

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fernanda Gomes da Silva

*Como pode o homem escapar de si mesmo?
Uma leitura ficcional de Michel Foucault*

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fernanda Gomes da Silva

Como pode o homem escapar de si mesmo?
Uma leitura ficcional de Michel Foucault

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Filosofia sob a orientação da Professora Dra. Salma Tannus Muchail.

SÃO PAULO

2019

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura:

Data: 23/04/2019

e-mail: felosofia@gmail.com

Sistema para Geração Automática de Ficha Catalográfica para Teses e Dissertações com dados fornecidos pelo autor

633 Gomes da Silva, Fernanda
 Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma
 leitura de Michel Foucault / Fernanda Gomes da
 Silva. -- São Paulo: [s.n.], 2019.
 168p. ; 24 cm.

 Orientador: Salma Tannus Muchail.
 Tese (Doutorado em Filosofia)-- Pontifícia
 Universidade Católica de São Paulo, Programa de
 Estudos Pós-Graduados em Filosofia, 2019.

 1. Michel Foucault. 2. Crítica. 3. Antropologia.
 4. Ficção. I. Tannus Muchail, Salma. II. Pontifícia
 Universidade Católica de São Paulo, Programa de
 Estudos Pós-Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD 100

Fernanda Gomes da Silva

Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Filosofia.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA:

Professora Dra. Salma Tannus Muchail – PUC-SP

Professora Dra. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz – PUC-SP

Professor Dr. Peter Pál Perbart – PUC-SP

Professora Dra. Margareth Rago – UNICAMP

Professor Dr. Franklin Leopoldo e Silva – USP

Professor Dr. Márcio Alves da Fonseca – PUC-SP [Suplente]

Professor Dr. André Yazbek – UFF [Suplente]

Este trabalho foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) através dos processos nº 2014/06031-8 e nº 2015/20331-7 e contou com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP), mantenedora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Agradecimentos

Chego ao fim deste percurso com muito a agradecer:

À professora Salma Tannus Muchail, pela liberdade concedida, pela confiança em meu trabalho e pelo rigor e generosidade de suas observações. Agradeço especialmente pela amizade construída nessa trajetória e por demonstrar a todo tempo a coerência entre vida e pensamento.

Ao professor Márcio Alves da Fonseca, pelo acolhimento no Grupo de Pesquisas Michel Foucault (GPMF) e pelas sugestões valiosas ao longo do caminho. Agradeço também aos outros colegas e professores membros do GPMF, pela troca acadêmica permanente.

À professora Yolanda Gloria, pelas reuniões secretas do Grupo de Pesquisa Nietzsche e por ter me despertado, no âmbito do subgrupo de pesquisa “Foucault e a literatura” do GPMF, para o valor filosófico das *ficções*. Ao professor Peter Pál Perbart, agradeço pelas suas aulas e por produzir, durante esses encontros, um tempo propício à atividade do pensamento. Agradeço a ambos pela participação na banca de qualificação – etapa fundamental para o desenvolvimento desse trabalho – e por aceitarem compor a banca de defesa.

Às professoras Jeanne Marie Gagnebin, Dulce Mara Critelli e Sônia Campaner Miguel Ferrari, pelos cursos ministrados e por confirmarem, a cada aula, a certeza de que o meu trabalho tinha que ser feito na PUC-SP. À professora Sônia agradeço também o acolhimento no grupo de pesquisa de estética, que frequentei com muito prazer antes que a pesquisa me retirasse de qualquer atividade exterior à feitura da tese.

À Margareth Rago e Franklin Leopoldo e Silva, por aceitarem compor a banca examinadora desta tese e também por serem referências importantes em minha formação. Agradeço, ainda, a André Yazbek, por aceitar a suplência.

À Vera Soares, por conduzir as atividades de secretaria do programa com tamanha competência e gentileza, e por nos livrar, sempre que possível, do peso dos trâmites burocráticos. Estendo esses agradecimentos também aos funcionários da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da PUC-SP.

À professora Judith Revel, que me recebeu na *Université Paris Nanterre*, no âmbito do estágio de pesquisa *no exterior*, com vivo interesse e comentários edificantes.

À Mme. Laurence le Bras, responsável pelos manuscritos de Michel Foucault na *Bibliothèque Nationale de France*, que me acolheu sem medir esforços para viabilizar a minha pesquisa, mesmo num período em que o acervo ainda estava em processo de catalogação e o Setor de Manuscritos estava prester a ser fechado para uma reestruturação.

Ao amigo Anderson Lima da Silva, pela interlocução – sempre tão frutífera –, pelas madrugadas de revisão e por toda a motivação quando o imponderável se impôs de maneira tão contundente ao final deste trabalho.

Às amigas Michelle Redondo, Ana Adão, Laurita Licerre e Ana Minsky, por tornarem a estadia em Paris tão calorosa e pelo compartilhamento que se mantém apesar da distância.

Aos amigos Eduardo Liron e Pedro Dotto, por tornarem a atividade acadêmica menos solitária e pela cumplicidade que construímos na vida.

À Viviane Brites, Luiz Antonio Farina, Leandro Vitullo, Felipe Amorim e Denise del Giglio, pela confirmação constante de que existe amor em SP.

Aos companheiros do *Observatório de Favelas do Rio de Janeiro* e da *Redes de Desenvolvimento da Maré*, instituições que ajudei a construir e onde foram forjadas muitas questões mobilizadoras deste trabalho.

À Monique Carvalho, por compartilhar o impensável na academia.

À Marianna Araújo, por não deixar os embates teóricos nos afastar no afeto e na luta.

À Giovanna Salerno, pelo incentivo entusiasmado à realização desta pesquisa quando ela era apenas uma possibilidade distante.

Aos amigos Bruna Latini e Luiz George Bustamente, pelo encontro e afeto partilhado.

À Déia, Aryane e Fernanda, por estarem presente com interesse e carinho nesses últimos anos.

À Fernanda Marcelly, pelo amor e amizade cultivados na presença há quase 30 anos.

Ao Agustín, pela amizade, alegrias e angústias compartilhadas nesta trajetória.

Ao meu pai Barnabé, minha mãe Zefinha e minha irmã Fabiana, por todo amor e cuidado e por me ensinarem *tudo e tanto*. Com vocês aprendi a importância das ferramentas, o exercício da política e, principalmente, a possibilidade de criar o impossível, muito antes dos meus investimentos filosóficos.

Ao Caio, meu amor, pela cumplicidade na vida e no pensamento. Agradeço especialmente a paciência, o carinho e o apoio durante a elaboração deste trabalho. Não consigo imaginar uma vida melhor do que a que inventamos juntos e a afirmação cotidiana da nossa escolha me traz uma compreensão, sempre renovada, do “que amar quer dizer”.

Nós aeronautas do espírito! – Todos esses pássaros audazes, que voam ao longe, ao mais longínquo – certamente! em algum lugar não poderão ir mais longe e pousarão sobre um mastro ou um mísero recife – e, além do mais, tão gratos por esse deplorável pouso! Mas quem poderia concluir disso que adiante deles não há mais *nenhuma descomunal* rota livre, que eles voaram tão longe quanto se *pode* voar. Todos os nossos grandes mestres e precursores acabaram por se deter, e não é com o gesto mais nobre e mais gracioso que o cansaço se detém: também comigo e contigo será assim! Mas que importa isso a mim e a ti! *Outros pássaros voarão mais longe!* Esta nossa compreensão e confiança voa em competição com eles, para além e para o alto, ergue-se ao prumo sobre nossas cabeças e sobre sua impotência, às alturas, e de lá vê a distância, antevê os bandos de pássaros muito mais poderosos do que somos, que se esforçarão na direção em que nos esforçamos, e onde tudo ainda é mar, mar, mar! – E para onde queremos ir? Queremos passar além do mar? Para onde nos arrasta esse poderoso apetite, que para nós vale mais do que qualquer prazer? Mas por que precisamente nessa direção, para lá onde até agora todos os sóis da humanidade *declinaram*? Talvez um dia dirão de nós, que também nós, *navegando para o ocidente, esperávamos alcançar umas Índias* – mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou, meus irmãos? Ou? –

