

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Rafael Nogueira Furtado

Por uma ontologia do presente: Esclarecimento e crítica em Michel Foucault

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Rafael Nogueira Furtado

Por uma ontologia do presente: Esclarecimento e crítica em Michel Foucault

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca.

SÃO PAULO
2013

Banca Examinadora

RESUMO

FURTADO, R. N. Por uma ontologia do presente: Esclarecimento e crítica em Michel Foucault.

Este trabalho procura investigar as relações existentes entre a análise realizada por Foucault sobre o Esclarecimento e o conceito por ele elaborado de atitude crítica. O Esclarecimento será tematizado tendo como ponto de apoio o texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, publicado em 1784. Trata-se, no estabelecimento destas relações, de evidenciar o sentido daquilo que Foucault denominou ontologia do presente, isto é, um exercício de interrogação permanente da atualidade. O trabalho esforça-se por suscitar uma discussão, na qual as práticas de poder e saber que perfazem a história de nossas sociedades sejam confrontadas com a possibilidade de sua transformação, criando espaço para formas de autonomia e liberdade.

Palavras-chave: Esclarecimento, crítica, Michel Foucault, saber, poder.

ABSTRACT

FURTADO, R. N. For an ontology of the present: Enlightenment and critique in Michel Foucault.

This work aims to investigate the relations between Foucault's analysis about Enlightenment and the concept elaborated by him of critique attitude. The analysis of Enlightenment backs itself on the Kant's text *Was ist Aufklärung?*, published at the year of 1784. It is intended to put in evidence the meaning of the notion called ontology of the present, which can be defined as permanent inquiring of the present. So that, this work tries to bring forward a discussion in which the knowledge and the power relationships developed in our society are confronted, making possible the emergence of forms of autonomy and liberty.

Keywords: Enlightenment, critique, Michel Foucault, knowledge, power.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O GOVERNO DOS HOMENS	11
1.1 PODER SOBRE A VIDA	11
1.2 DO BIOPODER À GOVERNAMENTALIDADE	21
1.3 O NASCIMENTO DO LIBERALISMO.....	30
2 AUFKLÄRUNG E CRÍTICA	38
2.1 A SAÍDA DA MENORIDADE.....	39
2.2 POR UMA FILOSOFIA DO PRESENTE	48
2.3 A ARTE DE NÃO SER GOVERNADO	60
3 A ONTOLOGIA CRÍTICA DO PRESENTE	72
3.1 QUESTÕES DE MÉTODO	72
3.2 ÉTICA E MODERNIDADE	78
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

A trajetória intelectual de Michel Foucault perpassa o século XX, articulando-se aos problemas filosóficos de seu tempo. Seu trabalho caracteriza-se pela inquietação e questionamento acerca dos eventos históricos e culturais que marcam o seu presente. Dirige-lhes o olhar de uma suspeita, busca interroga-los, com vistas a determinar o modo como os homens são por eles afetados. Esta investigação filosófica mantém um estreito vínculo com a atualidade, na qual se trata de reconhecer linhas de força que se delineiam.

Foucault, no conjunto de seus escritos, empreenderá um estudo das formas de saber e exercícios de poder postos em atividade pelas sociedades europeias. Tece suas análises, investigando a maneira como saberes possibilitam e tornam aceitáveis certas práticas de poder, assim como estas últimas permitem a produção de conhecimentos a respeito dos sujeitos. Tomará como recorte temporal de pesquisa o período que se estende do século XV aos nossos dias. Posteriormente, ampliará este escopo, voltando-se ao estudo de textos e práticas referentes à antiguidade greco-romana e aos primeiros séculos da era cristã.

A modernidade, cujo início Foucault situa entre os séculos XV e XVIII, teria sido palco do desenvolvimento de mecanismos diversos de condução da conduta dos indivíduos. Mecanismos engendrados no intercruzamento de aparatos técnicos e políticos, cuja finalidade estaria em dirigir continuamente a existência dos homens. Por outro lado, a mesma modernidade se configura, para o pensador francês, como um modo de filosofar, uma atitude, definidos como crítica permanente do presente. Esta atitude teria seu momento de formulação na filosofia do Esclarecimento, quando se interrogará o sentido da atualidade, ou ainda, quem somos nós que dela fazemos parte. De acordo com Foucault, o Esclarecimento, ou *Aufklärung*, como foi designado em língua alemã, atribuirá dignidade filosófica ao presente, transformando-o em questão.

Por conseguinte, o fenômeno do Esclarecimento, cujos impactos ressoarão pelas ciências, política, cultura, religião, tornar-se-á motivo de debate para as filosofias subsequentes. No decurso dos séculos XIX e XX, elas não deixariam de problematizar os efeitos que a forma de pensamento erigida pelas Luzes teria produzido nas sociedades contemporâneas. Instala-se uma desconfiança, demasiado cética e crítica quanto à denominada racionalidade moderna e aos produtos sociais da razão ocidental. Filósofos como Adorno, Horkheimer, Weber, Nietzsche, insistirão em apontar o caráter opressivo e autoritário das civilizações fundadas sobre o princípio de racionalização da natureza e do homem. A

filosofia irá então se esforçar para responder a certa pergunta, através da qual acredita poder elucidar-se sobre o significado de sua própria atualidade e história. Trata-se da questão: o que são as Luzes?

Por sua vez, esta dissertação procura explicitar a análise realizada por Foucault da *Aufklärung*, evidenciando suas relações com o conceito por ele elaborado de atitude crítica, lançando luz sobre o movimento de fundo do pensamento na modernidade.

Referências de Foucault às Luzes podem ser traçadas desde o final da década de 1950, figurando de modo intermitente em escritos e conferências posteriores. Contudo, será a partir do ano de 1978 que esta temática tornar-se-á para ele objeto de maior atenção. O filósofo lhe dedicará uma detalhada reflexão, declarando existir um vínculo de pertencimento entre seu pensamento e aquela que seria a tradição filosófica esclarecida. Em estreita articulação com esta reflexão situa-se o conceito de atitude crítica. Por crítica entende ele a recusa relativa das formas de assujeitamento produzidas em nossa civilização, tendo em vista o exercício da autonomia e liberdade. Importa, assim, no âmbito desta pesquisa, mostrar a maneira como a discussão pelo filósofo sobre o Esclarecimento comporta em seu interior questões levantadas pela problemática crítica. Como consequência, cumpre neste trabalho determinar o que Foucault denominou ontologia do presente, isto é, um modo de problematização da atualidade, norteador de sua atividade como pensador. Esta ontologia deixaria sobre a trajetória do filósofo sua marca, ao passo que seria por ele objeto de contínua reformulação.

A consecução desta pesquisa compreende três etapas, distribuídas, respectivamente, em três capítulos. No primeiro, estabelece-se o pano de fundo em relação ao qual Foucault desenvolve seus estudos sobre a *Aufklärung* e a atitude crítica, a saber, a noção de governo. A ela o filósofo recorre como chave de inteligibilidade no estudo das relações de poder. Governar consistirá em conduzir a conduta dos indivíduos, agir sobre suas ações, utilizando-se para tanto de um contingente de saberes, tecnologias, regulamentos institucionais, instrumentos jurídicos.

A análise da temática do governo em Foucault seguirá alguns passos. Primeiramente, identifica-se seu surgimento no interior de discussões sobre o problema do biopoder. Este se impõe ao filósofo, quando do estudo das estratégias de domínio político dirigidas à população de seres humanos afetados por fenômenos biológicos. Em segundo lugar, procura-se evidenciar a ampliação do uso feito por Foucault do termo governo e o aparecimento do conceito de governamentalidade. Por governamentalidade o filósofo compreenderá: o poder exercido sobre a população, tendo por princípio de ação a economia

política e os dispositivos de segurança; uma modalidade de poder distinta da soberania e das disciplinas; o processo de transformação das esferas do Estado em mecanismos de governo.

Por fim, reflete-se sobre o tema da economia liberal, reconhecendo no liberalismo e no neoliberalismo matrizes de práticas de poder predominantes em nossa sociedade desde o século XIX. O pensamento liberal irrompe contra a racionalidade governamental moderna enquanto suspeita de que sempre se governa em demasia. Trata-se para ele de estabelecer princípios de mínima intervenção e presença estatal. Ao mesmo tempo, este pensamento, em sua forma neoliberal, conduzirá à aplicação de critérios de ordem econômica em domínios diversos da vida social e política, dando origem a novos modos de governamentalização.

O segundo capítulo investiga, de modo específico, os pontos de contato existentes entre o fenômeno da *Aufklärung* e o conceito de atitude crítica. A análise do Esclarecimento aqui visada tem por eixo principal a leitura de Foucault do opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?* No início do capítulo, empreende-se uma pesquisa bibliográfica sobre as referências feitas pelo filósofo francês à *Aufklärung*, até que esta viesse a ser discutida por ele a partir do artigo kantiano. Em decorrência, tal texto será contemplado, explicitando-se sua estrutura argumentativa. Aborda-se posteriormente o comentário de Foucault sobre o opúsculo, tendo como suporte a aula por ele realizada no dia 5 de janeiro de 1983, no Collège de France, e o texto, *What is Enlightenment?*, trazido a público em 1984, por Paul Rabinow. Por fim, o conceito de atitude crítica é então discutido, elucidando-se suas circunstâncias de elaboração e suas relações com questões suscitadas pela problemática das Luzes.

Destas relações emerge a noção de ontologia do presente. Definida pelo filósofo como uma atitude de interrogação sobre a atualidade, ela designa a tentativa de compreender processos de constituição de subjetividades, vislumbrando a possibilidade de transformação de práticas historicamente instituídas. De tal modo, o terceiro capítulo deste trabalho se ocupa da apresentação desta ontologia, reconhecendo nela o corolário das reflexões elaboradas pela pesquisa.

Para isto, inicialmente, discute-se questões de natureza metodológica, clarificando temas como: o nexos saber-poder; a noção de acontecimentalização; a atividade histórico-filosófica. Em seguida, investiga-se o papel representado pela figura de Baudelaire nas discussões de Foucault, indicativa daquilo que se denominará *êthos* filosófico da modernidade. Com tanto, visa-se efetuar o estudo do pensamento do filósofo, situando-o no interior do debate crítico moderno, fundado sobre o insistente questionamento: qual é essa, a

nossa atualidade? O que fez de nós, esse nosso presente? Em que medida sua transformação é possível?

1 O GOVERNO DOS HOMENS

A análise das relações entre *Aufklärung* e o conceito de atitude crítica em Michel Foucault requer determinarmos o contexto teórico de sua emergência, o qual consiste nas investigações do filósofo acerca da problemática do governo. A noção de governo tem sua formulação no pensamento foucaultiano a partir da década de 1970, sendo caracterizada por recorrentes transformações em sua acepção. Neste primeiro capítulo, trata-se de apresentar as condições de seu aparecimento, seus pontos de ancoragem e sua importância para o objeto da pesquisa.

Na primeira seção do capítulo, o tema do governo será abordado a partir de seus desdobramentos no interior do conceito de biopoder, no qual ele se configura. Estes desdobramentos levarão o filósofo a tomar o governo como princípio de inteligibilidade das relações de poder. Em seguida, cumpre analisar os estudos de Foucault, dando destaque à elaboração da noção de “governamentalidade”. Ao final, a título de conclusão do capítulo, aborda-se o nascimento da economia política e do liberalismo, entendidos como reflexão crítica sobre a razão governamental predominante desde o século XVIII. Está assim composto o cenário contra o qual a problemática da atitude crítica e do Esclarecimento pode ser pensada na multiplicidade dos traços que a formam.

1.1 PODER SOBRE A VIDA

Em 1978, no curso intitulado *Segurança, território, população*, Foucault estabelece como fio condutor de suas análises a noção de governo, tendo por objetivo orientar-se no estudo de práticas e saberes, os quais visam gerir populações, através de técnicas de segurança¹. Este fio condutor ganharia crescente destaque no decorrer das investigações do referido ano, precedendo uma série de subseqüentes pesquisas, em que viria a ocupar lugar privilegiado. Todavia, já em 1975, Foucault se voltava à análise de procedimentos de regulação dirigidos à figura de loucos, crianças, pobres, operários, procedimentos elaborados pela Idade Clássica, entendidos como “arte de governar”².

¹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 117.

² Idem. *Os anormais*: curso dado no Collège de France (1974-1975). Edição estabelecida por: Valerio Marchetti e Antonella Salomoni. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 60.

Neste momento, para o filósofo, governo compreenderá três principais significações. A princípio, indica um aparelho jurídico-político para o qual se transfere e no qual se representa a vontade dos indivíduos. Em seguida, tal noção aponta para a criação, no século XVIII, de estruturas estatais, as quais possuem uma dimensão eminentemente institucional. E, por fim, governo refere-se ao desenvolvimento de uma tecnologia de poder disciplinar, distinta dos mecanismos e sistemas legais. Esta tecnologia fundamenta as instituições sociais, operando por meio de processos de normalização³.

Porém, apenas posteriormente o inventário minucioso das artes de governar se realizará. Na aula do dia 25 de janeiro de 1978, no Collège de France, Foucault ressalta como, efetuando uma investigação sobre o aparecimento da população nas estratégias de poder, ele se vê confrontado com o problema do governo⁴. Cumprirá para o filósofo debruçar-se sobre ele, examinando a maneira pela qual a ideia de governo perpassou a história das práticas políticas do Ocidente desde o século XV, até sua consolidação e supremacia, no século XVIII.

Não nos é possível, contudo, explicitar o sentido destas investigações sem considerarmos o projeto teórico maior no interior do qual elas são tecidas. Como programa balizador do curso *Segurança, território, população*, o filósofo oferece um estudo do “biopoder”, isto é, “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder.”⁵.

As origens da problemática do biopoder em Foucault remontam às conferências proferidas pelo filósofo no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado da Guanabara, atual UERJ, em 1974. No contexto destas comunicações, Foucault, utilizando-se do neologismo “biopolítica”⁶, defende a hipótese, segundo a qual, com o capitalismo assistimos não à privatização da prática médica, mas à crescente presença da medicina nos espaços públicos. Tomado como objeto de sofisticadas tecnologias políticas, o corpo torna-se público, e o público “somatocrático”⁷. Isto significa que “vivemos num regime em que uma das finalidades da intervenção estatal é o cuidado do corpo, a saúde corporal, a relação entre as doenças e a saúde, etc.”⁸. A existência dos homens é posta como alvo de um amplo processo de medicalização.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Idem. Segurança, território, população. Op. cit.*, p. 73.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ *Idem. O nascimento da medicina social. In: MACHADO, Roberto. (Org.). Microfísica do poder. Tradução: Roberto Machado. 28. ed. São Paulo: Edições Graal, 2010, p. 80.*

⁷ *Idem. Crise da medicina ou crise da antimedicina. Verve, São Paulo, n. 18, 2010, p. 171.*

⁸ *Ibid.*, p. 171.

Conforme ressaltam Martins e Peixoto Junior, esta medicalização da sociedade deve-se, em Foucault, a quatro processos que atravessam a história da medicina ocidental, ao longo do século XVIII⁹. O primeiro destes processos diz respeito à criação de uma medicina de Estado e de uma polícia médica. Ambas respondem à necessidade do Estado moderno de agir sobre a população, gerindo-a de modo a aumentar sua potência, garantindo e aperfeiçoando o funcionamento estatal. Em segundo lugar, tem-se o desenvolvimento da medicina urbana. Medidas de higienização e saneamento passam a ser adotadas juntamente a modificações operadas no espaço das cidades, visando com isto à produção de uma população sadia¹⁰.

Ademais, Foucault igualmente reconhecerá como condição para o desenvolvimento da medicina social a transformação do hospital em instrumento terapêutico¹¹. Tal transformação se explica pelo aparelhamento do hospital por mecanismos disciplinares e pela concepção da doença como fato natural, sobre o qual deve a medicina agir¹². Finalmente, o quarto processo identificado pelo filósofo neste quadro teórico refere-se à associação da medicina a formas de saber como a estatística. Torna-se assim possível o cálculo detalhado de dados relativos à saúde e à doença da população. Deste modo, a medicina, enquanto poder sobre fenômenos vitais, pode assegurar seu domínio sobre os sujeitos que busca administrar¹³.

A noção de biopolítica, já esboçada em 1974, será redimensionada nas análises de Foucault. No curso *Em defesa da sociedade*, referente aos anos 1975 e 1976, bem como no primeiro volume de *História da sexualidade, A vontade de saber*, de 1976, o filósofo investiga a configuração nas sociedades ocidentais de um poder que toma a vida como objeto de sua regulação, incluindo processos biológicos no cálculo das operações políticas. A fim de compreendê-lo, o filósofo francês parte de um exame da teoria clássica da soberania. O soberano é aquele cujo poder reside fundamentalmente no direito sobre a vida e a morte de seus súditos¹⁴. Era-lhe legítimo expô-los ao aniquilamento, ao exigir a defesa incondicional de sua pessoa ou território. Estava igualmente a seu alcance aplicar castigos a infratores,

⁹ MARTINS, Luiz Alberto Moreira; PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Genealogia do biopoder. *Psicologia Social*, Florianópolis, v. 21, n. 2, agosto 2009, p. 158.

¹⁰ FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. Op. cit., p. 82.

¹¹ Idem. O nascimento do hospital. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Op. cit., p. 99.

¹² *Ibid.*, p. 107.

¹³ Idem. Crise da medicina ou crise da antimedicina. Op. cit., *passim*.

¹⁴ Idem. *Em defesa da sociedade*: curso dado no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida por: Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 286.

punindo-os com sua execução¹⁵. Entretanto, se o direito do soberano sobre a morte é imediato, seu poder sobre a vida não. Quando age sobre esta é porque lhe é permitido matar ou deixar de fazê-lo. “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar”¹⁶.

Por sua vez, de acordo com Foucault, desde o século XVII vê-se surgir uma nova organização do poder. Neste sentido, “o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função dos seus reclames.”¹⁷. Se outrora vigorou o princípio segundo o qual era legítimo provocar a morte ou deixar viver, agora, invertendo-se esta equação, os mecanismos de poder visam produzir a vida, articulados à possibilidade de se deixar morrer. Tem-se, deste modo, a entrada da vida e dos fenômenos a ela associados, nas estratégias e cálculos de poder. Não obstante, o poder que assim se exerce atua não mais em termos de confisco, subtração, extorsão, tal como se passava no regime de soberania. O poder que age sobre a vida visa à sua contínua e incansável produção, multiplicação, incitação. Importa menos reprimi-la, anulá-la que regulá-la, administrá-la¹⁸.

Esta transformação a que a civilização ocidental assistiu não significou, contudo, conforme Foucault, o desaparecimento ou neutralização das guerras e genocídios que as acompanham. Ao contrário, declara o filósofo, os confrontos travados ao longo dos dois últimos séculos testemunham a favor de crueldades sem precedentes¹⁹. Massacres e extermínios operam tal como o oposto complementar de um poder que busca aperfeiçoar processos vitais. Se antes guerras eram iniciadas a fim de proteger o soberano, na era do biopoder a morte de uns assegura a existência de todos²⁰.

Considera-se que “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”²¹. Regimes totalitários como stalinismo e nazi-fascismo teriam, de acordo com o filósofo, apenas radicalizado mecanismos políticos já presentes nos Estados modernos. Sendo assim, as atrocidades cometidas por estas ditaduras evidenciariam em grande escala os elementos imanentes à própria racionalidade política ocidental. “Tanto os estados totalitários quanto os estados democráticos liberais valeram-se e ainda se valem da mesma prerrogativa

¹⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷ Idem. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. 1. Tradução: José Augusto Guilhon Albuquerque e Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2010, p. 148.

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹ *Ibid.*, p. 149.

²⁰ *Ibid.*, p. 150.

²¹ Idem. *Em defesa da sociedade*. Op. cit., p. 305.

soberana do biopoder para legitimar, em nome do cuidado da vida, seu paradoxal abandono e exposição à morte”²². Mata-se, ou deixa-se morrer, para fazer viver: eis o paradoxo desta nova estratégia.

Ao gerir os processos vitais, o biopoder subdivide-se em dois polos, duas formas distintas, mas que se complementam. Um destes polos volta-se para o “corpo como máquina”²³. Esta forma de biopoder visa ao adestramento dos corpos, extorquindo suas forças, para então ampliá-las. O corpo torna-se tão mais útil quanto mais docilizado. Desta maneira, será possível subjugar-lo ao contingente de tecnologias e operações de que depende o funcionamento social. O biopoder atua para multiplicar as forças, intensifica-las, fazendo-as crescer, ao invés de destruí-las. Foucault reencontra aqui as disciplinas, as quais irão compor, em seu conjunto, uma “*anátomo-política do corpo humano*.”²⁴.

Em *Vigiar e Punir*, o filósofo havia oferecido uma extensa descrição dos mecanismos disciplinares que se dedicam a repartir os espaços, ordenar os indivíduos, treinando-os e mantendo-os sob permanente vigilância²⁵. Corpos disciplinados e medicalizados, punidos se preciso, cuja força produtiva disponível oferece-se à sua utilização. Tais disciplinas já haviam se estabelecido no século XVII²⁶. Ao longo do século XVIII, porém, as técnicas de adestramento dos corpos se articularão a dispositivos que investem sobre os indivíduos, agora contemplados enquanto “corpo-espécie”²⁷. Foucault denomina “biopolítica” o outro polo complementar do biopoder.

A biopolítica tem como seu objeto a população de homens vivos e os fenômenos naturais a ela subjacentes. Regula e intervém sobre taxas de natalidade, fluxos de migração, saúde pública, longevidade. Não é um poder individualizante, como as disciplinas, mas massifica os indivíduos em um contingente global, a partir de uma realidade biológica fundamental²⁸. A anátomo-política do corpo encontra a bio-política da população. Na articulação formada pelo cruzamento destas duas linhas de força está a sexualidade. Enquanto fenômeno político e vital, a sexualidade reporta-se tanto ao homem em sua dimensão corporal, quanto ao homem como membro de uma espécie que se reproduz²⁹.

²² CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 90.

²³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Op. cit., p. 151.

²⁴ *Ibid.*, p. 151, grifo do autor.

²⁵ Idem. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramalhe. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, *passim*.

²⁶ *Ibid.*, *passim*.

²⁷ Idem. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Op. cit., p. 151.

²⁸ *Ibid.*, p. 152.

²⁹ *Ibid.*, p. 152.

Nas palavras de Foucault, “o homem, durante milênios permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”³⁰. Objeto privilegiado do biopoder, a sexualidade, ao longo do século XIX, será tema de uma profícua produção de discursos. Estes se dispõem a enunciá-la naquilo que seria sua natureza esquiva, fugidia, perscrutando sua presença nos recônditos das condutas, em sonhos, na etiologia das loucuras, na vida das crianças. A sociedade do biopoder é uma sociedade do sexo, o qual “tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la”³¹. Se o poder se ocupa da sexualidade é menos para reprimi-la que para suscitá-la. Através de infinita verbalização, permanente fazer falar, o sexo é controlado mediante sua inserção no discurso.

Passados dois anos da publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault retornará à problemática do biopoder, à ocasião do curso *Segurança, território, população*. Todavia, ele situa esta problemática agora sob a perspectiva dos dispositivos modernos de segurança. Tais dispositivos são inicialmente apresentados pelo filósofo a partir de dois exemplos: a punição do roubo e o tratamento dado à lepra, à peste e à varíola³².

No primeiro exemplo, supondo uma lei penal simples, “não matarás, não roubarás”³³, Foucault traçará distinções entre, de um lado, mecanismos jurídicos e disciplinares, e de outro, mecanismos de segurança. No tocante aos mecanismos jurídicos, estes se inserem em um sistema legal, o qual determina medidas punitivas ao infrator da lei, operando conforme o binômio permissão/proibição. Decretos, regulamentos, medidas legislativas compõe este sistema que predominará durante a Idade Média, estendendo-se até os séculos XVII e XVIII. A ele um segundo modelo se sobrepõe, sem, contudo, excluí-lo³⁴. As leis penais são agora articuladas a mecanismos disciplinares de vigilância e correção. O sistema formado pelo conjunto das disciplinas visa esquadrihar o infrator, na tentativa de predizer seu crime. Uma vez desrespeitada a lei, agem sobre ele medidas corretivas que lhe impõe exercícios, trabalhos, punições em geral, a fim de transformá-lo, moralizá-lo. Os mecanismos disciplinares se estabelecem a partir do século XVIII³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 156.

³¹ *Ibid.*, p. 159.

³² *Idem. Segurança, território, população*. Op. cit., p. 6-14.

³³ *Ibid.*, p. 6.

³⁴ *Ibid.*, p. 7.

³⁵ *Ibid.*, p. 9.

Por fim, nossa contemporaneidade vê configurar-se um terceiro modelo, uma terceira forma de organizar o funcionamento social, a partir do problema da criminalidade: os mecanismos de segurança. De acordo com eles, o roubo será pensado em sua relação com eventos e fenômenos passíveis de ocorrerem, introduzidos em um cálculo sobre o custo de sua gestão. São questões concernentes aos mecanismos de segurança as taxas de criminalidade; a probabilidade de ocorrência do crime conforme camadas sociais e regiões; a relação do crime com as guerras, a fome; o conhecimento sobre qual forma de repressão é a mais vantajosa, tendo em vista seu custo para a sociedade e seus efeitos sobre a reincidência das infrações³⁶. Eis uma equação, para a qual importa menos eliminar o crime que geri-lo dentro dos limites de sua aceitabilidade³⁷. Vale ainda ressaltar, não há exclusão necessária entre sistemas jurídicos, disciplinas e técnicas de segurança. Tem-se, porém, uma diferenciação no uso e ênfase dada a estes dispositivos em determinados períodos históricos.

Em uma série posterior de exemplos, Foucault analisará os leprosários da Idade Média, o tratamento da peste, e o controle da epidemia de varíola. Mediante instrumentos jurídicos, como leis e regulamentos, os leprosos serão excluídos, segregados por uma lógica binária, semelhante àquela subjacente ao enfrentamento do crime. Quanto ao tratamento dado à peste, porém, serão utilizadas medidas de divisão dos espaços; distribuição dos sujeitos em razão desta divisão; controle detalhado de suas atividades, submetendo os indivíduos a um processo de inspeção e vigilância³⁸.

Por sua vez, o problema da varíola redesenha este quadro de poder. Mais importante que docilizar os sujeitos, para que estes aceitem as disciplinas e vigilâncias, trata-se de produzir um conhecimento sobre os fenômenos naturais que os afetam, de modo a se obter um levantamento estatístico dos dados relativos a certa doença. Pode-se assim, por meio de técnicas de segurança, agir sobre a enfermidade, controlá-la, tendo por parâmetro os limites de normalidade. A sociedade contemporânea encontra-se de tal modo atravessada por estas técnicas que Foucault será levado a indagar: “poderíamos dizer que em nossas sociedades a economia geral de poder está se tornando da ordem da segurança?”³⁹.

