¹¹. Conforme salienta, uma vez que concentra todo o foco na questão do direito e da justificação, das normas e da normatividade, este gênero de crítica perde o traço característico e decisivo do trabalho de Foucault:

Para Foucault, as próprias normas são parte do campo histórico sob investigação, e não estão fora dele; elas são menos a medida ou o ponto de partida, do que um objeto de análise e o resultado de um conflito. As normas não são algo disposto de antemão em relação às lutas políticas que as guiam e governam; antes, elas são constituídas nas lutas, são uma parte delas e uma participação nelas [*are part of them and a stake in them*]⁶¹².

Esse procedimento permite a Foucault adotar uma posição estratégica singular, visto que, ao colocar em questão as normas instituídas, ele busca também “questionar ortodoxias do pensamento político e da crítica social que nos invocam a tomar posição dentro de um sistema político já fixado”⁶¹³.

Se Foucault contradiz abertamente esta forma dominante de crítica que exige critérios normativos prévios para justificar a própria crítica, é porque, em seu entender, o papel da crítica não é prioritariamente o de modelar, ratificar ou estabelecer normas – o que pode significar, inclusive, restringir-se às normas do sistema político já estabelecido, como ressaltado –, mas de questionar as normas em vigor tendo em vista pensar e agir colocando em questão o que denominara os “limites atuais do

⁶¹¹ “This critique is only too justified. But that is precisely the problem: it is *only* justified and it is *too* justified” (LEMKE, T. “Comment on Nancy Fraser: Rereading Foucault in the Shadow of Globalization”, *Constellations*, vol. 10, n. 2, 2003, p. 174).

⁶¹² LEMKE, T. “Comment on Nancy Fraser: Rereading Foucault in the Shadow of Globalization”, *Constellations*, vol. 10, n. 2, 2003, p. 174.

⁶¹³ LEMKE, T. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad. Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman. São Paulo, Editora Politéia, 2017, p. 33.

necessário”⁶¹⁴. Trata-se de um trabalho que definitivamente não pretende sacrificar a complexidade dos fenômenos empíricos e a necessária plasticidade das hipóteses de investigação em nome da construção de justificações teórico-sistêmicas sofisticadas que garantam o rigor lógico do conceito, seja ele o de “bem”, de “justiça”, ou de “igualdade”.

Ora, essa postura de Foucault contribui para que a desconfiança inicial em relação à “ideia de uma política consensual”, ou do estabelecimento de “um princípio regulador”⁶¹⁵, acumule mais um ponto de suspeição. Por um lado, como afluímos, no entender do pensador francês, estes modos de pensar – embora eventualmente mobilizáveis taticamente, frise-se – não dariam conta da complexidade das relações de poder, correndo-se o risco, inclusive, de tratá-las de modo “abstrato”. Por outro lado, ao colocar estes procedimentos em dúvida, Foucault parece também procurar se precaver em relação a possíveis cristalizações ou enrijecimentos de princípios teóricos que possam vir a requerer, quando não a impor, a imutabilidade, fechamento ou a absolutização de suas prerrogativas – seja, por exemplo, na forma de “códigos” diversos, seja na forma de uma “razão” ideal e cristalina –, que acarretaria o afastamento ou tentativa de anulação dos contextos históricos específicos e de seus embates *pontuais e estratégicos*.

Com efeito, não há de se negar que a efetivação da atitude crítica, das contracondutas, das resistências e da criação de novas experiências éticas ou políticas dispensam, pura e simplesmente, a passagem por momentos de constituição de comunidades mínimas de expectativas, desejos e posturas, afinal essas seriam condições para tornar possível a formação de modalidades de vida coletiva e de fazer advir comunidades de ação em torno de problemáticas em vias de constituição. E, no entanto, ao mesmo tempo, Foucault denota que é preciso tomar distâncias de qualquer concepção de “consensualidade” pretensamente “ideal”, “racional” ou “reguladora” que recairia sobre os sujeitos como aplicação vertical de normas preestabelecidas que

⁶¹⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1391.

⁶¹⁵ Cf. capítulo 4.

viesses a bloquear ou dificultar qualquer possibilidade de dissenso, de questionamento, de inconformismo ou de insubmissão. Ao fim e ao cabo, é preciso manter a atitude crítica atuante e vigilante, o que pode requerer, por vezes, a sua própria reinvenção crítica. Uma crítica ossificada não passa de uma revista policial beletrada.

Dito isso, em nosso entender, o gesto foucaultiano propende a manter vivo o *êthos* que anima uma postura de abertura crítica que não se aferra a qualquer visão concludente da totalidade, a qualquer norma preestabelecida, de modo a desviar-se assim do engessamento próprio a categorias abstratas que, de modo mais ou menos velado, apartam as formas de vida de sua inserção efetiva, local e contextual, num campo histórico, político, econômico e cultural.

É nesse sentido que a atitude crítica pode dar vazão e afinar-se à liberação de um campo fértil no qual o alargamento da noção de política e dos sentidos das resistências, em coseduras por vezes inéditas, passam a ganhar espaço e reverberação. Ao menos é este o teor das reflexões que encontramos em sua aula inaugural de 1976 no *Collège de France* (“*Il faut défendre la société*” [“É preciso defender a sociedade”], traduzido para o português como “Em defesa da sociedade”⁶¹⁶).

Com efeito, nessa ocasião, Foucault parte do diagnóstico de que, no decurso dos “últimos dez ou quinze anos”, havia ocorrido uma

imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias⁶¹⁷.

⁶¹⁶ FOUCAULT, M. “*Em defesa da sociedade*” - *Curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição estabelecida, no âmbito da associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

Ao mencionar a “imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos”, Foucault tem em mira o que designará como “eficácia das críticas descontínuas e particulares”⁶¹⁸. Descontínuas e particulares, em primeiro lugar, visto que essas críticas não são sustentadas por nenhuma “sistematização de conjunto”, independentemente de quais tenham sido ou ainda possam ser suas “referências”. Descontínuas e particulares ainda pelos campos de ação bastante específicos nos quais emergem e atuam.

Nessa direção, Foucault tem em vista fenômenos que, de algum modo, não deixam de se relacionar estreitamente com sua produção política e intelectual⁶¹⁹. Cita, por exemplo, a “eficácia das ofensivas” contra o funcionamento da instituição psiquiátrica e de alguns de seus discursos predominantes, ofensivas estas protagonizadas pelo movimento antipsiquiatria, que tomou por referenciais tanto a psicanálise existencial⁶²⁰, quanto o marxismo ou a teoria de Reich, podendo-se ainda incluir o papel que desempenhou neste movimento a retomada ou valorização *a posteriori* de *Histoire de la folie*⁶²¹.

⁶¹⁸ Ibid., p. 10.

⁶¹⁹ Para uma análise do jogo de “efeitos críticos”, tanto no sentido da produção de um saber específico que gera efeitos em sua obra, quanto na intenção crítica da qual esta é suporte ao visar servir como instrumento de intervenção e transformação do presente, ver SAAR, M. “Genealogy and subjectivity”, *European Journal of Philosophy*, 10:2, 2002, pp. 231-245.

⁶²⁰ É bastante oportuna a nota de número 1 dos responsáveis pela edição do Curso de 1976: “Aqui Michel Foucault remete ao movimento psiquiátrico (definido, sucessivamente, como “antropofenomenológico” ou *Daseinanalyse*) que havia procurado na filosofia de Husserl e de Heidegger novos instrumentos conceituais. Michel Foucault se interessara por eles já em seus primeiros escritos (Cf. “La maladie et l’existence”. In: *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, cap. IV; “Introdução” a L. Binswanger, *Le rêve et l’existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; “La psychologie de 1850 à 1950”. In: A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957; “La recherche en psychologie”. In: *Des chercheurs s’interrogent*, estudos apresentados por J.-E. Moreire, Paris, PUF, 1957; os três últimos textos estão publicados em *Dits et écrits*, 1954-1988, ed. par D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard/ “Bibliothèque des sciences humaines”, 1994, 4 vol.; I: 1954-1969; II: 1970-1975; III: 1976-1979; IV: 1980-1988; cf. I, nos 1,2,3) e voltara a ele nos últimos anos (cf. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; trad. fr.: in *Dits et écrits*, IV, n. 281).

⁶²¹ Em 1974, ao responder a um interlocutor se sua *História da loucura* seria um livro político, Foucault assim se pronuncia: “Sim. Mas agora. Quer dizer, quando a *História da loucura* foi publicada na França, em 1961-1962, não houve uma única revista ou um único grupo com interesses políticos que a tenha

De modo análogo, Foucault alude à “eficácia dos ataques que ocorreram contra – digamos – a moral ou a hierarquia sexual tradicional”, ataques que, também eles, “se referiam apenas de uma maneira bastante vaga e bastante remota, bem nebulosa em todo caso, a Reich e a Marcuse”⁶²². Neste terreno crítico situa-se, expressamente, a *História da sexualidade I – A vontade de saber*, que seria publicada em outubro de 1976 (poucos meses após estas palavras de Foucault) e direcionaria carga não negligenciável de suas baterias críticas inclusive a esta “nebulosa” composta por autores arregimentados em torno da ideia de que o mecanismo de poder por excelência estaria embasado na “repressão”: Foucault procuraria ressaltar, por seu lado, a multiplicidade e produtividade das relações de poder⁶²³.