NIETZSCHE, F. *Aurora*, aforismo 575 (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

Resumo

Título: *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*

Autora: Fernanda Gomes da Silva

A presente pesquisa busca produzir uma leitura da produção de Michel Foucault – em uma perspectiva de conjunto – tendo como eixo gravitacional o que chamamos de uma *crítica da razão antropológica*. Partindo da análise em retrospectiva que Michel Foucault faz de seu próprio trabalho entre 1978 e 1984, entendemos esse movimento como *uma reescrita de si*. Em seguida, localizamos neste gesto um procedimento ficcional em conformidade com aquele que Foucault emprega como um recurso metodológico em suas investigações. A tese busca, desse modo, fazer convergir três usos da *ficção*: aquele que Foucault faz ao produzir uma leitura de si mesmo; o que trabalha com a ficção como elemento propulsor de suas elaborações; e, por fim, o que propomos ao nos debruçarmos sobre seu pensamento. Para tal tarefa elegemos Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche como interlocutores privilegiados e trabalhamos com os dois filósofos para propor uma espécie de “agonismo” que Foucault teria buscado de algum modo preservar, a fim de produzir um *entre*, um espaço de posicionamento que emerge da *tensão* entre essas duas filosofias.

Palavras-chave: Michel Foucault, crítica, antropologia, ficção.

Abstract

Title: *How can man escape from himself? A fictional reading of Michel Foucault*

Author: Fernanda Gomes da Silva

This research seeks to produce a perusal of Michel Foucault's works – considered in its entirety – using as a gravitational axis what we call a *critique of anthropological reason*. At first, we look at Michel Foucault's retrospective analysis of his own work between 1978 and 1984, understanding this process as a *rewriting the self* movement. Then, we localize this gesture as a fictional procedure, similar to the ones Foucault employs as a methodological resource in his investigations. The doctoral dissertation pursues, therefore, to converge three uses of *fiction*: the one Foucault produces while reading himself; the one that works with fiction as a driving force of his elaborations; and, finally, the one we propose as we look over his thought. In doing so, we chose Immanuel Kant and Friedrich Nietzsche as privileged interlocutors. We work with the two philosophers to purpose a sort of “agonism” that Foucault has somehow preserved. This produces a *between*, a space that emerges from the tension between these two philosophies.

Keywords: Michel Foucault, critique, anthropology, fiction.

Sumário

Introdução	p. 14
PARTE 1 – Filosofia e Ficção	p. 20
Capítulo 1 – Da análise em retrospectiva como uma reescrita de si	p. 21
1.1 Reescrita de si e atividade filosófica	p. 22
1.2 Reescrita de si e atitude crítica	p. 32
1.3 Reescrita de si <i>entre</i> Kant e Nietzsche	p. 43
Capítulo 2 – Da ficção como recurso metodológico	p. 51
2.1 Ficção e literatura	p. 52
2.2 Ficção e história	p. 60
2.3 Ficção <i>entre</i> Kant e Nietzsche	p. 67
PARTE 2 – Uma Crítica da Razão Antropológica	p. 79
Capítulo 3 – Contra a ilusão antropológica, uma análise dos discursos	p. 80
3.1 A “tese complementar” como batalha inaugural	p. 81
3.2 Arqueologia e a perspectiva do presente	p. 95
3.3 Arqueologia e o diagnóstico dos círculos antropológicos	p. 108

Capítulo 4 – Contra o privilégio da origem, uma investigação sobre os começos	p. 122
4.1 Da arqueologia à genealogia	p. 122
4.2 Genealogia e resistência	p. 133
4.3 Resistência e técnicas de si	p. 141
Considerações finais	p. 154
Referências Bibliográficas	p. 160

Introdução

A proposta inicial desta pesquisa de doutorado tinha como base confrontar o argumento de que Michel Foucault teria perdido de vista a questão política em seus últimos textos, ao voltar-se para o tema do sujeito. Nesse cenário, buscaríamos – a partir de uma leitura de conjunto de seu trabalho – mostrar uma clara persistência da dimensão política no desenvolvimento de suas pesquisas, mesmo observando as modulações que perpassaram sua produção ao longo de sua trajetória.

Nesse sentido, o tema da *estética da existência* parecia-nos uma porta de acesso para examinar a passagem da análise do governo dos corpos à problematização do governo de si, mostrando como esse movimento se conectava ao problema da *resistência*. Essa opção de análise se apoiou na identificação de um esforço recorrente – que Foucault realiza no mesmo período em que publica os volumes II e III de sua *História da Sexualidade* – em conectar o seu trabalho à tarefa de pensar o presente. Entendemos, assim, que esse recuo histórico não deveria ser lido como uma transposição da moral greco-romana para atualidade.

Nosso interesse era investigar, nesse sentido, o que poderia haver de *estratégico* nesse movimento. Desse modo, pensar a proposição de “fazer da própria vida uma obra de arte” também parecia um elemento importante pela centralidade que a temática ocupa na leitura feita por Foucault do texto de Kant sobre as Luzes¹. Na análise do “*ethos* moderno” apresentada neste texto, a invenção de si é identificada como uma de suas principais características, que define ao mesmo tempo a relação com a atualidade e uma tomada de si mesmo como objeto de uma elaboração.

¹ “What is Enlightenment?” In. Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50; “Qu’est-ce que les Lumières?”. In. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard (Quarto), 2001, n° 339, pp. 1381-1397.

As pesquisas empreendidas por Foucault até os anos 1980 caracterizavam a subjetividade como fruto de processos de sujeição, estabelecidos pela norma do poder político moderno. Assim, o nosso argumento inicial era o de que essa atualização do tema da *estética da existência*, através dessa série dupla de discursos², podia ser lida como um esforço de pensar a “recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos³”. Parecia-nos que essa elaboração poderia assumir uma função estratégica para escapar da normalização subjetiva que as pesquisas anteriores de Foucault demonstraram ser tão predominante em nossas sociedades; um caminho para o “desassujeitamento” a partir da invenção de outras subjetividades, novos estilos de vida e novos processos voluntários de subjetivação.

Buscamos compreender, portanto, como a tentativa de pensar a ética como uma experiência política – estabelecida como uma elaboração de si – implicaria, ao mesmo tempo, em um *desfecho para o seu projeto de uma genealogia do sujeito moderno* e numa tomada de posição de Foucault com *relação à tradição* na qual inscreve seu trabalho.

Com esse posicionamento inicial, afastamo-nos da interpretação de que ao se interessar pelas técnicas de si Foucault teria abandonado o campo político e retornado ao sujeito soberano. Procuramos acompanhar, ao contrário, as reflexões desenvolvidas pelo próprio Foucault nos textos em que demarca o espaço que torna possível as suas pesquisas; onde responde a questões direcionadas a suas investigações histórico-filosóficas e analisa, em retrospectiva, seu próprio trabalho. Deste modo, buscamos pensar as investigações empreendidas por Foucault na perspectiva de um “projeto filosófico”, tal como ele descreve nesse conjunto de textos. Mas vale ressaltar que, nesse caso, não se tratou de tomar tal projeto como algo estabelecido de saída. Procuramos, ao contrário, acompanhar o percurso de uma investigação que opera por deslocamentos, com o objetivo de encontrar nesse procedimento

² Por um lado, o recuo à Antiguidade e, por outro, a inscrição na tradição crítica inaugurada por Kant.

³ FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 239.

traços que permitissem articular as diferentes dimensões do seu trabalho. A busca por certas articulações, portanto, não pressupunha uma unidade necessária.

Com essa abordagem, deixamos em suspenso as interpretações já consolidadas em torno de sua obra que a classifica, de maneira costumeira, como textos arqueológicos, que têm por tema o saber (década de 60); textos genealógicos, que tematizam o poder (década de 70); e, por fim, nos últimos anos de sua vida, textos preocupados com a questão do sujeito. Fizemos essa opção justamente por avaliar que tal leitura impossibilitaria visualizar as relações que se estabelecem entre o discurso e as demais práticas não discursivas ao longo de suas investigações.