Ao refletir sobre os mecanismos de segurança, Foucault descreve, portanto, três aspectos gerais que lhes seriam característicos. Primeiramente, o filósofo analisa a maneira como o problema do espaço nas cidades foi tratado diferentemente pelo poder soberano, disciplinar e finalmente, do ponto de vista da segurança.

³⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

Os mecanismos de segurança reconhecem na cidade um objeto em contínuo desenvolvimento e mobilidade. Ela requer planejamento, de modo que os fenômenos naturais que a afetam passem a ser regulados. Estes fenômenos são entendidos como elementos passíveis de transformação e variabilidade. Correspondem à higiene do local, seu arejamento, às mercadorias que circulam pelas ruas, recebidas ou enviadas pelas estradas, aos perigos oferecidos por ladrões, assassinos, delinquentes para a integridade dos bens públicos⁴⁰.

É preciso administrar estes elementos, utilizando-se de cálculos que determinem seu funcionamento, expresso em termos de probabilidade. Desta forma, para as técnicas de segurança, “trata-se não apenas de distribuir, vigiar e adestrar os indivíduos no interior de espaços determinados (como por exemplo, no interior de instituições como a prisão, o hospital, a fábrica), mas trata-se de dar conta de fenômenos mais amplos da vida biológica.”⁴¹.

Neste momento, coloca-se como alvo de intervenção das tecnologias de segurança o *meio*. Esta noção designa a multiplicidade de variáveis que perpassam a cidade e a vida que nela se desenrola, tais como seu espaço geográfico, suas construções, eventuais acidentes naturais⁴². Por conseguinte, ressalta Foucault, o meio articula indivíduos não enquanto sujeitos de direito ou organismos individuais, mas enquanto população⁴³. A concepção de população emerge, portanto, como conceito estratégico, o qual posteriormente orientará as análises do filósofo sobre o tema do governo. É sobre ela, enquanto multiplicidade de indivíduos atravessados por uma realidade biológica, que agem as técnicas de segurança.

Um segundo aspecto geral dos mecanismos de segurança é esboçado por Foucault, tendo em vista “a relação do governo com o acontecimento.”⁴⁴. Tem-se como pano de fundo desta relação a escassez alimentar nos séculos XVII e XVIII. O que o filósofo procura mostrar através de sua análise é a maneira como técnicas de segurança se sobrepõem a um sistema jurídico-disciplinar, na tentativa de solucionar o problema da oferta de cereais. Uma sobreposição reveladora da nova racionalidade governamental que se faz sentir. Pode-se notar, deste modo, como a temática do governo é uma vez mais lateralmente introduzida nas

⁴⁰ *Ibid.*, p. 23-27.

⁴¹ FONSECA, Márcio Alves da. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006, p. 157.

⁴² FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 27.

⁴³ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 40.

reflexões de Foucault, até ser definitivamente trazida ao centro de suas preocupações. Um deslocamento do qual seus escritos posteriores serão testemunha.

Pois bem. Ao se pretender combater a escassez de alimentos, toma-se na França dos séculos XVII e XVIII um conjunto de medidas jurídicas e disciplinares em que se procura conter o preço dos grãos, limitar sua exportação, controlar seu comércio, pressionar os indivíduos para que produzam, vigiar a prática de estocagem⁴⁵. Como se poderia supor, estas medidas fracassarão em evitar as recorrentes crises no mercado de cereais. No entanto, entrará em cena uma nova concepção de economia, representada especialmente pelo pensamento dos fisiocratas. O problema da escassez dos alimentos passa a ser situado sob a perspectiva do livre comércio e da livre circulação dos grãos. Privilegia-se, na gestão da produção e distribuição do cereal, aquilo que seria sua realidade natural. Natureza aceita, reconhecida, a qual não se tentará coibir, reprimir, mas cujas flutuações deve-se deixar agir para então regular⁴⁶.

Reportando-se à comparação com os mecanismos disciplinares, Foucault destaca algumas características das técnicas de segurança. Enquanto as disciplinas são “centrípetas”, isolando o espaço para em seu interior o poder operar de modo pleno, a segurança é difusa, incorpora constantemente novos elementos, ampliando indefinidamente seu campo de atuação⁴⁷. Ademais, se para as disciplinas, que tudo busca controlar, o princípio fisiocrático do *laissez-faire* bloqueia sua ação, para a segurança este mesmo princípio é condição de seu funcionamento. Deixar fazer, deixar que os processos se desenrolem em sua naturalidade, de maneira a intensificá-los, combiná-los.

As disciplinas, como também os mecanismos jurídicos, determinam proibições e obrigações. Ao contrário, mecanismos de segurança dirigem-se à realidade, procurando compreendê-la em seu funcionamento próprio, “fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros”⁴⁸. Eis o ponto em que se apoiará o pensamento liberal. Ou seja, para o liberalismo é necessário “deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem”, de tal forma que “a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma.”⁴⁹. A liberdade como eixo político de uma racionalidade de governo que se anuncia é o elemento correlato destas tecnologias de segurança.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 58-59.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 62-63.

Por fim, Foucault apresenta um terceiro aspecto inerente aos mecanismos de segurança, ainda em sua oposição quanto às disciplinas. Cumpre ao filósofo estabelecer aqui uma distinção entre “normação” e “normalização”. Os mecanismos disciplinares ao adotarem medidas de normação, têm por referência modelos previamente dados e aos quais procuram conformar os indivíduos. A norma é aqui o elemento primeiro e fundamental a que os homens devem se submeter.⁵⁰ Por sua vez, no tocante às tecnologias de segurança, importa identificar padrões de normalidade na realidade, aos quais se buscará adequar diferentes populações. Neste sentido, “o normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir deste estudo de normalidades que a norma se fixa”⁵¹. O controle da varíola se torna emblemático para Foucault ao pensar como esta normalização se processa.

Ao invés de proceder pela negação da doença, segregando-a, o tratamento da varíola vale-se de sua natureza, o que consiste em produzir no enfermo o quadro mesmo da varíola. Indivíduos doentes não serão proibidos de manterem contato entre si ou com aqueles saudáveis, como determinaria o modelo disciplinar⁵². As práticas de vacinação tomam a população em seu conjunto, não operando divisões entre doentes e não-doentes. Visam extrair da análise desta população um quadro probabilístico geral das taxas de mortalidade, contágio, padrões de transmissão. Chega-se assim a uma curva gráfica do que pode ser considerado “normal” para determinada doença. A partir desta curva de normalidade se tentará alinhar as curvas desviantes que se produzem. Deste modo, “a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras”⁵³. Com isto, pode-se observar que as técnicas de segurança, evitando estabelecer proibições, separações, repressão dos fenômenos, elas os combinam entre si, mitigando-os ou incitando-os.

Uma vez mais delimita-se a população como objeto no centro das operações estratégicas de poder, a partir do século XVIII. Todavia, esta noção sofrerá transformações antes que adquira seu sentido contemporâneo. Inicialmente, até o limiar do século XVII, seu sentido possuía conotações unicamente “negativas”, referindo-se ao despovoamento de um determinado território. Em seguida, o mercantilismo e o cameralismo, ao tratarem da população, irão compreendê-la como conjunto de sujeitos de direitos, afetados por determinados processos econômicos. Entretanto, com os fisiocratas esta concepção começa a modificar-se.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74-75.

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

⁵² *Ibid.*, p. 83.

⁵³ *Ibid.*, p. 83.

A população será identificada a uma “naturalidade penetrável”⁵⁴, estando em íntima relação com seu entorno geográfico, econômico e natural. Sobre ela, técnicas e procedimentos vão agir, com vistas a governá-la. Tem-se, portanto, “um conjunto de elementos que, de um lado, se inserem no regime geral dos seres vivos e, de outro, apresentam uma superfície de contato para transformações autoritárias, mas refletidas e calculadas.”⁵⁵.

Em decorrência, deparamo-nos com uma problemática semelhante àquela presente nas análises anteriores de Foucault a respeito do biopoder. Como se pôde observar, o biopoder consistia em mecanismos reguladores dos processos vitais, investindo sobre o corpo-espécie humano na forma de uma biopolítica. O que as investigações do filósofo agora nos revela é a ampliação de suas pesquisas, incluindo nos estudos precedentes uma reflexão detalhada sobre técnicas de segurança, responsáveis por gerirem certa população. Em decorrência, “a esta gestão do homem-espécie Foucault denomina ‘governo’.”⁵⁶. É como forma de administrar a massa de indivíduos viventes que as práticas de governo vão se constituir em nossa sociedade. Assim, a reflexão de Foucault desloca-se do eixo formado pelos elementos “segurança-território-população” para aquele formado por “segurança-população-governo”⁵⁷.

1.2 DO BIOPODER À GOVERNAMENTALIDADE

O que a análise precedente revelou foi o modo como, do interior da noção de biopoder, emerge o conceito de governo, em associação a tecnologias de segurança reguladoras da população. População, como visto, consistente em um conjunto de indivíduos, cuja condição de ser vivo é colocada em questão por mecanismos de poder e práticas discursivas. Compreendamos, portanto, o sentido assumido neste momento pelo tema do governo, para estabelecermos o cenário contra o qual se desenvolverá a problemática da *Aufklärung*, em suas relações com a crítica.

Esclarece-nos Ramos do Ó, o estudo do governo em Foucault se presta à investigação de “uma mentalidade política inteiramente nova”, entendida como “forma de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁶ CANDIOTTO, CESAR. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 96.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 117.

atingir fins políticos, mas que é descrita pela ação calculada sobre as forças, as atividades e as relações que constituem o conjunto da população”⁵⁸.

Desde o século XVI, a Europa será palco do desenvolvimento de uma vasta literatura contendo conselhos acerca de como o Príncipe deve exercer seu poder, a partir daquilo que se passa a denominar “artes de governar”⁵⁹. Como governar torna-se preocupação central das reflexões políticas deste período. Em realidade, na Antiguidade clássica, e mesmo durante a Idade Média, tratados foram elaborados sobre a relação do soberano com seu território. No entanto, o que se apresenta a partir do século XVI é a análise detalhada dos modos de governar os homens, a família, uma casa, as crianças, ou ainda, de governar uma província, uma instituição, um Estado, como governar a si mesmo⁶⁰. São questões que engendram um amplo espectro de tecnologias de poder e que procuram responder sobre “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados”⁶¹.

A fim de esboçar as características do governo, enquanto modalidade política que se anuncia, Foucault traça comparações entre duas obras ilustrativas: *O Príncipe* de Maquiavel e *O espelho político* de Guillaume de La Perrière. Por um lado, as reflexões de Maquiavel circunscrevem-se no âmbito da soberania. Isto significa que o poder do Príncipe é por ele entendido como domínio e manutenção de seu território. Não obstante, o soberano ocupa uma posição de exterioridade em relação a seu principado⁶². Um vínculo frágil e passível de rompimento os une, devendo ser objeto de contínua observância e proteção. Por sua vez, o trabalho de La Perrière oferece-nos uma precisa descrição sobre o que consiste governar. O autor de *O espelho político* define o governo pela “correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado”⁶³.

Cabe entender por “coisas”, os homens em suas relações com aquilo que lhes é necessário para sua sobrevivência, como o aspecto geográfico do local onde habitam, suas condições climáticas, os meios de subsistência, bem como os hábitos e costumes que lhes são característicos⁶⁴. Por outro lado, são encarregados da prática do governo não somente o

⁵⁸ RAMOS DO Ó, Jorge. Notas sobre Foucault e a governamentalidade. In: SOUZA, Pedro; FALCÃO, Luís Felipe. (Org.). *Michel Foucault: perspectivas*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 15-16.

⁵⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 118.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁶¹ *Ibid.*, p. 119.

⁶² *Ibid.*, p. 122.

⁶³ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 128.

Príncipe, mas também magistrados, juizes, aqueles que não apenas governaram o Estado, mas a casa, a família, uma ordem religiosa⁶⁵.

Deste modo, evidencia-se o sentido geral que irá balizar as análises de Foucault sobre o governo e que distinguirá este último de um poder exercido por um soberano sobre o território. Trata-se de localizar na modernidade nascente, não o processo de fortalecimento ou unificação do poder político na figura do Príncipe, mas sim o “desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos, destinadas a governá-los de maneira contínua e permanente”⁶⁶. Técnicas de governo que se configurarão no encontro de dois processos que marcam o século XVI. Primeiramente, o aparecimento dos grandes Estados coloniais administrativos. Em segundo lugar, a Reforma religiosa, em cujo interior se problematiza a forma como deve ser conduzida a salvação dos fieis. Ambos os processos instalam “uma problemática geral do governo”⁶⁷.

Ora, se governar é, portanto, dispor das “coisas” de modo a conduzi-las na direção de fins determinados, caberá a Foucault interrogar-se sobre que fins são estes, aos quais a prática do governo visa. O poder soberano opera com o objetivo de promover o bem público e a salvação de todos. Por este bem público entende-se o cumprimento das leis, as quais são, em última instância, as leis do próprio soberano. Logo, a finalidade da soberania acaba por ser a manutenção de seu próprio poder⁶⁸. Já o governo, segundo La Perrière, tem em vista prover os elementos dirigidos de seu fim e satisfação adequada. Para que isto se efetue, ou seja, para satisfazer as coisas em sua finalidade própria, serão utilizadas menos leis que táticas e estratégias⁶⁹. Enquanto os mecanismos legais lançam sobre a sociedade um olhar uniformizante, requer-se, com as táticas “entender os fenômenos a partir do conjunto das práticas, quer dizer, em todo o tipo de relações que vão estabelecendo uma maneira de fazer orientada para objetivos comuns e regulada por uma reflexão contínua sobre resultados obtidos”⁷⁰.

Porém, se o século XVI viu nascer o governo como nova matriz de poder, sua instauração definitiva em nossa sociedade só será possível com a chegada do século XVIII. Isto se deve, conforme Foucault, a um bloqueio das artes de governar, produzido por duas

⁶⁵ Idem. A governamentalidade. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Op. cit., p. 280.

⁶⁶ PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006, p. 57.

⁶⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 119.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁰ RAMOS DO Ó, J. Notas sobre Foucault e a governamentalidade. Op. cit., p. 20.

razões⁷¹. A primeira delas, de natureza histórica, refere-se aos inúmeros conflitos militares que atravessaram os séculos XVI e XVII. As artes de governar apenas se afirmarão durante o período posterior de expansão econômica e relativa paz política. Já a segunda razão consiste nas “estruturas institucionais e mentais”⁷² destes dois séculos, ainda associadas ao modelo de soberania. Não obstante, o poder como governo emergirá no século XVIII, quando superadas estas estruturas, impulsionado por processos como expansão demográfica, abundância da moeda, prosperidade agrícola. Questões relacionadas ao problema, portanto, da população, e associadas a um campo nascente do conhecimento, a saber, a economia política. É, pois, “graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pode enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania”⁷³.

Neste sentido, constatamos, junto a Prado Filho, “que as populações são colocadas como objetivo final do governo, que passa a ser melhorar a sua sorte, aumentar sua riqueza e sua potência, aumentar sua saúde e a duração de sua vida”⁷⁴. A economia consistirá, então, no conjunto de conhecimentos que permitirá executar este objetivo, através do entendimento da relação entre a população e os fenômenos que a afetam, como o território, a riqueza, o trabalho. Assim, tendo o problema do governo se colocado no centro das reflexões de Foucault, o filósofo considerará necessário traçar a história do que denomina Por “governamentalidade”. Por este conceito, ele compreende: 1) cálculos, reflexões, instituições, procedimentos, os quais exercem uma forma de poder sobre a população, o qual tem por princípio a economia política e os mecanismos de segurança; 2) o processo empreendido no Ocidente cujo efeito é a estruturação do poder como “governo”, em detrimento do modelo de soberania e disciplinar; 3) o gesto que torna as esferas do Estado progressivamente “governamentalizadas”⁷⁵.

Trata-se, através da história da governamentalidade, de realizar um estudo sobre as práticas de governo implementadas em nossas sociedades, evidenciando rupturas e deslocamentos, permitindo uma compreensão das operações contemporâneas do poder. A consequência imediata de um projeto como este será o lugar atribuído por Foucault ao papel do Estado, em suas investigações. Ao formular a noção de governamentalidade, no interior de

⁷¹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 134.

⁷² *Ibid.*, p. 135.

⁷³ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁴ PRADO FILHO, K. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Op. cit., p. 55.

⁷⁵ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 143-144.

seus estudos sobre o governo, Foucault visa encontrar um “instrumento heurístico”⁷⁶ que lhe permita analisar modos de controle da conduta dos homens, mediante o aparelho estatal, todavia, recusando a referência à figura de um Estado unitário, concentrado e autônomo.

Não se trata, no pensamento político de Foucault, de tomar o Estado como entidade já dada, institucionalizada, cuja posição na distribuição dos poderes atuaria como autoridade mítica a ser temida, odiada, atacada. Ao contrário, o Estado deve ser situado em uma rede de poderes que o permeia e a partir da qual ele se estrutura. É necessário realizar uma “passagem ao exterior”⁷⁷, em direção às múltiplas relações de força nas quais o Estado moderno se desenvolve. “Os poderes se exercem por meio de técnicas difusas e discretas de governamento dos indivíduos em diferentes domínios”⁷⁸, e será em contraposição a essas mesmas técnicas que posteriormente o problema da crítica e da *Aufklärung* irão insurgir em Foucault.

Ao elucidar-se sobre as modernas práticas de governo, o filósofo então analisa o uso do termo, percorrendo documentos dos séculos XIV, XV e XVI⁷⁹. Constata alguns sentidos que lhe foram usualmente atribuídos. Governar irá referir-se ao gesto de guiar, dirigir alguém ao longo de um caminho. Designará igualmente o ato de prover o sustento material de um indivíduo, ou de sustentar-se a si mesmo. Em síntese, como forma semântica comum às muitas acepções passíveis de serem encontradas, governar consistirá em “conduzir pessoas”. A partir destas definições, observa-se que “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre as pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades”⁸⁰.

Governar é, portanto, guiar indivíduos, conduzir condutas, encarregando-se não de territórios, mas dos homens que os habitam. Foucault apropria-se desta concepção, reconhecendo nela uma chave de inteligibilidade privilegiada para a compreensão das práticas de poder próprias à modernidade. O governo possui um duplo aspecto: age tanto no nível individual quanto em termos globais. De acordo com o filósofo, nossa civilização é atravessada por dispositivos responsáveis tanto por individualizar, produzir subjetividades,

⁷⁶ DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 55.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 158.

⁷⁸ DUARTE, A. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. Op. cit., p. 54.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 162.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 164.

quanto por totalizar os sujeitos na forma de populações reguladas⁸¹. As sociedades ocidentais foram marcadas por uma centralização do poder político, de cuja administração burocrática os Estados modernos são exemplos. Porém, estabeleceu-se igualmente nestas sociedades técnicas de poder “voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente”⁸².

Deparamo-nos aqui com um quadro conceitual semelhante ao abordado no contexto das análises de Foucault sobre o biopoder. A anátomo-política do corpo e a biopolítica das populações serão agora situadas sob o amplo espectro das práticas de governamentalidade, conforme o estudo desta última ganha relevo em seu pensamento. Pode-se dizer que “com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos.”⁸³. Com isto, dois problemas se colocarão à reflexão política. Para o primeiro, importará saber a partir de qual forma de racionalidade deve-se governar. Lembremos que ainda nos encontramos historicamente em um período dominado pelo modelo de soberania. Em seguida, tratar-se-á de determinar de quais objetos este governo irá se ocupar.

O que caracteriza a racionalidade governamental, segundo Foucault, é o fato de se apoiar em princípios que não são as leis divinas ou uma ordem teleológica imanente ao mundo⁸⁴. A razão de governo, tal como emerge no final do século XVI, é uma razão de Estado. Conforme esta, trata-se de definir modos de gerir um Estado a partir de princípios próprios, distintos daqueles por meio dos quais um pai governa sua família, um chefe, a sua comunidade, ou Deus, o mundo⁸⁵. O que está em jogo nas análises de Foucault é mostrar o processo de aparecimento do Estado como produto de uma governamentalização da sociedade, de um atravessamento massivo desta por tecnologias de governo.

A fim de determinar o que se entenderá, no início do século XVII, por razão de Estado, Foucault volta-se a três autores emblemáticos: Botero, Palazzo e Chemnitz. Encontra neles alguns elementos comuns oferecidos como definição desta noção. Para estes pensadores, a razão de Estado é que permite conhecer a maneira pela qual o Estado poderá expandir-se, fortalecer-se e perdurar, através de meios que garantam sua felicidade e prosperidade⁸⁶.

Na extensa literatura produzida neste momento sobre o tema, Foucault encontra algumas considerações gerais. A interrogação acerca de qual deveria ser a

⁸¹ Idem. “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: estratégia, poder-saber*. Vol. 4. 2. ed. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 385.

⁸² *Ibid.*, p. 357.

⁸³ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 317-318.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 317-318.

⁸⁶ Idem. “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. Op. cit., p. 373-374.

racionalidade própria às práticas de governo, encontrara uma possível solução. Esta racionalidade deve apoiar-se em conhecimentos e reflexões racionais, os quais tem por objeto o funcionamento do Estado⁸⁷. O que legitima a razão de Estado não são sistemas legalistas, em que prevalece a noção de justiça e o respeito a leis divinas, humanas e naturais. Como ressalta Foucault, se em São Tomás de Aquino, o rei dirige a cidade de forma análoga àquela que Deus dirige o mundo, para a razão de Estado o governo da sociedade deve pautar-se em regras práticas, visando às necessidades do próprio Estado⁸⁸.

Em decorrência, requer-se de um governo o desenvolvimento de um saber, “um saber concreto, preciso e medido”⁸⁹. A estatística vai oferecer os instrumentos teóricos necessários à racionalidade governamental. Entende-se por ela, “o conhecimento do Estado, conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado”⁹⁰. Cabe a este saber computar dados referentes à população, como taxas de natalidade, mortalidade, mas também avaliar todo um espectro de riquezas, tais como recursos hídricos e minerais, mas também os impostos arrecadados, a moeda em circulação⁹¹. Governar e conhecer o Estado consistem em duas operações estreitamente articuladas.

O fortalecimento do Estado decorre da necessidade de situá-lo em um cenário de competitividade, no qual ele se confronta com outras unidades estatais. O Estado já não busca mais ascender à condição de Império universal, mas a uma posição dominante em relação a seus concorrentes, devendo estabelecer estratégias para que venha a prevalecer sobre eles⁹². Com isto, um elemento figurará nas reflexões e cálculos políticos. Trata-se do conceito de força. O governo deve ser tal que aumente as forças do Estado, com vistas a torná-lo apto à concorrência interestatal⁹³. Emerge assim, no cenário político, um embate dinâmico, cujo efeito será a criação de duas tecnologias de governo: um dispositivo diplomático-militar e o dispositivo da polícia.

É função deste primeiro dispositivo regular a expansão dos Estados, de modo que o crescimento de um não afete o outro, ao ponto de acarretar-lhe seu desaparecimento⁹⁴. Sendo a Europa formada por uma grande diversidade de Estados, é preciso dotá-la de um mecanismo que lhe assegure algum equilíbrio interno. Este mecanismo tem como preocupação a manutenção da denominada balança europeia. Conforme tal balança, medidas

⁸⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 374-375.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 376.

⁹⁰ *Idem. Segurança, território, população*. Op. cit., p. 365.

⁹¹ *Ibid.*, p. 365.

⁹² *Ibid.*, p. 393.

⁹³ *Ibid.*, p. 396.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 398-410.

políticas devem ser tomadas, de maneira a impedir que Estados mais fortes imponham suas leis a outros Estados, bem como zelar para que eles não se tornem potências capazes de aniquilar seus concorrentes⁹⁵.

Porém, é ao segundo dispositivo que Foucault detém-se mais demoradamente. Por polícia, o século XVII entenderá não uma instituição específica no interior da sociedade, mas “o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado.”⁹⁶. Analisando o trabalho de um autor emblemático, Turquet de Mayerne, Foucault apresenta, grosso modo, aqueles que seriam os princípios gerais que regem a prática da polícia. Neste sentido, compete a ela todas as atividades humanas em uma dada sociedade. Importa à polícia ocupar-se dos homens em suas relações com o ambiente natural em que vivem, com a cidade, com seu trabalho, em suas relações de troca e produção. Em última análise, espera-se assim ampliar as forças do Estado em que estes sujeitos residem⁹⁷.

Posteriormente, De Lamare, no século XVIII, efetuará uma compilação sobre os principais itens a serem observados pela polícia. Estão entre eles: a religião; a moralidade; a saúde; os meios de subsistência; as construções urbanas; a segurança das cidades; as artes; as ciências; o comércio; as fábricas; os trabalhadores; os pobres. Em síntese, “a polícia vela por tudo que diz respeito à felicidade dos homens”⁹⁸. Neste período, o problema do governo atravessa a Europa de tal modo que veremos nascer, ao final do século XVII, no ensino universitário alemão, a *Polizeiwissenschaft*, isto é, uma ciência da polícia⁹⁹.

Debruçando-se sobre este problema, von Justi deixa entrever em suas análises aquele que seria o paradoxo subjacente ao trabalho da polícia. Se por um lado ela faz ampliar a potência do Estado, por outro, deve zelar pela vida de cada indivíduo, garantindo sua felicidade. É tarefa da polícia melhorar a vida dos homens em sua individualidade, mas levar, como consequência, ao crescimento do Estado como um todo. Ou seja, “consolidar e aumentar a força do Estado, fazer bom uso das forças do Estado, proporcionar a felicidade dos súditos, é essa articulação que é específica da polícia”¹⁰⁰.

Todavia, os conjuntos tecnológicos da polícia e da razão de Estado sofrerão abalos ao longo do século XVIII. Abalos provocados, em especial, pelo pensamento

⁹⁵ *Ibid.*, p. 398-410.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 421.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 423.

⁹⁸ Idem. “*Omnes et singulatim*”: uma crítica da razão política. Op. cit., p. 380.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 380.

¹⁰⁰ Idem. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 440.

econômico nascente. Problemas referentes à economia, como a antes mencionada crise dos cereais, confrontam o debate político com um novo programa de governo¹⁰¹.

Por um lado, como alternativa à necessidade de estrito controle, vislumbra-se confiar os processos econômicos à regulação natural e espontânea do mercado¹⁰². Trata-se agora de estabelecer certa liberdade de comércio e concorrência, de difícil acomodação no tradicional dispositivo da polícia. Por outro lado, a razão de Estado será atravessada por algumas transformações importantes. A princípio, a partir do século XVIII, configura-se como elemento a se opor ao Estado a noção de “sociedade civil”. Esta sociedade é irreduzível ao Estado, aparecendo como entidade natural, composta pelas relações espontaneamente formadas por homens que vivem, se comunicam e trabalham. Em sua *naturalidade*, ela contrasta a aparelhagem estatal *artificial*, não cessando de impor-se às análises econômicas¹⁰³. Ademais, afirma-se, no âmbito do governo, a necessidade de um conhecimento racional e científico, o qual consistirá na economia política. Ainda que utilizado pela prática governamental, este conhecimento é exterior a ela, dirigindo-lhe um olhar de permanente suspeita¹⁰⁴.