Coloca ainda em evidência “a eficácia do ataque contra o aparelho judiciário e penal”, alguns dos quais, acrescenta, “eram muito remotamente relacionados com a noção geral de ‘justiça de classe’, enquanto outros eram vinculados, só um pouco mais precisamente, no fundo, a uma temática anarquista”⁶²⁴, em nenhum caso, entretanto, trataram de colocar, como ponto de partida, “uma grande reivindicação global relativamente a um melhor sistema de leis”, mas partiam sempre de marcos particulares, determinados, imediatos⁶²⁵, por vezes ínfimos, por vezes

mencionado. Veja bem: em nenhuma revista marxista, em nenhum jornal de esquerda, nada. Os únicos que a mencionaram foram Barthes e Blanchot, os dois bastantes importantes, claro, mas mais em literatura do que em política. Quando eu escrevi um texto sobre a formação da medicina clínica [*Naissance de la clinique – une archéologie du regard médical*], um livro político em meu entender, ninguém falou dele, realmente ninguém. Em contrapartida, quando, em *As palavras e as coisas*, eu disse que Marx havia tomado de Ricardo seus conceitos econômicos, aí... O que se produziu? A fronteira política mudou seu traçado e, agora, assuntos como psiquiatria, o internamento, a medicalização de uma população, tornaram-se problemas políticos. Após o que ocorreu desde os últimos dez anos, os grupos políticos foram obrigados a integrar esses domínios à sua ação e, assim, nós nos encontramos, eles e eu, não porque eu tivesse mudado – eu não estou me gabando, eu queria mudar –, mas porque, neste caso, eu posso dizer com orgulho que foi a política que veio a meu encontro, que colonizou estes domínios que eram já quase políticos, mas que não eram reconhecidos enquanto tais” (FOUCAULT, M. “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir” [1974]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 136, p. 1392.

⁶²² FOUCAULT, M. “*Em defesa da sociedade*”, op. cit., p. 9.

⁶²³ Foucault insiste na insuficiência da análise do que designou “hipótese repressiva” e procura mostrar em seu livro, numa argumentação em três tempos, sua inadequação histórica, o erro metodológico do qual ela procede e o discurso geral do qual, embora pretendendo contestá-lo, ela partilha.

⁶²⁴ Ibid.

⁶²⁵ “Retomemos o exemplo da prisão e do sistema penal. No século XVIII, por volta dos anos 1760, na época em que se começou a colocar o problema de uma mudança radical no sistema penal, quem colocou a questão, e a partir de que? Isto foi feito por teóricos, teóricos do direito, filósofos no sentido da época,

“intoleráveis”⁶²⁶. Demarca-se aqui, sem dúvida, a circunscrição de *Vigiar e punir*, tanto no que tange àquilo que o precedeu enquanto livro – em termos de pesquisas, cursos no *Collège de France*⁶²⁷ e engajamentos políticos diretos do pensador no *Groupe d’Information sur les Prisons* (GIP)⁶²⁸ – quanto no que diz respeito ao “impacto” prático e teórico do livro.

A efetividade dessas críticas locais não poderia ter ocorrido sem a reativação de “saberes locais”, isto é, de “uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada”, ou ainda, de uma produção teórica que “para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum”⁶²⁹. Sob a designação do que considera serem “reviravoltas do saber” ou mesmo uma “insurreição dos ‘saberes sujeitos’”, Foucault concebe a “reaparição” de uma série de saberes considerados

que colocaram o problema não da prisão em si, mas o problema bastante geral do que deveria ser a lei em um país livre, e de que maneira a lei deveria ser aplicada, em quais limites e até onde. Foi na sequência dessa reflexão central e teórica que se chegou, ao cabo de alguns anos, pretendeu-se que a punição, a única punição possível, fosse a prisão. [...] O problema se colocou de maneira completamente diferente, nos anos recentes, nos países ocidentais. O ponto de partida jamais foi o de uma grande reivindicação global relativamente a um melhor sistema de leis. Os pontos de partida foram sempre ínfimos e minúsculos: histórias de sub-alimentação, de desconforto nas prisões. E, a partir desses problemas locais, a partir destes pontos de partida bastante particulares, em lugares determinados, percebeu-se que o fenômeno difundia-se, difundia-se muito rapidamente e implicava toda uma série de pessoas que não possuíam nem a mesma situação, nem os mesmos problemas. Pode-se acrescentar que essas resistências parecem relativamente indiferentes aos regimes políticos ou aos sistemas econômicos, por vezes, mesmo às estruturas sociais dos países em que elas se desenvolvem” (FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 232, pp. 544-545).

⁶²⁶ De modo emblemático, *Intolérable* foi o título escolhido para a reunião das cinco “enquêtes-intolérance” lançadas em forma de questionário do interior das prisões pelo Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), criado em 1971, do qual Foucault foi um dos fundadores (COLLECTIF. *Intolérable. Textes réunis par le Groupe d’Information sur les prisons, présentés par Philippe Artières*. Paris, Gallimard (Collection Verticales), 2013). O Manifesto lançado pelo GIP encontra-se também acessível em FOUCAULT, M. “(Manifeste du GIP)” [1971]. In: *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 86, p. 1042-1043.

⁶²⁷ De modo especial, FOUCAULT, M. *Théorie et institutions pénales - cours au Collège de France (1971-1972)*. Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris Gallimard, 2015 ; e FOUCAULT, M. *La société punitive - cours au Collège de France (1972-1973)*. Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard, 2013.

⁶²⁸ A este propósito, ver PERROT, M. *Les ombres de l’histoire: crime et châtement au XIX siècle*. Paris, Flammarion, 2001. Com especial destaque, neste volume, para o texto “La leçon des ténèbres : Michel Foucault et la prison”. Ver também MAUGER, G. « Un marchand d’instruments politiques ». In: MAUGER, G.; PINTO, L. *Lire les Sciences Sociales*. Paris, Hermes Science Publications, 2000, vol 3 (1994-1996), tome II.

⁶²⁹ FOUCAULT, M. “*Em defesa da sociedade*”, op. cit., p. 11.

“ingênuos”, “hierarquicamente inferiores”, abaixo do nível do “conhecimento” ou da “cientificidade” requeridos. Dentre estes saberes, encontram-se, por exemplo, aquele “do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico – mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico –, o saber do delinquente, etc.”⁶³⁰ Nesse contexto, o termo “insurreição” recebe o seu sentido mais depurado, qual seja, o de um *levantamento* contra um poder estabelecido. Isto posto, não se trata somente ou prioritariamente de um questionamento no que concerne à maior ou menor “racionalidade” do conhecimento e de seu *modus operandi*, mas antes de tudo da eclosão de pronunciamentos que se erguem contra seus efeitos de poder.

Em 1982, Foucault acrescenta a especificidade das “lutas que colocam em questão o estatuto do indivíduo”. De um lado, elas “afirmam o direito à diferença”; por outro lado, combatem práticas ou discursos que procuram “fixar o indivíduo à sua identidade própria”, tal qual a “inquisição científica ou administrativa” que, classificando-os em categorias, buscam “impor-lhes uma lei de verdade que lhes cabe reconhecer e que os outros devem neles reconhecer”⁶³¹. Este problema se encontra centralmente nos volumes II e III de sua *História da sexualidade* – tanto quanto, em destaque, em seu curso *A hermenêutica do sujeito* – em que Foucault procura pensar as “formas de subjetividade” ou os “processos de subjetivação” tendo em vista o “sujeito” sob a ótica de uma “elaboração de si”, das “práticas de si”, dos modos como se relaciona e si mesmo e aos outros. Isto é, de formas plurais e criativas de relação consigo mesmos que não se restringem à pura e simples obediência a um código moral e nem se identifiquem ao “governo por individualização”⁶³².

⁶³⁰ Donde Foucault designar estes saberes igualmente como “saberes de baixo” ou “saberes das pessoas”. (Ibid., p. 12).

⁶³¹ FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, pp. 1045-1046.

⁶³² FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1046. Como acompanhamos no capítulo 2, a forma de individualização mediante a produção de uma verdade interior constitui, ao ver de Foucault, um dos dispositivos prioritários de sustentação da submissão e da obediência. Trata-se de um aspecto central para se pensar a história da sexualidade no ocidente: constantemente a verdade da subjetividade foi reduzida à identidade da sexualidade como seu componente profundo, mais ou menos obscuro e independente de fatores políticos e sociais, o que pôde levar, dentre outros, às distinções entre normal e anormal. Assim, ainda que assuma que, na contemporaneidade, a questão da “identidade sexual” tenha tido sua importância nas lutas políticas, não

Ora, o tipo de questionamento levantado por essas críticas não teria sido possível, ao ver de Foucault, sem a “grande abertura” proporcionada por Maio de 68 e suas derivações: “O que Maio de 68 produziu foi uma espécie de grande abertura, um desabamento [*écroulement*] dos muros, uma destruição dos interditos, uma colocação entre parênteses das barreiras, seguida por uma invasão, por um novo tipo de saber, de novos conteúdos de saber”⁶³³. Nesse mesmo movimento, para Foucault, Maio de 68 desobstruiu e reconfigurou o questionamento a propósito da “maneira por meio da qual se exerce o poder”. E “não somente o poder do Estado”, mas “aquele que se exerce por outras instituições ou formas de coerção”, isto é, o poder que “se exerc[e] no seio do corpo social, através de canais, de formas e de instituições extremamente diferentes”⁶³⁴, estendendo-se dos grandes dispositivos burocráticos às mais corriqueiras formas de “lutas cotidianas”.

A manifestação contundente da concretude das relações de poder e dos embates nelas implicados, na teoria e na prática, colocou em questão o *modus operandi* e os esquemas de acordo com os quais operavam os quadros instituídos da política, seja de esquerda, seja de direita. Contudo, como efeito paradoxal, foi justamente o “desabamento” destes sólidos muros que permitiu e promoveu o *alargamento* das margens da política:

Posso dizer que havia certamente uma incapacidade que estava ligada sem dúvidas à situação política na qual nos encontrávamos. Não víamos

deixa de assinalar suas recalcitrâncias em relação ao termo quando tomado enquanto uma “verdade [profunda] de si”: “Neste domínio preciso, eu nem sempre fui bem compreendido por certos movimentos que visam a liberação sexual na França. Ainda que do ponto de vista tático importe em um momento dado poder dizer ‘eu sou homossexual’, a meu ver, não podemos continuar, a longo prazo e no quadro de uma estratégia mais ampla, a colocar questões sobre a identidade sexual. Não se trata neste caso particular de confirmar sua identidade sexual, mas de recusar a injunção de identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. Devemos recusar a satisfazer a obrigação de identificação por intermédio e auxílio de uma certa forma de sexualidade” (“Interview de Michel Foucault” [1981]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 349, p. 1481).

⁶³³ FOUCAULT, M. « Radioscopie de Michel Foucault » [1975]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, op. cit., n. 161, p. 1652.