Esta opção trouxe de saída, um problema: a necessidade de analisar um grande volume de textos, pois a produção de Foucault é tão numerosa quanto diversificada. Foi necessário, para lidar com essa questão, escolher um ponto privilegiado para análise, que fosse suficientemente abrangente para possibilitar uma reflexão sobre questões internas do trabalho de Foucault e, ao mesmo tempo, seu diálogo com a tradição filosófica.

Foi nesse sentido que a dimensão ficcional emergiu como proposta analítica. A ficção funciona, desse modo, como um operador conceitual que possibilita a construção da nossa leitura sobre a análise que Foucault faz sobre si mesmo. Sustenta, ainda, a nossa opção de pensar o seu trabalho numa perspectiva de conjunto, uma vez que se mantém como recurso metodológico presente ao longo de sua trajetória. Do mesmo modo, o que chamamos de *crítica da razão antropológica* funciona como um balizamento em nossa pesquisa, pois se mantém como uma constante temática. Por outro lado, a ficção também baseia uma perspectiva de análise adotada pela própria tese ao dobrar-se diante do trabalho de Foucault para pensar alguns pontos de suas pesquisas como embates filosóficos e políticos.

Organização dos Capítulos

Este trabalho é dividido em duas partes. A primeira delas tem o intuito de delimitar a nossa perspectiva de análise a partir das relações entre filosofia e ficção e concentra os dois primeiros capítulos. O primeiro deles tem por objetivo apresentar a releitura que Foucault faz de si mesmo em textos escritos entre 1978 e 1984. Se a reflexão metodológica é presença constante no trabalho do filósofo, é interessante notar como nesse período ela ganha uma característica específica: a afirmação de uma perspectiva de conjunto. Nesse processo, contudo, procuramos identificar um gesto criativo, que reposiciona suas pesquisas como atividade filosófica e articula de maneira decisiva filosofia e vida. Esse movimento faz emergir uma atitude crítica, que pode ser descrita também como um posicionamento diante da tradição. É aqui, acreditamos, que a relação de Foucault com as filosofias de Kant e Nietzsche mostra-se basilar de certo procedimento metodológico que o acompanhou ao longo de sua produção.

A partir dessa discussão inicial, o segundo capítulo elege o tema da ficção como ponto nodal desse movimento. Não é o caso, assim, de avaliar se o tratamento dado por Foucault ao próprio trabalho é verdadeiro a partir de uma possível confrontação entre o descrito em retrospectiva e o efetivamente realizado. Ao contrário, identificamos esse gesto como uma atividade ficcional que se vincula ao exercício de composição que Foucault aponta como necessário ao trabalho filosófico. A ficção é encarada, assim, como um recurso metodológico, capaz de produzir efeitos na realidade. O capítulo, nesse sentido, está organizado por três eixos: ficção e literatura; ficção e história; ficção entre Kant e Nietzsche.

Já a segunda parte é dedicada ao que chamamos de *crítica da razão antropológica*, que funciona em nosso trabalho como uma constante temática; um eixo gravitacional que nos possibilita produzir uma análise de conjunto dos escritos de Foucault. Essa segunda parte, congrega dois capítulos – cada um dedicado a investigar como as diferentes dimensões de sua análise (arqueologia e genealogia) se estabelecem como uma crítica aos antropologismos que conformam o pensamento moderno. Trata-se de uma confluência das

questões apresentadas nos capítulos um e dois, especialmente no que diz respeito aos procedimentos de análise. O confronto com a questão antropológica evidencia uma perspectiva diante da tarefa de produzir uma análise histórica dos diferentes modos de subjetivação. Foucault afirma que a “antropologia constitui, talvez, a disposição fundamental que dirige e conduz o pensamento filosófico desde Kant até nós”⁴. Não seria possível produzir um pensamento outro sem se confrontar com essa questão, portanto. A produção das pesquisas de Foucault pode ser entendida justamente como um exercício de afastamento da questão antropológica presente de forma dominante no contexto intelectual francês. É nesse sentido que a crítica antropológica é tomada como possibilidade analítica da finitude na *épistémè* moderna, condensando uma forma de representação mista onde os conteúdos empíricos do homem (vida, trabalho, linguagem) são submetidos em um discurso que se pretende transcendental. Essa dobra entre o empírico e o transcendental seria produtora do que Foucault chama de “*sono antropológico*”.

O capítulo três é orientando, portanto, a partir da seguinte questão: como a arqueologia opera uma crítica radical da razão antropológica? A descrição arqueológica dos enunciados, diferentemente das filosofias da história, propõe multiplicar as instâncias da diferença, da multiplicidade, da descontinuidade. Não se trata de recorrer a um sujeito único (a consciência, a razão, a humanidade) como suporte de uma história contínua, na qual o passado encontra no presente a sua verdade, e na qual esse, em forma de promessa, antecipa um futuro. A arqueologia busca justamente o oposto: romper com a solidariedade constitutiva entre antropologia e filosofia da história.

Já no capítulo quatro, procuramos mostrar como, operando de modo articulado, a genealogia – sem perder de vista o caminho arqueológico – resgata a contingência que fez com que nos tornássemos o que somos para vislumbrarmos a possibilidade não o sermos mais. Ao tema do humanismo, portanto, a genealogia opõe uma crítica permanente de nós mesmos através de uma interrogação permanente do nosso ser histórico. Finalmente, e como

⁴ Foucault, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 353.

parte desse movimento, as técnicas de si podem ser inseridas numa leitura de conjunto do trabalho de Foucault, que não busca produzir uma unidade, mas interessa-se pela articulação entre os diferentes movimentos de sua pesquisa.

PARTE 1 – Filosofia e ficção

A primeira parte da tese concentra os dois capítulos dedicados aos usos da ficção. Como apresentado na introdução, a ficção funciona em nosso trabalho como uma chave de acesso à produção de Michel Foucault; uma forma de abordagem que suspende a classificação costumeira de suas investigações em fases e temas respectivos. Não temos a pretensão, contudo, de sistematizá-las em torno de um fio condutor ou uma interpretação única. Trata-se antes de *compor* – por meio de uma leitura que justapõe a análise retrospectiva que Foucault faz de seu próprio percurso ao *modo* como ele empreende as suas análises histórico-filosóficas – uma via de aproximação que nos permita pensar o conjunto de suas pesquisas.

Capítulo 1 – Da análise em retrospectiva como uma reescrita de si

Esse capítulo se dedica a investigar o movimento de análise em retrospectiva que Michel Foucault realiza sobre o próprio trabalho. Prática recorrente na produção do filósofo, esse exercício se intensifica nos seus últimos anos de vida, ganhando contornos singulares. Além do exercício de constante reflexão metodológica que marca o seu procedimento de pesquisa, vemos nessa retomada de suas investigações numa perspectiva mais clara de conjunto que causou estranhamento, e mesmo certa desconfiança, em muitos de seus intérpretes.

Situando-nos em outra via, buscamos aqui ler a produção desse período como um gesto criativo que busca reposicionar as suas pesquisas inicialmente como uma atividade filosófica vinculada ao campo da prática, que articula fortemente filosofia e vida. Nesse movimento, Foucault se inscreve na tradição filosófica inaugurada por Kant e define o seu próprio trabalho como uma investigação histórico-filosófica, um resgate da atitude crítica em termos de uma reflexão permanente do nosso ser histórico. Interessa-nos, deste modo, investigar o que estava em jogo nessa vinculação. Argumentamos que esse gesto implicaria, ao mesmo tempo, um *desfecho* para o seu projeto de uma genealogia do sujeito moderno e numa tomada de posição de Foucault com relação à tradição na qual inscreve seu trabalho. Como já anunciado na introdução, lançamos mão em nossa interpretação das figuras de Kant e Nietzsche como chave de leitura para esse posicionamento estratégico.