Um terceiro aspecto catalizador de alterações na razão de Estado consiste na emergência da população, enquanto objeto natural¹⁰⁵. Como antes pudemos constatar, a população denota não um conjunto de súditos, sujeitos de direitos, mas de homens afetados por fenômenos vitais, passíveis de manipulação. E aqui retornamos às discussões iniciais deste primeiro capítulo. Ou seja, entendida a população de tal modo, o papel do governo será respeitar sua realidade biológica fundamental, procurando regulá-la, através de tecnologias de segurança. “Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade”¹⁰⁶ – o aprofundamento da temática da crítica, no segundo capítulo deste trabalho, evidenciará como as matrizes de governamentalidade serão confrontadas por um conjunto de práticas discursivas e formas de combate.

No contexto das transformações do século XVIII, o governo, como racionalidade política, dissocia-se das estruturas mentais e institucionais de soberania, adquirindo em relação a elas autonomia. Assiste-se ao desbloqueio das artes de governar, o qual se dará em associação ao surgimento da economia política, como novo dispositivo de saber e poder. É sobre ela que se apoiará, a partir deste instante, a razão governamental. Desta

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 459-494.

¹⁰² *Ibid.*, p. 463.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 469-470.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 471-472.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 472-473.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 476.

maneira, o entendimento da problemática do governo, em relação a qual se erguerão as reflexões sobre a crítica e a *Aufklärung*, requer abordarmos, a título de conclusão, as análises de Foucault sobre o liberalismo. Vejamos, assim, como o pensamento liberal articula as discussões econômicas e políticas contemporâneas.

1.3 O NASCIMENTO DO LIBERALISMO

Na seção anterior observamos o modo como, a partir da noção de biopoder, delimita-se no pensamento de Foucault o conceito de governo, entendido como forma de gestão de populações. O filósofo toma este conceito como fio condutor de suas análises, dedicando-se a estudá-lo de maneira detalhada e sistemática. Governar consiste não em exercer o poder sobre um território, mas gerir os homens em suas relações com os elementos necessários à manutenção da vida. Trata-se de melhorar a existência dos sujeitos, assegurar seu bem-estar, regular suas atividades, a fim de promover a felicidade e prosperidade de cada indivíduo. Deste modo, espera-se aumentar conseqüentemente a potência do Estado, o qual não é origem, mas efeito das múltiplas e microfísicas artes de governo. Governar é conduzir condutas. Isto significa que não apenas a população passa a ser contemplada como objeto das técnicas governamentais, mas, ao longo da história da reflexão política, a existência de cada homem, em sua individualidade, será posta em questão, examinada, problematizada.

Por sua vez, as artes de governo encontrarão como obstáculo de seu pleno desenvolvimento, na modernidade, o modelo de soberania do poder. A superação deste modelo só será possível após o século XVIII. Todavia, a racionalidade governamental que então emergirá distingue-se daquela que atravessou os séculos XVI e XVII. Trata-se, desde meados do século XVIII, do aparecimento de uma nova arte de governar, a qual se caracteriza, especialmente, pelo recurso a mecanismos de limitação das práticas mesmas de governo. Se anteriormente o cenário político foi povoado por reflexões que buscavam ampliar as forças do Estado, tem-se agora a configuração de “uma razão do governo mínimo”¹⁰⁷. O governo mínimo não coloca fim à razão de Estado e ao dispositivo da polícia, mas os transforma, formulando uma nova questão: como não governar em demasia, ou então, até

¹⁰⁷ Idem. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 40.

quais limites se deverá governar?¹⁰⁸. Como veremos, interrogações intimamente articuladas à problemática da crítica e do Esclarecimento em Foucault.

Este governo mínimo, em decorrência, requer ser compreendido a partir de algumas características que lhe são próprias. A princípio, como já referido, o desenvolvimento da nova razão governamental está relacionado ao surgimento da economia política. Isto não significa, contudo, que os processos econômicos determinem, enquanto superestrutura, as práticas de governo. A relação entre governo e economia encontra-se na formação de um campo de intervenção governamental, o qual se tornará princípio e critério de verdade. Este campo é o mercado¹⁰⁹. Enquanto para a Idade Média o mercado é local de jurisdição, devendo os preços ser estabelecidos segundo parâmetros de justiça, a partir do século XVIII o mercado será entendido como espaço natural, revelando certa verdade, que é a verdade do preço. O governo será definido em função desta realidade natural e reveladora do mercado. “O mercado deve dizer a verdade, deve dizer a verdade em relação à prática governamental”¹¹⁰.

Uma segunda característica da nova arte de governar diz respeito ao modo como o cálculo do poder será balizado por uma análise utilitarista das intervenções e regulamentos do governo. O que é útil fazer: eis a questão de que se ocupará o pensamento político a partir de então¹¹¹. Não obstante, para Foucault, o utilitarismo confronta-nos com o tema sempre recorrente da liberdade. Avaliar a utilidade das práticas governamentais implica questionar a competência daqueles que governam. Procedimento este que não será possível sem uma contínua problematização da posição de obediência e autonomia dos governados. Por fim, da articulação entre o mercado enquanto critério de verdade e o utilitarismo como princípio de governo configura-se a noção de “interesse”. A razão governamental, a partir do século XVIII, é uma razão que se exerce sobre interesses¹¹².

Ora, vimos como, em um contexto administrativo e diplomático, procurou-se gerir o Estado, tendo por horizonte o equilíbrio da balança europeia. À razão de Estado e à polícia competia fazer crescer as forças do Estado ilimitadamente em seu interior, mas de forma limitada em seu exterior. Visava-se, assim, promover uma relação de concorrência interestatal, assegurando, porém, que nenhum Estado subjugasse ou aniquilasse seu adversário. Já a partir do século XVIII, no tocante ao campo do mercado, assiste-se a uma

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹¹² *Ibid.*, p. 61.

superação das fronteiras estatais. Trata-se de uma “mundialização do mercado”¹¹³, em que a concorrência entre Estados funda-se no suposto de que o enriquecimento de uma nação só é possível, em longo prazo, mediante o enriquecimento de todos os outros países. Ademais, a criação de um mercado livre e sem fronteiras não somente garantiria o enriquecimento e progresso econômico indefinido de todo o mundo, mas seria a via segura para a obtenção de uma paz global e perpétua¹¹⁴.

Por conseguinte, Foucault denominará liberalismo o conjunto destes aspectos, os quais caracterizam a racionalidade governamental. E por liberalismo o filósofo não compreende uma “ideologia” ou “teoria” econômica, mas “uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua. O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício do governo”¹¹⁵. Tomado como investigação permanente dos limites das formas de governar, o pensamento liberal funda-se sobre a suspeita de que “sempre se governa demais”¹¹⁶.

As teses fisiocratas e os estudos de Adam Smith, ambos desenvolvidos em meados do século XVIII, lançarão as bases deste pensamento. Sofrendo uma série de modificações, ele chegará ao século XX sob a denominação “neoliberalismo”. Entre os modelos liberais e neoliberais, algumas diferenças podem ser traçadas. Para ambos, cumpre agirem em consonância a jogos de interesses econômicos e políticos, inscritos na realidade natural do mercado, em que o campo de atuação do poder governamental é permanentemente colocado em questão. Nesta conjuntura, a noção de liberdade desempenha um papel central no cálculo do poder. Porém, elucida-nos Veiga-Neto, enquanto para o liberalismo clássico a liberdade de mercado consistirá em deixar as atividades econômicas a seu curso espontâneo, tem-se com o neoliberalismo uma produção e regulação ativas da economia, através do estímulo à competitividade¹¹⁷. Neste sentido, conforme a perspectiva neoliberal, os processos econômicos não devem ser entregues à ordem de sua própria natureza. Eles necessitam “ser continuamente ensinados, governados, regulados, dirigidos, controlados”¹¹⁸. Certamente, a própria liberdade torna-se um produto, tal como outros, a ser comercializado¹¹⁹.

¹¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 432.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 433.

¹¹⁷ VEIGA-NETO, Alfredo. Governamentalidades, neoliberalismo e educação. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 38-39.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

Foucault dirige-se, assim, ao estudo de duas escolas neoliberais: o ordoliberalismo e o neoliberalismo americano. Quanto ao ordoliberalismo, ou neoliberalismo alemão, o contexto histórico de sua emergência será pautado pela formação de República de Weimar, a crise econômica de 1929, o fenômeno do nazismo e a reconstrução da Alemanha após a Segunda Guerra Mundial¹²⁰. Estes acontecimentos têm como denominador comum o problema da consolidação do Estado alemão. À reflexão política e econômica será colocado o desafio de pensar o estabelecimento dos limites e alcance do Estado e o modo como sua relação com os indivíduos deverá ser organizada. Em outras palavras, o ordoliberalismo procura encontrar uma maneira, segunda a qual a liberdade econômica poderá fundar um Estado, ao mesmo tempo em que restringe seu espaço de ação¹²¹. Consequentemente, só será digno de legitimidade aquele Estado que não violar as liberdades individuais. Para a Europa do século XVIII, tratava-se de criar, no interior do aparelho do Estado, no interior do dispositivo da polícia, certa liberdade econômica. Já para a Alemanha do século XX, o problema se colocará de modo contrário. Isto é, “supondo um Estado que não existe, como fazê-lo existir a partir desse espaço não estatal que é o de uma liberdade econômica?”¹²².

Em decorrência, a economia de mercado assumirá progressivamente o papel de princípio organizador do poder político. Papel que se impõe não apenas ao Estado alemão, mas a racionalidade governamental europeia será cada vez mais perpassada, modulada, definida pela prática econômica liberal. E este exercício de regulação política, assumido pela economia de mercado, decorrerá de um conjunto de transformações pelo o qual passou o liberalismo clássico, até atingir a forma do neoliberalismo.

A primeira destas transformações refere-se à mudança que fará do mercado não apenas um local de troca, mas de concorrência¹²³. Esta concorrência, todavia, não se orienta pela tradicional exigência de se “deixar fazer”. A concorrência não é resultado de um funcionamento natural e espontâneo do mercado. Ela é consequência de uma demorada e elaborada arte de gestão. Logo, serão para isto confeccionadas tecnologias várias de governo, as quais abrangerão o mercado em sua totalidade. Todo e cada aspecto da vida econômica deve ser objeto de regulação. Portanto, para os neoliberais, o problema “não é saber se há coisas em que não se pode mexer e outras em que se tem o direito de mexer. O problema é saber como mexer”¹²⁴.

¹²⁰ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 107.

¹²¹ *Ibid.*, p. 117.

¹²² *Ibid.*, p. 117.

¹²³ *Ibid.*, p. 160-161.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 184.

Porém, para que a concorrência possa operar, a intervenção do governo necessita dar-se não apenas no nível do mercado, mas sim sobre a sociedade como um todo. Vê-se assim consolidar-se não somente um “governo econômico”, mas o que caracteriza o neoliberalismo é ser ele instrumento de um “governo de sociedade”¹²⁵. A sociedade resultante da regulação liberal é, acima de tudo, uma sociedade que funciona segundo o modelo da competitividade. E este modelo possui dois aspectos principais. Primeiramente, a sociedade da concorrência sustenta-se uma “ética social da empresa”¹²⁶. Isto significa que suas unidades funcionais, suas estruturas de base, assumem a forma de empresas. Em segundo lugar, estas sociedades têm suas leis e instituições jurídicas adaptadas às exigências da economia de mercado. O sistema legal em que se apoiam organiza-se de modo a permitir novas intervenções estatais, sempre que estas se fizerem necessárias¹²⁷.

As análises de Foucault não se detêm unicamente ao ordoliberalismo. Importará ao filósofo igualmente investigar os desdobramentos sofridos pelo neoliberalismo americano. E como contexto de sua emergência, Foucault identifica o programa do New Deal e as políticas de orientação keynesiana; o plano Beveridge, com suas medidas de intervenção do Estado na economia; e, finalmente, os programas sociais que visavam o fenômeno da pobreza, a educação, assinalando a presença cada vez maior do governo do Estado na sociedade¹²⁸. Será contra estas políticas que o neoliberalismo americano insurgirá, configurando “uma maneira de ser e de pensar [...] um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados”¹²⁹.

Elemento determinante na composição do neoliberalismo americano será a teoria do “capital humano”¹³⁰. Teoria esta que trará consigo algumas consequências. A primeira delas reporta-se à tomada do trabalho e do trabalhador como objetos centrais nas análises neoliberais. O que, por sua vez, impõe a estas análises a necessidade de compreensão do comportamento humano, entendido como a relação entre “fins e meios raros que têm usos mutuamente excludentes”¹³¹. Ora, definindo-se por capital tudo o que pode ser futuramente revertido em fonte renda, o trabalhador passa então a ser reconhecido como o principal elemento produtor de riquezas. O trabalhador torna-se, pois, capital humano. Reconhece-se no homem uma empresa, em cujo interior não se separa o sujeito de suas características físicas e

¹²⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 203-204.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 311.

¹³¹ *Ibid.*, p. 306.

psicológicas envolvidas no processo produtivo. Este capital humano deve ser melhorado, aperfeiçoado, de forma a gerar o maior montante de riqueza possível. Em decorrência, serão implementadas medidas escolares, médicas, demográficas, tornando a população alvo de investimentos estatais maciços. Somente o capital humano poderá assegurar a prosperidade do Estado¹³².

Uma segunda consequência da teoria mencionada diz respeito à transformação do pensamento econômico em chave de inteligibilidade para os fenômenos sociais como um todo¹³³. Assim, procede-se a uma “generalização da forma econômica”, a qual opera enquanto “princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais”¹³⁴. Tal generalização resulta na regulação das várias instâncias da sociedade, tendo em vista o aumento de seu potencial produtivo. Sobretudo, a economia como chave de inteligibilidade permite o desenvolvimento de critérios de avaliação e aferição das práticas governamentais. Estas práticas serão recusadas ou admitidas conforme seu custo e benefício, conforme o cálculo de oferta e procura. Forma-se “uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado”¹³⁵.

Por conseguinte, desta ampliação do pensamento econômico para os domínios gerais da vida humana deriva a noção de *homo oeconomicus*. Isto significa, no quadro do liberalismo, compreender o sujeito a partir de uma lógica mercadológica, decifrá-lo mediante teorias e instrumentos econômicos¹³⁶. A figura do *homo oeconomicus* será a superfície sobre a qual intervirão as técnicas e procedimentos governamentais. É como *homo oeconomicus* que o indivíduo vem a ser governado, fornecendo ele a base, a unidade estrutural, em que se desenvolverá a racionalidade política emergente¹³⁷.

Todavia, revelam as análises de Foucault, o aparecimento do *homo oeconomicus* não se restringe ao âmbito do neoliberalismo americano. No interior do empirismo inglês vê-se delimitar um conceito de sujeito, definido não por possuir uma liberdade fundamental, ou estar dividido entre corpo e alma, nem tampouco por possuir um núcleo de desejos irracionais. Trata-se de um sujeito de escolhas irredutíveis, exercidas em nome de determinados interesses¹³⁸. Esta concepção de sujeito distingue-se daquela subjacente ao denominado sujeito de direito. De um lado, o sujeito de direito submete-se a um

¹³² *Ibid.*, p. 315-320.

¹³³ *Ibid.*, p. 334.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 334.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 339.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 345.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 345-346.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 372.

pacto, através do qual poderá associar-se a outros homens, constituir uma sociedade, desde que renuncie a interesses particulares, em benefício de um bem comum. De outro lado, é assegurado ao sujeito de interesse que ele não tenha de desfazer-se de suas aspirações particulares¹³⁹. Isto, pois, conforme afirma a economia política, a maximização e persecução de seus interesses individuais contribuirão para a satisfação do interesse público. Dirá o pensamento liberal que a realização das aspirações egoístas converge de modo espontâneo e involuntário para a consecução da vontade coletiva¹⁴⁰.

Para que esta convergência se dê, os indivíduos devem ser “cegos” quanto à natureza e ao conteúdo do bem comum. “A obscuridade, a cegueira são absolutamente necessárias a todos os agentes econômicos. O bem coletivo não deve ser visado”¹⁴¹. Um bem que não deve e não pode ser visado, uma vez nenhuma teoria ou estratégia econômica ser capaz apreendê-lo em sua totalidade. Não apenas os agentes econômicos, mas agente político algum tem a capacidade de conhecer, por completo, os interesses coletivos. Deste modo, “o mundo econômico é, por natureza, opaco. É por natureza intotalizável”¹⁴². O soberano vê-se assim radicalmente confrontado com sua impotência fundamental em saber e fazer convergir a vontade dos indivíduos que integram determinado Estado. Pode-se afirmar, o liberalismo “começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico”¹⁴³.

O *homo oeconomicus* representa, portanto, um limite traçado no centro do poder político, conduzindo, conseqüentemente, a uma problematização da razão governamental. Esta razão verá a si, a partir do século XVIII, constantemente questionada por práticas e discursos que constituem o fundamento mesmo de uma sociedade liberal. Deste modo, nota-se como a temática do governo, inicialmente esboçada no curso *Os anormais*, encontra neste momento seu desenvolvimento balizado por uma tecnologia econômica. A racionalidade governamental que emerge a partir do século XVIII tem seu ponto de apoio na economia política e no liberalismo, ao mesmo tempo que se deixa por eles confrontar. Liberalismo compreendido como princípio de limitação do Estado, em cuja base reside a suspeita de que sempre se governa demais.

¹³⁹ SANTOS, Rone Eleandro dos. O liberalismo econômico como crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Argumentos*, Fortaleza, n. 2, 2009, p. 101.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 380.

¹⁴² *Ibid.*, p. 383.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 384.

Ao longo deste capítulo, pudemos observar como a noção de governo compôs-se no interior de discussões referentes a intervenções sobre fenômenos ligados à vida biológica. Os estudos de Foucault evidenciaram a maneira como as práticas de governar conheceram uma profícua multiplicação a partir do século XV. Tratou-se, neste instante, de saber como gerir a sociedade, considerando-a em suas diversas esferas. Emergia assim os conjuntos tecnológicos da razão de Estado e do dispositivo da polícia. Até então obscurecido pelas estruturas de soberania, somente com o século XVIII o modelo governamental de gestão ganhou autonomia, tornando-se a forma predominante assumida pelo exercício do poder político.

Contudo, não terá sido apenas com vistas a descrever a organização do poder político moderno que Foucault utilizou-se da noção de governo. Ele reconheceu nesta um princípio de inteligibilidade que o permitiu analisar as relações de poder em sua generalidade. Isto, pois, governar, em Foucault, remete ao amplo campo semântico das práticas destinadas a conduzir condutas. Para o filósofo, governa-se ao se estruturar um domínio pré-determinado de ações possíveis para os sujeitos. É a partir de um cálculo de probabilidades, no limite do tolerável, do aceitável, estabelecido por um conjunto de curvas de normalidade, que a ação governamental se exercerá. O governo dos homens está para além das fronteiras do Estado. Ele o atravessa, tal como uma rede cujos inúmeros pontos e intersecções lhe dão sustentação.

Entretanto, ao abordar a temática do governo, Foucault insistirá na possibilidade, sempre presente, de opor-se a ele. Oposição que tomará a forma de uma recusa refletida e estratégica: eis uma primeira apresentação daquele que podemos considerar como sendo o sentido dado por Foucault ao fenômeno das Luzes, em sua relação com a “atitude crítica”.

2 AUFKLÄRUNG E CRÍTICA

O capítulo anterior procurou explicitar as considerações de Foucault sobre as formas erigidas no Ocidente de condução da conduta dos sujeitos, oferecendo a possibilidade de sua crítica, enquanto exercício de liberdade e autonomia. As análises precedentes orientam as reflexões do filósofo sobre a *Aufklärung*¹⁴⁴, em suas relações com o conceito de atitude crítica.

Foucault volta-se à problemática das Luzes, tendo por eixo de seus estudos o texto kantiano de 1784, “Was ist *Aufklärung*?”. No ano de 1983, ao dar início ao curso ministrado no Collège de France, Foucault declara: o escrito de Kant “parece coincidir exatamente, e formular em termos bem estritos, com um dos problemas importantes de que eu gostaria de falar: justamente essa relação do governo de si com o governo dos outros”¹⁴⁵. Ao tecer sua discussão em torno da *Aufklärung* e da crítica, o filósofo francês busca romper com práticas de assujeitamento presentes nas sociedades modernas, interrogando dispositivos de normatização e controle.

Cumpra, na composição do segundo capítulo, realizar a exposição do tema desta pesquisa, percorrendo para isto três etapas. Se nos importa analisar o exame de Foucault sobre as Luzes, destacando sua estreita ligação com a noção de atitude crítica, deve-se ressaltar não ter sido apenas ao ano de 1983 que esta temática impor-se-ia a seu pensamento. Retomaremos em síntese as referências prévias do filósofo a este acontecimento em relação ao qual a filosofia jamais pôde ser indiferente. Indicar-se-á os deslocamentos sofridos pelo pensamento de Foucault até que a *Aufklärung* assumisse o sentido a ela dedicado em seus últimos escritos. O texto de Kant será abordado em sua particularidade histórica e filosófica, para estabelecermos suas articulações iniciais com a leitura que dele faz o pensador francês. Está composta a primeira parte do capítulo.

¹⁴⁴ A tradução do termo alemão *Aufklärung* é reconhecidamente problemática. Não são únicas as formas com que a palavra fora traduzida para o português, bem como são distintos os termos utilizados por outras línguas para referirem-se a este fenômeno filosófico moderno. Em língua francesa, tal fenômeno é denominado *les Lumières*, em língua inglesa, *Enlightenment*. Ambos não consistem em apenas traduções da palavra alemã *Aufklärung*, dado que descrevem acontecimentos históricos próprios da França e da Inglaterra. No Brasil, consolidou-se a tradução *Esclarecimento* para o termo. No entanto, encontram-se correntes no vocabulário acadêmico e literário palavras como *Ilustração*, *Iluminismo*, *Luzes*, cujas origens deixam entrever certa influência francesa. Foucault, ele mesmo, não se utiliza de uma única forma. Ora, detendo-se especialmente à tradição filosófica alemã e a Kant, recorrerá ao termo *Aufklärung*, ora, fará uso de seu cognato francês *Lumières*, mesmo quando se reporta à filosofia germânica. Tais vocábulos, ainda que portadores de diferenças contextuais, serão referidos neste trabalho em consonância ao uso feito pelos teóricos estudados, respeitando-se os termos presentes na bibliografia utilizada.

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*: curso dado no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por: Frédéric Gros. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 8.

Em decorrência, as considerações do filósofo sobre “Was ist *Aufklärung*?” serão tratadas em sua especificidade, operando-se conexões entre momentos distintos em que o texto kantiano foi objeto comum dos estudos de Foucault. Espera-se, com isto, executar a segunda parte do capítulo. Finalmente, em sua terceira parte, será exposto o nexo que une a temática da *Aufklärung* à noção de atitude crítica. Objetiva-se, neste momento, determinar as condições de emergência desta noção e a maneira como a crítica vem a ser considerada fio condutor na compreensão da trajetória e herança filosófica foucaultianas. Pode-se assim vislumbrar o objeto desta pesquisa em suas principais articulações, cujos desdobramentos e implicações serão abordados em um último capítulo.

2.1 A SAÍDA DA MENORIDADE

Se buscássemos por algum princípio de unidade, esperaríamos que as referências de Foucault à *Aufklärung* ilustrassem como seu trabalho esteve, de certo modo, reunido sob a preocupação com este acontecimento de dimensões sociais, filosóficas, políticas, que marcou a história do pensamento desde o século XVIII. Todavia, a investigação sobre as menções de Foucault às Luzes frustraria as tentativas de encontrar uma unificação subjacente a seu pensamento. Os deslocamentos e as permanentes reformulações constituem uma constante em seus escritos e trajetória crítica. Tampouco, para nosso estudo, trata-se de reconhecer em Foucault a imagem de um *Aufklärer* de nosso tempo, ainda que sua inquietação filosófica nos conduzisse a tal empresa. Igualmente, não se busca tomar seu trabalho como arauto das esperanças de emancipação de que as Luzes foram solidárias. Como veremos, a relação entre Foucault e as Luzes deve ser examinada não como continuidade do projeto kantiano, mas enquanto apreensão crítica de eventos históricos, à luz da insubordinação do pensamento e da liberdade.

São sumárias, de caráter apenas ilustrativo, as preocupações de Foucault com a *Aufklärung*, anteriormente ao ano de 1978, para então se tornarem recorrentes a partir da década de 1980. Em “A psicologia de 1850 a 1950”, texto de 1957, o filósofo associa-a às pretensões das ciências naturais de determinar as leis gerais dos fenômenos da natureza. A psicologia embebida no pensamento esclarecido visaria o rigor e objetividade de que gozariam tais ciências¹⁴⁶. Referência que apareceria novamente em 1961. Em *História da*

¹⁴⁶ Idem. A psicologia de 1850 a 1950. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Vol. 1. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 122.

loucura, semelhante caracterização pode ser identificada. A *Aufklärung* consistirá neste acontecimento histórico em que se destaca a busca positivista por um saber racionalmente fundado¹⁴⁷. As Luzes colocam-se aqui em oposição, mas estreitamente relacionadas, à obscuridade da desrazão.

Posteriormente, em 1966, como atenta-nos Kraemer, o posicionamento de Foucault sofrerá uma sutil modificação¹⁴⁸. Até este momento vemos figurar a ideia de *Aufklärung* como projeto racional moderno, levando à crescente dominação dos sujeitos. Deste ano data o texto intitulado “Une histoire restée muette”, cuja discussão aborda o livro *A filosofia do Iluminismo* (1932) de Cassirer. Conforme Foucault, seríamos nós modernos tributários de certa herança neokantiana, a qual dividiria a filosofia contemporânea em duas principais vertentes: a helênica, isto é, aquela que buscava pelo ser, representada por autores como Hölderlin e Heidegger; bem como a vertente da *Aufklärung*, que procuraria determinar os limites de nosso saber¹⁴⁹. De acordo com Kraemer, “o princípio de deslocamento”¹⁵⁰ do pensamento de Foucault, no tocante à análise das Luzes, está no fato de o filósofo francês, ao reconhecer em Cassirer um *Aufklärer*, apresentar, no entanto, o método de análise histórica deste último como notadamente semelhante à sua arqueologia. Neste texto de 1966, Foucault identifica na *Aufklärung* uma preocupação com o presente, o que faria eco com seu próprio trabalho. Portanto, isto indicaria “uma primeira aproximação de Foucault com a *Aufklärung*, dissociada do positivismo”¹⁵¹.