⁶³⁴ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978] In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 901.

de qual lado – à esquerda ou à direita – poderíamos ter colocado este problema do poder. À direita, ela era colocado somente em termo de Constituição, de soberania, etc., logo, em termos jurídicos; do lado do marxismo, em termos de aparelho de Estado. A maneira pela qual ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas, não era pesquisada [*cherché*]; contentava-se em denunciá-lo no outro, no adversário, de um modo ao mesmo tempo polêmico e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; e, no capitalismo ocidental, ele era denunciado pelos marxistas como dominação de classe, mas a mecânica do poder jamais era analisada. Não pudemos começar a fazer esse trabalho senão a partir de 1968, quer dizer, a partir de *lutas cotidianas e exercidas pela base*, por aqueles que tinham que se debater na malhas mais finas da rede de poder. Foi aí que emergiu o poder concreto e, ao mesmo tempo, a provável fecundidade dessas análises de poder para perceber essas coisas que haviam permanecido tão distantes do campo da análise política⁶³⁵.

Alargamento das margens da política também porque problemas dantes considerados “menores” ou “marginais”, “considerados como hipotéticos ou indignos de figurar no discurso da teoria”⁶³⁶, passam pouco a pouco a ocupar uma posição central no domínio político. Dado que o poder não opera a partir de um único ponto, nem consiste nas grandes formas institucionais do Estado, mas atua e distende sua rede em lugares múltiplos, passa-se a notar que questões como “a família, a vida sexual, a maneira como se tratam os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre homens e mulheres... todas essas relações [*rapports*] são relações políticas. Não podemos mudar a sociedade a não ser mudando essas relações”⁶³⁷, acrescenta Foucault.

⁶³⁵ FOUCAULT, M. « Entretien avec Michel Foucault » [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 192, p. 146. Grifo meu.

⁶³⁶ FOUCAULT, M. « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge », juillet 1977, p. 17. Disponível no endereço eletrônico: <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

⁶³⁷ FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 221, p. 473. Na mesma página, segundo o autor, “o exemplo da União Soviética é, neste quesito, decisivo. Podemos dizer que a União Soviética é um país [*sic*] no qual as relações de produção mudaram desde a Revolução. O Sistema legal relativo à propriedade também mudou. Do mesmo modo, as instituições políticas se transformaram desde a Revolução. Mas todas as pequenas [*menus*] relações de poder na família, a sexualidade, na fábrica, entre os trabalhadores, etc., continuaram, na União Soviética, tal como são em outros países ocidentais. Nada mudou realmente”. Valeria indicar ainda que esta leitura retrospectiva de Maio de 68 efetuada por Foucault no final dos anos 1970 foi em larga

Esse ponto de viragem foi sem dúvidas crucial para o contexto francês, sobretudo para a reformulação das bandeiras tradicionais da esquerda: afinal, se, ante a temática do marxismo, da alienação, da exploração dos trabalhadores e da Revolução – quase sempre ancorados e timbrados pelo selo do Partido Comunista Francês –, não havia espaço para os questionamentos e as lutas cotidianas evocadas acima, em 1977 Foucault pode se perguntar se o estado atual das lutas políticas havia deixado de se conformar “ao modelo prescrito pela tradição marxista”. Deixando a pergunta no ar do tempo, afirma, no entanto, que, entre 1965 e 1970, “certamente brandiram-se velhos estandartes, mas o combate se deslocou e conquistou novos terrenos”⁶³⁸.

Diante desse cenário, um dos desafios maiores é o de não partir de definições prévias da política, mas deixar que elas advenham pelas formulações dos próprios sujeitos. E para escutá-las faz-se necessária uma sensibilidade disposta a pensar a dimensão e a prática políticas em sua amplitude, isto é, para além dos modos instituídos de se fazer ou de se conceber “a política”. Foucault alude a algo dessa ordem quando indagado a respeito do “conteúdo político” de seus trabalhos:

De fato, eu quis sobretudo colocar questões à política e fazer aparecer tanto no campo da política como da interrogação histórica e filosófica problemas que não tinham direito de cidadania [*droit de cité*]. As questões que eu tentei colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido. [...] É sem dúvida isso que as pessoas querem dizer quando me recriminam [*reprochent*] por não apresentar teoria de conjunto. Mas

medida, desde o início, partilhada por autores que se dispuseram a analisar os acontecimentos no calor do momento (Cf. CASTORIADIS, C. ; LEFORT, C. ; MORIN, E. *Maio de 68 : A brecha & 20 anos depois*. Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. SP, Autonomia Literária, 2018). Para situar Foucault em relação a maio de 68, ver MUCHAIL, S. “‘...Como na orla do mar, um rosto de areia’ – Notas sobre maio de 68”. In : *Foucault, simplesmente – textos reunidos*. Edições Loyola, 2004, pp.115-122.

⁶³⁸ FOUCAULT, M. “Préface” [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 189, p. 133. É pertinente mencionar o que Foucault destacará, nessa linha, como o “efeito inibidor” próprio a “teorias unitárias”, ou a “teorias envolventes e globais”, que tenderiam a “diluir” em seus esquemas prévios todo e qualquer conteúdo político singular. Contudo, não descarta que estas “tenham fornecido e forneçam ainda, de uma maneira bastante constante, instrumentos localmente utilizáveis: o marxismo, a psicanálise estão precisamente aí para prová-lo. Mas elas só forneceram, acho eu, esses instrumentos localmente utilizáveis com a condição, justamente, de que a unidade teórica do discurso fique como que suspensa, em todo caso recortada, cindida, picada, remexida, deslocada, caricaturada, representada, teatralizada, etc. (FOUCAULT, M. “*Em defesa da sociedade*”, op. cit., p. 10. Grifo meu).

eu creio que as formas de totalização oferecidas pela política são sempre, de fato, muito limitadas. Eu tento, ao contrário, fora de qualquer totalização, ao mesmo tempo abstrata e limitadora, abrir problemas que tomam a política de modo transversal [*à revers*], que atravessam as sociedades em diagonal e que são ao mesmo tempo constituintes de nossa história e constituídas por ela; assim como os problemas das relações razão/loucura, assim como a questão da doença, do crime ou da sexualidade. E foi necessário tentar colocá-las como questões de atualidade e de história, como problemas morais, epistemológicos e políticos⁶³⁹.

Seguindo os termos de Foucault, também as “questões ambientais”, “das mulheres”, “das relações entre os sexos”, “da medicina”, “das minorias”, “da delinquência”, de diferentes formas de vida aparecerão na esteira desse modo alargado de conceber a política. Modo de proceder tão mais necessário à medida que estes questionamentos, ao ver de Foucault, não estavam contidos, no momento de sua emergência, nas grades próprias ao *establishment* político e suas doutrinas. Nesse quesito, a “grande abertura” representada pela multiplicidade dos movimentos de Maio de 68 conferiu o impulso e o “esforço amplamente afirmado de colocar à política toda uma série de questões que não provinham [*relevaient*] de seu domínio estatutário”⁶⁴⁰. De sorte a se apresentar uma situação diante da qual

as interrogações endereçadas à política não haviam nascido de uma doutrina política. Desse ponto de vista, uma tal liberação do questionamento me parece ter desempenhado um papel positivo: pluralidade de questões colocadas à política, e não reinscrição do questionamento no quadro de uma doutrina política⁶⁴¹.

⁶³⁹ FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 341, pp. 1405-1406.

⁶⁴⁰ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 342, p. 1414.

⁶⁴¹ Ibid.

Como resultado dessa “liberação” seria insuficiente apontar unicamente para o que seria a “politização” de questionamentos que outrora não gozavam de “estatuto político”. O que parece estar em questão é antes a ampliação do significado e alcance daquilo que se compreende propriamente por “político”. Abre-se, por essa via, uma concepção do que é político que não tem sua dimensão reduzida ao imobilismo de uma “doutrina” ou de regulamentos institucionais.

Por outro lado, ainda, esse modo dilatado de se pensar a dimensão política em sua concatenação entre “teoria e prática” enfatiza que os sujeitos investidos nesse questionamento não são meros objetos, mas que questionam e se posicionam diante dos diferentes âmbitos do instituído, de sua lógica e de seus modos de funcionamento. Donde a atenção que Foucault busca conferir aos “afrontamentos”, às “lutas contra a autoridade”, às “formas de resistência aos diferentes tipos de poder”. Posturas ativas que, adquirindo de mais a mais um viés crítico e afirmativo, talvez sejam capazes de reatualizar ou mesmo de reelaborar categorias ético-políticas que, ao cabo dos anos e dos embates, foram em larga medida imobilizadas e desmobilizadas, perdendo seu gume crítico. Categorias tais como a noção de “autonomia” (em seu viés individual e coletivo)⁶⁴² ou a aquela de “nós” (enquanto “comunidade de ação”⁶⁴³).

A insistência de Foucault quanto ao “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”⁶⁴⁴ harmoniza-se com estas noções (de “nós” e de “autonomia”). Não obstante, cumpre notar que elas tomam voz e corpo menos como pressuposto da reflexão individual do filósofo do que por meio do direcionamento de sua atenção às efetivas criações e práticas históricas que “atravessam em diagonal” as sociedades⁶⁴⁵: no seio dessas variadas formas de vida, de

⁶⁴² Ver FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, pp. 1381-1397.

⁶⁴³ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984], op. cit., p. 1413.

⁶⁴⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p. 1392.

⁶⁴⁵ Vale atentar que, embora Foucault atenha-se a análises “pontuais” atadas à concretudes históricas singulares, ele não deixa de estar ciente que este procedimento encerra um possível escopo de alcance “geral” capaz de interrogar em seus discursos, práticas e possibilidades aspectos fractais das sociedades ocidentais e seus limites: a razão e a loucura, a doença e a saúde, a delinquência e a justiça, a sexualidade e a normalidade.

práticas culturais, de visões de mundo, de movimentos políticos ou conflitos econômicos e sociais – em âmbitos micropolíticos ou macropolíticos, com diferentes graus de investimento, pertencimento e interesses – insinuam-se aos indivíduos a possibilidade de constituição de novas subjetividades e de experimentação de diversos “nós”, conjugando vivências individuais e dimensão coletiva.