Esse argumento ocupará o presente capítulo. Na primeira parte, procuramos mostrar como essa retomada é, em muitas oportunidades, uma estratégia para inscrever seu próprio trabalho na tradição – isso evidencia, porém, como ficará mais claro a seguir, um posicionamento de Foucault em relação à filosofia. Posteriormente, dando mais corpo a esta

afirmação, produzimos uma elaboração em torno da atitude crítica, encarada, aqui, como exemplar de uma avaliação conjunta de seu trabalho, como afirmação de certa postura teórico-metodológica – e também política. Por fim, procuramos esboçar um posicionamento crítico exatamente a partir da confluência das leituras de Kant e Nietzsche produzidas por Foucault no que diz respeito à tarefa da filosofia.

1.1 Reescrita de si e atividade filosófica

Em maio de 1984, aproximadamente um mês antes de sua morte, Michel Foucault publicava *L'usage des plaisirs* e *Le Souci de soi*, segundo e terceiro volumes de sua *Histoire de la sexualité*⁵. O livro teve sua recepção marcada por uma atmosfera de curiosidade e polêmica singular entre os escritos de Foucault. Não que a produção precedente do filósofo tenha deixado seus leitores indiferentes. Ao contrário, a cada livro editado, Foucault experimentou o impacto dos deslocamentos operados em suas investigações⁶. No entanto, os abalos provocados pela sequência de um projeto editorial – que teve o seu primeiro tomo publicado em 1976 – foram mais intensos e ressoaram por muitos anos. Não seria exagero dizer que esses rumores chegaram aos dias atuais e, de certo modo, ainda marcam as leituras de sua produção tardia⁷.

⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, tome II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984; *Histoire de la sexualité, tome III: Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984. Já *Les aveux de la chair*, quarto e último volume de *Histoire de la sexualité*, foi publicado somente em fevereiro de 2018, também pela editora Gallimard.

⁶ São exemplares nesse sentido a polêmica gerada em torno do anúncio da “morte do homem”, feito nas últimas páginas de *Les mots et les choses*, publicado em 1966, e as fortes reações à sua “analítica do poder”, apresentada em *Surveiller et punir* em, 1975.

⁷ Após o lançamento de *L'usage des plaisirs*, Foucault foi frequentemente acusado de ter abandonado o campo político e retornado ao sujeito soberano. Com a publicação de *Dits et écrits*, em 1994, e, posteriormente, com o projeto editorial de publicação dos cursos do *Collège de France*, vários mal-entendidos em torno de suas investigações puderam ser sanados. No entanto, podemos observar atualmente um fenômeno inverso, mas igualmente parcial. O volume de trabalhos dedicados à sua produção derradeira, sem articulação com o trabalho desenvolvido anteriormente, é sintomático de uma leitura que de certo modo separa, e por vezes hierarquiza, seus últimos escritos.

Tal estrondo não se deu sem razão. É que além do intervalo de oito anos entre a publicação do primeiro volume e a dos outros dois, diferentes elementos marcam o lançamento dos livros de 1984. Alguns bastante evidentes, como o recuo temporal e a mudança de estilo da escrita⁸. E outros, mais abrangentes, extrapolam os limites da pesquisa apresentada. Há no texto uma interrogação sobre a possibilidade mesmo de se fazer filosofia no presente e um posicionamento de Foucault com relação ao seu próprio trabalho; que pela primeira vez é caracterizado – pelo menos de modo tão contundente – como filosófico⁹. Todas essas questões estão expostas num breve texto intitulado “*Modifications*”, primeiro item da introdução de *L'usage des plaisirs*.

Pode-se dizer que mesmo o formato do referido texto é peculiar e destoa das produções anteriores de Foucault. Seus livros raramente fizeram um uso convencional de introduções ou prefácios. Aqui o esforço de clareza é patente. E não só no que diz respeito à adução dos capítulos que seguem. Há um empenho em evidenciar o modo como a pesquisa apresentada neste escrito se insere no conjunto de investigações empreendidas anteriormente. A perspectiva de conjunto ganha uma força singular.

⁸ Os livros anteriores se situavam nos limites históricos da nossa modernidade, recuando, no máximo, até o Renascimento, como no caso de *Les mots et les choses* (cap. II, “La prose du monde”). Sobre a mudança no estilo de escrita, Deleuze comenta em uma entrevista concedida a Didier Eribon, em 1986: “O conceito toma nele valores rítmicos ou de contraponto, como nos curiosos diálogos consigo mesmo com os quais ele termina alguns de seus livros. Sua sintaxe recolhe reflexos, cintilações do visível, mas também se contorce como uma correria, se dobra e se desdobra, ou estala ao ritmo dos enunciados. *Depois, nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento, buscando uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura...*” Cf. DELEUZE, G. “A vida como obra de arte”. In *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Coleção TRANS, São Paulo: Editora 34, 1992. p. 126. Grifo nosso.

⁹ Foucault recusou em muitos momentos o título de filósofo, posicionando-se de diferentes maneiras – como historiador, jornalista, ou simplesmente escritor – de acordo com a circunstância e/ou o interlocutor. Tal postura está relacionada, por um lado, com o papel que a figura do filósofo passou a desempenhar nas universidades francesas depois de maio de 68; por outro lado, com a recusa do academicismo universalista vigente, que exigia um compromisso irreduzível com a Verdade ou com a Razão. Foucault preferiu, desse modo, não se submeter nem a um papel, nem ao outro, defendendo para si mesmo uma ideia distinta do que seria a própria filosofia. Esse posicionamento é longamente explorado na entrevista concedida a D. Trombadori em 1978, publicada em 1980 (*Dits et écrits II*, 2001, n° 281, pp. 860-914).

Não que esse movimento não fosse conhecido em seus procedimentos de pesquisa. Em *L'archéologie du savoir*, por exemplo, Foucault retoma os livros anteriores e produz uma reflexão metodológica, em muitos momentos marcada por um trabalho de autocrítica, como na passagem a seguir:

De uma maneira geral, *Histoire de la folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás, bem enigmática, ao que se designava como uma “experiência”, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história. Em *Naissance de la clinique*, o recurso à análise estrutural, tentado várias vezes, ameaçava subtrair a especificidade do problema colocado e o nível característico da arqueologia. Enfim, em *Les mots e les choses*, a ausência de balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tinha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história.¹⁰

Movimento correlato pode ser encontrado em sua aula inaugural no *Collège de France*, onde são expostos os princípios e noções que regulam os seus procedimentos de análise pelos quais se orientariam as investigações desenvolvidas na instituição nos anos seguintes¹¹.

De saída Foucault anuncia que a série de pesquisas apresentada em *L'usage des plaisirs* marca uma mudança que vai além do cronograma de publicação. Ela surge “de uma

¹⁰ Foucault, M. *A Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8., ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 20. No original, pp. 26-27: “D'une façon générale, l'*Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire ; dans la *Naissance de la Clinique*, le recours, tenté plusieurs fois, à l'analyse structurale, menaçait d'esquiver la spécificité du problème posé, et le niveau propre à l'archéologie; enfin dans *Les Mots et les Choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle. Que ces dangers, je n'aie pas été capable de les éviter, me chagrine : je me console en me disant qu'ils étaient inscrits dans l'entreprise même puisque, pour prendre ses mesures propres, elle avait à se dégager elle-même de ces méthodes diverses et de ces diverses formes d'histoire.” (FOUCAULT, M. *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, 1969).

¹¹ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Collection Blanche. Paris: Gallimard, 1971. pp. 51-54.

forma inteiramente diferente”¹² E na dezena de páginas que se seguem ele demarca tais “modificações”. O primeiro passo dessa empreitada é a retomada do seu intuito em investigar a noção de sexualidade:

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula em um sistema de regras e coerções.¹³

O termo experiência, no entanto, não possui aqui o sentido empregado tradicionalmente em filosofia. Vemos que logo em seguida ele se encarrega de expor o modo como entende tal noção: “a correlação em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”¹⁴. Essa definição de experiência nos interessa ao menos por duas razões. Por um lado, ela se afasta dos usos anteriores que Foucault fez desse termo, seja para nomear o que ele designou como experiência da loucura, uma experiência literária ou efeitos de lutas políticas. E também porque ele estabelece aqui, através desse designativo, uma articulação entre os diferentes campos com os quais buscou trabalhar em sua trajetória de pesquisa. Aspecto que fica bastante evidente no trecho a seguir:

Falar da “sexualidade” como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os *trois eixos* que a constituem: a *formação dos saberes* que a ela se referem, os *sistemas de*

¹² Id. *História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 9. No original, p. 9: “Sous une tout autre forme” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L’Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

¹³ Id. Ibidem, p. 10. No original, p. 10: “Il s’agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s’était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d’une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s’articule sur un système de règles et de contraintes.” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L’Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

¹⁴ Id. Ibidem. No original, p. 10: “la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L’Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem *se reconhecer como sujeitos* dessa sexualidade¹⁵.