Esta aproximação não estará consolidada até, porém, a década de 1980. Em 1975, quando da publicação de *Vigiar e Punir*, Foucault se esforçará para mostrar como, sob o aparente humanismo e liberdade conquistados pelo pensamento esclarecido, encontram-se práticas disciplinares de controle. O Iluminismo que denuncia as atrocidades do suplício é também aquele através do qual se sofisticam as formas de dominação. Na célebre passagem do livro constata-se que “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”¹⁵².

¹⁴⁷ Idem. *História da loucura: na idade clássica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, *passim*.

¹⁴⁸ KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011, p. 262.

¹⁴⁹ FOUCAULT, M. Une histoire restée muette. In: _____. *Dits et écrits: 1954-1988*. Vol 1. Daniel Defert e François Ewald. Colaboração: Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001, p. 575.

¹⁵⁰ KRAEMER, C. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. Op. cit., p. 263.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵² FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramalhete. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 183.

Passados alguns anos, Foucault retornará ao problema em 1978, quando da realização de uma mesa-redonda com historiadores, a respeito da temática das prisões, do trabalho historiográfico e da prática filosófica. A partir deste debate, o filósofo produziria o prefácio do livro *L'impossible prison*, de Michelle Perrot, publicado em 1980. Nele, em consonância às declarações de 1966, Foucault uma vez mais destaca a influência da *Aufklärung* sobre o pensamento europeu moderno. Desta vez, cita os textos de Kant e Mendelssohn sobre o tema, cuja importância para nossa pesquisa já nos é conhecida. Utilizando-se das palavras de Georges Canguilhem, Foucault considera as Luzes como “nosso mais ‘atual passado’”¹⁵³ e lança, no referido posfácio, um desafio àqueles que desejarem melhor compreender a questão: “por que não começar uma grande inquirição histórica sobre a maneira como a *Aufklärung* foi percebida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reativada na Europa dos séculos XIX e XX?”¹⁵⁴.

No mesmo ano de 1978, Foucault aborda novamente a temática da *Aufklärung* no prefácio da edição americana de *O normal e o patológico* de Canguilhem¹⁵⁵. Ela agora será introduzida como forma de indagação sobre seu o presente e vinculada ao opúsculo kantiano. Dirá ele, “dessa questão pela qual a filosofia fez, de sua forma presente e de sua ligação com seu contexto, uma interrogação essencial, pode-se tomar como símbolo o debate associado à *Berlinische Monatsschrift* e que tinha por tema: *Was ist Aufklärung?*”¹⁵⁶.

O aparecimento da *Aufklärung* neste texto advém da análise realizada por Foucault dos destinos assumidos pela filosofia francesa desde o século XIX. Operando uma vez mais uma divisão esquemática, para ele, duas correntes de pensamento balizariam a diversidade teórica que a França viu surgir nos últimos duzentos anos. A primeira compreenderia a filosofia da experiência de Sartre e Merleau-Ponty; a segunda, a filosofia do conceito e do saber de Cavallès, Bachelard, Koyré e Canguilhem¹⁵⁷. Esta última corrente de pensamento, a princípio tida como de cunho bastante especulativo, teórico e dissociada da prática política, foi, no entanto, aquela que demonstrou ser mais combativa e inquieta quanto aos efeitos de poder relacionados às formas de saber. Conforme Foucault, esta aderência e tensão com o presente justificar-se-ia dado seu enraizamento na filosofia da *Aufklärung*,

¹⁵³ Idem. Posfácio de *L'impossible prison*. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: estratégia, poder-saber*. Op. cit., p. 354.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 354.

¹⁵⁵ Este texto será modificado e novamente publicado em 1985, na edição dedicada a Canguilhem da “*Revue de métaphysique et de morale*”.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. A vida: a experiência e a ciência. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol. 2. 2. ed. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 354.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 353.

questionando, como ela, a historicidade e atualidade de certo pensamento¹⁵⁸. Desde então, a história teria ganhado dignidade filosófica, de maneira que a filosofia, após a *Aufklärung*, jamais poderia evitar ou esquivar-se dos problemas que o presente lhe impõe¹⁵⁹.

Contemporâneo ao escrito “A vida: a experiência e a ciência”, a conferência “Qu’est-ce que la critique?”, proferida por Foucault em 1978, sustenta semelhante argumentação referente às Luzes. Trata-se de elevá-la a acontecimento histórico do qual a filosofia subsequente não poderia se dissociar. Tanto no prefácio ao livro de Cangulihem, quanto na conferência citada, Foucault atenta-nos para o modo como, entretanto, o problema desdobrou-se diferentemente na França e na Alemanha. De Hegel, à Escola de Frankfurt, de Nietzsche a Max Weber, será no interior de uma reflexão política e histórica que a *Aufklärung*, como questão filosófica, se estabelecerá¹⁶⁰. No tocante ao pensamento francês, é com Comte, Saint-Simon e os historiadores da ciência, em virtude de um beligerante debate sobre a construção do conhecimento científico, que a *Aufklärung* encontra sua entrada no século XIX¹⁶¹. Ressalta Foucault, porém, que a questão das Luzes se desenvolveria de modo bastante tímido na França, quando comparado à Alemanha. Seria apenas com o aparecimento da fenomenologia e das teorias sobre as estruturas de formação do sentido que este quadro se modificaria¹⁶².

Ao longo do século XX, a *Aufklärung* esteve igualmente associada a calorosos debates. Sua memória, na forma de um problema sempre presente, será trazida ao centro de discussões que lhe interrogam sobre eventuais abusos de poder e saber dos quais sua subjacente e suposta apologia irrestrita à razão teria sido responsável¹⁶³. O racionalismo científico do último século, portador recente das esperanças de emancipação antes devotadas à Revolução francesa do século XVIII, junto a uma crescente preocupação com o despotismo inerente à racionalidade, levarão a suspeitas contra a *Aufklärung*.

Entretanto, se Foucault evidencia-nos o modo com que ela tornou-se objeto de sensível desconfiança, seus escritos a partir de 1978 revelam uma notável mudança em seus posicionamentos. Isto significa que as Luzes não mais serão vistas, mesmo pelo filósofo francês, como vinculadas ao simples empreendimento de dominação, colocado em movimento no Ocidente moderno. Tampouco indicativas apenas de um projeto autoritário e positivista para o saber. Igualmente não se tratará, para Foucault, de decidir-se a favor ou

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 354.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 355-356.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 355.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 355-357.

¹⁶² Idem. Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 43-44.

¹⁶³ Idem. A vida: a experiência e a ciência. Op. cit., p. 357.

contra a *Aufklärung*, mas reconhecer nela certo acontecimento ao qual não se poderá ser indiferente¹⁶⁴.

O que textos da década de 1980 revelam-nos é a associação explícita de Foucault à forma de pensamento que ele identifica como inscrita no movimento esclarecido. O filósofo declara, neste momento derradeiro, seu pertencimento à tradição intelectual remontante às Luzes, sugerindo dever seu trabalho ser compreendido a partir desta vinculação¹⁶⁵. Os principais escritos e comunicações de Foucault que, neste período, tematizam a questão são: a conferência ministrada na Universidade de Stanford, “‘Omnes et singulati’: uma crítica da razão política” (1979); a entrevista a André Berten, pela Universidade de Louvain, (1981); a conferência proferida na Universidade de Vermont, “A tecnologia política dos indivíduos” (1982); a conferência proferida na Universidade de Southern California, “O sujeito e o poder” (1982); a aula inicial do curso ministrado no Collège de France, “O governo de si e dos outros” (1983); a entrevista a Raulet “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (1983); a conferência publicada por Paul Rabinow, “What is Enlightenment?” (1984).

Importa a nosso trabalho explicitar o sentido atribuído por Foucault à *Aufklärung*, valendo-nos de tais escritos como referência. Como anteriormente mencionado, as análises de Foucault sobre o acontecimento das Luzes, a partir do final dos anos 1970, terão como suporte principal o texto kantiano “Was ist *Aufklärung*?”, datado de 1784. Deste modo, torna-se necessário apresentarmos o respectivo opúsculo, expondo-o em sua estrutura geral, para então nos dedicarmos às reflexões que Foucault lhe dirige.

A circunstância de sua publicação consiste no debate realizado nas páginas do periódico berlinense, o “*Berlinischen Monatsschrift*”, com vistas a esclarecer os leitores sobre o significado e implicações do fenômeno da *Aufklärung*. A princípio, como assinala Foucault, vale ressaltar que a relação entre autores de artigos publicados neste periódico e seu público é elemento de notável importância para as discussões ali travadas. Revistas como o “*Berlinischen Monatsschrift*” constituíam na época o espaço privilegiado de intercâmbio intelectual, o qual se dava menos no âmbito das universidades que em sociedades independentes. Pode-se dizer que a *Aufklärung*, tal como abordada por Kant, “nada mais é que a explicação dessa relação entre o *Gelehrter* (o homem culto, o *savant* que escreve) e o leitor que lê”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Idem. Posfácio de L'impossible prison. Op. cit., p. 353-354.

¹⁶⁵ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 22.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

Por sua vez, o debate que nas páginas do Mensário se desenrola questionará o próprio caráter e “idoneidade moral”¹⁶⁷ do movimento esclarecido. Seriam as Luzes um perigo para o povo ou para as instituições em que nossa sociedade se apoia? Dúvidas que teriam como gatilho o problema do casamento civil, tal como colocado por Johann Erich Biester¹⁶⁸. Este membro fundador do periódico publicara certo artigo, no qual sustentava que não mais fosse dado aos eclesiásticos o trabalho de realizar os matrimônios. A estas declarações Johann Friedrich Zöllner responde em oposição. Argumenta que o casamento, sendo ele responsável pela felicidade humana, não deverá estar em igual posição a outras questões legais¹⁶⁹. Em tom de advertência, ressalta que a *Aufklärung* poderia comprometer, se levada a cabo sem crítica ou ultrapassando seus limites, suas próprias conquistas, conduzindo assim à desordem. Zöllner, em decorrência, colocará a questão: o que é *Aufklärung*? Questão esta que “deveria certamente ser respondida antes que se comece a ilustrar!”¹⁷⁰.

Ressalta Foucault ser a *Aufklärung* este período que dá a si seu próprio nome, sua tarefa e seu projeto a cumprir¹⁷¹. Cunha ela mesma o lema pelo qual se faz reconhecer. De acordo com Torres Filho, o fato de a *Aufklärung* buscar oferecer uma definição sobre si mesma, procurando esclarecer-se a respeito de sua própria natureza, é resultado de seu embate com o poder constituído¹⁷². Embate que a caracteriza e define, desde seu início. É em contraponto à autoridade que as Luzes se constituem como busca pelo uso livre e autônomo do entendimento humano.

Em resposta a Zöllner, Kant publicará no Mensário um artigo¹⁷³, em que define ser a *Aufklärung*

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

¹⁶⁷ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? *Discurso*, São Paulo, n. 14, p. 101-102, jan-jun, 1983, p. 103.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷¹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 15.

¹⁷² TORRES FILHO, R. R. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? Op. cit., p. 102.

¹⁷³ A resposta de Kant à pergunta do periódico, o que é a *Aufklärung*?, é simultânea àquela oferecida por Moses Mendelssohn, o qual também procura atender ao problema colocado por Zöllner. Kant, todavia, declara ter finalizado a redação de seu artigo antes que lhe chegasse às mãos o escrito de Mendelssohn. Não mais podendo evitar a publicação de seu texto, o filósofo diz apenas aguardar e observar “até que ponto o acaso terá feito coincidirem os pensamentos”. Cf.: KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 116.

aude! Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento¹⁷⁴.

Conforme Kant, esta menoridade seria “cômoda”¹⁷⁵, resultado não de uma condição a que o homem estaria preso por natureza, mas do estado em que se encontra sua vontade. Ser-lhe-ia preferível, por “preguiça” e “covardia”¹⁷⁶, transferir a outros o encargo e tutela de si. E o autor cita três situações que exemplificam a subjugação a esta tutela: o homem não precisa responsabilizar-se por si mesmo, uma vez substitua seu próprio entendimento por um livro que lhe diga como pensar; ou ainda substitua sua consciência por um diretor espiritual; ou mesmo o cuidado com sua própria dieta por um médico que dela se encarregue.

A saída da humanidade desta menoridade não apenas é difícil, mas também, ressalta Kant, sentida como perigosa. Encarregados de guiar os homens, conduzindo-os em seu caminho, seus tutores não deixaram de lhes inculcar o medo de andarem sozinhas¹⁷⁷. Assim, esta menoridade torna-se “quase uma natureza”, pela qual o homem passa a ter “amor”¹⁷⁸. Acostumada aos grilhões, a humanidade liberta não saberia caminhar sem cair. Logo, apenas superando o medo da queda, poderá persistir em se sustentar firmemente.

“Que, porém, um público se esclareça [aufkläre] a si mesmo é perfeitamente possível”, diz Kant¹⁷⁹. Algo que só pode ser atingido pelo público de maneira lenta. Ainda que a realização de uma revolução derrubasse um governo tirânico, esta não é capaz de operar a transformação requerida dos espíritos. Não obstante, bastará liberdade para que o esclarecimento se concretize. Liberdade consistente para Kant em “fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões”¹⁸⁰. Enquanto os oficiais, os financistas, os sacerdotes dirão “exercitai-vos!”, “pagai!”, “creem!”, mas não raciocineis, haverá, porém, um único homem que dirá, ao contrário, “*raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*”¹⁸¹. Este homem é, segundo Kant, o déspota esclarecido, governante do Estado fundado no princípio da autonomia da razão.

Assim, para as exigências do esclarecimento, o *uso público* da razão deve ser total e irrestrito. Por outro lado seu *uso privado* “pode porém muitas vezes ser muito

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 100, grifo do autor.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 104, grifo do autor.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 104, grifo do autor.

estritamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento”¹⁸². Conforme definição kantiana, designa-se público o uso da razão no qual o sujeito dirige-se ao “grande público do *mundo letrado*”, enquanto seu uso privado designa aquele realizado “em um certo *cargo público* ou função a ele confiado”¹⁸³. Na circunstância deste uso privado, adverte o filósofo, cabe ao homem obedecer. Por conseguinte, ao exercer seu papel de cidadão, membro de uma comunidade universal de seres racionais, abrangendo o mundo como um todo, é legítimo que raciocine¹⁸⁴.

Kant toma como exemplo dos usos da razão o serviço militar, o pagamento de impostos e o trabalho eclesiástico¹⁸⁵. Se por um lado, não seria correto que um oficial questionasse as ordens a que está submetido no exercício de sua função, por outro, é aceitável que raciocine sobre o serviço prestado, e exponha publicamente suas ponderações. Do mesmo modo, deverá o cidadão pagar seus impostos. Porém, é direito seu discutir livremente, dirigindo-se a determinado público, sobre a natureza desta cobrança. Semelhante avaliação pode-se fazer sobre o sacerdote, o qual, ao passo que necessita cumprir, em aquiescência, os rituais do credo de sua escolha, deve ter-lhe garantida a liberdade de professar opiniões contrárias, se julgar preciso¹⁸⁶. A questão da obediência situa-se assim no centro das preocupações do autor, de maneira que se no uso privado ela se faz necessária, “no uso da razão pública não há obediência a qualquer razão, mas à razão universal”¹⁸⁷.

Todavia, Kant leva-nos a indagar sobre a possibilidade de uma função estar de certo modo estruturada em seu exercício privado que, por efeito de “supertutela”, impedisse aos sujeitos sua crítica pública. Dirá o filósofo ser isto impossível. “Tal contrato que decidiria afastar para sempre todo ulterior esclarecimento do gênero humano, é simplesmente nulo e sem validade”¹⁸⁸. Impedir ou colocar obstáculos para a consecução da *Aufklärung* “seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste precisamente neste avanço”¹⁸⁹.

Para o filósofo, isto também se aplica às leis constituídas. Estas leis devem ser de tal modo que se possa esperar que o próprio povo as tivesse estabelecido, bem como devem permitir ao povo modificá-las, se assim considerar necessário. A marcha na direção do

¹⁸² *Ibid.*, p. 104.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 104, grifo do autor.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸⁷ TEMPLE, Giovana Carmo. *Aufklärung* e a crítica kantiana no pensamento de Foucault. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 14, p. 225-246, jan-jun, 2009, p. 232.

¹⁸⁸ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 108.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 108-110.

esclarecimento é contínua e progressiva, e por ela a constituição escrita dos homens necessita se orientar. Com isto, Kant reconhecerá na *Aufklärung* não apenas um fato da natureza humana, mas um dever a ser observado. Tornam-se ilegítima as ações do povo ou monarca, que procurassem renunciar a ele, agindo por meio da censura ou coação, no que tange ao âmbito tanto político, quanto religioso.

Diante deste cenário, o filósofo então se questiona: “vivemos agora em uma época *esclarecida?*”¹⁹⁰. Sua resposta é negativa. Muito estaria ainda por ser feito para que o gênero humano saísse de seu estado de minoridade. Entretanto, haveria “indícios” de que para os homens “foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados”¹⁹¹. E a época propícia ao esclarecimento, arremata o autor, é esta, “o século de *Frederico*”¹⁹². Frederico porta a gloriosa insígnia de um esclarecido, tendo contribuído para a emancipação dos homens, ao deixar a critério da consciência moral de cada sujeito os costumes religiosos a serem adotados. Com isto, os homens contariam apenas com sua própria razão como legisladora no campo da moralidade.

Ora, se Kant toma como indicações do esclarecimento questões de ordem religiosa, explica o filósofo, é porque os líderes políticos não teriam nenhum interesse em tutelarem sobre temas como as artes e as ciências¹⁹³. Ademais, não haveria minoridade “mais desonrosa”¹⁹⁴ que aquela no campo da religiosidade, relacionada pelo autor ao âmbito ético e moral. No mais, detentor de um exército forte, numeroso e disciplinado, Frederico trataria o povo segundo sua própria “dignidade”, o qual a natureza dotou do “germe”, da “tendência”¹⁹⁵ ao progresso e à liberdade de pensamento. Poderá o governante então declarar: “*raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!*”¹⁹⁶.

Vemos assim como as reflexões kantianas sobre a *Aufklärung* a situam no intercruzamento das noções de liberdade, autonomia, progresso e obediência. É da articulação entre estes elementos que o filósofo compõe sua argumentação a cerca da saída da minoridade. Vincula a crítica do poder estabelecido, ao papel exercido pelo intelectual e homem de saber, no conjunto das transformações históricas que abrem a via da possível modificação deste poder.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 112, grifo do autor.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹² *Ibid.*, p. 112, grifo do autor.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 114, grifo do autor.

Na concepção de Kant da *Aufklärung*, importa compreender modos de passagem de um estado de heteronomia e subordinação moral, ao uso não tutelado do entendimento. Esta passagem requer nada mais que liberdade, liberdade de exercer o uso público da razão. Será ao conduzir-se a si mesmo de modo autônomo, em detrimento do medo e da preguiça, que ao homem pode ser vislumbrado o caminho rumo à maioridade. Porém, a liberdade e autonomia não se dissociam da obediência. Para Kant, tais elementos, ao não se excluírem, afirmam-se mutuamente. É somente por meio da obediência que a liberdade assegurará o progresso, ao qual o gênero humano está naturalmente destinado. A sobreposição entre elas efetua-se, por conseguinte, mediante a figura do monarca esclarecido, capaz de salvaguardar o convívio social pacífico, promovendo a liberdade no campo da religião, das ciências e das artes. Como atenta-nos Torres Filho, Kant, respondendo deste modo a Zöllner, poderá assim dizer: o esclarecimento não compromete a ordem civil, dado que este se concretizará apenas quando em estreita consonância a ela¹⁹⁷.

Realizada a apresentação do escrito kantiano, vejamos como Foucault dele se apropria, explicitando suas análises sobre a *Aufklärung*, para então articulá-las à noção de atitude crítica.

2.2 POR UMA FILOSOFIA DO PRESENTE

Os estudos de Foucault sobre a *Aufklärung* não consistem em uma investigação histórica acerca dos problemas filosóficos do século XVIII. Ao referir-se a ela, o filósofo francês apresenta uma reflexão sobre seu próprio trabalho. A temática das Luzes coincide com sua tentativa em fazer deste trabalho objeto de ponderações, procurando situá-lo em determinada trajetória intelectual. Esta trajetória, por sua vez, consistiria em certa interrogação inaugurada pela *Aufklärung*, cuja formulação inicial encontrar-se-ia no texto de Kant, anteriormente analisado.

Surgida no final do século XVIII, tal interrogação perguntaria pelo “que somos nesse tempo que é o nosso”, “o que somos hoje”¹⁹⁸; ou ainda, “o que é nossa atualidade, o que se passa ao nosso redor, o que é nosso presente”¹⁹⁹. Esta forma de pensamento, trazida à luz pela *Aufklärung*, não implicaria no abandono dos problemas tradicionais da metafísica ou da

¹⁹⁷ TORRES FILHO, R. R. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? Op. cit., p. 112.

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 301.

¹⁹⁹ Idem. Entrevista a André Bertin. *Revista de estudos universitários*, Sorocaba, v. 36, n. 1, p. 225-235, junho, 2010, p. 226.

teoria do conhecimento, tais como “o que é o mundo? O que é o homem? O que foi feito da verdade? O que foi feito do conhecimento? De que modo o saber é possível?”²⁰⁰. Não tendo o âmbito “universal” do questionamento filosófico desaparecido, a preocupação histórica com a atualidade e com a maneira como o sujeito a partir dela se constitui, projeta-se para além no opúsculo kantiano, dando origem a uma tradição específica de pensadores.

Nesta tradição, Foucault declara inserir-se:

“O que somos nós hoje?” Este é, a meu ver, o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt tentaram responder a esta questão [o que somos hoje?]. Inscrevendo-me nessa tradição, meu objetivo é trazer respostas muito parciais e provisórias a essa questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental²⁰¹.

Por conseguinte, a filosofia moderna ver-se-á incessantemente confrontada com o problema da *Aufklärung*. Ao refletir sobre si mesma e sua história, a filosofia moderna não poderá deixar de se colocar a questão, então analisada por Kant: *Was ist Aufklärung?*²⁰². Se o texto de Kant atribui dignidade filosófica à preocupação com o presente, a compreensão de nossa própria atualidade irá requerer o entendimento disto que foi o esclarecimento.

Entretanto, alerta-nos Foucault, não seria no século XVIII a primeira vez que a filosofia refletira sobre seu presente²⁰³. Conforme ele, esta reflexão havia assumido três principais formas. A princípio, o presente fora entendido pela filosofia como “pertencendo a uma certa época do mundo, distintas das outras por algumas características próprias, ou separada das outras por algum acontecimento dramático”²⁰⁴. Alinha-se a esta perspectiva a argumentação de *O político*, de Platão. Obra que descreve o mundo como girando em sentido contrário, o que lhe acarretaria desastrosas consequências. Em segundo lugar, o presente fora interrogado pela filosofia, a partir de certa “hermenêutica histórica”, que buscava decifrar nele “os sinais que anunciam um acontecimento eminente”²⁰⁵. Para Foucault, seria exemplo desta reflexão o trabalho de Santo Agostinho²⁰⁶. Por fim, compreendera-se o presente enquanto

²⁰⁰ Idem. A tecnologia política dos indivíduos. Op. cit., p. 301.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 301.

²⁰² Idem. O que são as Luzes? In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Op. cit., p. 335.

²⁰³ *Ibid.*, p. 336.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 336.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 336.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 336.

“ponto de transição na direção da aurora de um mundo novo”²⁰⁷. Vico responderia aqui por esta concepção²⁰⁸.

Ademais, também são levadas em consideração por Foucault, as figuras de Descartes e Leibniz. Estes relatam a maneira como suas produções filosóficas orientam-se pela conjuntura histórica em que se encontra a filosofia no período em que escrevem. Para eles “sempre se trata de encontrar, nessa configuração designada como presente, um motivo para uma decisão filosófica”²⁰⁹.

Se Foucault realiza este pequeno inventário é para mostrar a singularidade e inovação do escrito kantiano sobre as Luzes. O modo como o filósofo alemão teria problematizado sua atualidade, a atualidade das Luzes, diverge dos exemplos acima citados. Nota Foucault o fato de Kant, por um lado, voltar-se ao presente, elevando-o ao estatuto de questão filosófica, e, por outro, o fato de definir a *Aufklärung* como uma saída, como *Ausgang*²¹⁰. Em outras palavras, Kant define seu presente de maneira negativa, apresentando-o simultaneamente como interrogação, cujo sentido seria preciso determinar²¹¹.

Não se limitando à história da filosofia, a especificidade do opúsculo também pode ser registrada relativamente à própria obra kantiana. Todavia, ressalta Foucault, não é somente com a redação de “Was ist *Aufklärung*?” que a temática da história se apresenta aos trabalhos do pensador alemão²¹². Em realidade, a história fora para ele tema recorrente em suas últimas publicações. Contudo, ela seria abordada de forma bastante distinta daquela presente no artigo sobre as Luzes.

No texto “Começo presumido da história humana” (1786), como sugere seu título, Kant vê-se às voltas com o tema da origem da história humana, tema igualmente encontrado no escrito publicado anos antes, “Das diferentes raças humanas” (1775). Ademais, o filósofo aborda questões relativas ao que Foucault denomina “acabamento” ou “ponto de consumação” da história²¹³. Estas perfazem o artigo publicado no mesmo ano que “Was ist *Aufklärung*”, a saber, “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. No mais, em “Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia” (1785), contestando ideias de Herder, Kant trata da teleologia imanente aos eventos históricos, isto é, de sua finalidade

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 337.

²⁰⁹ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 13.

²¹⁰ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 337.

²¹¹ *Ibid.*, p. 337.

²¹² Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 12.

²¹³ *Ibid.*, p. 12.

profunda e necessária. Pode-se dizer que tais reflexões divergem de suas análises sobre a *Aufklärung*, cujo núcleo é a preocupação com a atualidade, enquanto problema filosófico.

Cumpramos então perguntarmo-nos sobre quais seriam as implicações para Foucault da definição kantiana sobre as Luzes. Como visto anteriormente, o esclarecimento consiste na saída do homem de sua minoridade, a qual corresponde a um estado em que a humanidade se deixaria conduzir pela autoridade de outrem, quando deveria fazer uso de seu próprio entendimento. Assim, “a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão”²¹⁴. Não obstante, Foucault destaca ser ambígua a definição dada por Kant à referida saída²¹⁵. Isto, pois ela implicaria, tanto em um processo a se efetivar, necessária e naturalmente, quanto em “uma tarefa e uma obrigação”²¹⁶, cujo cumprimento caberia à própria humanidade.