“Nós” que não se apresentam necessariamente como realidades prévias e desde sempre existentes nas sociedades atuais, cujas condições de existência nos caberia tão somente validar ou rejeitar. Embora certamente Foucault não seja alheio a essa sorte de operação, tanto quanto de sua ampla pertinência, o que busca enfatizar constitui um aspecto geralmente menos sinalado, qual seja, a possibilidade de elaboração e abertura que, lastreada em discussões e práticas coletivas, venha a fomentar a *criação* futura de novos “nós”, a seu turno esteados em experiências históricas originais ou em modos inéditos de questionar e de inaugurar problemáticas dantes inexistentes.

O problema é justamente o de saber se efetivamente é dentro de um “nós” que convém se colocar para defender os princípios que são reconhecidos e os valores que são aceitos; ou se não é preciso, ao elaborar a questão, tornar possível a formação futura de um “nós”. Creio que o “nós” não deve ser prévio à questão: ele só pode ser o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão tal como ela se coloca nos novos termos em que é formulada⁶⁴⁶.

Pode-se afirmar, e Foucault é o primeiro a fazê-lo, que em sua prática histórico-filosófica tanto buscou compreender quanto concorrer, salientar e amplificar, tanto quanto possível, a capacidade histórica dos sujeitos de redesenhar o campo dos possíveis, promovendo a desobstrução e transformação dos quadros existentes, de modo a suscitar o que o pensador francês chamou de “uma nova imaginação política”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ FOUCAULT, M. “Polémique, politique et problématisations” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 341, p. 1413.

⁶⁴⁷ “O que deve ser salientado partindo desses problemas concretos? É aquilo que deveríamos chamar de um ‘novo imaginário político’. O que me interessa é suscitar essa nova imaginação política”. (FOUCAULT, M. “Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 235, p. 599).

Assim, mais do que se restringir à semântica do campo político instituído ou de suas doutrinas, Foucault interroga as normas estabelecidas e seus limites, tencionando ampliar a própria definição de política, nesta implicando o questionamento das regras de determinação do “verdadeiro” e do “falso”, da relação dos sujeitos à autoridade e às possibilidades de transformação inscritas nas formas de racionalidade e nas relações de poder atuais, enredando também a possibilidade de criação de novas subjetividades e de “nós” inéditos e autônomos, o que o leva a colocar em cena a dimensão instituinte desses modos de agir, sentir e de pensar.

E, no entanto, essa “prática histórico-filosófica” como “experimentação dos limites” na “maneira de pensar, de dizer, de agir”, como “relação [*rapprochement*] ao que existe, ao que se sabe, ao que se faz”, como “relação à sociedade, à cultura, relação também aos outros”⁶⁴⁸ não é menos exímia de potencialidades do que de perigos. A *tensão interna* que pesa sobre seus desdobramentos e usos não oferece nenhuma promessa, embora tampouco venha a selar um destino.

Ciente dessa tensão, e a assumindo plenamente, Foucault recusa a função “profética” que constantemente é requerida ou atribuída ao filósofo. A seu ver, não é ao filósofo que se devem pedir palavras de ordem conclusivas que logariam gerar o apaziguamento próprio ao direcionamento de um caminho pronto a ser seguido ou executado. Em sua militância e exercício intelectual, Foucault insistirá incansavelmente que não lhe cabe dizer às pessoas “isto é bom para vocês”, ao contrário, conforme enfatiza, cabe às pessoas “trabalhar ou se conduzir espontaneamente de modo tal que elas mesmas definam o que é bom para elas”. Sobretudo porque o bem não existe “em um céu intemporal” disposto a nos fornecer padrões ético-políticos de conduta. “O bem”, dirá Foucault, é algo que “se define, se pratica, se inventa. Mas é um trabalho, é um trabalho não somente em conjunto [*à plusieurs*], [mas] é um trabalho coletivo”⁶⁴⁹. Essa recusa pessoal ou filosófica de “falar

⁶⁴⁸ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*, op. cit., p. 34.

⁶⁴⁹ FOUCAULT, M. “Interview de Michel Foucault (3 novembre 1980)”. In: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris, Vrin, 2013, p. 155.

pelos outros”⁶⁵⁰ não é signo de abandono ou descompromisso e sim postura ética favorável à autonomia. Trata-se de um gesto de reflexão e de convite a um insistente trabalho de construção coletiva que não se divorcia das transformações, inovações e experimentações criativas:

Desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo da criação política; quero dizer com isso que eles tentaram dar à criação política a forma de um programa político a fim de se apropriar do poder. Penso que é preciso preservar o que se produziu nos anos sessenta e começo dos anos setenta. Uma das coisas que é preciso preservar, a meu ver, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou ordinário, de uma forma de inovação política, de criação política e de experimentação política⁶⁵¹.

Sem buscar prescrever um programa ou ocupar o lugar dos sujeitos políticos, talvez a filosofia ainda possa contribuir com esse processo criativo ao analisar, elucidar, tornar visível, questionar e, logo, intensificar a *tensão* entre os limites do presente e suas possibilidades de transformação.

O trabalho sobre essa tensão é uma das expressões da atitude crítica, de seu pertencimento a um “nós” atual, de seu interesse prático na transformação do presente e numa história que, apesar de suas inércias, continua “aberta”. De Horkheimer a Foucault, se o filósofo pode concorrer às inovações, criações e experimentações no âmbito individual e coletivo, não é porque se encontra acima, separado ou além, mas sim porque está implicado na espessura histórica, no cerne de seus embates. Esquadrinhar sua trama, desafiar suas imposições, apontar suas fragilidades, são procedimentos que talvez possam suscitar uma nova imaginação política, capaz, por sua vez, de promover o alargamento das margens do possível.

⁶⁵⁰ Ao ver de Deleuze, Foucault teria sido “o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo fundamental: a indignidade de falar pelos outros” (DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. “Les intellectuels et le pouvoir” [1972]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 106, p. 1177).

⁶⁵¹ FOUCAULT, M. “Michel Foucault: une interview: sexe, pouvoir et la politique d’identité” [1982] : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 358, p. 1565.

Considerações finais

O plano colocado em cena nos permite afirmar que, para Foucault, não há perspectiva crítica que não esteja concretamente envolvida com aquilo a que ela se endereça. O que quer dizer que compreender a *atitude crítica* significa antes de tudo ter em vista que o exercício crítico age sobre a prática tanto quanto a prática age sobre o exercício crítico, reformulando-o. Essa relação recíproca repercute quando Foucault assegura que sempre lhe importou

vincular, do modo mais estreito possível, a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, as críticas, as experiências que os põem em questão na realidade. Se sustentei esta “prática”, não foi para “aplicar” ideias, mas para experimentá-las [*les éprouver*] e modificá-las⁶⁵².

Talvez seja por isso que pensador francês compreenda o forjar e brandir do exercício crítico na senda do que há de agudo e conflituoso quando se trata do interesse dos homens em transformarem-se e em transformar seu modo de relação aos outros, da maneira como pensam, como agem, sentem e buscam dar forma a sua existência e coexistência. A crítica não é um ponto de chegada, não é um ancoradouro de respostas límpidas e altinossantes. A crítica não se efetiva, ela se exerce, ela se retoma, ela se (re)elabora:

a crítica não tem de ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui então o que vos cabe fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais aquilo que é [*ce qui est*]. Ela deve ser utilizada em processos de conflitos, de

⁶⁵² FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 341, p. 1404.

afrontamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de dar a lei à lei. Ela não é uma etapa num programa. Ela é um desafio em relação àquilo que é.⁶⁵³

A atitude crítica apresenta-se assim como uma “atitude experimental” que, buscando enlaçar tanto quanto possível pensamento e ação sem que um seja reduzido ao outro, tem como pontos de incisão situações históricas e concretas esquadrihadas pelas mobilizações presentes, isto é, por “processos de conflitos, de afrontamentos, de tentativas de recusa” lastreados em situações concretas: “Para que não se trate simplesmente da afirmação ou do sonho vazio da liberdade, parece-me que esta atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental”⁶⁵⁴.

Essa atitude experimental, como “atitude histórico-crítica”, compreende duas dimensões aparentemente contraditórias: “A experiência é compreendida como estrutura dominante e força transformadora, como pano de fundo existente nas práticas e evento transcendente, como o objeto de investigação teórica e o objetivo de mover-se além dos limites históricos”⁶⁵⁵. Nas palavras de Foucault, trata-se, assim, – “à prova da realidade e da atualidade” –, de encampar “um trabalho feito nos limites de nós mesmos”⁶⁵⁶, ao mesmo tempo “para apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável” e para “determinar a forma precisa a dar a essa mudança”⁶⁵⁷.

Ora, se nos anos 1930 Horkheimer advoga uma perspectiva crítica na qual o destino da emancipação está atado ao da Revolução – ainda que dê as notas do esgarçamento de sua possibilidade *atual* –, com Foucault, que escreve no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o ponto de vista toma direção diversa. Nesse quesito,

⁶⁵³ FOUCAULT, M. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 278, p. 851.

⁶⁵⁴ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1393.

⁶⁵⁵ LEMKE, T. “Crítica e experiência”. In: *Foucault, governamentalidade e crítica*, op. cit., p. 82. Pode-se proficuamente consultar o mesmo artigo para uma análise dos sentidos diversos que a noção de “experiência” adquire ao longo da produção foucaultinana.

⁶⁵⁶ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p. 1393.

⁶⁵⁷ Ibid.

baseando-se menos numa predileção teórica *tout court* do que naquilo que considera ser o resultado de experiências históricas, Foucault distancia-se de projetos que se pretendam “globais” ou “universais” e que almejem apresentar programas de conjunto prontos a serem aplicados. A “experiência histórica recente” do século XX leva-o a se afastar igualmente do viés revolucionário carregado de um *télos* histórico pronto a entregar a liberação total do homem (ou do “homem novo”) enfim conciliado consigo mesmo no seio de uma sociedade transparente a si⁶⁵⁸.

Sabe-se pela experiência que a pretensão de escapar ao sistema da atualidade para oferecer programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão de mundo apenas conseguiu conduzir às piores tradições⁶⁵⁹.

O caráter local e “experimental” da crítica o demove igualmente da fixação de uma “teoria política” que se arvorasse na determinação de normas ou paradigmas de pensamento e de ação a orientar previamente, a prescrever as condutas dos sujeitos.