Em seguida, ele acrescenta que os dois primeiros pontos já haviam sido trabalhados anteriormente, quando empreendeu investigações nos campos da medicina, da psiquiatria, do poder punitivo e das práticas disciplinares. No entanto, o estudo que buscava desenvolver acerca da sexualidade colocava outros desafios. Tratar a sexualidade como “experiência historicamente singular” produziu, portanto, um alargamento em suas pesquisas. Até então, elas se dedicaram a analisar as práticas discursivas e as relações de poder e suas tecnologias. Agora, voltavam-se para a tarefa mais complexa de estudar os modos como os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais a partir de uma *genealogia* do desejo e do sujeito desejante. Nas palavras de Foucault:

Para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma “sexualidade”, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo¹⁶.

Foucault identifica, desse modo, no curso mesmo de suas investigações, a necessidade de realizar um novo deslocamento teórico a fim de analisar o que é denominado como “o sujeito”. Assim, ele retoma as investigações empreendidas anteriormente – uma interrogação sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber, por um lado, e uma análise do que frequentemente era descrito como manifestação do “poder”, por outro –, para situar

¹⁵Id. *Ibidem*, p.11. Grifo nosso. No original, p. 10: “Parler de la « sexualité » comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

¹⁶ FOUCAULT, M. *História da sexualidade, vol. 2*. Op. cit., p. 11. No original, pp. 11-12: “Pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une ‘sexualité’, il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984). Nota-se que a noção de experiência aparece aqui como um elemento que permite à pesquisa avançar e se deslocar.

que era preciso, agora, se debruçar sobre as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.

Nesse ponto, outro elemento que funciona como um elo articulador de suas pesquisas, em uma perspectiva de conjunto, entra em cena: trata-se dos *jogos de verdade*.

Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo”¹⁷.

Mais uma vez, a mudança é justificada pelo próprio caminho de pesquisa, ou seja, Foucault afirma que as modificações no projeto original da publicação foram necessárias para dar sequência a uma tarefa que ele mesmo se colocou: evidenciar alguns elementos que possam servir para uma *história da verdade*. Vemos, desse modo, como as noções de *experiência* e *jogos de verdade* funcionam como elementos de articulação das pesquisas empreendidas até então, em torno da tarefa de produzir tal *história da verdade*:

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “*jogos de verdade*”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como *experiência*, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais *jogos de verdade* o homem se dá seu ser próprio quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune como

¹⁷ FOUCAULT, M. *História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 11. No original, p. 12: “Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler 'l'histoire de l'homme de désir'” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

criminoso? Através de quais *jogos de verdade* o ser humano se reconheceu como homem de desejo?¹⁸

Foucault admite que esse recuo temporal o afastou do plano inicial de pesquisar uma história da sexualidade, mas ao mesmo tempo, afirma que os deslocamentos teóricos por ele produzidos convergiam com os esforços empreendidos em sua trajetória de pesquisa, razão pela qual ele assumiu os riscos dessa empreitada¹⁹.

O principal perigo, nesse sentido, foi abordar documentos que estavam fora do seu escopo habitual de análise, uma vez que não havia se debruçado de forma mais detida sobre a Antiguidade. Reconhece, assim, a importância dos livros de P. Hadot e P. Brown e da interlocução que pôde manter com esses pesquisadores no curso desse longo desvio. Da mesma maneira, pontua que havia o risco de se distanciar das questões que queria colocar ao efetuar esse mergulho em textos antigos. Nesse sentido, ele agradece a interlocução com H. Dreyfus e P. Rabinow, professores da Universidade de Berkeley²⁰. É importante destacar que nesse gesto de reconhecimento Foucault enfatiza que o interesse em empreender as investigações sobre a Antiguidade Clássica sempre esteve ancorado em questões do *presente*.

¹⁸ Id. Ibidem, p. 12. Grifo nosso. No original, p. 12-13: “Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ?” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

¹⁹ Id. Ibidem, p.13. No original, p. 13 (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

²⁰ Instituição na qual Foucault esteve muito presente nos seus últimos anos, tendo proferido uma série de conferências fundamentais para a compreensão das pesquisas desenvolvidas nesse período e onde chegou mesmo a iniciar a orientação do trabalho de um grupo de estudantes interessados em desenvolver uma investigação em torno das transformações da governamentalidade nos anos 1930. Cf. “Chronologie”. In *Dits et écrits I (1954-1975)*, Gallimard (Quarto), 2001, pp. 88-89.

Mais adiante, ao justificar o motivo que teria impulsionado o seu caminho de pesquisa, Foucault recorre ao termo curiosidade²¹. No entanto, adverte que não se trata de qualquer curiosidade, mas aquela que permite “afastar-se de si mesmo”. E esse impulso, que ele denomina como uma “obstinação” compreende dois movimentos: o momento de se desprender de si mesmo e o momento de explorar o que, no nosso próprio pensamento, pode ser mudado por meio de um trabalho sobre si que possibilite “o descaminho daquele que conhece”. Trata-se, portanto, de uma atitude com relação à vida, um *ethos* filosófico e não uma doutrina ou sistema. A dimensão ética de tal exercício não consiste em uma moral com regras pré-estabelecidas, mas na possibilidade de criar sua própria vida, de fazer da sua existência uma obra de arte.

Nesse exercício, a noção de problematização também merece destaque. Um procedimento metodológico que não busca analisar o comportamento dos indivíduos no passado nem as ideias apresentadas como valores representativos, mas investigar como e por que certos comportamentos, fenômenos, processos tornam-se problema. Por que, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como ‘loucura’ enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em determinado momento histórico? A mesma coisa para o crime e a delinquência, a mesma questão de problematização para a sexualidade.

²¹ Seguindo a linha do nosso argumento de que com essa análise em retrospectiva Foucault estaria produzindo uma reescrita de si e reposicionando os seus trabalhos de modo a inseri-los no ambiente filosófico, nos chama atenção o vínculo que o termo curiosidade – tal como Foucault o apresenta – possui com a noção de *espanto* ou *perplexidade*, reputado como princípio disparador fundamental do ato de filosofar em certas elaborações. Talvez a mais conhecida entre elas seja a passagem de *Teeteto*, onde Sócrates afirma ao personagem que dá nome ao diálogo que “esse sentimento de *perplexidade* [*músteria*] revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade”. Tal afirmação é feita por Sócrates em resposta a descrição de Teeteto do sentimento de perplexidade e vertigem que havia experimentado ao acompanhar a discussão em torno da definição de conhecimento que se desenrola nesse diálogo. Cf. PLATÃO, “Teeteto (ou do conhecimento)”, 155-d. In *Diálogos I*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2007. Aristóteles também afirma em sua *Metafísica* que “pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (Cf. *Metafísica*, 1, 2, 982 b 12 ss).

A própria concepção de pensamento assume características singulares nas investigações empreendidas por Foucault: além de fomentar condutas e produzir ideias, o pensamento é também aquilo que permite questionar tais condutas ou ideias, é o que permite problematizá-los. Este procedimento, tão central em suas análises, se faz notar ainda em uma definição, feita pelo próprio Foucault, do sentido mais amplo de suas investigações.

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde é possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe?²².