Kant busca identificar na *Aufklärung* certo elemento indicativo daquilo que no presente deve ser objeto de uma reflexão. Este elemento será considerado “portador ou a expressão de um processo”, relativo “ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia”²¹⁷. Porém, Kant não se contentará em explicitar o processo histórico da *Aufklärung*, mas vinculá-lo ao intelectual ou homem esclarecido que dele fala e a ele se refere. Este homem integra o presente, de modo que Kant procurará evidenciar qual papel tem ele no acontecimento de que é “ao mesmo tempo elemento e ator”²¹⁸.

Com isto, de acordo com Foucault, a análise kantiana circunscreve a atualidade no interior de um debate filosófico, atualidade da qual se deve determinar o sentido e importância, tomando-a fundamento para a filosofia ela mesma²¹⁹. Em decorrência, no que toca o trabalho do filósofo, “já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele”. Importará a este pensador “a questão de seu pertencimento a um presente, [...] de seu pertencimento a um certo ‘nós’, [...] a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade”²²⁰. Foucault afirma, com isto, reconhecer a novidade de “*Was ist Aufklärung?*” precisamente nesta articulação que o texto produz entre uma análise do presente como motivo de reflexão e um projeto a ser efetuado pelos homens²²¹.

²¹⁴ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 337.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 338.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 338.

²¹⁷ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 13.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 13-14.

²²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²²¹ *Ibid.*, p. 12.

A responsabilidade do homem pela *Aufklärung* é enfatizada por Kant quando este declara ser o sujeito o próprio culpado por seu estado de menoridade²²². Uma culpa estabelecida em termos de “covardia” e “preguiça”²²³. É preciso dizer que o estado de menoridade não se impõe à humanidade como forma de “infância” ou “impotência natural”, as quais ela se veria tristemente subjugada²²⁴. Em realidade, Kant escreve estarem os homens no que denomina *Gängelwagen*²²⁵, metáfora que, para Foucault, poderia levar-nos a associar a humanidade a um estado infantil ou de dependência. Porém, o filósofo alemão teria dissipado tais interpretações ao destacar serem os homens “perfeitamente capazes de se guiar por si sós”²²⁶. O medo que adviria das ameaças da queda, entretanto, os manteria menores, temerosos de caminharem sozinhos²²⁷.

Tampouco o estado de menoridade se explicaria por privação de direitos legítimos, dos quais os homens teriam sido confiscados²²⁸. De acordo com Foucault, os exemplos utilizados por Kant ao representar este estado apontam para além desta explicação jurídica²²⁹. Nestes exemplos, não estão em jogo direitos aos quais a humanidade não teria acesso, mas circunstâncias em que se problematiza a relação entre autoridade e autonomia. Kant não dirá serem ilegítimos os livros, a medicina ou a religião, mas questiona os homens sobre o modo como se relacionam com estes elementos²³⁰. Desta maneira, a tutela que recai sobre a humanidade, opondo barreiras a seu esclarecimento, somente se tornou possível devido à vontade destes sujeitos. Vontade que permitirá a outros se valerem de sua condução²³¹.

Kant, cabe ainda dizer, ao identificar a “preguiça” e a “covardia” como causas da menoridade humana, não se referia a “defeitos morais”, mas a um “déficit”²³² na autonomia dos sujeitos para dirigirem a si mesmos, no âmbito do entendimento e da moral. De tal maneira, a saída em direção à maioridade somente se concretizaria através de uma transformação realizada pelo homem sobre si²³³. Por isto Foucault insistirá que “a *Aufklärung*

²²² KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 100.

²²³ *Ibid.*, p. 100.

²²⁴ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 28.

²²⁵ Carrinho que sustenta as crianças ainda incapazes de caminharem sozinhas. Andador.

²²⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 28.

²²⁷ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 102.

²²⁸ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 28-29.

²²⁹ *Ibid.*, p. 29.

²³⁰ *Ibid.*, p. 29.

²³¹ *Ibid.*, p. 29.

²³² *Ibid.*, p. 32.

²³³ Idem. *O que são as Luzes?* Op. cit., p. 338.

é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente”²³⁴.

Este ato de coragem se expressa por uma divisa, um lema, que representaria a tarefa imposta a si pelos indivíduos, de saída de seu estado de menoridade. *Sapere aude!* Eis a palavra de ordem da *Aufklärung*. Dito de outro modo, ouse saber, “tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento”²³⁵. Em vista da formulação desta divisa, Foucault diz possuir a argumentação kantiana sobre as Luzes não apenas um caráter descritivo, mas também prescritivo. A *Aufklärung* consiste não somente em uma disposição natural da humanidade, mas um dever a ser cumprido na direção de seu progresso inevitável²³⁶.

O filósofo francês ainda atenta-nos para o peculiar fato de ter a *Aufklärung* atribuído a si seu próprio nome. “A *Aufklärung* é um período, um período que designa a si mesmo, um período que formula sua própria divisa, seu próprio preceito e que diz o que tem a fazer”²³⁷. A filosofia das Luzes compreende a si não com referência a um passado, do qual seria a decadência ou redenção, tampouco relativamente a um futuro, do qual derivaria seu sentido por antecipação. Ela procura, ao contrário, situar-se com relação a seu presente. A *Aufklärung* decifra-se a partir de si mesma, estabelecendo, face à sua atualidade, uma tarefa, um dever a ser realizado. Para ela, a atualidade é uma questão, um problema. Trata-se assim de interrogar o presente, a fim de determinar quem somos nós, que dele fazemos parte, parte enquanto elemento, mas também como atores, capazes de transformá-lo naquilo que tal presente pode e deve ser.

Ora, expostos alguns elementos do projeto de saída da menoridade que caracteriza a *Aufklärung*, importa investigarmos mais detalhadamente como tal saída pode se dar. Vejamos como se desenvolve o comentário de Foucault sobre o texto kantiano.

A princípio, pela preguiça e covardia, os homens encontram-se incapazes de exercerem a condução de si mesmos. Some-se a elas o medo e as ameaças do perigo de caminharem sozinhos²³⁸. Com isto, Kant será levado a se perguntar sobre a possibilidade de determinados indivíduos libertarem os homens de sua menoridade. Em realidade, haveriam aqueles que, capazes de pensar de modo autônomo, passariam a exercer solicitamente sua

²³⁴ *Ibid.*, p. 338.

²³⁵ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 100, grifo do autor.

²³⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 28.

²³⁷ *Ibid.*, p. 15.

²³⁸ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 100, grifo do autor.

autoridade sobre outros. Autoridade por estes desejada, já que não ousam fazer uso de seu entendimento²³⁹.

Porém, alguns indivíduos esclarecidos teriam reconhecido nos homens conduzidos a tendência natural a saírem, tal como eles próprios, de sua menoridade. Certos de seu valor como sujeitos esclarecidos, tornar-se-ia para estes senhores um fato indelével que outros homens venham a ser igualmente autônomos²⁴⁰. Todavia, Kant acabará por constatar como o exercício desta tutela por homens livres, sobre aqueles que gostariam de libertar, levaria à perpetuação do mesmo jugo que se procurou eliminar²⁴¹. E isto, porque, tendo certos indivíduos submetido outros à sua autoridade, estes últimos não suportariam a liberdade recém-adquirida, e forçariam sobre seus tutores a mesma autoridade e censura de que foram objeto²⁴².

Por esta razão, diz Kant, “um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento”²⁴³. Como já mencionado, uma revolução seria ineficiente como forma de saída do estado de menoridade. Esta poderia provocar o fim de algum governo despótico que houvesse se instalado em determinado Estado. No entanto, jamais resultaria em uma “reforma do modo de pensar”²⁴⁴. “Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento”²⁴⁵.

Desta feita, serão duas as condições, conforme Foucault, apontadas por Kant para que se opere a passagem para a maioridade²⁴⁶. Condições “simultaneamente espirituais e institucionais, éticas e políticas”²⁴⁷. A primeira consiste em discriminar corretamente “o que decorre da obediência e o que decorre do uso da razão”²⁴⁸. O estado de menoridade designa uma relação tal entre obediência e raciocínio que este último não apenas seria oposto à primeira, como, em benefício às práticas de obediência, toda forma de raciocínio seria suprimida. Dito de outra maneira, a menoridade teria como princípio a expressão “Obedeçam, não raciocinem”²⁴⁹. Os poderes que procuram tutelar os homens de modo autoritário são exemplos desta problemática relação.

²³⁹ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 33.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

²⁴¹ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 104.

²⁴² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 33.

²⁴³ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 104.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 104.

²⁴⁶ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? Op. cit., p. 338.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 338.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 338.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 338.

Entretanto, a maioria não requer o fim da obediência, argumenta Kant. Ao contrário, a humanidade se esclarecerá quando tiver dito a si mesma “Obedeçam, e vocês poderão raciocinar tanto quanto quiserem”²⁵⁰. Exemplos já citados ilustram esta conjuntura. O oficial deve cumprir as ordens recebidas, mas poder expressar livremente sua opinião, caso discorde delas; os impostos devem ser pagos, mas se deve poder discutir sobre seu pagamento livremente; ou então, o pastor deve exercer os ofícios religiosos, mas poder refletir sobre sua função sem restrições²⁵¹.

Por sua vez, a segunda condição oferecida pelo filósofo alemão para a saída da menoridade consiste na distinção feita entre “uso público” e “uso privado” da razão. É necessário ressaltar que Kant não designa por estes dois elementos “esferas de atividade”²⁵² distintas, nas quais se agiria de modo oposto. Trata-se em ambos os casos não de uma “esfera de coisas”²⁵³, mas de maneiras de se utilizar da faculdade humana do entendimento, intimamente complementares. E como podemos observar na exposição do texto kantiano, o sentido de público e privado possui aqui conotações bastante específicas.

Kant entende por “uso privado” aquele que se faz do entendimento no contexto de uma função pública a desempenhar, isto é, quando o homem encontra-se na condição de “peça de uma máquina”²⁵⁴. Este uso estaria em consonância com o que hoje poderíamos chamar de âmbito profissional ou mesmo, público. Fazemos uso privado de nossa razão “quando somos funcionários, quando somos os elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo”²⁵⁵. Neste momento, o entendimento deverá, portanto, submeter-se às ordens e à autoridade estabelecidas. Não se trata, porém de agir conforme uma obediência “cega e tola”²⁵⁶. Requer-se da razão seu funcionamento de acordo com “fins particulares” e sua adaptação a “circunstâncias determinadas”²⁵⁷. Contudo, o uso privado não satisfaz a razão nem em suas exigências de liberdade, tampouco, conseqüentemente, em suas aspirações de universalidade.

Por conseguinte, o uso livre e universal da razão será possível no exercício de seu uso público. No momento em que o homem, enquanto sujeito racional, membro de uma comunidade planetária de seres igualmente racionais, dirige-se a um público e diante dele

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 339.

²⁵¹ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 106.

²⁵² FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 34.

²⁵³ *Ibid.*, p. 34.

²⁵⁴ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 339.

²⁵⁵ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 34.

²⁵⁶ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 339.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 339.

raciocina livremente, considera-se ter ele feito o uso público de sua razão²⁵⁸. O papel desempenhado por Kant quando da escrita de seu artigo sobre a *Aufklärung* exemplifica com clareza o uso a que aqui nos referimos. Kant, enquanto *Aufklärer*, tem diante de si um conjunto de leitores, o público formado em torno do “*Berlinische Monatsschrift*”, para o qual se volta de modo livre, falando em nome de um acontecimento que importa à humanidade em sua totalidade. Assim sendo, pode-se dizer que “a *Aufklärung* não é, portanto, somente o processo pelo qual os indivíduos procuram garantir sua liberdade pessoal de pensamento. Há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão”²⁵⁹.

O esclarecimento, não obstante, opõe-se à noção de “tolerância”²⁶⁰. A tolerância rejeitaria toda forma de raciocínio ou livre discussão, transcorridos no espaço público, admitindo-os apenas no nível privado e pessoal. Ao contrário, é justamente no âmbito de grande amplitude promovido pela publicidade, que a *Aufklärung* encontra o lugar privilegiado de seu desenvolvimento²⁶¹.

Entretanto, atenta-nos Foucault, o texto kantiano, no momento de seu desfecho, conduz a uma “viravolta”²⁶² em sua argumentação. Inicialmente, o filósofo alemão havia negado qualquer possibilidade de um homem esclarecido, assumindo a direção de outros, promover a libertação e emancipação destes últimos. Vimos que o resultado desta operação seria seu inverso, a manutenção do jugo autoritário. Kant, todavia, recorrerá à figura de Frederico II, o rei da Prússia, como sendo aquele capaz de realizar a sobreposição entre obediência e liberdade de raciocínio, requerida para a saída da minoridade. Lembremos que apenas lentamente o processo de esclarecimento pode se efetuar. Frederico é o homem capaz de assegurar esta passagem²⁶³. E isto, por duas razões que já nos são conhecidas.

Primeiramente, o monarca não teria prescrito nada em termos de religião, sustenta Kant²⁶⁴. Para o autor, a liberdade religiosa está estreitamente vinculada à autonomia no campo da consciência moral. Se o domínio das artes e das ciências já não sofriam os efeitos de censura, os governantes, de acordo com Kant, ainda insistiam em legislar sobre a espiritualidade do povo. O gesto de Frederico possui assim profundas implicações políticas. Em segundo lugar, dever-se-ia ao rei da Prússia a manutenção da “tranquilidade pública”,

²⁵⁸ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 35.

²⁵⁹ Idem. *O que são as Luzes?* Op. cit., p. 339-340.

²⁶⁰ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 36.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 36.

²⁶² *Ibid.*, p. 36.

²⁶³ KANT, I. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? Op. cit., p. 112.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.

garantida pela existência de um exército “forte e bem disciplinado”²⁶⁵. Em virtude desta liberdade e deste aparato garantidor da ordem social, a obediência poderá ser praticada, junto à liberdade de pensamento e discussão. Eis para Kant as condições de saída da menoridade que caracterizam o processo da *Aufklärung*.

Como consequência, Kant propõe um contrato, certo acordo que selará e assegurará o arranjo político em que se sustenta o esclarecimento. Este acordo pode ser entendido enquanto um “contrato do despotismo racional com a livre razão”²⁶⁶. Isto é, Kant propõe a Frederico, “em termos pouco velados”²⁶⁷, um pacto consistente na defesa de princípios políticos que se alinham à razão universal, de modo a fazer coincidir a obediência com a própria liberdade. Desta forma, “o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência”²⁶⁸. Kant termina então por realizar uma outra viravolta em seu texto²⁶⁹. E isto ao borrar a divisão precisa entre uso público e privado da razão, tornando suas fronteiras difusas, através da inserção do elemento do acordo político. Ao deixar que a liberdade de raciocínio exercida publicamente se amplie ao máximo, argumenta o autor, o entendimento humano acabaria mostrando quão necessária é a obediência. Em outras palavras, o que vemos formulado em Kant é a premissa segundo a qual “quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência”²⁷⁰.

Pois bem. Se no texto de 1784, Frederico aparece para o filósofo como o agente da *Aufklärung*, anos depois Kant transferirá esta função a outro fator. Tal fator trata-se de uma “participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo”²⁷¹, expressa pelo povo diante dos acontecimentos referentes à Revolução francesa de 1789. Como a *Aufklärung*, a Revolução não deixaria de se interrogar sobre si mesma, perguntando-se sobre seu sentido. Kant escreverá a seu respeito em 1798. Suas reflexões encontram-se na obra *O conflito das faculdades*, em que se dedica a pensar as relações estabelecidas entre as diferentes faculdades que compõem a universidade. Na segunda parte da obra, intitulada “O conflito da faculdade filosófica com a faculdade de direito”, o autor coloca a questão: “estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?”²⁷².

²⁶⁵ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 37.

²⁶⁶ Idem. *O que são as Luzes?* Op. cit., p. 340.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 340.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 340.

²⁶⁹ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 37.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

²⁷¹ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 102, grifo do autor.

²⁷² *Ibid.*, p. 95.

Conforme o autor, importa responder a esta pergunta tendo em vista certas condições. Trata-se de interrogar a “história moral” do homem, levando em consideração estes homens em sua totalidade, ainda que divididos no momento em diferentes povos e sociedades²⁷³. É necessário também determinar um fragmento da história desta humanidade capaz de evidenciar se ela caminha ou não rumo ao progresso. Tarefa de nenhum modo simples, dado nos referirmos aqui a seres livres, acerca dos quais, se por um lado, pode-se dizer como devem agir, não se pode prever como agirão²⁷⁴. Assim sendo, Kant dirá não ser possível resolver o problema proposto apenas através da experiência. O que se deve buscar é identificar nesta mesma experiência uma disposição moral presente no gênero humano e que aponte na direção do progresso. Logo, “na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser *causa* do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o acto de um ser dotado de liberdade) seu *autor*”²⁷⁵.

Este evento, destaca Foucault, deve ter “valor de sinal”²⁷⁶, evidenciando que a causa do progresso humano agira tanto no passado, quanto age no presente, bem como agirá no futuro. Deste modo, teremos diante de nós um “*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*”²⁷⁷. Saberemos assim ter a causa agido não de forma contingente, mas que o progresso é um acontecimento universal e necessário. Porém, alerta-nos Kant, este acontecimento de que o progresso é tributário não consiste em “acções ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande”²⁷⁸. O evento com valor de signo refere-se ao “o modo de pensar dos espectadores” que manifestariam uma “participação universal” diante de determinados fenômenos, evidenciando “um caráter do gênero humano em seu conjunto”²⁷⁹.

Portanto, para o filósofo alemão, o *signum* não consiste na Revolução francesa em si, mas na simpatia expressa pelo povo diante de determinados acontecimentos que a permearam. É o envolvimento dos espectadores, os quais, mesmo não participando da Revolução, demonstraram por ela apreço, que advoga a favor de uma disposição moral presente no homem para o progresso. Ainda que a Revolução fracassasse, ou assumisse os destinos em que incorrera, nada mudaria no âmbito da causa do progresso. Kant já havia mencionado em seu escrito sobre as Luzes sua descrença no mero ato revolucionário. Operada

²⁷³ *Ibid.*, p. 95.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 100.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 100, grifo do autor.

²⁷⁶ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 17.

²⁷⁷ KANT, I. *O conflito das faculdades*. Op. cit., p. 101, grifo do autor.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 101-102.

a transformação radical do sistema político, nada impediria que regimes sucedâneos mostrassem-se ainda mais autoritários e opressivos. Porém, o entusiasmo diante deste ato revela uma tendência que não poderia ser apagada²⁸⁰.

Mas quais seriam os acontecimentos que permeariam as convulsões revolucionárias, capazes de atrair a simpatia dos homens? Dirá o filósofo: o interesse dos homens seria atraído pela possibilidade de criação de uma constituição alinhada à vontade do povo, e pela proteção contra guerras futuras, garantida por esta mesma constituição²⁸¹. Um documento que encontrasse sua mais bem acabada elaboração em sua forma republicana. É sabido que a conquista de tal constituição haveria de requerer, por ventura, batalhas e hostilidades. No entanto, uma vez estabelecida, dela se espera que assegure a liberdade natural dos homens, evitando toda violência posterior²⁸². Conforme Foucault, são estes dois elementos, uma constituição escolhida pelos homens e a possibilidade de afastar a guerra, que constituem o processo mesmo da *Aufklärung*²⁸³. Neste sentido, “a Revolução é o que remata e continua o próprio processo da *Aufklärung*”²⁸⁴.

Assim vemos como a análise sobre o entusiasmo revolucionário prolonga as reflexões de Kant sobre as Luzes, tal como desenvolvidas em 1784. Reflexões estas que, de acordo com Foucault, permitem vislumbrar a tensão estabelecida entre as práticas de governo das condutas e o governo dos sujeitos sobre si mesmos. Como se procurou evidenciar no primeiro capítulo deste trabalho, Foucault debruçou-se sobre o estudo de regulamentos, políticas, saberes e técnicas que visavam conduzir os homens, a partir de um cálculo detalhado de suas vidas e corpos. Buscou-se mostrar como a pesquisa do filósofo sobre os modos de governar inscrevia-se em uma análise sobre o biopoder, tendo por eixo o problema das populações. Na história das práticas de governo, o Estado ora desempenhou o papel de agente de táticas de controle, ora foi alvo de estratégias que limitavam seu papel, personificadas pelo liberalismo.

No interior destas considerações, Foucault reservará um espaço dedicado à crítica de tais relações de força. Importa, para o filósofo, realizar o estudo de atitudes e acontecimentos que buscaram opor à condução das condutas a exigência de conduzir-se a si mesmo de forma autônoma e refletida. É diante deste horizonte que se posiciona sua análise sobre a *Aufklärung*.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 105.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 104-105.

²⁸² *Ibid.*, p. 108-109.

²⁸³ FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 19.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

Conforme se pôde explicitar, a *Aufklärung* caracteriza-se pela saída do homem de seu estado de menoridade, pelo qual este mesmo homem é responsável. Menoridade definida por uma articulação problemática entre obediência e autonomia, em que o uso razão e do entendimento encontra-se sob a tutela de outros que não o próprio sujeito. “Governo de si e governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade”²⁸⁵. Por sua vez, a saída da menoridade requer a modificação desta relação, de maneira que, para além do jugo do medo e da preguiça, o indivíduo possa fazer uso de sua razão, enquanto sujeito autônomo e livre. Logo, “o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros”²⁸⁶.

O estudo do fenômeno da *Aufklärung* em Foucault requer avançarmos na compreensão de outra noção, com a qual seu sentido será pensado. Trata-se do conceito de atitude crítica, conforme formulado ao final da década de 1970. É junto ao advento deste conceito que Foucault não mais se referirá à *Aufklärung* como projeto positivista de dominação, para vincular seu trabalho à tradição filosófica inaugurada pelas Luzes. Tornar-se-ão, desde este momento, cada vez mais numerosos seus escritos sobre a possibilidade de reversão das relações de poder, revelando as implicações éticas de seu pensamento.

2.3 A ARTE DE NÃO SER GOVERNADO

Observou-se como a leitura de Foucault do texto kantiano “Was ist *Aufklärung*?” lhe servira de suporte para pensar a estreita relação entre o “governo de si” e o “governo dos outros”. Fonseca, ao abordar as implicações desta relação no pensamento do filósofo, atenta-nos que ela pode ser igualmente buscada no conceito foucaultiano de “crítica”²⁸⁷. A este conceito, o filósofo francês dedicará uma conferência, proferida na *Société Française de Philosophie*, ao ano de 1978. Posteriormente publicada em 1990 pelo *Bulletin* da referida instituição, ela consiste em um dos textos principais em que se apoia este trabalho.

À ocasião desta conferência ganha contornos o que poderia ser tomado como um “fio condutor” para a compreensão do pensamento de Foucault: o delineamento de uma *crítica*, em face de positivities instituídas como limites, tendo em vista sua superação

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁷ FONSECA, M. A. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE, Durval Muniz; SOUZA FILHO, Alípio de; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 244.

possível. Comunicação elucidativa para o entendimento do percurso intelectual do filósofo, nela pode-se identificar o liame que a vincula aos já citados escritos sobre as Luzes. Foucault estabelece de maneira explícita a articulação entre aquilo que a *Aufklärung* teria representado no século XVIII com a prática de um trabalho crítico.

Cumprindo então perguntarmos, o que seria a crítica? Identificando-a à forma de uma atitude, Foucault afirmará:

Parece que entre a grande empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que levam o nome de crítica, parece-me que houve no Ocidente moderno (datada, grosseiramente, empiricamente, dos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir inclusive, uma certa relação com o que existe, com o que se diz, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação também com os outros e que se poderia chamar, digamos, atitude crítica²⁸⁸.

Tal atitude viu-se sempre associada a alguma coisa que não ela mesma, cumprindo para determinadas disciplinas a função de instrumento. Assim, a crítica figurará no interior do direito, da filosofia, da ciência, da política, da moral, como anunciadora de “um futuro ou verdade que não conhecerá e que não será”, consistindo em “um olhar sobre um domínio o qual procura policiar e onde não é capaz de fazer a lei.”²⁸⁹

Como ressaltam Schmidt e Wartenberg, a atitude crítica se apresenta em Foucault estreitamente associada aos estudos sobre o sistema de poder da governamentalidade²⁹⁰. É em relação ao desenvolvimento das artes de governar os homens, examinado no primeiro capítulo deste trabalho, que se delineia a atividade da crítica. Ora, se a modernidade viu surgir um contingente de saberes e técnicas destinados a dirigir permanentemente os sujeitos, “desta governamentalização, que pareceria muito característica das sociedades do ocidente europeu do século XVI, não pode ser dissociada a questão de ‘como não ser governado’?”²⁹¹.

O filósofo adverte que o problema sobre “como não ser governado” não se colocará em termos absolutos. Isto é, não se trataria de recusar toda e qualquer forma de governo. Ao contrário, a questão que neste momento emerge indagaria: “como não ser

²⁸⁸ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 36.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁹⁰ SCHMIDT, James; WARTENBERG, Thomas. Foucault's enlightenment: critique, revolution, and the fashioning of the self. In: KELLY, Michael (Org.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995, p. 287.

²⁹¹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 37.

governado *deste modo*, por isso, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos, não assim, não por isso, não por eles.”²⁹².

Eis, portanto, uma primeira caracterização oferecida por Foucault da noção de “atitude crítica”: uma “forma cultural geral”, ou ainda “uma atitude moral e política”, “uma maneira de pensar”, a qual teria se instituído como interrogação e suspeita sobre as práticas de condução da conduta, visando delas escapar ou restringi-las em seu alcance²⁹³. Exemplos desta atitude podem ser identificados ao longo da história. O filósofo francês apresenta três pontos de ancoragem que permitiriam vislumbrar o exercício da crítica em domínios distintos.

No momento em que o poder se exerce enquanto direção da consciência espiritual dos homens, através da autoridade de uma instituição eclesiástica e do saber presente na Escritura sagrada, a recusa em ser *de tal modo governado* consistirá precisamente em estabelecer uma outra relação com esta Escritura²⁹⁴. No passado, isto significou um retorno à sua verdade original, uma nova e mais fundamental interpretação da palavra revelada, que permitisse inverter as relações de força tecidas no espaço institucional. Tratava-se, ao não ser conduzido, de colocar a questão sobre “o que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão sobre qual tipo de verdade que dizia a Escritura, como ter acesso a essa verdade da Escritura na Escritura, e apesar, talvez, do escrito”²⁹⁵. Culminando na pergunta mais elementar: “a Escritura era verdadeira?”²⁹⁶.