⁶⁵⁸ Nesse ponto em particular, Foucault ressalta – ainda que apressadamente e, talvez, com certa inadvertência – o que considera uma marcante distinção em relação à “Escola de Frankfurt” (e, em alguma medida, em relação a Marx): “Esquematizando, poderíamos, por ora, afirmar que a concepção de sujeito adotada pela Escola de Frankfurt era bastante tradicional, de natureza filosófica; ela era amplamente impregnada de humanismo marxista. Explica-se dessa maneira sua particular articulação a conceitos freudianos, como a relação entre alienação e repressão, entre libertação e fim da alienação e da exploração. Não penso que a Escola de Frankfurt possa admitir que o que o devemos fazer não seja reencontrar nossa identidade perdida, liberar nossa natureza aprisionada, desobstruir nossa verdade fundamental; mas antes ir em direção a algo completamente diferente”. No entanto, Foucault admite que “giramos nesse ponto em torno de uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como a compreender? Pra mim, o que deve ser produzido é algo que não existe ainda e que não podemos saber o que será” (FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 893). Foucault, com efeito, parece não conferir maiores atenções à distinção que os escritos destes autores procuravam estabelecer entre um velho modo de desenhar uma ontologia do ser humano e o seu modo de promover uma antropologia de caráter histórico. Contudo, é possível que seu próprio diagnóstico de época quanto ao surgimento de novas formas de subjetividade o levem a essa espécie de recusa “em bloco” do que considera uma “concepção tradicional de sujeito”: “hoje, é a luta contra as formas de assujeitamento – contra a submissão da subjetividade [contra as diversas formas de subjetividade e de submissão] – que prevalece de mais a mais” (FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, pp. 1046-1047)

⁶⁵⁹ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 339, p., 1392.

Sua atenção se focaliza antes no *questionamento das normas estabelecidas*, partilhado por sujeitos que empreendem a tentativa de dar forma a novos modos de relação a si e aos outros.

Se este caráter da crítica se constrói contra a visão da totalidade, do princípio fundacionista ou normativista, colocando eles mesmos em questão, resta ainda um enigma que poderia ser formulado de diversas maneiras: uma vez desmoronado o paradigma da Revolução, por que a crítica exerce-se sobre este e não sobre aquele objeto ou situação? Por que engajar-se politicamente, eticamente, intelectualmente em relação a tal ou qual circunstância? Ou ainda, em última instância, usando a fórmula de Nancy Fraser – sem necessariamente partilhar de suas conclusões baseadas numa “confusão normativa” da parte de Foucault –: “Por que resistir?”⁶⁶⁰ São questões que talvez não tenham sido satisfatoriamente respondidas nas últimas décadas e para as quais Foucault tampouco parece ter uma resposta unívoca. O que não nos impede, claro, de procurar explorar alguns de seus meandros ou os sentidos que possa adquirir, sobretudo quando confrontada com a noção de experiência.

Há quem possa sustentar que este tipo de questão simplesmente não interessava a Foucault⁶⁶¹. Afinal, não teria ele mesmo afirmado que “a ligação ‘analítica’ entre uma filosofia e a atitude política concreta daquele que a professa é muito tênue”? Isto porque “as ‘melhores’ teorias não constituem uma proteção muito eficaz contra escolhas políticas desastrosas”⁶⁶²? Dessa asserção, guardemos em vista o que poderia ser uma “ligação ‘analítica’ entre filosofia e atitude política concreta”.

⁶⁶⁰ FRASER, N. “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, Vol. 1, No. 3, 1981.

⁶⁶¹ É o caso de Didier Eribon em *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ, Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 169-181.

⁶⁶² Em 1983, em Berkeley, num círculo de entrevistadores que incluíam Karl Löwenthal, Paul Rabinow, Richard Rorty e Charles Taylor, a discussão se inicia com a seguinte questão colocada a Foucault: “Há muitas discussões hoje, nos Estados Unidos, para comparar seu trabalho ao de Jürgen Habermas. Disseram que o sr. se preocupava mais com a ética e ele com a política. Habermas se formou considerando Heidegger como um herdeiro politicamente desastroso de Nietzsche. Associa Heidegger ao neoconservadorismo alemão. Vê os neoconservadores alemães como herdeiros conservadores de Nietzsche, e o Sr. como um herdeiro anarquista. O Sr. não interpreta, de modo algum, a tradição filosófica dessa maneira, não é?” Ao que responde Foucault como que devolvendo a questão aos

Em via aparentemente bastante distinta, poderia-se defender que Foucault não apenas considera a questão pertinente como também teria procurado lhe conferir uma resposta *teórica*. Não teria o pensador francês grafado em um de seus escritos que “no coração da relação de poder, há a renitência do querer e a intransitividade da liberdade”⁶⁶³, ou ainda, “um agonismo entre as relações de poder e a intransitividade da liberdade”⁶⁶⁴? Em nosso entender, a menos que se queira promover uma espécie de ontologia atemporal do “agonismo” entre poder e liberdade – o que não é nosso intuito e, pensamos, tampouco o de Foucault –, esta resposta não satisfaz, antes reafirma o que deveria ser explicado.

Entretanto, há outro modo mais frutífero de se dirigir a essa mesma afirmação, qual seja, ao se referir a uma liberdade “intransitiva”, Foucault dá pistas de que a busca ou a prática da “liberdade” – como algo intransitivo – não requer complemento, justificação, sentido posto no final da história. Trata-se também de algo que não se

emissários: “Claro que não. Quando Habermas estava em Paris, falamos longamente e fiquei impressionado ao ouvi-lo constatar a que ponto o problema do pensamento de Heidegger era importante e urgente para ele. No que ele me disse há algo que me deixou pensativo e sobre o qual eu gostaria de refletir mais. Depois de explicar até que ponto o pensamento de Heidegger constituía um desastre político, ele me falou de um dos seus professores, que era um grande kantiano, muito conhecido nos anos 1930, e me disse como ficara surpreso e decepcionado ao descobrir, consultando o fichário de uma biblioteca, textos escritos por esse kantiano, por volta de 1934, que eram inteiramente nazistas. [...] Recentemente, tive a mesma experiência com Max Pohlenz, que pregava os valores universais do estoicismo [...]. Obviamente, nada disso condena o estoicismo ou o kantismo. [...] Mas creio que devemos reconhecer vários fatos: a ligação ‘analítica’ entre uma filosofia e a atitude política concreta daquele que a professa é muito tênue. As ‘melhores’ teorias não constituem uma proteção muito eficaz contra as escolhas políticas desastrosas; certos grandes temas como o humanismo podem servir para qualquer fim” (FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview” [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 341, p. 1403-1404).

⁶⁶³ “A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, portanto, ser separados. O problema central do poder não é aquele da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar sermos escravos?): no coração da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, há a renitência do querer [*rétivité du vouloir*] e a intransitividade da liberdade. Mais do que de um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar antes de uma ‘agonismo’ – de uma relação que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta; menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um em face do outro do que uma provocação permanente” (FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1057). Grifo meu.

⁶⁶⁴ “Dizer que não pode haver sociedades sem relação de poder não quer dizer que aqueles [sociedades] que estão dadas sejam necessárias, nem que de todo modo o poder constitua, no coração das sociedades, uma fatalidade incontornável; mas que a análise, a elaboração, o recolocar em questão das relações de poder, e do ‘agonismo’ entre relações de poder e intransitividade da liberdade, são uma tarefa política incessante; e que esta é a tarefa política inerente a toda existência social” (FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 306, p. 1059). Grifo meu.

pode passar ou transmitir a outro e que, no limite, diz respeito antes de tudo aos sujeitos implicados. Possivelmente tocamos aqui a vertente do profundo respeito que Foucault nutria diante de toda recusa de obedecer a um poder opressivo⁶⁶⁵. No seu entender, não se ditam regras, em nome de qualquer lógica histórico-política, àqueles que arriscam sua vida numa sublevação contra um poder injusto. Esta “ética intelectual” recusa a postura de “juiz da história”, assim como desqualifica a ligação “analítica” entre filosofia e prática política concreta, como se aquela pudesse ditar a lei a esta.

Contudo, em vez de silêncio ou “aporia”, talvez o modo de conceber seu próprio pertencimento histórico enquanto “intelectual” ou “filósofo” possa ressignificar, novamente de modo concreto e pontual, aquilo que foi colocado ou exigido em termos de teoria.

Nesse intuito, vale atentar ao fato de que Foucault considere seus livros menos como “livros-verdade” do que como “livros-experiência”⁶⁶⁶. Os “livros-experiência” não se limitam a constatar uma verdade histórica – embora ela lhe seja um meio

⁶⁶⁵ “Ninguém tem o direito de dizer: ‘Revoltem-se por mim, disso depende a libertação final de toso os homens’. Mas eu não concordo com quem diria: ‘é inútil revoltar-se [se soulever], será sempre a mesma coisa’. Não se ditam leis a quem arrisca sua vida diante de um poder. Temos ou não razão em revoltarmo-nos? Deixemos a questão em aberto. Revolta-se, é um fato; e é por aí que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu fôlego [*son souffle*]. Um delinquente coloca sua vida em risco contra castigos abusivos; um louco não suporta mais ser enclausurado e excluído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna inocente o primeiro, não cura o segundo, não assegura ao terceiro um futuro prometido. Ninguém, aliás, é obrigado a ser-lhes solidário. Ninguém é obrigado a achar que essas vozes confusas cantam melhor do que outras e dizem as profundezas da verdade. Basta que elas existam e que tenham contra si tudo o que se empenha em lhes fazer calar para que haja um sentido em lhes escutar e a compreender o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, seguramente. Todos os desencantamentos da história não os destruirão: é porque há tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas a da ‘história, justamente. [...] Intelectual, eu sou. Acaso perguntassem-me como concebo o que faço, eu responderia, se o estrategista é o homem que diz: ‘Que importa tal morte, tal grito, tal sublevação em relação à grande necessidade do conjunto e que me importa, em contrapartida, o tal princípio geral na situação em que nos encontramos’, pois bem, é-me indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um apoiador do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é ‘antiestratégica’: ser respeitoso quando uma singularidade se subleva, intransigente quando o poder infringe o universal” (FOUCAULT, M. “Inutile de se soulever?”. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015, pp. 1327-1328).