A definição da atividade filosófica que aparece nessa análise sobre o seu próprio trabalho nos remete a um possível ponto de encontro entre Foucault e Heidegger²³. É que o modo de conceber a atividade filosófica como uma ascese – como experiência modificadora de si – pode articular-se ao que Foucault denomina “espiritualidade” e Heidegger “pensamento”, ambos em oposição a um certo modo dominante de se fazer filosofia. Quem propõe essa aproximação é Salma Tannus Muchail em um artigo intitulado *Transversal*:

²² FOUCAULT, M. *História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p.15. No original, p. 14-15: “Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on-peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui je veux dire l'activité philosophique si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ?” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

²³ Inserimos a figura de Heidegger aqui para dar contornos a esse gesto estratégico de Foucault de reposicionar o seu trabalho no campo filosófico. Não temos a pretensão de com isso defender, contudo, uma leitura que aponta o filósofo da floresta negra como uma referência fundamental para o seu pensamento.

*entre Heidegger e Foucault*²⁴. O texto, muito cuidadoso em preservar as diferenças entre os dois filósofos e as especificidades de suas elaborações, chama atenção para o fato de que o recurso à filosofia antiga em ambos impulsiona

[...] uma alternativa à tradição cartesiana em que ainda se inspira a reflexão filosófica contemporânea. E o que permite a Foucault situar-se numa outra tradição, a mesma a que pertence Heidegger, é que para ambos (como para outros filósofos também nomeados por Foucault e por ele situados na mesma tradição) “o ato do conhecimento permanece ainda ligado às exigências de espiritualidade”, mantendo assim “uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento [...] a uma transformação do ser mesmo do sujeito”²⁵.

Vemos, portanto, que embora essa análise em retrospectiva reposicione as suas pesquisas, caracterizando-as como uma atividade filosófica – ao acionar conceitos comumente vinculados ao léxico da disciplina tais como: *experiência, verdade, curiosidade* –, Foucault busca, ao mesmo tempo, situar a posição em que suas investigações se inserem nesse vasto campo. Trata-se de “um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que

²⁴ MUCHAIL. S. T. Transversal: entre Heidegger e Foucault. In *Michel Foucault transversais entre educação, filosofia e história*. Coleção Estudos Foucaultianos. Org. Haroldo de Resende. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. De acordo com o referido artigo, em Foucault essa distinção é feita em *L’Herméneutique du sujet*, curso ministrado no *Collège de France* em 1981-1982. A noção de “espiritualidade” é usada em oposição à “filosofia”, como podemos verificar na passagem a seguir: “Chamemos de “filosofia”, se quisermos, a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamamos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”. Cf. Michel Foucault. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de M. A. Da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp.16-17. Já Heidegger usa o termo “pensamento” em oposição à metafísica, como Muchail aponta em seu texto: “A metafísica se aloja no espaço claro e seguro da *ratio*, e isso significa do demonstrável e calculável. O pensamento transita no claro-escuro do que se mostra e oculta, e isso significa que, mais amplo que o raciocínio, o pensamento é experiência”.

²⁵ Id. *Ibidem*, p. 150. Os trechos entre aspas são citações de Michel Foucault retiradas do curso *A Hermenêutica do sujeito*, tradução brasileira, pp. 37-38.

ele pensa silenciosamente, e permite pensar-se diferentemente”²⁶. O seu trabalho está sempre vinculado ao campo do pensamento *crítico*, das *práticas* e das *problematizações*.

Uma incursão em textos produzidos entre 1976 e 1984 – intervalo de publicação entre *La volonté de savoir* e *L’usage des plaisirs* – nos permite observar que esse duplo movimento – por um lado, uma revisão de seu próprio empreendimento numa perspectiva de conjunto e, por outro, uma reinserção no campo filosófico – já estava em curso há pelo menos seis anos. A seguir, nós nos debruçaremos sobre a intensa reflexão metodológica e realinhamento de percurso que marca esse período, tendo como fio condutor as questões apresentadas em *Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, conferência de 1978 que condensa, em larga medida, essa discussão.

1.2 Reescrita de si e atitude crítica

Como destacamos na primeira parte deste capítulo, o movimento de buscar o conjunto de seu trabalho, a partir de uma análise retrospectiva de suas pesquisas, não se restringe aos últimos textos de Michel Foucault. Ele remonta pelo menos ao final dos anos 1970. Assim, elegemos o texto *Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, conferência apresentada à *Société Française de Philosophie*, em 27 de maio de 1978, para nos apoiar no tratamento dessas questões²⁷. Além de funcionar como um marco temporal para a nossa

²⁶ FOUCAULT, M. *História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 16. No original, p. 15: “exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu’elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.” (FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L’Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984).

²⁷ O título *Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]* não foi atribuído por Foucault, como é possível saber já nas primeiras linhas do texto de transcrição da conferência. Tal denominação foi proposta por Jacques D’Hondt, então diretor de publicação do *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, na data de sua edição. Um fato curioso sobre esse texto é a sua publicação tardia. As conferências pronunciadas diante da *Société Française de Philosophie*, e seus respectivos debates, costumam ser publicadas no *Bulletin*, um ou dois trimestres depois de sua leitura. Entretanto, a conferência de 1978 teve outro caminho. Somente em 1990, seis anos após a morte de Foucault e 12 anos após o seu pronunciamento, aparece na revista da instituição: *Qu’est-ce que la critique?*

pesquisa, tal escolha foi feita porque o texto articula de modo bastante singular os problemas que atravessam as investigações de Foucault nesse período e expõe um conjunto de análises metodológicas sobre seu próprio empreendimento articuladas ao que ele define no texto como *atitude crítica*.

Retomar pesquisas anteriores para situar as suas questões a partir de pesquisas em curso – como apontamos anteriormente ao mencionar passagens da *A arqueologia do saber* e de *A ordem do discurso* – era um procedimento comum no trabalho de Foucault. Identificamos, contudo, em *Qu'est-ce que la critique?*, um movimento de outra ordem. Na conferência de 1978, uma reflexão sobre a modernidade, vinculada a Kant, é acionada para introduzir e, de certo modo, sustentar, uma problematização acerca dos procedimentos e conceitos articulados em suas investigações, que são situadas num campo mais amplo, que ele denomina histórico-filosófico.

Buscamos, assim, identificar de que forma a caracterização de uma *atitude crítica*, vinculada a Kant, se articula a uma reflexão sobre a sua pesquisa a fim de reposicioná-la no âmbito dessa corrente de pensamento. Entendemos, desse modo, que a análise que Foucault faz da acepção kantiana da *Aufklärung* nessa conferência funciona como um recurso que possibilita um reposicionamento de suas investigações ao inscrever seu trabalho no domínio do pensamento moderno.

É possível entrever esse movimento estratégico pela própria composição da conferência. O texto se inicia com o esforço de apresentar uma caracterização mais geral da atividade crítica, introduz a noção de governamentalização, para passar a Kant pela via de uma reflexão sobre a *Aufklärung*. Esse ponto, então, se desdobra em uma extensa análise sobre os problemas de método suscitados pelas dimensões arqueológica e genealógica de

[*Critique et Aufklärung*], in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84e. année, n. 2, avril-juin, pp. 35-63. Seguindo a recomendação do testamento de Foucault, que proibia a publicação de qualquer texto que não tivesse recebido seu *imprimatur*, a conferência também não foi retomada nos *Dits et écrits*, em 1994. Na referida coletânea, o texto aparece apenas citado como póstumo, ao final do último volume, numa lista dos trabalhos que não se enquadram nos critérios da publicação. Apenas em 2015 a conferência ganhou uma edição de maior alcance, acompanhada de um aparato crítico, pela editora Vrin.

suas pesquisas. Entre essas múltiplas entradas, Foucault cria um espaço onde as especificidades metodológicas de suas investigações – tomadas claramente em uma perspectiva de conjunto – são apresentadas como um prolongamento da atitude crítica.