No curso *Segurança, território, população*²⁹⁷, Foucault oferece uma análise detalhada dos movimentos espirituais que se multiplicaram no decorrer dos dois últimos milênios. Reunidos pelo filósofo sob a categoria de contraconduta, eles consistem em formas de rompimento com quadros institucionais, buscando produzir espaços de liberdade em que os sujeitos poderão conduzir-se a si mesmos, segundo critérios outros. No âmbito do referido curso a noção de atitude crítica ainda não se esboçara em Foucault. Todavia, seu estudo sobre o governo lhe levará a refletir sobre insurgências históricas que a ele se opunham. No contexto pastoral, por contraconduta o filósofo compreende o gesto de “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos”²⁹⁸.

²⁹² *Ibid.*, p. 38.

²⁹³ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁷ Idem. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 257.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 257.

Entre as formas de contraconduta espiritual produzidas pela Idade Média encontra-se o ascetismo. Foucault compreenderá a ascese enquanto “elemento de luta” contra o poder vigente²⁹⁹. Por meio dela, o sujeito impõe-se um conjunto de práticas de si, organizadas em uma escala crescente de dificuldade, engendrando certa espécie de desafio interior, visando atingir a um estado de tranquilidade. Trata-se de defender-se de toda submissão externa, conduzindo a uma recusa radical do corpo e ao enfrentamento das mazelas do mundo.

Um segundo exemplo de problematização da direção espiritual, produzido no período medieval, refere-se à formação de comunidades. Composta de clérigos e leigos, estes grupos possuíam um caráter crítico tanto em seu aparato doutrinal quanto na organização hierárquica por eles assumida. No âmbito teórico, pensadores como Wycliffe e Jan Hus questionavam os poderes eclesiásticos, reconhecendo serem até mesmo os bispos suscetíveis ao pecado, o que comprometia sua autoridade pastoral³⁰⁰. Nas comunidades, questionava-se o poder sacramental dos padres e os ritos a eles associados, problemas aos quais a Reforma protestante, igualmente entendida como movimento de contraconduta, será sensível. Por sua vez, no tocante à sua hierarquia interna, alguns grupos procuraram reorganizar as relações entre clérigos e leigos, propondo eleições para a escolha do pastor, cuja atuação seria temporária. Assim se passou com os taboritas. Para eles, doravante, os bens deveriam ser divididos entre os membros da comunidade, de modo que sua partilha e uso fossem igualitários³⁰¹.

Outras formas de contraconduta consistiram na mística e na escatologia³⁰². Mediante a primeira, o indivíduo tem acesso a uma experiência que escapa ao circuito da verdade estabelecido pelo Magistério eclesiástico e a Escritura. O místico veria a Deus e à verdade em sua transparência, numa comunhão direta, prescindindo da mediação do pastor³⁰³. Já as crenças escatológicas levavam a cabo a recusa à figura do pastor, alegando a chegada do fim dos tempos, e com ele o retorno de Deus. Deus é o único pastor, que retorna para unir novamente seu rebanho. Outras escatologias defendem a chegada de um terceiro tempo. Neste tempo, o Espírito Santo, não se encarnando em nenhum profeta, espalhar-se-ia por todo o mundo, de maneira a nenhum pastor ser mais preciso³⁰⁴.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 274.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 275-276.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 277.

³⁰² *Ibid.*, p. 279-285.

³⁰³ *Ibid.*, p. 280-281.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 282-283.

A atitude crítica apoia-se sobre um segundo ponto de ancoragem. Ela assumirá uma forma jurídica, quando as práticas de condução da conduta exercerem-se por códigos e atos legais. Com isto, “não querer ser governado deste modo é não querer mais aceitar certas leis porque eles são injustas, porque, sob sua antiguidade, ou sob o brilho mais ou menos ameaçador que lhes dá o soberano de hoje, eles escondem uma ilegitimidade essencial”³⁰⁵.

A partir do século XVI e XVII, as instituições judiciárias operarão no sentido de limitar os poderes do rei. Ver-se-á na teoria do direito um instrumento capaz de fazer oposição à razão de Estado e ao dispositivo da polícia. Foucault recorre ao exemplo do direito natural. A partir daquilo que se denomina natureza humana, cabe determinar a existência de direitos “universais e imprescritíveis”³⁰⁶, aos quais deverão se submeter os detentores do poder em uma sociedade. Neste aspecto destacam-se também as teorias do contrato³⁰⁷. Errantes no estado de natureza, os indivíduos que uma vez decidiram reunir-se para fundar a sociedade civil, estabelecem um contrato do qual dependerá a legitimidade do soberano. O monarca deve prestar obediência às normas jurídicas que regem a vida comum dos homens. As artes de governo são então confrontadas com a questão: “quais são os limites do direito de governar?”³⁰⁸.

Por fim, o problema da verdade compõe o terceiro domínio em que se desenvolve a atitude crítica. Isto significa que a recusa em ser governado “é evidentemente não aceitar como verdadeiro [...] o que uma autoridade lhes diz ser verdadeiro, ou ao menos é não aceita-lo porque uma autoridade lhes diz que é verdadeiro, é não aceita-lo a não ser se se considera por si mesmo como boas as razões para aceita-lo”³⁰⁹.

Como apresentado no capítulo anterior, os modos de condução da conduta valem-se da produção de conhecimento sobre sujeitos, com a finalidade de dirigí-los no interior de dispositivos de normatização e controle. O exercício do poder torna-se possível mediante conjuntos de saber que lhe servem de instrumento e justificação. Em nome da verdade legitimam-se e se viabilizam práticas autoritárias de segregação, monitoramento, gestão dos corpos e de subjetividades. Inversamente, é no centro de aparatos sofisticados de poder que sujeitos podem ser observados, esquadrihados, de maneira que deles sejam extraídos conhecimentos específicos e individualizantes. A crítica voltada ao problema da verdade tem como objetivo lançar luz sobre estes procedimentos de controle, destituindo as

³⁰⁵ Idem. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 39.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁰⁷ Idem. *Nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 12.

³⁰⁸ Idem. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 39.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

práticas de opressão de seus efeitos. Foi nas discussões sobre a certeza, sobre as condições de possibilidade do conhecimento e nos usos autoritários que dele se fez, que a atitude crítica encontrou um de seus muitos pontos de apoio³¹⁰.

Outros exemplos podem ser encontrados nos escritos de Foucault, ilustrativos de uma recusa em ser governado. O biopoder e sua administração calculada das populações, as modernas técnicas de segurança, o problema da liberdade, a emergência da economia política, todos estes fenômenos suscitarão reações que poderíamos denominar atitudes críticas.

Foucault ressalta como surgirá, não mais no século XVI, mas a partir do século XVIII, um contingente de lutas e debates que vão procurar limitar o poder instituído³¹¹. Estas lutas e debates utilizam-se dos mesmos elementos que procuram combater. Em oposição às técnicas e regulamentos que visam gerir os processos vitais, elas atrelam seus discursos a noções como a vida, a saúde, o homem vivente, a satisfação das necessidades, o corpo, a felicidade³¹². A crítica que se desenhará contra o biopoder não reclama por um retorno a direitos originais ou a um período de glória a que a humanidade pertenceu em tempos idos. Não se trata igualmente de defender a vinda do reino dos últimos dias ou reestabelecer uma justiça primordial. Ao contrário, “o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida”³¹³. Pode-se dizer que “a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la.”³¹⁴.

De maneira semelhante, a liberdade, entendida como liberdade econômica, desempenha seu papel no jogo da crítica ao poder. Às figuras da razão de Estado e da teoria da polícia contrapôs-se, no século XVIII, uma análise econômica, a qual defendia ser necessária uma menor regulação estatal sobre as esferas da vida política, econômica e social³¹⁵. Vemos assim compor-se o pensamento liberal. O liberalismo operou, ao longo de sua história, como princípio do governo mínimo. Funcionou tanto como elemento fundador de um Estado ainda inexistente, quanto como suspeita de que sempre se governa demais³¹⁶.

Conforme Foucault, o pensamento liberal e a figura do sujeito de interesse que lhe dá sustentação, problematizam a legitimidade do soberano e os limites a que seu governo deverá se submeter. Uma problematização dada de dois modos. Primeiramente, emerge neste

³¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

³¹¹ Idem. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Op. cit., p. 157.

³¹² *Ibid.*, p. 157.

³¹³ *Ibid.*, p. 158.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

³¹⁵ Idem. *Nascimento da biopolítica*. Op. cit., p. 432-433.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 437-439.

momento a ideia de sociedade civil, uma entidade cuja naturalidade se choca com a artificialidade do Estado. A sociedade irá impor ao Estado exigências específicas, relativas aos homens que a integram, não mais considerados como conjunto de súditos, mas seres vivos, com necessidades particulares³¹⁷. Ademais, o liberalismo realiza a crítica governamental, à medida que revela a cegueira própria ao soberano. Ele passa a ser radicalmente limitado como agente político devido a sua impossibilidade fundamental em conhecer ou compreender a totalidade dos dados econômicos³¹⁸. Temos assim “uma desqualificação da soberania, a partir da constituição da economia como espaço intotalizável”³¹⁹.

Observamos como a atitude crítica desenvolveu-se, ao longo da história do Ocidente, como reação às práticas de condução da conduta, exercidas no âmbito jurídico, epistemológico, religioso, como também no âmbito das políticas da vida e da economia. De tal sorte, conclui-se que “o núcleo originário da crítica”³²⁰ consiste na articulação entre as questões do poder, da verdade e do sujeito. Enquanto as modalidades de governo assujeitariam indivíduos, através de dispositivos que deles extraem uma verdade, Foucault dirá ser a crítica “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”³²¹. Em outras palavras, pode-se compreendê-la como “a arte da inservidão voluntária”, da “indocilidade refletida”, cujo trabalho estaria em desassujeitar indivíduos no jogo da “política da verdade”³²². Trata-se de não aceitar a inevitabilidade do poder e das conjunturas produzidas em sua associação ao saber. Através de sua análise, Foucault procura mostrar como relações normativas, de controle e de exclusão são historicamente produzidas e, por isso mesmo, passíveis de transformação. Esta transformação efetua-se pelo diagnóstico crítico do presente e da atualidade de que somos parte.

Um olhar lançado sobre os exemplos citados por Foucault relativos à atitude crítica logo revela sua similaridade com aqueles oferecidos por Kant em sua descrição sobre a *Aufklärung*. O pensador alemão ilustrou o estado de menoridade abordando o estatuto do entendimento no âmbito intelectual, da consciência moral e do cuidado para com a saúde. Foucault problematizou a relação do sujeito com a religião, com a verdade e os poderes

³¹⁷ *Ibid.*, *passim*.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 381.

³¹⁹ SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo social*, São Paulo, v. 7, n. 1 e 2, out, 1995, p. 9.

³²⁰ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 39.

³²¹ *Ibid.*, p. 39.

³²² *Ibid.*, p. 39.

políticos. A sobreposição entre ambas as análises não é fortuita. O filósofo afirma ser sua definição de atitude crítica bastante próxima daquela dada por Kant à *Aufklärung*³²³.

Conforme se explicitou neste trabalho, Kant define a *Aufklärung* como saída da humanidade de sua menoridade, sob a qual estaria ela submetida devido a um estado de sua vontade. A menoridade é a incapacidade dos homens de fazerem uso de seu entendimento, sem a tutela de outrem. O medo, a preguiça e a falta de decisão seriam responsáveis por esta incapacidade, de modo que Kant dirija aos homens um apelo à coragem de sair desta condição. Assim, Foucault declara: “o que Kant descreve como *Aufklärung* é o que eu tentei, em outro instante, descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente, a partir, creio, daquilo que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade”³²⁴.

A noção de crítica elaborada pelo filósofo francês distingue-se, todavia, daquela estabelecida por Kant. De acordo com Foucault, a crítica kantiana pergunta-se sobre os limites do conhecimento possível, de forma a identificar as fronteiras para além das quais não se poderia raciocinar sem perigo³²⁵. Em Kant, a emancipação do entendimento decorre da atividade da crítica, no momento em que ela define “as condições nas quais o uso da razão é legítimo”, determinando “o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar.”³²⁶. Em contrapartida, o uso ilegítimo da razão, tal como se passaria no estado de menoridade, resultaria no dogmatismo e na falta de autonomia. Portanto, segundo Foucault, a crítica é “o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica”³²⁷.

Assim, Kant acaba por operar um deslocamento entre a crítica e sua definição de *Aufklärung*. Se esta última consistia em um apelo à coragem de sair da menoridade, a crítica kantiana voltar-se-á especialmente à análise das estruturas *a priori* da razão e suas faculdades. Neste sentido, é quando se fizer uma ideia justa do conhecimento que se poderá agir de modo livre, esclarecido e autônomo. Uma obliquidade da crítica em relação à *Aufklärung* que reverberaria de modo particular através da história da filosofia.

Foucault considera ter Kant fundado, por meio do referido deslocamento, duas tradições intelectuais que se projetaram ao longo dos séculos XIX e XX. Uma delas colocaria

³²³ *Ibid.*, p. 40.

³²⁴ *Ibid.*, p. 40.

³²⁵ *Ibid.*, p. 41.

³²⁶ *Idem.* O que são as Luzes? Op. cit., p. 340.

³²⁷ *Ibid.*, p. 341.

“a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”³²⁸. Veremos a filosofia moderna, especialmente sua vertente anglo-saxã, perguntar-se sobre as condições de possibilidade do conhecimento e sua representação em uma linguagem precisa. Esta tradição Foucault denominará “analítica da verdade”, sustentando ter ela dedicado uma maior atenção aos problemas implicados na crítica que aos desafios colocados pela *Aufklärung*³²⁹.

Por outro lado, a filosofia moderna também seria solidária a outra forma de interrogação, emergindo junto à questão da *Aufklärung*. Ao invés de interrogar-se sobre a legitimidade do saber, importa para esta segunda tradição compreender “o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”³³⁰. Eis aquilo que Foucault denomina “uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos”³³¹. Desta ontologia se ocupariam pensadores como Hegel, Nietzsche, Max Weber, a Escola de Frankfurt. Ela consiste em um “ponto de arraigamento”³³² ao qual Foucault diz buscar se vincular.

No decurso dos séculos XIX e XX, esta filosofia do presente desenvolveu-se face ao pano de fundo de três acontecimentos históricos. Em primeiro lugar, a elaboração de uma ciência positivista, dotada de profunda confiança em seus métodos e princípios, e também bastante crítica acerca dos resultados que produz. Em segundo, a composição de um Estado que reconhece a si mesmo como “razão e racionalidade profunda da história”³³³, valendo-se de medidas cuidadosas de racionalização da economia e da sociedade. Em terceiro lugar, o surgimento, na intersecção entre a ciência positivista e os Estados, de uma “ciência do Estado” ou “estatismo”³³⁴.

Entre estes acontecimentos Foucault declara existir uma estreita vinculação, de modo que a ciência assumirá uma importância crescente na composição das forças produtivas, e os poderes estatais lançarão mão de um conjunto de tecnologias cada vez mais refinadas. Em razão da emergência destas estruturas de saber e poder, e suas relações, configura-se no cenário intelectual europeu uma desconfiança crescente, expressa pela preocupação e interrogação sobre os abusos de poder de que a razão ocidental seria responsável.

³²⁸ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 21.

³²⁹ Idem. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Op. cit., p. 41.

³³⁰ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 21.

³³¹ *Ibid.*, p. 21.

³³² *Ibid.*, p. 22.

³³³ Idem. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Op. cit., p. 42.

³³⁴ *Ibid.*, p. 42.

Não obstante, esta interrogação deu-se de maneira distinta na Alemanha e França. No tocante à Alemanha, Foucault associa a desconfiança sobre a razão ao tradicional pertencimento das Universidades à produção científica e às instancias estatais e administrativas. “Da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização”³³⁵. Uma crítica, de acordo com o filósofo, voltada para “as relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os laços entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea, de outro”³³⁶. Esta problematização estender-se-á até pensadores não vinculados à esquerda hegeliana, como Husserl, o qual defenderia a existência de uma crise perpassando as ciências europeias na contemporaneidade.

Por sua vez, na França, “a crítica da razão presunçosa e de seus efeitos específicos de poder”³³⁷ assumirá outro destino. Em virtude de diferentes conjunturas políticas e investigações filosóficas, a crítica se daria no âmbito de um pensamento dito de direita. Foucault reconhece nos eventos do Iluminismo e da Revolução francesa obstáculos para que se constituísse uma suspeita em torno da razão e do poder. Além disso, o fato de a Reforma religiosa – reconhecida pelo filósofo como espaço em que se fez sentir o desenvolvimento de uma atitude crítica, de uma atitude de não ser *de tal modo* governado – não ter adquirido na França as mesmas proporções que na Alemanha, resultaria em um menor destaque das questões referentes à *Aufklärung*³³⁸. Se os denominados *philosophes* possuíram na França certa importância política, as Luzes, como movimento intelectual, fora considerada “episódio menor”³³⁹ na história da filosofia. Ao contrário, a Alemanha veria no acontecimento que Kant buscara definir em 1784, “um tipo de manifestação brilhante da destinação profunda da razão ocidental.”³⁴⁰. Tratar-se-ia de encontrar na *Aufklärung* as linhas gerais que descrevem a trajetória da razão, colocando a política a ela associada em permanente observação.

Foucault ressalta, porém, uma modificação no tratamento dado pela França às Luzes, a partir do período do pós-guerra. A saber, será “da fenomenologia e dos problemas colocados por ela que nos retorna a questão do que é a *Aufklärung*”³⁴¹. Os ditos problemas

³³⁵ *Ibid.*, p. 42.

³³⁶ *Ibid.*, p. 42.

³³⁷ *Ibid.*, p. 43.

³³⁸ *Ibid.*, p. 43.

³³⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

referem-se ao modo de constituição do sentido, investigando como este pode advir do não-sentido, em outras palavras, como o surgimento do sentido é possível. Interrogações desta ordem seriam complementares, de acordo com Foucault, àquela posta na Alemanha: “como se deu que o grande movimento de racionalização nos tenha conduzido a tanto barulho, a tanto furor, a tanto silêncio e tantos mecanismos melancólicos?”³⁴². Autores franceses argumentarão ser o sentido formulado no interior de “sistemas de coação”, por “efeitos de coerção” próprios à “maquinaria significante”³⁴³. Como resultado desta constatação, estabelece-se no debate intelectual na França, portanto, a relação entre razão e poder. Vale destacar, solidariza-se também com este problema a história das ciências, como testemunham seus teóricos mais conhecidos: Cavailès, Bachelard, Canguilhem.

Ora, Foucault verá nas investigações realizadas sobre as relações entre racionalidade e poder o trabalho de abertura de uma pequena fresta, de caráter bastante acadêmico, que permite observar “aquilo que foi, afinal, todo o movimento de fundo de nossa história já há um século.”³⁴⁴. A crença de serem as estruturas econômicas e políticas de nossas sociedades pouco racionalizadas, o enaltecimento das promessas revolucionárias na primeira metade do século XX, e a convicção na oposição entre “ideologias da violência” e a “verdadeira teoria científica da sociedade, do proletário e da história”³⁴⁵, culminariam em excessos de poder, cujas formas mais radicais o fascismo e o estalinismo encarnariam. Conforme a análise do biopoder em Foucault evidenciou, tais governos totalitários não consistem em uma exceção histórica, mas episódios que multiplicaram e intensificaram dispositivos de saber e poder já em atividade em nossas democracias.

Impõe-se, assim, novamente a questão antes respondida por Kant: o que é a *Aufklärung*? Como visto, esta questão atravessará a filosofia moderna, interrogando a atualidade, tentando esclarecer de que “trata essa racionalização que nos convém que caracterize não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até o comportamento dos indivíduos”³⁴⁶. Ou ainda, tentando elucidar “do que se trata essa racionalização em seus efeitos de coação e talvez de obscurecimento, de implantação massiva e crescente, e jamais radicalmente contestada, de um vasto sistema técnico e científico?”³⁴⁷.

³⁴² *Ibid.*, p. 44.

³⁴³ *Ibid.*, p. 44.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 44-45.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

Ao longo deste capítulo procurou-se explicitar as relações entre a análise de Foucault sobre o fenômeno da *Aufklärung* e a noção por ele desenvolvida de atitude crítica. A princípio, destacou-se os deslocamentos sofridos por tal análise, mostrando sua transformação nos escritos do filósofo. A *Aufklärung* seria inicialmente compreendida como projeto positivista de dominação e controle. Porém, ao final da década de 1970, Foucault passa a reconhecer nela a origem de tradições filosóficas que se prolongarão até nossos dias, um acontecimento histórico do qual seríamos de algum modo herdeiros.

No centro da leitura que o filósofo então fará das Luzes encontra-se o texto de Kant, “Was ist *Aufklärung*?”, responsável por inserir na história do pensamento um problema do qual a filosofia subsequente jamais poderia se dissociar. Foucault identifica a *Aufklärung* como espaço de formulação de uma questão dedicada a responder qual é esse nosso presente e quem somos nós que nele estamos inseridos. Ao interrogar a atualidade, tratar-se-ia de levar a cabo o gesto de saída do homem de sua menoridade, lançando uma suspeita sobre as formas de condução da conduta, rompendo com tutelas políticas, intelectuais e morais.

Este gesto equipara-se àquilo que Foucault chamou de atitude crítica: a arte de não ser de certo modo governado, capaz de questionar o vínculo tecido entre verdade, poder e subjetividade. Esta crítica tem sua história. Caracteriza eventos ocorridos no Ocidente, desde o século XV, desenrolados no campo do direito, da ciência, da religião, da economia. No interior destes campos, configuraram-se atitudes de recusa em face de dispositivos que visavam extrair dos sujeitos sua verdade, submetendo-os a diversificadas tecnologias de normatização.

A articulação entre a atitude crítica e os princípios subjacentes à *Aufklärung* pode ser vislumbrada no que Foucault denominou ontologia do presente. Ela corresponde ao esforço do pensamento crítico em realizar o diagnóstico de nossa história, em compreender o domínio de nossa experiência e o modo como os sujeitos são nela constituídos. Na França e Alemanha dos dois últimos séculos, de diferentes maneiras, isto significou interrogar a razão sobre os excessos de poder a que ela se viu atrelada. Uma desconfiança dirigida à racionalidade moderna e ao caráter autoritário que ela teria assumido.

Cumprido então, enquanto movimento de conclusão deste trabalho, analisar a noção de ontologia do presente, a qual o filósofo declarou vincular-se, determinando como se efetua esta vinculação e qual seria a especificidade de sua investigação.

3 A ONTOLOGIA CRÍTICA DO PRESENTE

O percurso referente aos capítulos anteriores foi transcorrido de maneira a evidenciar as articulações existentes entre o tema da *Aufklärung* e atitude crítica, no pensamento de Michel Foucault. Conforme reflexão do filósofo, a *Aufklärung* consistiria em um modo de problematização do presente e de formas de tutela, tendo em vista o exercício da autonomia e liberdade. Esta problematização, por sua vez, possuiria pontos de contato com o que Foucault designou por atitude crítica, isto é, a recusa refletida de mecanismos de condução da conduta, a qual teria historicamente perpassado as sociedades ocidentais modernas.

O gesto de interrogar-se sobre o presente, identificando nele práticas de assujeitamento e dominação, possibilitando a emergência de novos modos de relação do sujeito consigo e com os outros, Foucault denominará ontologia do presente. Tal ontologia estabelece-se como campo em que a crítica da minoridade política, moral e intelectual poderá se efetuar. Cumpre, portanto, neste terceiro e último capítulo, lançar luz sobre o sentido deste conceito, os meios de sua composição e suas implicações para o pensamento de Foucault.

O capítulo encontra-se dividido em duas partes. Na primeira, discute-se os procedimentos metodológicos utilizados por Foucault ao tratar do tema abordado por esta pesquisa. Noções e conceitos subjacentes à questão da *Aufklärung* e atitude crítica são elucidados, esclarecendo-se assim o escopo e proposta do trabalho foucaultiano. Visa-se compreender os diferentes recursos teóricos de que o filósofo lançará mão, revelando a ótica particular sob qual seus estudos devem ser situados.

Na segunda parte do capítulo, analisa-se a ontologia do presente enquanto reflexão crítica sobre limites historicamente instituídos, passíveis de ultrapassagem e transformação. Foucault reconhecerá esta ontologia como um *êthos* filosófico, através do qual os sujeitos assumem o papel de agente e objeto de procedimentos de subjetivação. Trata-se, neste momento, de evidenciar o lugar ocupado pela figura de Baudelaire no texto de Foucault sobre as Luzes e a maneira como o filósofo dirigirá sua atenção ao tema da modernidade.

3.1 QUESTÕES DE MÉTODO

O estudo sobre as relações entre *Aufklärung* e atitude crítica em Foucault não seria satisfatório, uma vez negligenciada a investigação sobre os procedimentos teóricos utilizados pelo filósofo. Ao realizar uma análise crítica do presente, ele incorporará temas e

noções caras às ciências humanas, dando-lhes um significado particular, em relação ao qual seu trabalho deve ser compreendido. Tomar o fenômeno das Luzes como problemática, conduzirá Foucault a algumas consequências, como as que se seguem.

1) Importa para o filósofo estabelecer um campo de sugestões metodológicas, capazes de orientar a pesquisa que se dedique ao entendimento dos efeitos do Esclarecimento sobre nossa cultura. Uma pesquisa dessa ordem deverá voltar-se à realização de uma prática dita *histórico-filosófica*, distinta tanto daquilo que corresponderia à história da filosofia, quanto de uma filosofia da história³⁴⁸.

Vale ressaltar, não está em questão, no âmbito filosófico de tal prática, a análise da experiência interior dos sujeitos, nem tampouco da estrutura fundamental do conhecimento científico. Por sua vez, o caráter histórico da pesquisa não se refere ao mero levantamento de um conjunto de dados históricos, reunidos por historiadores e reconhecidos como fatos³⁴⁹. A prática histórico-filosófica a que se refere Foucault consistiria na análise de eventos históricos, identificando-se neles “estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento”³⁵⁰. Neste sentido, a história veria a si confrontada por questionamentos relativos à verdade e ao sujeito, próprios à filosofia, ao passo que esta última seria atravessada por elementos empíricos, familiares aos historiadores. Mediante a composição deste quadro de pesquisa, no interior dos questionamentos postos por ela, procura-se indagar: “que sou, portanto, eu que faço parte desta humanidade, talvez desta parcela de humanidade que, neste momento, está submetida ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?”³⁵¹.

A prática histórico-filosófica é crítica, interrogando mecanismos de coerção e normatização, sobre seus efeitos de verdade. Problematizando a atualidade, ela deverá dirigir sua atenção a determinada época, de contornos relativamente difusos, que Foucault identifica à época de “formação do homem moderno, *Aufklärung* no sentido lato do termo, a que se referia Kant, Weber, etc.”³⁵². É, pois, um período sem datação estrita, “definível como momento de formação do capitalismo, de constituição do mundo burguês, de preparação dos sistemas estatais, de fundação da ciência moderna e de seus aparatos técnicos, de organização de um confronto entre a arte de ser governado e aquela de não o ser”³⁵³. Eis o recorte temporal sobre o qual se debruça o estudo foucaultiano. A análise da *Aufklärung* torna-se,

³⁴⁸ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 45.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

³⁵² *Ibid.*, p. 46.