⁶⁶⁶ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, op. cit., n. 281, p. 866.

indispensável –, eles têm antes a ambição de produzir uma experiência para aquele que escreve e para aquele que lê. A propósito de *Vigiar e punir*, afirma:

O livro se utiliza de documentos verdadeiros, mas de modo que por meio deles seja possível efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma *experiência que autoriza uma alteração*, uma transformação da relação que temos com nós mesmos e com o mundo no qual, até então, nos reconhecíamos sem maiores problemas⁶⁶⁷.

Insiste ainda Foucault que seus livros não trazem “ensinamentos”, mas que são antes de tudo “convites, gestos feitos em público”⁶⁶⁸ à transformação do olho e do olhar, do leitor e do autor, nos quais o recurso à história seria um recurso para a compreensão e modificação do que somos no presente:

Minha preocupação é a de realizar e de convidar os outros a realizar comigo, por meio de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, do que é não somente nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de modo que dela saíamos transformados. O que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer novas relações com aquilo que está em questão: que eu mesmo que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham em relação à loucura [à prisão, à morte, à sexualidade, etc.], a seu estatuto contemporâneo e à sua história no mundo moderno uma outra relação [*rapport*]⁶⁶⁹.

A esse procedimento de Foucault, Martin Saar designou como o “viés performativo”⁶⁷⁰ da crítica da vida presente e das instituições. Nessa linha, aposta que

⁶⁶⁷ Ibid., pp. 864-865. Grifo meu.

⁶⁶⁸ Ibid., p. 866.

⁶⁶⁹ Ibid., p. 863.

⁶⁷⁰ Cf. SAAR, M. “Power and Critique”, *Journal of Power*, vol. 3, April 2010, pp. 7-20.

o objetivo da escrita genealógica é exatamente provocar afetos e suscitar dúvidas e questões sobre a forma atual de subjetividade. Pode-se dizer que o texto genealógico é destinado a colocar a identidade dos leitores em crise, confrontando-os com descrições sobre si mesmos que contradizem radicalmente sua auto-compreensão e, assim, encorajá-los a revisar seus julgamentos e práticas, e isso significa, em última instância, revisar si mesmos. Mas, para descrever o objetivo da genealogia dessa maneira, de fato, há de se deixar certamente o campo da teoria e da história propriamente ditos e começar a pensar em genealogias como textos “práticos” com uma dimensão existencial⁶⁷¹.

Poderíamos ressaltar que, se o autor, neste momento, se interessa pelos “efeitos” “práticos” ou “existenciais” dos escritos, há de se notar igualmente que sua proposição sugere que não é apenas o estatuto dos livros que está em causa, nem somente o sentido (“performativo”) da crítica, mas uma relação do filósofo com o próprio fazer filosófico e com a filosofia.

Pensamos que essa chave de leitura nos permite retomar por outro ângulo uma doravante esbatida distinção que Foucault estabelecera entre duas formas de empreendimento crítico que teriam sido “fundadas” por Kant “entre as quais se dividiu a filosofia moderna”. Estas tradições trabalham com questões e interesses distintos. Em sua “grande obra crítica”, Kant teria fundado a tradição da filosofia crítica “que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”. Partindo desta questão tradicional, “toda uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu como uma analítica da verdade”⁶⁷².

Mas haveria também, “no interior da filosofia moderna e contemporânea, outro tipo de questão, outro modo de interrogação”, nascida da questão do Esclarecimento.

⁶⁷¹ SAAR, M. “Understanding Genealogy: History, Power and the Self”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), p. 311). Do mesmo autor, ver ainda: “Genealogy and subjectivity”, *European Journal of Philosophy*, 10:2, 2002, pp. 231-245; e SAAR, M. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/M./New York, Campus Verlag, 2007.

⁶⁷² FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 351, op. cit., p. 1506. Foucault suprime deste texto publicado em 1983 as palavras que se seguiam a estas no curso de 1983: “É essa forma da filosofia que vamos encontrar agora na forma da filosofia, digamos, analítica anglo-saxã”.

Essa outra tradição crítica coloca a questão: “O que é nossa atualidade? Qual o campo atual das experiências possíveis?”⁶⁷³. Este tipo de questão é própria de uma tradição que Foucault nomeará de diversos modos: “ontologia do presente”, “ontologia da atualidade”, “ontologia da modernidade”, “ontologia de nós mesmos”, “ontologia histórica de nós mesmos”, “ontologia crítica de nós mesmos”.

Se há uma espécie de conflito semântico nessas expressões é porque Foucault visa, com efeito, destacar a ambiguidade da qual são o signo. Com elas Foucault não procura reabilitar qualquer tipo de metafísica, busca antes ressaltar modos de existência, relações a si e aos outros, comportamentos, formas de vida e de organização coletiva que são imanentes à história⁶⁷⁴ e em relação às quais cabe traçar o *diagnóstico dos limites* do que somos e as possibilidades de abertura à *experimentação* em relação ao que podemos ser. Algo dessa ordem põe-se à vista quando retomamos a afirmação de Foucault segundo a qual

é preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma vida filosófica onde a crítica daquilo que nós somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são postos e desafio de seu ultrapassamento possível⁶⁷⁵.

Entre “analítica da verdade” e “ontologia crítica de nós mesmos” há, portanto, dois tipos diferentes de questões. Todavia, o que parece ser decisivo para Foucault é que entre uma e outra desenha-se *sobretudo* a distinção entre dois tipos de *atitude*, dois tipos de posicionamento, de postura ou de *éthos* filosófico. Duas maneiras de se conceber e de se relacionar à filosofia. Essa constatação, no momento em que escreve, é o de que a filosofia contemporânea se encontraria numa encruzilhada:

⁶⁷³ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 351, op. cit., p. 1506.

⁶⁷⁴ Ver REVEL, J. *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris, Vrin, 2015, p. 108.

⁶⁷⁵ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 339, op. cit., p., 1396.

a escolha filosófica com a qual nos vemos defrontados atualmente é a seguinte: podemos optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia da verdade em geral, ou podemos optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade⁶⁷⁶.

A escolha de Foucault recairá não tanto sobre um tipo de filosofia, mas sobre um modo de vida filosófico, uma maneira de viver e de ver o mundo presente em que o esforço de transformação de si é também esforço de transformação de seus interlocutores. Um modo de vida filosófico em que a experiência histórica dos limites atuais do necessário se faz sob a forma da atitude crítica. Um modo de vida filosófico, por fim, em que a irredutibilidade entre os âmbitos do conhecimento, da ética e da política compreende-se somente ao lado de sua “relação necessária e mútua”⁶⁷⁷. Nossa convicção é a de que ainda se trata de uma encruzilhada decisiva.

⁶⁷⁶ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, n. 351, op. cit., p. 1506.

⁶⁷⁷ “*Alétheia, politeia, éthos*: é a irredutibilidade essencial destes três polos, e é sua relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro ao um que, creio, sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós” (FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, op. cit., p. 59).

Referências bibliográficas

- ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and The Foundations of Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011.
- ADVERSE, H. “Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade”. In: *Revista de Estudos filosóficos*, nº4, 2010, DFIME – UFSJ, pp. 1 - 25. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>.
- AGAMBEN, G. *Qu'est-ce q'un dispositif*. Paris, Rivages poche, 2014.
- ANDERSON, P. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental/Nas trilhas do materialismo histórico*. SP, Boitempo, 2004.
- ALTHUSSER, L. *Eléments d'autocritique*. Paris, Hachette, 1974.
- ASSOUN, P.-L. *L'École de Francfort*. Paris, Quadriage/PUF, 2012.
- ASSOUN, P.- L. ; RAULET, G. *Marxisme et Théorie Critique*. Paris, Payot, 1978.
- BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris, Felix Alcan, 1937.
- _____. *Le rationalisme appliqué* [1949]. Paris, PUF, 1966 (3ème éd.).
- _____. *La philosophie du non* (1940), 9ème éd., 1983.
- BALIBAR, E. “Foucault et Marx – l'enjeu du nominalisme”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988). Seuil (Coll. Des Travaux), 1989.
- BAUDELAIRE, C. *Oeuvres complètes I*. Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1975.
- _____. *Oeuvres complètes II*. Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1976
- _____. “Do heroísmo da vida moderna”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988.

- BAUDELAIRE, C. “Salão de 1859”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988.
- _____. “O pintor da vida moderna”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988.
- _____. *Le Spleen de Paris*. Paris, Le livre de poche, 1967.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. SP, Brasiliense, 2000.
- _____. *O capitalismo como religião*. Org. Michel Löwy. SP, Boitempo Editorial, 2013.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade*. Trad. de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioratti e Marcelo Macca. SP, Companhia de Bolso, 2008.
- BERNAUER, J. “Par-delà vie et mort”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988). Seuil (Coll. Des Travaux), 1989.
- BOULLANT, F. *Michel Foucault et les prisons*. Paris, PUF, 2003.
- BONNAFOUS-BOUCHER, M. *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault: un libéralisme sans liberté*. Paris, L’Harmattan, 2001.
- BOURETZ, P. *D’un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida Co*. Paris, Gallimard, 2010.
- BRAUNSTEIN, J.-F. « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le “style français” en épistémologie », In. Pierre Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2002.

- BRUGÈRE, F. "Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité". In: *Léctures de Michel Foucault*, vol. 3 (sur les *Dits et écrits*), textes réunis par Pierre François Moreau. Lyon, ENS éditions, 2003.
- BUTLER, J. "Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault". In: GRANJON, M.-C (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie Critique et pratiques politiques*. Paris, Karthala, 2005.
- _____. *Relatar a si mesmo – crítica da violência ética*. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2015.
- CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1977.
- _____. *La connaissance de la vie* [1952]. 2ème éd. Paris, 1975.
- _____. "L'objet de l'histoire des sciences". In : *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1994.
- _____. *La formation du concept de réflexe aux XVIIè et XVIIIè siècles* [1955]. Paris, Vrin, 1977 (2ème éd.).
- _____. "L'histoire des sciences dans l'oeuvre de épistémologique de Gaston Bachelard". In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 1994.
- _____. "Présentation". In: In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988). Seuil (Coll. Des Travaux), 1989.
- CARDOSO, I. "Foucault e a noção de acontecimento". In: *Para uma crítica do presente*. SP, Editora 34, 2001.
- CASTORIADIS, C. ; LEFORT, C. ; MORIN, E. *Maio de 68 : A brecha & 20 anos depois*. Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. SP, Autonomia Literária, 2018.

- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.
- CHARLIER, P.; PEETERS, H. “Contributions à une théorie du dispositif”. In: *Hermès, La Revue* 1999/3 (n° 25), p. 15-23
- CHARTIER, R. “Le pouvoir, le sujet, la vérité. Foucault, lecteur de Foucault”. In: *Au bord de la falaise – histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, 1998, pp. 191-208.
- CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon, ENS éditions, 2011.
- _____. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*. Édition revue et complétée. Paris, PUF, 2014.
- COELHO, T. “A modernidade de Baudelaire”. In: *A modernidade de Baudelaire – textos inéditos selecionados por Teixeira Coelho*. Trad. de Suely Cassal. RJ, Paz e Terra, 1988.
- COLLIOT-THELENE, C. *La sociologie de Max Weber*. Paris, La Découverte, 2014.
- CUSSET, F. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte, 2005.
- DAVILA, J. “L'actitud de modernidad: Una praxis de vida intelectual”. In: *ACTUAL*, N° 31, 1995.
- _____. “Una Exégesis del Texto ¿*Qué es la Ilustración?* como Testamento Intelectual de M. Foucault”. In: *Literatura y Conocimiento: Michel Foucault*. Ediciones de la ULA, 1999.
- DEKENS, O. “*Qu'est-ce que les lumières?*” de Foucault. Paris, Bréal, 2004.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- _____. *Pourparlers (1972-1990)*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. “Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les lumières”. In: COUZENS HOY, D. (éd) *Michel Foucault – lectures critiques* (traduit de l'anglais par Jacques Colson). Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989.
- DUBIEL, H. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, Massachusetts, 1985.
- DUARTE, A. “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno”. In: *Foucault: Filosofia e política*, Autêntica, 2011.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris, Flammarion, Champs biographie, 2011.
- _____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ, Jorge Zahar Editor, 1996.
- _____. “Introduction: l’art de l’inservitude”. In : _____. (coord), *L’infréquentable Michel Foucault – Renouveaux de la pensée critique*. Paris, EPEL, 2001.
- ERDMANN, E; HONNETH, A; FORST, R (Hg.). *Ethos der Moderne – Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/Main, New York, Campus Verlag, 1990.
- FERRY, L. RENAUT, A. “Présentation”. In: HORKHEIMER, M. *Théorie Critique. Essays*. Paris, Payot, 1978.
- FICHANT, M. « L’épistémologie en France ». In: François Châtelet (dir.), *La Philosophie au XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973.
- FONSECA, M. “Max Weber, Michel Foucault e a história”. In: VEIGA-NETO, A; RAGO, M. *Para uma vida não-fascista*. BH, Autêntica, 2009.
- FONSECA, M. *Michel Foucault e o direito*. SP, Editora Saraiva, 2011.
- FOUCAULT, M. *Oeuvres*, vol I, Paris, Gallimard, 2015.
- _____. *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015.

- FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1954
- _____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Edições Loyola, 2011.
- _____. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015.
- _____. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. RJ, Graal, 1985.
- _____. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal, 2007.
- _____. *História da sexualidade 3 – O cuidado de si*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal, 2007.
- _____. *Histoire de la sexualité IV – Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris, Gallimard, 2018.
- _____. *Herculine Barbin, dite Alexina B.* Paris, Gallimard, coll. “Les vies parallèles”, 1978.
- _____. *Qu’est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. "Philosophie du présent", 2015.
- _____. *Théorie et institutions pénales - cours au Collège de France (1971-1972)*. Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris Gallimard, 2015.

FOUCAULT, M. *La société punitive - cours au Collège de France (1972-1973)*.
Édition établie par Bernard E. Harcourt; sous la direction de François Ewald et
Alessandro Fontana. Paris, Gallimard, 2013.

_____. *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France (1975-1976)*.
Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Mauro
Bertani et A. Fontana. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

_____. *“Em defesa da sociedade” - Curso no Collège de France (1975-1976)*.
Edição estabelecida, no âmbito da associação para o Centro Michel Foucault,
sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e
Alessandro Fontana. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins
Fontes, 2005

_____. *Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978)*.
Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro
Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, SP, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica – curso dado no Collège de France (1978-1979)*.
Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald
e Alessandro Fontana. SP, Martins Fontes, 2008.

_____. *Du gouvernement des vivants* (Cours au Collège de France – 1979-1980).
Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro
Fontana, par Michel Senellart. Seuil/Gallimard, 2012.

_____. *Subjectivité et vérité*. (Cours au Collège de France – 1980-1981).
Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par
Frédéric Gros. Paris, EHESS/Gallimard, 2014.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*;
edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e
Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail.
SP, WMF Martins Fontes, 2010 *L’Herméneutique du sujet*. Paris,
Gallimard/Seuil, 2001.

- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no *Collège de France* (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*: Curso no *Collège de France* (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. “Resumo do curso”. In: _____. *Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, Martins Fontes, 2008.
- _____. *Microfísica do poder*. Org. de Roberto Machado. 4ª ed. RJ, Graal, 1984.
- _____. “Inutile de se soulever?” [1979]. In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015.
- _____. “La gouvernementalité”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, pp. 635-657.
- _____. “Structuralism and Post-structuralism”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 330.
- _____. “What is Enlightenment?”. In: RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. NY, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.
- _____. “Qu’est-ce que les Lumières”, *Magazine littéraire*, n° 309, abril de 1993.
- _____. “Qu’est-ce que les Lumières” [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 339.

- FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières" [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n° 351.
- _____. "Préface à l'édition anglaise" [1970]. In: *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 72.
- _____. "(Manifeste du GIP)" [1971]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 86.
- _____. "Entretien sur la prison : le livre et sa méthode" [1975]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 156.
- _____. « Radioscopie de Michel Foucault » [1975]. In : *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 161.
- _____. "Préface" [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 189.
- _____. « Entretien avec Michel Foucault » [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 192.
- _____. "Non au sexe roi" [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n° 200.
- _____. « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière) [1977]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 218.
- _____. "Introduction par Michel Foucault" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 219.
- _____. "Dialogue sur le pouvoir" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 221.
- _____. "La philosophie analytique de la politique" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 232.

- FOUCAULT, M. "Sexualité et pouvoir" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 233.
- _____. "Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme" [1978]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n° 235.
- _____. "Foucault étudie la raison d'État". In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 272.
- _____. "La poussière et le nuage" [1977 (1980)]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 277.
- _____. "Table ronde du 20 mai 1978". In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 278.
- _____. "'Postface' à L'impossible prison" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 279.
- _____. "Foucault étudie la raison d'État " [1979]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 280.
- _____. "Entretien avec Michel Foucault" [1978]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 281.
- _____. "*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique" [1979]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n° 291.
- _____. "*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique". In: *Oeuvres*, vol II, Paris, Gallimard, 2015.
- _____. "Politique et éthique: une interview" [1983]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 341.
- _____. "Polémique, politique et problématisations" [1984]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard "Quarto", 2001, n. 342.

- FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience, la Science”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 361.
- _____. “Qui êtes-vous, professeur Foucault” [1967], *Dits et Écrits (1954-1975)*, vol I, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 50.
- _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 4ª ed. Graal, 1984.
- _____. ““Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique” [1979, publicada em 1981]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 291.
- _____. “La technologie politique des individus” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 364.
- _____. “The subject and the power”. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.
- _____. “Le sujet et le pouvoir” [1982]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 306.
- _____. « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984]. In : *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 356.
- _____. “Entretien de Michel Foucault avec André Berten”. In: FOUCAULT, M. *Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu en justice (Cours de Louvain, 1981)*. Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 235-246.
- _____. “Interview de Michel Foucault (3 novembre 1980)”. In: *L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris, Vrin, 2013.

FOUCAULT, M. « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge », juillet 1977, p. 14. Consultável no endereço eletrônico: <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

_____. *Discussion with Michel Foucault* [1979], IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(8).

_____. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. II, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n° 344, p. 1431.

FOUCAULT, M ; DELEUZE, G. “Les intellectuels et le pouvoir”, [1972]. In: *Dits et écrits (1976-1984)*, vol. I, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001, n. 106.

FOUCAULT, F.; FARGE, A. *Le désordre des familles*. Paris, Gallimard, coll. “Archives”, 1982.

FRASER, N. “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, Vol. 1, No. 3, 1981.

FROMM, E. “Geschichte und Methoden der Erhebungen”. In: *Studien über Autorität und Familie* - Dietrich zu Klampen Verlag: Paris, 1936.

GORDON, C. “The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government”. In: WHIMSTER, S; LASCH, S. (eds.) *Max Weber, rationality and modernity*. United Kingdom: Allen & Unwin, 1987, p. 293-316.

GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no *Collège de France* (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes, 2010.

GROS, F. "Foucault et la leçon kantienne des Lumières". In: *Revue Lumières*, n° 8 - "Foucault et les Lumières", deuxième semestre 2006, Presses Universitaires de Bordeaux.

_____. "Foucault face à son oeuvre". In: BRUGÈRE, F; GROS, F.; MARINO, A. *et al. Lectures de Michel Foucault. Vol 3. Sur les "Dits et Écrits"*. Lyon, ENS Ed., 2003.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. SP, Martins Fontes, 2000.

_____. *La technique et la science comme "idéologie"*. Paris, Gallimard, 1973.

_____. *Profils philosophiques et politiques*. Gallimard, 1974.

_____. *Théorie et pratique*. Paris, Payot, 1975.

_____. *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1976.

_____. *Passado como futuro* [entrevista de 16 de abril de 1991]. RJ, Tempo brasileiro, 1993.

_____. "Une flèche dans le coeur du temps présent", *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, pp. 794-799.

_____. *Allemagne d'aujourd'hui*, n. 73, 1980.

_____. "La modernité: un projet inachevé". In: *Critique*, outubro de 1981, n° 413

_____. "O conservadorismo e a crise capitalista". In: *Vozes do século – entrevistas da New Left Review*. SP, Paz e Terra, 1997.