A reconstituição genealógica do que Foucault entende como atitude crítica aparece entrelaçada a uma análise sobre um processo de governamentalização. Seu marco seriam os séculos XV e XVI, a partir da pastoral cristã que teria desenvolvido uma atividade específica e estranha à cultura antiga, em que

[...] cada indivíduo, qualquer que fosse a sua idade, seu estatuto, e de uma extremidade à outra de sua vida, até no detalhe de suas ações, devia ser governado e deixar-se governar, quer dizer, deixar-se dirigir à sua salvação por alguém a quem se une através de uma relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência. E essa operação de direção para a salvação, em uma relação de obediência à alguém, deve se fazer em uma tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma, verdade também na medida em que essa direção implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos, e, enfim, na medida em que essa direção se desdobra como técnica refletida, comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, de confissões, entrevistas, etc²⁸

A caracterização do modo específico de operar da pastoral cristã, presente no trecho acima, já apresenta uma articulação entre sujeito, poder e verdade que passa a ser o foco das investigações de Foucault na década de 1980. No entanto, na conferência de 1978 ele parece estar preocupado em analisar, de forma mais geral, a proliferação “das artes de governar os

²⁸ FOUCAULT, Michel. “Qu'est-ce que la critique?”. In: *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. 1980. Paris: VRIN 2015, pp. 35 e 36. Tradução nossa. No original: “chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un doit se faire dans un triple rapport à la vérité: vérité entendue comme dogme; vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisant des individus; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien, etc.”.

homens” que se estabeleceu no ocidente moderno, a partir do século XV e que se coloca como questão fundamental da modernidade a partir desse período²⁹.

[...] creio que a partir do século XV, e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens; explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento, inicialmente, em relação ao seu núcleo religioso, digamos, se quiserem, laicização, expansão na sociedade civil deste tema da arte de governar os homens e os métodos para fazê-lo. E depois, em segundo lugar, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendicantes, como governar uma família, uma casa, como governar o exército, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. Como governar, creio que esta foi uma das questões fundamentais do que aconteceu no século XV ou XVI. Questão fundamental à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica e arte política, arte econômica, se quiserem – e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que teve a palavra governo àquela época³⁰.

²⁹ O tema da governamentalização ocupa um lugar de destaque nas pesquisas de Foucault a partir de 1978. É central em *Securité – Territoire – Population*, curso ministrado no *Collège de France* entre janeiro e março do mesmo ano da conferência. Dois anos depois, no curso *Du gouvernement du vivant*, mais uma vez o poder pastoral é situado como ponto de partida para o estabelecimento de um quadro mais amplo de análise: “Tentarei agora mostrar como essa governamentalidade nasceu, por um lado, a partir de um modelo arcaico, que foi o da pastoral cristã; em segundo lugar, se apoiando sobre um modelo, ou, mais ainda, sobre uma técnica diplomático-militar; e, enfim, em terceiro lugar, como essa governamentalidade só pôde tomar as dimensões que tomou graças a uma série de instrumentos bem particulares, cuja formação é contemporânea, precisamente, da arte de governar, e que se chama, no sentido antigo do termo, o dos séculos XVII e XVIII, a polícia. A pastoral, a nova técnica diplomático-militar, e, enfim, a polícia; creio que foram esses os três grandes elementos a partir dos quais se pôde produzir este fenômeno fundamental na história do Ocidente, que foi a governamentalização do Estado” (*Dits et écrits II*, op. cit., n° 239, p. 657).

³⁰ FOUCAULT, Michel. “Qu'est-ce que la critique?”, op. cit., p. 36. No original: “Je crois qu'à partir du XVe siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner dans des domaines variés : comment gouverner les enfants, comment gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit? « Comment gouverner ? », je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au XVe ou au XVIe siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner-art pédagogique, art politique, art économique, si vous voulez - et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque”.

Foucault enfatiza que ao lado da interrogação sobre *como governar* surge outra questão que não pode ser dissociada desse processo de governamentalização, a saber: *como não ser governado?* E em seguida fornece os contornos precisos de tal indagação, que se coloca em contrapartida às artes de governar:

Eu não quero dizer com isso que, à governamentalização, se oporia, face a face, a afirmação contrária, “nós não queremos ser governados, não queremos ser inteiramente governados”. Quero dizer que nesta grande inquietude em torno da maneira de governar, e na pesquisa sobre as maneiras de governar, demarca-se uma questão perpétua que seria “como não ser governado desse modo, por esse modo, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos, e por meio de tais procedimentos; não desse modo, não por isso, não por eles?”³¹.

Surge, com isso, a partir da análise da governamentalização que marca as sociedades da Europa ocidental no século XV, a primeira definição da crítica como uma atitude diante das relações de poder que atravessam essas experiências históricas. Atitude essa que não libera os indivíduos dessas relações, mas que abre, no interior delas, a possibilidade de resistência:

Diante das artes de governar, e como contrapartida, ou mais como seu parceiro e adversário ao mesmo tempo, como maneira de se desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar, ou, em todo caso, deslocá-las, a título de relutância essencial, mas também, e, por isso mesmo como linha de desenvolvimento delas, houve algo que nasceu na Europa nesse momento; um tipo de forma cultural geral, uma atitude ao mesmo tempo moral e política, maneira de pensar etc., e que eu chamaria simplesmente a arte de não ser governado ou, ainda, a arte de não ser governado desse modo e a esse preço. E eu proporia então, como primeira

³¹ Id. *Ibidem*, p. 37. No original: “Je ne veux pas dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, « nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés du tout ». Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait: « comment ne pas être gouverné comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux? » ”.

definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser governado desse modo³².

Dando sequência à argumentação do texto, Foucault define a crítica como “a arte da inservidão voluntária³³, da indocilidade refletida”, que teria a função de promover o “desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade”³⁴. É nesse ponto que a análise que Foucault promove, a respeito do “jogo da governamentalização e da crítica”, se encontra e se entrelaça pela primeira vez, com o seu próprio trabalho. Curiosamente, é Immanuel Kant quem entra em cena. Entretanto, Foucault não acionará aqui o papel que o filósofo alemão atribuiu à crítica, mas sim à *Aufklärung*³⁵.

Ao analisar, pela primeira vez, o opúsculo escrito em 1784³⁶, Foucault destaca esquematicamente os seguintes aspectos da reflexão kantiana em torno da *Aufklärung*: o

³² Id. Ibidem, p. 37. No original: “En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il Y. aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné.”

³³ Foucault utiliza aqui esse termo em clara referência ao filósofo Étienne de la Boétie e suas investigações acerca da tirania e da frequente servidão voluntária à ela. Cf. Étienne de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, Brasiliense, 1982.

³⁴ Foucault, Michel. “Qu'est-ce que la critique?”, op. cit., p. 39. No original: “Ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité.”

³⁵ Essa opção talvez se dê pela incompatibilidade da definição da atitude crítica proposta por Foucault até aqui – como prática capaz de questionar e subverter relações de poder – com o projeto crítico empreendido por Kant.

³⁶ Trata-se do texto publicado em dezembro de 1784 no periódico alemão *Berlinische Monatschrift*, intitulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Tradução para o português: “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”, tradução de Floriano de Souza Fernandes, in KANT, I. Textos seletos, Petrópolis: Vozes, 1974). Foucault retomará esse texto em diferentes elaborações até o fim da vida.

estado de menoridade no qual a humanidade estaria mantida; a caracterização dessa menoridade como uma incapacidade de fazer uso do seu próprio entendimento sem a orientação de outrem; e por fim, Foucault chama atenção especialmente para a correlação, estabelecida pelo próprio Kant, entre a condição de menoridade, os excessos de autoridade que mantêm a humanidade nessa condição e a ausência de coragem de movimentar-se na direção de uma saída.

Para Foucault, a referência à coragem presente na descrição que Kant faz da *Aufklärung* carrega um sentido de convocatória que extrapola os limites de uma definição histórica ou especulativa, o que a vincularia ao campo da ação. Em seguida, afirma de modo mais contundente a afinidade entre a descrição kantiana e a caracterização da atitude crítica feita por ele no início da conferência. Desse modo, os domínios sobre os quais era preciso, segundo Kant, tornar-se maior – religião, direito e conhecimento – correspondem aos pontos de ancoragem históricos que foram destacados em sua reflexão, a saber: crítica bíblica, crítica jurídica e crítica científica.