³⁵³ *Ibid.*, p. 46.

assim, para Foucault, objeto de um trabalho que nela encontra o espaço privilegiado da crítica do presente, da modernidade, perscrutando as relações existentes entre o poder, a verdade e o sujeito.

2) Realizar uma discussão em torno do tema das Luzes implicará evitar a linha divisória traçada em nome da legitimidade do saber. Em outras palavras, como havia sustentado o filósofo, se os séculos XIX e XX conceberam como via de saída do homem da minoridade, o estabelecimento das fronteiras de todo conhecimento possível, cumpre para Foucault vislumbrar um projeto distinto. Dada a importância do gesto teórico que procura denunciar “que falsa ideia o conhecimento fez dele mesmo e a qual uso excessivo ele se encontrou ligado”³⁵⁴, trata-se, doravante, de abordar a *Aufklärung* não somente pela questão do saber, mas também do poder. E esta abordagem se efetuará mediante o que Foucault denominou “procedimento de *acontecimentalização*” (*procédure d'événementialisation*)³⁵⁵.

Tal procedimento consistirá, inicialmente, na delimitação de “conjuntos de elementos” em que se produzam conexões entre, por um lado, “mecanismos de coerção”, como leis, regulamentos, formas de autoridade, e, por outro, “conteúdos de conhecimento”, em si heterogêneos, mas cujo denominador comum seja os efeitos de poder que portam³⁵⁶. A análise destes conjuntos não visa determinar seu índice de verdade, mas “jogos de rejeição e de apoio”³⁵⁷, capazes de tornarem certos saberes admissíveis, justificados como científicos, racionais, verdadeiros, eficazes.

O conceito de *acontecimentalização* é elaborado, em Foucault, em articulação à noção de problematização. De acordo com o filósofo, seu trabalho procura investigar em que medida algo pôde estabelecer-se como problema e de que maneira, através de jogos de verdade, “o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensando”³⁵⁸. Procura realizar uma investigação sobre as relações do sujeito com o saber e práticas de poder, que levaram o indivíduo a perceber-se ora como louco, como doente, como alguém que vive, fala ou trabalha, ou ainda, como quem se submete a julgamentos e punição. Foucault identifica tais relações a “focos de experiência”³⁵⁹. Ele dirige seus estudos a estes focos, distinguindo suas reflexões daquilo que se poderia chamar história das mentalidades, ou ainda, história das representações. As atenções do filósofo francês se voltariam a uma

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁵⁸ Idem. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Vol. 2. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2012, p. 13.

³⁵⁹ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 4.

“história do pensamento”: uma tentativa de “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual vive”³⁶⁰.

No contexto destas as análises, noções como poder e saber assumem um significado particular para Foucault. O filósofo recusa-se a tomá-las como entidades transcendentais. Ao contrário, atribui-lhes o valor de instrumento, “campos de referência”, ou ainda, “armação analítica”³⁶¹, que permitem operacionalizar suas pesquisas.

O saber corresponde a toda produção discursiva, referente não apenas ao domínio científico, mas a ficções literárias, regulamentos institucionais, decisões políticas. São discursos que produzem efeitos de controle e normatividade, afetando os indivíduos ao serem tomados como verdade, influenciando sobre sua prática. Tais saberes derivam de um conjunto de regras subjacentes a certo período histórico, regras que lhes servem como condição de possibilidade³⁶².

No que tange ao poder, este não deve ser concebido como objeto passível de ser possuído por uns e extorquido de outros, mas enquanto feixe de múltiplas relações de força³⁶³. O poder opera, para Foucault, não em conformidade a lógica binária dos dominadores versus os dominados, residindo na onisciência panóptica de um soberano que tudo vê. Possuindo uma realidade multifacetada e fragmentária, ele espalha-se, atravessando instituições e relações sociais, sem com isto nelas se deter. O poder irradia-se de modo microfísico, difuso, não centralizado, permeando capilarmente as esferas da sociedade em seus muitos níveis³⁶⁴. Estas relações de força são móveis e suscetíveis de se modificarem, de se inverterm, arranjos transitórios dados a uma constante transfiguração. Será tal mobilidade que permitirá o filósofo contemplar a possibilidade de resistência face ao assujeitamento, reconhecendo-a enquanto elemento indissociável do exercício do poder³⁶⁵.

Fez-se consenso a ideia, conforme a qual seria este exercício uma atividade que age suprimindo, reprimindo, coibindo, impedindo comportamentos, desejos, mobilizações. No entanto, as análises encontradas em Foucault confrontam esta hipótese. O poder para este pensador atua de maneira a produzir, incitar ações³⁶⁶. Volta-se para os corpos e as massas

³⁶⁰ Idem. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Op. cit., p. 17.

³⁶¹ Idem. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Op. cit., p. 48.

³⁶² MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 146.

³⁶³ FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Op. cit., p. 248.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 248-250.

³⁶⁵ Idem. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 248.

³⁶⁶ Idem. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Op. cit., p. 161.

populacionais, sobre eles agindo, a fim de governá-los. A sociedade ocidental teria menos reprimido os homens, que os levado a se comportarem segundo certos padrões de resposta³⁶⁷.

Poder e saber tecem entre si um nexos, um vínculo estreito. Foucault procura deslindar este nexos, evidenciando em que momento e por que razões conjuntos de saber e práticas de poder tornaram-se aceitáveis, vindo a ser percebidos como legítimos e necessários. Tais conjuntos e práticas não justificam a si mesmos. Devem sua admissão a circunstâncias históricas, cuja compreensão abre a via de sua transformação. “Estabelecer as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que caracterizam a sua emergência, eis duas operações complementares”³⁶⁸.

Logo, para Foucault, a análise histórico-filosófica de saberes e formas de poder não os tomando como elementos universais, isto é, “encarnações de uma essência ou particularizações de uma espécie”, os tratará por “singularidades puras”³⁶⁹, contingências heterogêneas e plurais. Em decorrência, importa escapar a explicações causais lineares, que busquem em um princípio de causalidade profunda e unitária, a origem de fenômenos que dele derivariam de modo piramidal e inevitável. Requer-se compreender os objetos da cultura sob a ótica de uma “rede causal complexa e densa”, em que se tecem “relações múltiplas e diferenciadas”, evitando “reduzir a uma só causa um conjunto de fenômenos derivados”³⁷⁰. Dito de outro modo, o trabalho de Foucault corresponderia à “tentativa de voltar às condições de emergência de uma singularidade a partir de fatores múltiplos de determinação”³⁷¹.

Desta forma, ao tematizar a questão da *Aufklärung*, Foucault assume como problema filosófico não a determinação do erro, ilusão ou desvio que permearia o conhecimento, levando este ao abuso de poder do qual nossa técnica, ciência e política seriam cúmplices. Em suas palavras,

a pergunta é outra: como a indissociabilidade entre saber e poder, que se manifesta no jogo das interações e das estratégias múltiplas, induz, ao mesmo tempo, singularidades que se fixam a partir das suas condições de aceitabilidade e um campo de possibilidades, de aberturas, de indecisões, de mudanças e deslocamentos eventuais que as torna frágeis, instáveis, que faz dos efeitos desses eventos nada mais, nada menos, que eventos?³⁷².

Ou ainda,

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁶⁸ *Idem.* Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. Op. cit., p. 50.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 51.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

³⁷² *Ibid.*, p. 52-53.

de que maneira os efeitos de coerção próprios a estas positivities podem ser, não dissipados por um retorno à destinação legítima do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental, ou sobre o quase transcendental que a fixa, mas invertidos ou desatados no interior de um campo estratégico concreto, deste campo estratégico que os induziu, e a partir justamente da decisão de não ser governado?³⁷³.

Se o apelo à coragem, inscrito na reflexão kantiana sobre a *Aufklärung*, de saída do homem de sua menoridade, adquiriu a forma de uma crítica dos limites do conhecimento, indaga-se Foucault sobre a possibilidade de realizar outra operação. Tal operação efetuar-se-ia pela crítica das relações entre saber e poder, fundada sobre uma atitude, uma “certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como disse Kant, de sua menoridade”³⁷⁴.

A título de síntese, vemos como, ao dedicar-se ao estudo da *Aufklärung*, Foucault estabelece sugestões teóricas que orientam seu trabalho. Este trabalho consiste em uma atividade histórico-filosófica, tendo por objeto procedimentos de *acontecimentalização*. Isto significa debruçar-se sobre a análise de nexos de saber-poder, entendidos como conjunto de elementos singulares e heterogêneos, cuja compreensão escapa a explicações causais lineares. Saber e poder tecem entre si relações recíprocas de produção e sustentação, a serem explicitadas pela reflexão crítica.

A *Aufklärung* é tomada em seu sentido amplo, enquanto momento histórico de formação do homem moderno. Foucault busca evidenciar as linhas de força atuantes neste processo, colocando como questão estruturante a interrogação: “quem somos nós que fazemos parte desta atualidade?”.

A reflexão histórico-filosófica do presente tem como princípio a recusa relativa dos modos de condução da conduta erigidos ao longo do desenvolvimento das sociedades ocidentais. Ela visa confrontar o saber sobre seus efeitos coercitivos, bem como encontrar nas estratégias de poder regiões em que operem políticas da verdade. Reporta-se a uma tentativa de dessubjetivação dos indivíduos, no interior de dispositivos de controle e dominação, tendo em vista sua ruptura, fazendo emergir modos de existência livres e autônomos.

O olhar lançado para os dois últimos séculos de nossa história poderá abalar nossa crença na emancipação humana, tal como proposta pelas Luzes. É provável que não tenhamos nos tornado maiores, indica Foucault³⁷⁵. Todavia, pode-se depreender do debate em torno da *Aufklärung*, uma forma de reflexão, a qual, vale ressaltar, não se identifica a um corpo teórico ou doutrinário, mas a uma atitude, a uma ontologia de nós mesmos e do

³⁷³ *Ibid.*, p. 53.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁷⁵ *Idem*. O que são as Luzes? Op. cit., p. 351.

presente. Esta ontologia representa para Foucault, “um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível”³⁷⁶. Vejamos, assim, como a noção de ontologia desdobra-se no pensamento do filósofo, situando-a na intersecção entre o problema do Esclarecimento e a atitude crítica.

3.2 ÉTICA E MODERNIDADE

O aparecimento do termo ontologia em Foucault dá-se no interior das discussões por ele travadas no campo da ética. O filósofo desenvolverá uma análise detalhada sobre a moral na Antiguidade greco-romana. Para ele, deve-se entender por moral: primeiramente, valores e regras impostas aos homens, através de mecanismos diversos como a família, instituições, poderes políticos, entre outros; em segundo lugar, moral designa a maneira como os indivíduos se posicionam ou submetem-se frente a estes valores e regras; por fim, ela consiste na forma particular com que os indivíduos conduzem a si mesmo no interior de determinado código de conduta³⁷⁷.

A condução de si no âmbito moral compreende aspectos diversos. Remete à “*substância ética*”, isto é, o aspecto da conduta ou circunstância problematizada; ao “*modo de sujeição*” pelo qual o indivíduo se relaciona a certa regra e coloca-a em prática; ao “*trabalho ético*” de transformação exercido não apenas sobre o comportamento a ser moralizado, mas ao sujeito desse comportamento; remete também à “*teleologia do sujeito moral*”, que define o vínculo estabelecido entre duas ou mais ações morais³⁷⁸.

Foucault procura mostrar como, para gregos e romanos, coloca-se em questão não apenas a formulação de princípios que orientem o comportamento, mas de “uma certa relação a si”, em que o sujeito “estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se”³⁷⁹. A reflexão moral por eles tecida se estruturaria em dois polos complementares: um primeiro relativo a códigos de ação e outro, a formas de subjetivação. O estudo de Foucault sobre a ética antiga tem como centro a análise destas formas de subjetivação.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 351.

³⁷⁷ *Idem. História da sexualidade: o uso dos prazeres. Op. cit.*, p. 33-34.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 34-36.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.

O filósofo busca compreender como, para a cultura greco-romana, os sujeitos fizeram de sua própria existência objeto de uma elaboração detalhada e minuciosa, visando exercer sobre si uma relação de domínio e soberania. O *êthos* grego era uma maneira de o homem conduzir-se, traduzida “pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar”³⁸⁰. A ele cumpria atingir, mediante um trabalho de si sobre si, um modo de vida que fosse “bom, belo, honroso, respeitável, memorável”³⁸¹.

No centro desta vida moralmente louvável estava o problema da liberdade. Somente uma existência livre poderia dizer-se ética, bem como por meio da ética é que seria dada uma forma à liberdade. Contudo, requer-se compreender a liberdade, tal como Foucault a tematizou, de modo particular. A princípio, não se trata de identifica-la a um gesto de liberação, capaz de trazer novamente à superfície certa essência ou natureza humana, até então ocultas por mecanismos que as alienaram. Se assim se passasse, bastaria que os homens fossem soltos de seus supostos grilhões para atingirem um estado de plenitude e satisfação.

Tampouco, a liberdade opõe-se ao poder. Ambos articulam-se num complexo jogo, em que a primeira está para o segundo como sua condição de possibilidade, ao passo que este oferece o horizonte histórico do exercício daquela. Configura-se, portanto, um cenário de forças em que “a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade”³⁸² chocam-se com práticas de poder e dominação, à imagem de um perpétuo *agonismo*³⁸³. Eis “uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta”, tratando-se “menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que uma provocação permanente”³⁸⁴.

Neste sentido, os estudos éticos de Foucault justapõem noções como a de governo dos homens e de governo de si. No âmbito da extensa literatura antiga, questionou-se a forma como os sujeitos conduziam-se a si mesmos, no coração de tecnologias diversas de condução dos outros. O sujeito ético não corresponde àquele que se produz “no éter a-histórico de uma autoconstituição pura”, mas, ao contrário, ao que “emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si”³⁸⁵. Vale ressaltar, estas

³⁸⁰ Idem. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Op. cit., p. 270.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 270.

³⁸² Idem. O sujeito e o poder. Op. cit., p. 244.

³⁸³ Agonismo consiste em um termo cunhado por Foucault, a partir da palavra grega *agon*, cujo significado é luta, disputa, competição. O neologismo designaria o mútuo enfrentamento de forças numa relação de permanente reversibilidade.

³⁸⁴ FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. Op. cit., p. 245.

³⁸⁵ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 475.

técnicas de si “não são alguma coisa que o sujeito invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”³⁸⁶. Eis, portanto, não uma liberdade absoluta, antitética a todo governar, mas “práticas de liberdade”³⁸⁷, que se efetuam em um campo de possibilidades concretas de ação.

Ao dedicar sua atenção às práticas de subjetivação elaboradas pela Antiguidade, Foucault assume a premissa de ser o sujeito uma “forma”, ao invés de uma “substância”³⁸⁸. Ele concebe a subjetividade na fronteira do móvel, do instável, do que é passível de transformações. Seus escritos, não apenas aqueles relativos ao período greco-romano, são esforços para compreender “diferentes formas de subjetividade” à luz de sua “constituição histórica”³⁸⁹, de sua emergência em conjunturas políticas, sociais e culturais. A pesquisa sobre os modos de constituição do sujeito nas malhas da história, Foucault denominará ontologia.

O conceito de ontologia sofrerá alterações predicativas, conforme utilizado pelo filósofo em ocasiões distintas. Pode-se tomar como marco de sua formulação o ano de 1983, mais especificamente a aula de 5 de janeiro, do curso *O governo de si e dos outros*, no Collège de France. Neste momento, Foucault introduzirá em seu vocabulário termos como “ontologia do presente”, “ontologia da atualidade”, “ontologia da modernidade”, “ontologia de nós mesmos”³⁹⁰. Tais termos, então intercambiáveis em seu significado, caracterizam uma espécie de interrogação da atualidade, derivada do movimento da *Aufklärung*, tendo por expoentes, pensadores como Hegel, Nietzsche, teóricos da Escola de Frankfurt, Weber. Nesta tradição de pensamento, nomeada pelas designações acima, Foucault declara inserir-se³⁹¹.

Posteriormente, em abril do mesmo ano, em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, Foucault lançará mão da noção de “ontologia histórica”, ao discutir sobre os procedimentos e objetos de seus estudos³⁹². Para o filósofo, suas análises sobre as relações entre saber e poder, teriam se estruturado em três domínios. O primeiro corresponderia a uma “ontologia histórica de nós mesmos com relação à verdade através da qual nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento”; o segundo, a “uma ontologia histórica de nós mesmos relacionada a um campo de força através do qual nós nos constituímos como sujeitos

³⁸⁶ FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. Op. cit., p. 276.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 266.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 275.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 275.

³⁹⁰ Idem. *O governo de si e dos outros*. Op. cit., p. 21.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

³⁹² Idem. Sobre a genealogia da ética. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de. (Org.). *Michel Foucault: o dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, p. 51.

agindo sobre outros”; o terceiro, a “uma ontologia histórica relacionada à ética através da qual nós nos constituímos como agentes morais”³⁹³.

Em 1984, o termo ontologia virá articulado à noção de crítica, como se pode constatar no texto “O que são as Luzes?”³⁹⁴. Foucault abordará a possibilidade de realização de uma “ontologia crítica de nós mesmos”³⁹⁵. Neste empreendimento encontra-se em relevo a noção de “limite”. A crítica e, por conseguinte, a ontologia crítica, referem-se ao gesto de colocar em evidência limites instituídos, isto é, normas, organizações sociais, valores, acontecimentos históricos, políticas estabelecidas, modos de gestão dos corpos, os quais dão à experiência seu enquadramento, configurando o campo do pensável, do dizível e do factível. Ao expor as conjunturas históricas de constituição das subjetividades e de organizações sociais, trata-se para Foucault de problematizar sujeitos e instituições, confrontando-os com a possibilidade de sua própria destituição. Um processo de dessubjetivação, em que o estatuto do indivíduo é implodido, em vista da composição de outras formas de relação consigo e com os outros.

Notemos, portanto, o esforço a que se presta a ontologia crítica de nós mesmos, que é também uma ontologia do presente: reconhecer no sujeito e na atualidade o índice de uma provisoriedade, que convida à sua transformação, pela identificação dos meios de sua constituição. Um esforço correspondente àquilo que Foucault denominará “atitude de modernidade”³⁹⁶.

Conforme declara o filósofo, a modernidade é usualmente referida como uma época, possuidora de certos elementos característicos, antecedida por um período pré-moderno e sucedida pelo que se convencionou chamar, não sem controvérsias, de pós-modernidade³⁹⁷. A historiografia tradicional entende por modernidade, ou Idade Moderna, o período que se inicia em 1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, e conclui-se em 1789, com a Revolução Francesa. Os estudos sociológicos, como aqueles realizados por Giddens, entendem por modernidade um período histórico que se iniciaria no século 17, na Europa, transpondo-se posteriormente a outras regiões do mundo³⁹⁸.

No âmbito das artes e da literatura, formulou-se o termo modernismo, o qual passou a designar o recorte temporal que vai do final do século XIX até a década de 1960, de

³⁹³ *Ibid.*, p. 51.

³⁹⁴ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 351.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 351.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 341.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 341.

³⁹⁸ GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991, p. 11.

acordo com Bruns³⁹⁹. Neste contexto, o moderno será identificado ao enfraquecimento e declínio das tradições, instituições e convenções humanas, bem como do próprio conceito de humano. Jameson compreenderá o modernismo enquanto uma “categoria narrativa”, em que se articulam temáticas como o realismo do século XIX, a linguagem autorreflexiva e a impessoalidade do artista⁴⁰⁰.

Por sua vez, Foucault questiona-se “se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história”⁴⁰¹. Aqui, atitude significará uma “relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa”⁴⁰². Mas em que medida a ontologia crítica corresponderia a esta atitude de modernidade? Para o filósofo, o ponto de contato entre estas noções está no modo de conduta por elas representado, e que pode ser ilustrado por “uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX”⁴⁰³: o poeta francês, Baudelaire.

Baudelaire afirmará ser a modernidade “o transitório, o efêmero, o contingente”⁴⁰⁴. Um caleidoscópio de formas e cores que se modificam continuamente na paisagem fugaz, pela qual andam apressados os habitantes das grandes cidades. No transitório o artista moderno reconhece a beleza que sua obra procura retratar. Conforme a tradição estética concebe, o belo diz respeito ao universal e imutável. Porém, na modernidade, importa ao artista também capturar a beleza presente nos costumes da época, em suas habitações, na moda e em trivialidades que outrora não consistiriam em tema para as grandes artes⁴⁰⁵. Assim, o belo possuiria uma dupla dimensão: por um lado, “é constituído por um elemento eterno, invariável”, e, por outro, “de um elemento relativo, circunstancial”⁴⁰⁶.

Para Foucault, haveria no poeta francês, moderno como é, uma “consciência da descontinuidade do tempo”, que torna seu trabalho sensível a fenômenos como a “ruptura da tradição, sentimento de novidade, vertigem do que passa”⁴⁰⁷. Não obstante, não se trata para Baudelaire de manter-se passivo em face de tais fenômenos. Diante do instante que passa, ele

³⁹⁹ BRUNS, Gerald. Foucault's modernism. In: GUTTING, Gary. (Org.). *The Cambridge companion to Foucault*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 348.

⁴⁰⁰ JAMESON apud BRUNS, G. Foucault's modernism. Op. cit., p. 349.

⁴⁰¹ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? Op. cit., p. 342.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 342.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 342.

⁴⁰⁴ BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira. (Org.). *A modernidade de Baudelaire*. Tradução: Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 174.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁰⁷ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? Op. cit., p. 342.

dirige-se à procura de “alguma coisa de eterno” para além daquilo que esvanece. Busca “heroificar”⁴⁰⁸ o presente, apreender o que nele há de heroico. Nisto consistiria sua atitude de modernidade.

Baudelaire usará de exemplo para descrever a arte moderna o pintor Constantin Guys. Este sujeito, um tanto enigmático, cruza as artérias dos atribulados centros urbanos, avançando pelo “*grande deserto de homens*”⁴⁰⁹, envolto em anonimato. Como quem acabara de convalescer ou voltar à infância, todas as trivialidades são permeadas de ébrio. Tudo soa como novidade, que o pintor agora deseja retratar, tomado por regozijo e por um interesse apaixonado em registrar. Para este observador “é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no ondulante, no fugidio”⁴¹⁰.

Porém, atenta-nos Foucault, a “heroificação” do presente em Baudelaire é “irônica”⁴¹¹. A atitude de modernidade que conduz a esta heroificação não tem em vista a tentativa de “sacralizar o momento que passa”, a fim de mantê-lo, perpetuá-lo como uma “curiosidade fugidia e interessante”⁴¹². Ao contrário, o sujeito moderno, ao voltar-se para presente visa transformá-lo, transfigurá-lo, a partir de um demorado trabalho. Igualmente, se Constantin Guys transita pelo fluxo de sensações oferecido pela cidade, à noite ele se recolhe para, em silêncio e em concentração, dar início a um processo cuidadoso de criação. As gravuras que ele produzirá não serão cópias do real, mas resultado de sua transfiguração, confrontando a verdade do que foi observado com a liberdade artística. Desta forma, pode-se constatar que “para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destituindo, mas capturando-o no que ele é”⁴¹³.

Ora, tal atitude, de que Baudelaire é representante, não implicará apenas em uma relação do sujeito com a atualidade, mas também consigo mesmo. Isto, pois, “ser moderno é não aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura”⁴¹⁴. Por conseguinte, ao homem de modernidade não importará descobrir a si, aquilo que se é, revelar sua verdade profunda e seus segredos ocultos. Trata-se para ele de inventar-se a si mesmo, produzir-se no turbilhão de

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 342

⁴⁰⁹ BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. Op. cit., p. 173, grifo do autor.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴¹¹ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? Op. cit., p. 343

⁴¹² *Ibid.*, p. 343.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 343-344.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

sensações que lhe atravessam. Um exercício de autossubjetivação, próximo àquilo que Foucault denominou “estética da existência”⁴¹⁵, ou ainda, “artes de existência”⁴¹⁶.

Conceitos como estes surgirão quando dos referidos estudos do filósofo sobre a Antiguidade greco-romana. Ele identificará em alguns escritos do período a promoção de um modo de vida em que sujeitos buscariam exercer sobre si certa relação de domínio e soberania. Cumpriria para estes homens atingir um estado de plenitude e satisfação, ao elaborarem regras e preceitos que guiassem a própria conduta. Estas regras não se estabeleceriam de modo autoritário, universal, tampouco se descumpridas implicariam em punição. Elas seriam formuladas de modo deliberado, livre e autônomo, permitindo dar à existência do sujeito uma forma que fosse digna de admiração e memória. Nas palavras de Foucault, por artes ou estética da existência, entende-se as “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”⁴¹⁷.

A atitude de modernidade seria, assim, solidária a este exercício de criação de si, exercício cuja expressão pode ser encontrada no que Baudelaire, segundo Foucault, descreveu como sendo o “dandismo”⁴¹⁸. Logo reconhecido por sua altivez, como quem pertence a uma casta nobre, o personagem histórico do dândi empreenderá o culto à apreciação do que é belo e de bom gosto⁴¹⁹. O dândi dedica-se à busca de sua felicidade, favorecido por sua condição financeira privilegiada, ainda que não pertencente à aristocracia. Volta-se para o gozo de fantasias, paixões e do amor, já que o dinheiro e o tempo livre assim lhe permitem⁴²⁰. Todo seu esforço vai no sentido de obter certa distinção, nobreza, dado que este personagem tem a si como objeto máximo de culto, de admiração, possuindo, contudo, o olhar embebido de uma sutil frieza, fazendo dele alguém de difícil comoção⁴²¹.

O culto do dândi à sua pessoa impõe-lhe tarefas árduas a que deve se submeter, opondo-se ele a toda vulgaridade e trivialidade. Importa-lhe o uso de belas vestimentas, qualquer que seja a ocasião, ou então, a execução de gestos esportivos habilidosos, práticas estas que visam “fortificar a vontade e disciplinar a alma”⁴²². Conforme Baudelaire⁴²³, o

⁴¹⁵ Idem. História da sexualidade: o uso dos prazeres. Op. cit., p. 19.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹⁸ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 344.

⁴¹⁹ BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. Op. cit., p. 173.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 173.

⁴²² *Ibid.*, p. 195.

⁴²³ *Ibid.*, p. 195.

dandismo surgirá especialmente em períodos de transição, épocas de profunda transformação histórica. “O dandismo é o último rasgo de heroísmo nas decadências”⁴²⁴. Dito poeticamente, ele “é um sol poente; como o astro que declina, é magnífico, sem calor e cheio de melancolia”⁴²⁵.