HADOT, P. "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'". In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris (9, 10, 11 janvier 1988), Seuil (Coll. Des Travaux), 1989.

HONNETH, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

_____. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*. trans. by K. Baynes, Cambridge MA & London, The MIT Press, 1991.

_____. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Trad. Germán Cano. Madrid, Machado, 2009.

_____. *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*. Traduit de l'allemand par Marianne Dautrey et Olivier Voirol. Paris, La Découverte, 2016

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Ed. 34, 2003.

_____. « A Teoria Crítica » [1987]. In: GIDDENS, A; TURNER, J. (org.). *Teoria social hoje*. São Paulo, Unesp, 1999, pp. 503-552.

_____. “Foucault et Adorno: deux formes d’une critique de la modernité”, *Critique – Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Vol. XLII, n. 471-472, 1986, pp. 800 a 815.

HONNETH, A; SAAR, M. (Hg). *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption (Frankfurter Foucault-Konferenz 2001)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003.

HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris, Payot, 1978.

_____. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Traduit de l'allemand par C. Maillard et S. Muller. Paris, Gallimard, 1974.

_____. “Teoria tradicional e Teoria Crítica”. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. SP, Abril Cultural (Col. Os Pensadores, vol. XLVIII), 1975.

HORKHEIMER, M. *Taditionelle und kritische Theorie*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt-am-main, 1970.

_____. *CRITICAL THEORY – Selected Essays*. New York: Seabury Press, 1972

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer, Frankfurt, 1969.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *La Dialectique de la raison – fragments philosophiques*. Paris, Gallimard, 1974.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. RJ, Zahar, 2006

HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, 2 v., Paris: PUF, 1984.

JAY, M. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, University of California Press, 1996

_____. *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales, 1923-1950*. Traduit de l'américain par E.E. Moreno et Alain Spiquel. Paris, Payot, 1977.

_____. “A imaginação dialética 25 anos depois”, *Contemporaneidade e educação*, ano 1, nº 0, setembro 1996.

JAY, M. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005.

KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?”. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. RJ, Vozes, 1985.

_____. *Crítica razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997.

- KELLY, M. (ed.) *Critique and Power – Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, The MIT Press, 1994.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise – Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. RJ, EDUERJ/Contraponto, 2009
- KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault – uma leitura de Kant*. SP, Educ, 2011.
- LABORIER, P. “Gouvernementalité”. In: BERT, J.-F.; LAMY, J. (org.) *Michel Foucault – un héritage critique*. CNRS Editions, Paris, 2014, pp. 169-181.
- LAVAL, C; PALTRINIERI, L; TAYLAN, F. *Marx & Foucault – Lectures, usages, confrontations*. Paris, La découverte, 2015.
- LEFORT, C. “O nome de Um”. In: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 3ª ed, bilíngue. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LEMKE, T. *Foucault, Governmentality, and Critique*. Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2012.
- _____. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad. Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman. São Paulo, Editora Politéia, 2017.
- _____. « ‘Marx sans guillemets’: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », *Actuel Marx*, 2004/2, n. 36, pp. 13-26.
- _____. “Comment on Nancy Fraser: Rereading Foucault in the Shadow of Globalization”, *Constellations*, vol. 10, n. 2, 2003.
- _____. “Escola de Frankfurt, Foucault e neoliberalismo: entrevista com Thomas Lemke”, (por Eduardo A. C. Santos e Bruna D. T. de Carvalho Lima), *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 29, n. 2, 2017, pp. 305-314.
- LEOPOLDO E SILVA, F. “Conhecimento e razão instrumental”, *Psicologia USP*, vol 8, n. 1, São Paulo, 1997. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100002

LÖWY, M. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Maria Echalar. SP, Boitempo Editorial, 2014.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. RJ, Zahar, 2007.

_____. “Introdução: por uma genealogia do poder”. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 4ª ed. Graal, 1984.

_____. *Impressões de Michel Foucault*. SP, N-1 edições, 2017.

MACHERREY, P. *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*. Paris, La Fabrique Editions, 2009.

MATOS, O. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. SP, Brasiliense, 1989.

MAUGER, G. « Un marchand d’instruments politiques ». In: MAUGER, G.; PINTO, L. *Lire les Sciences Sociales*. Paris, Hermes Science Publications, 2000, vol 3 (1994-1996), tome II.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.

MUCHAIL, S. *Foucault, simplesmente – textos reunidos*. SP, Edições Loyola, 2004.

MURICY, K. “Foucault e Baudelaire”. In: PORTOCARRERO, V; CASTELO BRANCO, G, (org.) *Retratos de Foucault*. RJ, NAU, 2000.

_____. “O heroísmo do presente”. In: *Tempo social – Revista de sociologia da USP*, vol. 7 – nº 1-2, outubro de 1995

NOBRE, M. *A Teoria Crítica*. RJ, Jorge Zahar, 2004.

- NOBRE, M. “Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, Papirus, 2008, pp. 35-52.
- _____. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, Papirus, 2008.
- OTA, N. “A Quarta parede do marxismo francês: Maio de 68 e a invenção dos dispositivos intelectuais de engajamento”, *Dois Pontos* (UFPR), v. 13, p. 53-72, 2016.
- PELEGRINI, M. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de filosofia e Ciências Humanas, 2015.
- PERROT, M. *Les ombres de l’histoire: crime et châtement au XIXème siècle*. Paris, Flammarion, 2001.
- POLLOCK, F. “State Capitalism: Its possibilities and limitations” [1941]. In: ARATO, A; GEBHARDT, E (orgs.). *The essential Frankfurt School reader*. New York, Continuum, 1982.
- PRADO JÚNIOR, B. “Erro, ilusão, loucura”. In: *Erro, ilusão, loucura – Ensaios*. SP, Editora 34, 2004.
- RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. NY, Pantheon Books, 1984
- REDONDI, P.; PILLAI, P. *The History of Sciences: The French Debate*, Delhi, Sangam Books, 1988.
- RENAULT, E. “Foucault et l’École de Francfort”. In: CUSSET, Y; HABER, S. (org.) *Habermas et Foucault – Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris, CNRS Editions, 2006.
- _____. “Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives”. In: LAVAL, C; PALTRINIERI, L; TAYLAN, F (orgs.). *Marx & Foucault – Lectures, usages, confrontations*. Paris, La découverte, 2015.

- REVEL, J. *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris, Vrin, 2015.
- RUSCHE, G.; KIRCHHEIMER. *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press, 1939.
- SAAR, M. “Understanding Genealogy: History, Power and the Self”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 295-314.
- _____. “Genealogy and subjectivity”, *European Journal of Philosophy*, 10:2, 2002, pp. 231-245.
- _____. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/M./New York, Campus Verlag, 2007.
- SAAR, M.; VOGELMANN, F. “Lumières allemandes”. In. ARTIÈRES, P.; BERT, J.-F.; GROS, F.; REVEL, J. *Cahier de L’Herne: Michel Foucault*. Paris, Éditions de l’Herne, 2011.
- SABOT, P. “Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault”. In: L’École de Philosophes, n. 10 (déc/ 2008).
- SENEILLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. SP, Editora 34, 2006.
- _____. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. Trad. de Maria das Graças de Souza do Nascimento. In: Tempo social – Revista de sociologia da USP, vol. 7 – nº 1-2, outubro de 1995.
- _____. “Le christianisme dans l’optique de la gouvernementalité: l’invention de l’obéissance”. In: BOQUET, D.; DUFAL, B.; LABEY, P. *Une histoire au présent – les historiens et Michel Foucault*, CNRS Editions, 2013, pp. 205-224.
- _____. “Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato”. Università degli Studi di Napoli. Disponível em: www.filosofia.unina.it/ars/senellart.html.

- SENELLART, M. “Situação dos cursos”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população (Curso no Collège de France (1977-1978))*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, SP, 2008.
- SILVA, A. A. L. *Michel Foucault: o sujeito moderno em questão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12092013-125849/pt-br.php>
- SINTOMER, Y. “Introduction”. In: WEBER, M. *La Domination, La Découverte*, Paris, 2014.
- SKORNICKI, A. *La grande soif de l'État: Michel Foucault avec les sciences sociales*. Éditions les prairies ordinaires, 2015.
- TERRA, R.; REPA, L. “Teoria crítica: Introdução”. In: Caderno CRH, Salvador, v.24, n.62, 2011, pp. 245-248. Disponível em: <http://producao.usp.br/handle/BDPI/6863>
- TAYLOR, C. “Foucault on freedom and truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2, 1984, pp. 152-183.
- TORRES FILHO, R. “À sombra do Iluminismo”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. SP, Iluminuras, 2004.
- WALZER, M. “The Politics of Michel Foucault”. In: D. Hoy (ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Oxford 1986, pp. 51-68.
- WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Edição de A. Flávio Pierucci. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1999, 2vol.

WEBER, M. *Ciência e política – duas vocações*. SP, Cultrix, 2007.

_____. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2006.

WIGGERSHAUS, R. *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*. Traduit de l'Allemand par Lilyane Deroche-Gurgel. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1979.

COLLECTIF. *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris, Albin Michel, 1993.

- *Revue Esprit* – L'École de Francfort, mai 1978, n° 5
(http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=1978_5)

- *Intolérable*. Textes réunis par le Groupe d'Information sur les prisons, présentés par Philippe Artières. Paris, Gallimard (Collection Verticales), 2013.

- *Les Mots et les choses. Regards critiques 1966-1968* (J. Revel, Ph. Artières, J.-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J.-Cl. Zancarini: introduction, édition et notes). Presses universitaires de Caen/IMEC, 2009.

- *Surveiller et punir. Regards critiques 1975-1979* (Ph. Artières, J.-F. Bert, P. Lascoumes, P. Michon, L. Paltrinieri, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J.-Cl. Zancarini: introduction, édition et notes). Presses universitaires de Caen/IMEC, 2010)

- *L'usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987* (Ph. Artières, J.-F. Bert, S. Boehringer, Ph. Chevallier, F. Gros, L. Paltrinieri, J. Revel). Presses universitaires de Caen/IMEC, 2014.