Deste modo, a atitude de modernidade encontra-se localizada na dinâmica de forças em que, se por um lado procura-se ser atento à atualidade, por outro, viola-se a realidade, em um golpe de criação não apenas do presente, mas do próprio sujeito. Em Baudelaire, esta transfiguração poderá ocorrer, de acordo com Foucault, apenas no âmbito da arte⁴²⁶. Já para o filósofo francês, através da ontologia crítica, tece-se uma interrogação histórico-filosófica do presente, questionando-se sobre práticas e saberes que levaram-nos a nos tornar o que somos. Esta ontologia poderá conduzir à possibilidade de ultrapassagem dos limites históricos de nossa subjetividade, assumindo o sujeito a tarefa ética de elaborar-se a si mesmo.

Ao voltarmos o olhar ao fenômeno da *Aufklärung*, vemos nela conceber-se uma reflexão que também “problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”⁴²⁷. De tal modo, o que une o pensamento de Foucault à *Aufklärung* não é a “fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”⁴²⁸.

O filósofo definirá este *êthos* negativa e positivamente. A princípio, de maneira negativa. 1) Ao compreendê-lo, deve-se recusar a “chantagem” usualmente feita quando do estudo da *Aufklärung*. Isto significa não atender à exigência de posicionar-se contra ou a favor às Luzes e ao seu empreendimento filosófico. Cumpre recusar o que se apresentaria como uma alternativa “simplista e autoritária”, a saber, “ou vocês aceitam a *Aufklärung*, e permanecem na tradição de seu racionalismo (...); ou vocês criticam a *Aufklärung*, e tentam escapar desses princípios de racionalidade”⁴²⁹. Em contrapartida, a reflexão engendrada por Foucault segue na direção de uma “análise de nós mesmos como seres determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*”⁴³⁰. Neste sentido, caberá investigar aqueles que seriam os “limites

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 196

⁴²⁶ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? Op. cit., p. 344.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 344-345.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 345.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 345.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 345.

atuais do necessário”, ou seja, “do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”⁴³¹.

O filósofo atenta-nos também para a importância de evitarmos uma segunda forma de chantagem: a crítica à racionalidade moderna, tampouco deve colocar-se contra ou a favor da razão⁴³². Como mencionado no capítulo anterior, a filosofia subsequente às Luzes não deixará de confrontá-la com os supostos excessos de poder, aos quais a racionalidade ocidental se veria associada e pelos quais seria supostamente responsável. A crítica da razão presunçosa, como evidenciou Foucault, insistirá em denunciá-la por seu autoritarismo, por seu tecnicismo, por seu caráter opressivo. Ora, dirá ele, “o laço entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente”, porém, “o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente”⁴³³.

Assim, questiona-se: “faremos nós o processo da razão?”⁴³⁴. Um gesto sem dúvida “estéril”, e isto, de início, por três motivos: primeiramente, noções de culpa ou inocência são estranhas a este campo de análise; em segundo lugar, opor a razão a algo como uma “não-razão” seria “absurdo”; por fim, realizar o processo da razão levar-nos-ia a assumir o papel “arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista”⁴³⁵, fazendo parecer impossível uma “crítica racional da racionalidade”⁴³⁶.

Os estudos de Foucault apontam para a possibilidade de traçar “uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade”⁴³⁷, não a tomando como entidade universal ou essencialmente perniciosa. Doravante, tais estudos não buscam pelo momento de descoberta ou instauração da razão em sua originalidade e pureza, identificando como ela teria sido adulterada. O filósofo, ao contrário, trabalha com a hipótese de uma “autocriação da razão”, procura analisar “diferentes modificações pelas quais as racionalidades se engendram umas às outras, se opõem e se perseguem umas às outras, sem que, no entanto, se possa assinalar um momento em que se teria passado da racionalidade à irracionalidade”⁴³⁸.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 345.

⁴³² *Idem.* “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. *Op. cit.*, p. 356.

⁴³³ *Ibid.*, p. 356.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 356.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 356.

⁴³⁶ *Idem.* Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. *Op. cit.*, p. 316.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 317-318.

2) A caracterização negativa do *êthos* consistente na crítica histórica de nós mesmos deve evitar sobrepor os temas da *Aufklärung* e do humanismo⁴³⁹. Como visto, as Luzes compreendem um conjunto de eventos de natureza filosófica, política, social, configurando um modo de reflexão sobre o presente e os sujeitos nele inseridos. Não obstante, o humanismo designará fenômenos históricos outros. Em realidade, sob a qualidade de humanista uma ampla variedade de sistemas e situações foi reunida. Em nome de certo humanismo, processos diversos e contrários entre si serão justificados, tais como: movimentos críticos ao cristianismo e à religião; no século XIX, reflexões suspeitas quanto à ciência e à técnica; movimentos, ao contrário, de defesa dessa mesma ciência; também denominou-se humanismo o marxismo, o existencialismo, o personalismo, ou ainda, o nacional-socialismo e o stalinismo⁴⁴⁰.

Desta maneira, o termo redundava excessivamente inconsistente para ser utilizado nas análises traçadas pela ontologia do presente. No mais, ao humanismo, Foucault sugere contrapormos “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”, um princípio, devemos destacar, “que está no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha dela mesma”⁴⁴¹. Para o filósofo, haveria assim mais uma “tensão” que uma “identidade” entre as Luzes e o pensamento dito humanista⁴⁴².

Feitas estas ressalvas, o *êthos* em questão pode também ser definido positivamente. 1) Ele caracteriza-se como uma *atitude-limite*. Isto implica escapar à “alternativa do fora e do dentro”, situando-se, o pensador, “nas fronteiras”⁴⁴³. Não se deve esquecer que o trabalho da crítica consiste justamente na análise e reflexão sobre limites. De tal sorte, se o problema da filosofia kantiana era saber “a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor”, a ontologia do presente em Foucault indagará: “no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias”⁴⁴⁴.

Nesta análise, não se toma como objeto de estudo “estruturas formais que têm valor universal”⁴⁴⁵. A crítica buscará realizar, ao contrário, uma “pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que

⁴³⁹ Idem. O que são as Luzes? Op. cit., p. 345.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 347.

fazemos, pensamos, dizemos”⁴⁴⁶. Ela evita tecer reflexões de ordem metafísica ou transcendental, já que não lhe cabe determinar os fundamentos necessários e universais do conhecimento e da ação moral. Importa-lhe identificar o modo de produção de discursos e saberes que engendram a prática dos homens, relacionando-os a dispositivos de poder dos quais derivam formas diversas de assujeitamento. Trata-se de problematizar como os sujeitos se constituem na malha da história, a partir da estreita relação entre mecanismos de governo da conduta e técnicas de si. A ontologia de nós mesmos, portanto, transforma a crítica “exercida sob a forma de uma limitação necessária”⁴⁴⁷ em um trabalho que faz “avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade”⁴⁴⁸.

2) O trabalho crítico deve ser não apenas uma *atitude-limite*, mas uma *atitude experimental*. O que significa dar a este empreendimento condições para que se torne um domínio de pesquisas concretas, apoiado em investigações históricas e submetido à “prova da realidade e da atualidade”⁴⁴⁹. O empreendimento pode assim determinar: quais mudanças são possíveis, quais mudanças são desejáveis, qual forma dar a estas mudanças.

Cabe ressaltar que as transformações operadas agirão localmente, de maneira pontual, não consistindo em projetos globais ou radicais. Com isto, Foucault chama a atenção para as consequências nefastas de programas revolucionários que se dedicaram ao estabelecimento de uma nova sociedade. De acordo com o filósofo, mudanças locais que vimos acontecer nas últimas décadas, relativas à nossa maneira de pensar, de agir, à nossa relação com a autoridade, entre os sexos, mudanças, enfim, parciais, seriam preferíveis às utopias do século XX convertidas em catástrofes políticas⁴⁵⁰.

3) Contudo, ao dar preferência a operações locais, Foucault suscita a dúvida quanto ao risco de nos deixarmos “determinar por estruturas mais gerais, sobre as quais tendemos a não ter nem consciência nem domínio”⁴⁵¹. A esta questão oferece algumas considerações. A princípio, deve-se reconhecer que a pesquisa filosófica “é sempre limitada”⁴⁵². Acender ao conhecimento completo e inequívoco não é possível. Todavia, é igualmente enganoso pensarmos que devido a esta impossibilidade, o trabalho crítico fosse desprovido de qualquer ordem ou regularidade. Ele está estruturado segundo certas

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 349.

coordenadas teóricas que lhe confere: uma meta ou aposta; uma homogeneidade; uma sistematização e uma generalidade⁴⁵³. Vejamos tais aspectos em detalhe.

A *aposta* do trabalho crítico volta-se ao que Foucault denomina “o paradoxo (das relações) da capacidade e do poder”⁴⁵⁴. O século XVIII procurou promover uma relação de “crescimento simultâneo e proporcional” entre a “capacidade técnica de agir sobre as coisas” e a “liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros”⁴⁵⁵. Liberdade e domínio técnico sobre a natureza consistiram em temas de preocupação constante em nossa sociedade, podendo, ao se articularem, neutralizarem-se. Sendo assim, a aposta da pesquisa histórico-filosófica está em investigar “como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?”⁴⁵⁶.

Em seguida, sua *homogeneidade* corresponde à organização dos objetos do estudo em “conjuntos práticos”⁴⁵⁷. Estes conjuntos referem-se não às “representações que os homens se dão deles mesmos”, tampouco às “condições que os determinam sem que eles o saibam”, mas sim ao “que eles fazem e a maneira pela qual o fazem”⁴⁵⁸. A prática dos homens é contemplada pelo estudo em dois níveis. Analisa-se o nível tecnológico, isto é, as estruturas de racionalidade que regulam a existência dos sujeitos. Analise-se também o nível estratégico, ou seja, a margem de liberdade com que os homens se deslocam no interior destas estruturas, a forma como se opõem a elas, alterando-as, problematizando-as.

Ademais, os conjuntos práticos se alicerçam em certa *sistematização*. Eles se subdividem em três eixos: “o das relações de domínio sobre as coisas, o das relações de ação sobre os outros, o das relações consigo mesmo”⁴⁵⁹. Dito de outro modo, apoiam-se sobre os eixos do saber, do poder e da ética. Posto que a ontologia crítica de nós mesmos opera “uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”⁴⁶⁰, ela obedecerá à seguinte organização: trata-se de responder “como nos constituímos como sujeitos do nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações”⁴⁶¹.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 349-350.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 350.

Ora, o material de que se ocupam estas análises é bastante circunscrito, no que diz respeito à época pesquisada, aos documentos levantados, às questões e aos problemas que se propõem abordar. Porém, há nestes estudos críticos uma *generalidade*⁴⁶². Haveria, para os objetos estudados um fio que percorre a história da sociedade ocidental, ao longo do tempo. Não se trata de reconstituí-lo na sua realidade metaistórica, mas, partindo dele, situar os temas da pesquisa no horizonte de sua composição, no centro dos jogos de verdade que deram a objetos como a loucura, a doença, o crime, o sexo, seu contorno e sua especificidade⁴⁶³.

Com isto, Foucault concede ao trabalho crítico da ontologia sua sustentação programática, a qual lhe imprime uma regularidade. Este trabalho, contudo, permanece sendo um estudo inacabado, particular, em contraposição a soluções teóricas e práticas radicais, definitivas ou absolutas. A ontologia abre um campo de pesquisas que visa compreender os acontecimentos históricos que nos levaram a nos tornar o que somos, indicando formas de resistência e transformação.

A breve e incipiente explicitação deste tema neste terceiro capítulo procurou contemplar alguns aspectos considerados relevantes em sua caracterização. A noção de ontologia se delineia no pensamento de Foucault a partir de seus estudos sobre ética. No âmbito das análises acerca da ética greco-romana antiga, importou para Foucault compreender a elaboração de um modo de existência em que os sujeitos tomaram a si como objetos de um trabalho de modificação, de autotransformação, que a eles permitia, através de exercícios e técnicas determinadas, conduzirem a própria conduta. Estes esforços possibilitariam aos indivíduos acenderem a estados de satisfação e de soberania de si.

Neste último capítulo, portanto, tentou-se tecer uma reflexão que se contrapusesse às práticas de governo dos homens, abordadas no início do trabalho. Do interior das questões colocadas sobre o governo de si emerge a temática da ontologia. Ela articula as análises de Foucault sobre o fenômeno da *Aufklärung* e seu conceito de atitude crítica. Esclarecimento e crítica encontram-se no exercício do que o filósofo compreendeu como um questionamento permanente de nosso ser histórico. A ontologia do presente visa dar conta deste questionamento, ao interrogar a atualidade, confrontando-a com a possibilidade de sua transformação e dos sujeitos nela inseridos.

Por conseguinte, esta ontologia corresponderia à denominada atitude de modernidade. Modernidade para Foucault é, mais que um período histórico determinado, um *êthos*, uma atitude. Diante do tempo que passa e se esvai, o homem moderno é aquele que não

⁴⁶² *Ibid.*, p. 350.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 350.

permanecendo imóvel, dirige-se ao real, a fim de modificá-lo, transfigurá-lo. Ao realizar este gesto o sujeito tomará, igualmente, a si mesmo como objeto de um trabalho detalhado e complexo de criação.

Desta atitude de modernidade Foucault oferece um exemplar: Baudelaire. O poeta seria, conforme pudemos constatar, consciente da descontinuidade que marca a passagem do tempo. No entanto, Baudelaire procura heroificar o presente efêmero e fugidio, encontrar no que é histórico algum elemento poético. Esta heroificação é, por sua vez, irônica, posto não se desejar manter o que se esvai. Constantin Guys atesta esta ironia, segundo o poeta. Paradigma do homem moderno conforme análise de Baudelaire, este artista do século XIX se deixaria encantar pela miríade de formas e cores dos centros urbanos, esforçando-se por retratá-la em suas pinturas. Ao pintar, todavia, aquilo que fora observado será modificado, transformado, num golpe criativo, do qual o próprio artista não poderá escapar.

Eis, portanto, que a ontologia se encontra descrita no entrecruzamento de noções e conceitos diversos apresentados por Foucault. É por meio da ontologia do presente que se pode operar o vínculo entre as análises do filósofo sobre a *Aufklärung* e a atitude crítica. Este vínculo não se refere à identificação de elementos de doutrina a serem transferidos e conservados, mas a uma atitude, um modo de conduzir-se em relação a si e à atualidade, tendo por princípio a crítica permanente de nosso ser histórico, confrontando práticas de assujeitamento com a obstinação da liberdade.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como tema as articulações entre a análise de Foucault sobre a *Aufklärung* e o conceito de atitude crítica. Buscou-se evidenciar as relações recíprocas entre suas reflexões sobre as Luzes e o sentido atribuído pelo filósofo à noção de crítica, em determinado período de sua trajetória intelectual.

Tais relações foram tecidas em face das investigações de Foucault sobre a problemática do governo, a qual perpassará seu pensamento, dando origem a um contingente de estudos e discussões. A história da noção de governo em Foucault é a história da modificação, ampliação e mobilidade de um conceito. Ele será objeto de análises feitas quase exclusivamente no âmbito dos cursos ministrados no Collège de France, ao longo de aproximadamente dez anos. Seu surgimento situa-se no desdobramento dos trabalhos sobre o biopoder, isto é, sobre os dispositivos engendrados pelas sociedades modernas, destinados a intervir de modo sistemático e meticuloso sobre os processos vitais que afetam os homens.

O biopoder, em seu exercício, se subdividirá em duas vertentes: a anátomo-política do corpo e a biopolítica das populações. A primeira dirige-se aos corpos dos sujeitos, através de mecanismos disciplinares, visando adestrá-los, torna-los dóceis, extraindo sua força produtiva. O biopoder demarca os espaços, administra o tempo, gera conhecimento. Ele submete indivíduos a aparatos sofisticados de vigilância e controle, em que lhes serão atribuídas uma identidade, uma subjetividade.

A biopolítica das populações incorpora estas técnicas a um modo específico de gestão das massas. Regula-se o conjunto dos homens segundo taxas de natalidade, estudos demográficos, análise da mortalidade, índices de criminalidade. Importa à biopolítica promover a higienização do espaço público, controlar a densidade populacional, agir sobre fluxos econômicos. O modo de operação do poder aqui consiste em encontrar padrões nos fenômenos naturais, dos quais se extrai uma curva de normalidade. Esta curva servirá de modelo, de norma, a qual certa população deverá adequar-se. Com os cálculos políticos que realiza, a biopolítica não pretende eliminar o risco, o perigo, a anormalidade, mas sim gerir subjetividades e condutas desviantes dentro de limites de segurança.

As práticas que caracterizam o biopoder serão reunidas por Foucault sob a designação de governo. Governar consiste no gesto de conduzir a condutas dos homens. Desde o século XV, nossa civilização teria assistido a uma multiplicação dos mecanismos de governo, tornando a existência humana progressivamente administrada. Mecanismos que se destinam a gerir, de maneira detalhada e permanente, a sociedade em suas múltiplas esferas: a

família, os hábitos e costumes, a população, as instituições. Esta governamentalização da vida produzirá efeitos tanto individualizantes, ao compor subjetividades, quanto totalizantes, ao levar à emergência de Estados centralizados.

Foucault, contudo, dedica-se a pensar sobre modos de oposição a estas formas de condução da conduta, vislumbrando a possibilidade do exercício de um governo de si. Por conseguinte, ele reconhece na *Aufklärung* um momento em que serão problematizadas práticas de assujeitamento e controle, abrindo a via para se pensar a liberdade intelectual, moral e política. Esta análise do filósofo sobre as Luzes terá como referência o artigo escrito por Kant, em 1784, intitulado *Was ist Aufklärung?*, cuja importância estaria em ter evidenciado as tensões existentes entre autoridade e autonomia.

Kant definirá a *Aufklärung* como a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é responsável. A menoridade caracteriza-se por um estado da vontade do homem, em que ele se deixaria tutelar e dirigir por outrem, quando conviria utilizar-se de seu próprio entendimento. O autor oferece alguns exemplos que ilustram este estado. Conforme declara, o homem renuncia ao uso de seu entendimento ao transferir a um médico o cuidado exclusivo com sua saúde; ao atribuir a um sacerdote a direção de sua consciência; ou ainda, quando substitui esta última por um livro que lhe diga como pensar.

Se o homem mantém-se preso a esta condição, isto não se deve a uma incapacidade natural, mas à ausência de coragem, considera Kant. Em decorrência, a saída da menoridade será possível através da ousadia em fazer um uso esclarecido da razão. O que significa, respeitando os limites das estruturas *a priori* do entendimento, raciocinar ampla e irrestritamente no âmbito público, ao passo que, no âmbito privado, obedece-se. Observa-se que, para o autor, as noções de liberdade e obediência articulam-se não em uma relação de exclusão, mas requerem-se mutuamente. É quando da correta distribuição destes dois termos que a emancipação do homem se realizará.

De acordo com Foucault, a *Aufklärung*, tal como apresentada por Kant, teria inserido na história do pensamento um modo de interrogação sobre a atualidade, expresso por questões como: quem somos nós que fazemos parte deste presente? Que tempo é esse, o nosso? O que se passa ao nosso redor? O que somos nós, hoje? Destes mesmos problemas o filósofo francês diz se ocupar. Haveria assim ressonâncias entre seu trabalho e a *Aufklärung*. Pela via destas interrogações confrontam-se práticas de controle e dominação, dando voz a exigências de autonomia, no interior de dispositivos de assujeitamento. A problematização destas práticas Foucault denominou, em certo momento de sua trajetória, de atitude crítica. A crítica teria se desenvolvido ao longo da história do ocidente, desde o século XV, consistindo

em um modo de agir, de pensar, de relacionar-se com a cultura, a sociedade, marcado pela recusa refletida a formas específicas de governo.

Como se explicitou nesta pesquisa, saber e poder mantêm entre si um vínculo permanente de produção e sustentação. O exercício do poder torna-se possível mediante conjuntos de saber que lhe servem de instrumento e justificação. Em nome da verdade legitimam-se e se viabilizam medidas autoritárias de segregação, monitoramento, gestão dos corpos. Por outro lado, é no centro de aparatos sofisticados de poder que sujeitos podem ser observados, esquadrinhados, de maneira que deles sejam produzidos um conhecimento. Cumpre então à crítica questionar o poder sobre seus efeitos de verdade, e o saber sobre os efeitos de dominação de que é responsável. Trata-se de revelar a inevitabilidade das relações de força que se delineiam em campos diversos como a política, o direito, a ciência, a moral. Com isto, evidencia-se o caráter de provisoriedade de construções sociais, cujo surgimento e aceitabilidade decorrem de conjunturas históricas passíveis de transformação.

Ora, se a análise explicita a existência de pontos de contato entre a *Aufklärung* e o trabalho de Foucault, eles não se encontram, todavia, em um corpo doutrinário de que as Luzes seriam portadoras, e o filósofo francês herdeiro. Encontram-se no que se pode chamar de um *êthos* filosófico do Esclarecimento, o qual se ocupa de pensar as condições de emergência de nosso ser histórico, operando uma ontologia crítica do presente. O trabalho realizado por esta ontologia tem por princípio identificar naquilo que aparece como absoluto, natural, necessário e universal, o que, em realidade, é singular, contingente e arbitrário. Toma então como tarefa o esforço de reconhecer na atualidade o alvo de uma modificação, na plasticidade que lhe é própria.

Deste gesto de transfiguração do real, o sujeito também se torna objeto. Governar a si mesmo implicará em relações de poder que o sujeito exerce sobre si, a fim de modificar-se, mediante práticas e discursos determinados. A reflexão crítica que insurge contra modalidades de controle e dominação, visa, em última análise, a um processo de dessubjetivação, em que o estatuto do indivíduo é levado a seus limites, em nome da possibilidade de criação e multiplicação de formas de subjetividade.

Enquanto a filosofia dos séculos XIX e XX dirigiu à *Aufklärung* a suspeita de ter propiciado o surgimento no ocidente de uma razão autoritária, responsável pelo projeto de dominação da natureza e do homem, Foucault a concebe de maneira particular. O questionamento a respeito das formas de racionalidade modernas e seus efeitos de coerção coloca-se como horizonte estruturante de seu pensamento, mas na esteira de uma crítica iniciada pela própria *Aufklärung*. Esclarecimento e crítica articulados, portanto, no âmbito de

uma preocupação comum com os modos de condução das condutas e com o esforço em romper com mecanismos de assujeitamento. Problematização daquilo que somos hoje e sua transformação, efetuadas não fora das relações de força, mas na tensão produzida pela incitação recíproca entre liberdade e poder, nas malhas da história.

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira. (Org.). **A modernidade de Baudelaire**. Tradução: Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 174.

BRUNS, Gerald. Foucault's modernism. In: GUTTING, Gary. (Org.). **The Cambridge companion to Foucault**. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2006.

CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FLORENCE, Maurice. Foucault. In: HUISMAN, Denis. (Org.). **Dicionário dos Filósofos**. Tradução: Cláudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FONSECA, Márcio Alves da. Entre a vida governada e o governo de si. In: ALBUQUERQUE, Durval Muniz; SOUZA FILHO, Alípio de; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos: ética, sexualidade, política**. Vol. 5. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por: Frédéric Gros. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. A psicologia de 1850 a 1950. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Vol. 1. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. A tecnologia política dos indivíduos. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: ética, sexualidade, política. Vol. 5. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. A vida: a experiência e a ciência. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2. 2. ed. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. Crise da medicina ou crise da antimedicina. **Verve**, São Paulo, n. 18, 2010.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida por: Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Entrevista a André Bertin. **Revista de estudos universitários**, Sorocaba, v. 36, n. 1, p. 225-235, junho, 2010.

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2. 2. ed. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **História da loucura**: na idade clássica. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **História da sexualidade:** a vontade de saber. Vol. 1. Tradução: José Augusto Guilhon Albuquerque e Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2010.

_____. **História da sexualidade:** o cuidado de si. Vol. 3. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9. ed. São Paulo: Edições Graal, 2007.

_____. **História da sexualidade:** o uso dos prazeres. Vol. 2. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. São Paulo: Edições Graal, 2012.

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O governo de si e dos outros:** curso dado no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por: Frédéric Gros. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. “Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos:** estratégia, poder-saber. Vol. 4. 2. ed. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. O nascimento da medicina social. In: MACHADO, Roberto. (Org.). **Microfísica do poder.** Tradução: Roberto Machado. 28. ed. São Paulo: Edições Graal, 2010.

_____. O nascimento do hospital. In: MACHADO, Roberto. (Org.). **Microfísica do poder.** Tradução: Roberto Machado. 28. ed. São Paulo: Edições Graal, 2010.

_____. O que são as Luzes? In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos:** arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2. 2. ed. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). Edição estabelecida por: Valerio Marchetti e Antonella Salomoni. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Posfácio de L'impossible prison. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Ditos e escritos**: estratégia, poder-saber. Vol. 4. 2. ed. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, Paris, ano 84, n. 2, p. 35-63, avril-juin, 1990.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France**: 1970-1982. Tradução: Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Sobre a história da sexualidade. In: MACHADO, Roberto. (Org.). **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 28. ed. São Paulo: Edições Graal, 2010.

_____. Une histoire restée muette. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François. (Org.). **Dits et écrits**: 1954-1988. Vol. 1. Colaboração: Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 475.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault**: uma leitura de Kant. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011.

LEBRUN, Gerard. Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, Renato Janine. (Org.). **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAIA, Antônio Cavalcanti. A questão da *Aufklärung*: *mise au point* de uma trajetória. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera. (Org.). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

MARTINS, Luiz Alberto Moreira; PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Genealogia do biopoder. **Psicologia Social**, Florianópolis, v. 21, n. 2, agosto 2009.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault**: uma história da governamentalidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

RAMOS DO Ó, Jorge. Notas sobre Foucault e a governamentalidade. In: SOUZA, Pedro; FALCÃO, Luís Felipe. (Org.). **Michel Foucault: perspectivas**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

SANTOS, Rone Eleandro dos. O liberalismo econômico como crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Argumentos**, Fortaleza, n. 2, 2009.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732010000200011&lng=en&nrm=iso>.

_____. Reinventando o sujeito e a crítica: os antigos, Kant e Baudelaire. In: GONDRA, José; KOHAN, Walter. (Org.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SCHMIDT, James; WARTENBERG, Thomas. Foucault's enlightenment: critique, revolution, and the fashioning of the self. In: KELLY, Michael (Org.). **Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1995.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo social**, São Paulo, v. 7, n. 1 e 2, p. 1-13, out, 1995.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Aufklärung* e a crítica kantiana no pensamento de Foucault. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 14, p. 225-246, jan-jun, 2009.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? **Discurso**, São Paulo, n. 14, p. 101-102, jan-jun, 1983.

VEIGA-NETO, Alfredo. Governamentalidades, neoliberalismo e educação. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.