Embora Foucault deixe claro que não pretende, em sua investigação, mostrar a oposição que havia em Kant entre a análise da *Aufklärung* e seu projeto crítico, não deixa de destacar a grande distância que separa a crítica exercida como um *ethos* – que caracteriza a modernidade – e a crítica estabelecida como propedêutica. Desse modo, Foucault nos lembra que em Kant mesmo o ato de *ousar saber* sempre esteve limitado pela exigência transcendental, como indica a passagem a seguir:

Seria, acredito, fácil mostrar que para Kant mesmo esta verdadeira “coragem de saber”, que era invocada pela *Aufklärung*, esta mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que, para ele, a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos. Mas é inegável que Kant fixou a crítica, em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung*, presente e futura, a de conhecer o conhecimento.³⁷

³⁷ Foucault, Michel. “Qu'est-ce que la critique?”, op. cit., p. 42. No original: “Il serait, je crois, facile de montrer que, pour Kant lui-même, ce vrai «courage de savoir» qui était invoqué par l'*Aufklärung*, ce même courage de savoir consiste à reconnaître les limites de la connaissance; et il serait facile de montrer que, pour lui, l'autonomie est loin d'être opposée à l'obéissance aux souverains. Mais il n'en

Mais uma vez, Foucault insere um aparato conceitual de suas pesquisas; nessa oportunidade para caracterizar o empreendimento kantiano. No entanto, sabemos que o “desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade” é muito mais um problema de Foucault que de Kant. Procedimento semelhante acontece quando Foucault propõe um ponto de encontro – amplamente enfatizado na conferência – entre a filosofia crítica de Kant e as descrições arqueológicas e genealógicas. Essa afinidade é situada no espaço que a *Aufklärung* teria aberto no pensamento ocidental com uma interrogação sobre o nosso ser histórico, questão que inaugura um tratamento singular da questão do *presente*, da *atualidade*, que, para Michel Foucault, caracteriza a reflexão filosófica moderna. É esse movimento que permite a inscrição dos trabalhos de Foucault na tradição crítica.

De todo modo, é inegável que a importância da *atualidade* é apontada por Kant em seu artigo sobre a *Aufklärung* e não seria exagero dizer que as perguntas críticas ressoam amplamente na interrogação sobre o nosso ser histórico. Entretanto, o destaque dado por Foucault a esse tratamento do *presente* em sua leitura do texto de Kant se justifica, aqui, porque a questão da *atualidade* é central na compreensão do sentido mesmo do próprio trabalho do filósofo francês. O *presente* constitui, de fato, campo privilegiado nas pesquisas de Foucault. Suas investigações sempre buscam se manter ao nível das abordagens provisórias e estratégicas, evitando a cristalização de resultados que se pretendam universais. Trata-se sempre de “tomar conjuntos de elementos onde se pode demarcá-los, numa primeira aproximação, logo de maneira completamente empírica e provisória, as conexões entre os mecanismos de coerção e os conteúdos de conhecimento”³⁸. Esse modo de lidar com o presente, assim, não teria lugar na filosofia kantiana. A *Aufklärung*, entendida aqui como um acontecimento, inaugura um novo modo de se interrogar sobre a atualidade e

reste pas moins que Kant a fixé à la critique, dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance.”

³⁸ Id. *Ibidem*, p. 51. No original: “Prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance”.

sobre uma experiência de si mesmo, do qual as pesquisas histórico-filosóficas empreendidas por Foucault fazem parte, ainda que produzam em relação a ela um alargamento radical.

É assim que depois de traçar os contornos do que chamou de *ethos* moderno, Foucault parte para uma análise mais direta dos conceitos e questões metodológicas que atravessam o seu trabalho, a essa altura já inseridos nessa linhagem: “tal é o quadro geral dessa pesquisa que eu chamaria de histórico-filosófica; eis como se pode agora orientá-la”³⁹.

Foucault expõe, então, a especificidade dos diferentes domínios de suas investigações – arqueológico, genealógico e estratégico – com ênfase na articulação necessária entre eles. Esse é para nós um marco do reposicionamento de suas pesquisas, que busca cada vez mais uma perspectiva de conjunto para o seu trabalho. Como temos enfatizado, vemos nessa análise em retrospectiva um momento criativo de Foucault. Um gesto em relação à sua produção que só poderia, de fato, ter lugar depois da sua realização, dada a especificidade de suas pesquisas. São análises que se estendem pelo vasto campo de documentos que constitui o domínio dos discursos ou o *arquivo* com o qual ele buscou trabalhar. Nesse sentido, as dimensões metodológicas têm a função de delimitar, estrategicamente, quais, dentre os elementos pesquisados sobre um determinado tema, podem, de fato, fazer surgir as relações entre poder e saber. Quando se fala, portanto, de método da arqueologia e da genealogia, “não se trata de demarcar, através deles, princípios gerais da realidade, mas de fixar, de alguma forma, a frente de análise, o tipo de elemento que lhe deve ser pertinente”⁴⁰.

As análises de *Vigiar e punir* já indicavam uma vinculação entre poder e saber: “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder”⁴¹. No entanto, é possível que

³⁹ Id. *Ibidem*, p. 50. No original: “Tel est le cadre général de cette recherche que j'appellerais historico-philosophique. Comment peut-on maintenant la mener ?”

⁴⁰ Id. *Ibidem*, p. 52. No original: “Il ne s'agit pas de repérer à travers eux des principes généraux de réalité, mais de fixer en quelque sorte le front de l'analyse, le type d'élément qui doit être pour elle pertinent.”

⁴¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 27. No original, p. 32: “il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même

a novidade introduzida pelo uso do termo *genealogia* tenha levado à interpretação imediata de que essa publicação representava uma ruptura com os trabalhos anteriores. Em *Qu'est-ce que la critique?*, porém, essa articulação é feita de maneira bastante explícita:

Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de demarcar aí três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas muito mais de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir em sua simultaneidade mesma retomar o que há de positivo, o que quer dizer que elas são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela delimitação das interações e das estratégias às quais ela se integra.⁴²

Foucault adverte ainda que tal como saber e poder não podem ser analisados como entidades em si – “nunca se deve considerar que existe *um* saber ou *um* poder, menos ainda *o* saber ou *o* poder, que seriam eles mesmos operantes. Saber, poder, isso não é nada mais que uma grade de análise”⁴³ –, igualmente não se pode pressupor *a* genealogia independentemente da arqueologia, ou vice-versa. É através desse aparato conceitual e metodológico que Foucault reconstitui o seu trabalho, utilizando-se de uma leitura da *Aufklärung*, e o reposiciona ao inscrevê-lo na tradição crítica.

temps des relations de pouvoir.” (FOUCAULT, M. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975). Além disso, dois anos antes de “Qu'est-ce que la critique?”, Foucault já chamava a atenção para esse vínculo entre a saber e poder, no primeiro volume da *Histoire de la sexualité, La volonté du savoir*: “Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence” (FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, La volonté du savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 130).

⁴² FOUCAULT, Michel. “Qu'est-ce que la critique?”, op. cit., p. 56. No original: “En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre.”

⁴³ Id. *Ibidem*, p. 52. No original: “Jamais on ne doit considérer qu'il existe *un* savoir ou *un* pouvoir, pire encore *le* savoir ou *le* pouvoir qui seraient en eux-mêmes opérants. Savoir, pouvoir, ce n'est qu'une grille d'analyse.”

Esse reposicionamento de suas pesquisas também pode ser pensado em relação às questões que surgem com as análises que Foucault faz da prática ascética, da constituição de si mesmo como modo de filosofar. Como fazer de si mesmo, e de todos os modos de relação dos outros para consigo (e da verdade para consigo, igualmente) uma atitude filosófica? É nesse ponto que a interrogação enfatizada na leitura do artigo de Kant sobre a *Aufklärung* pode se articular às pesquisas do cuidado de si, como sugere essa passagem de *A Hermenêutica do Sujeito*:

E diria que quem quiser fazer a história da subjetividade – ou antes, a história das relações entre sujeito e verdade – deverá tentar encontrar a muito longa e muito lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito, neste outro dispositivo de subjetividade que é o nosso e que é comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito à lei.⁴⁴

Se a atividade filosófica da atualidade pode ser lida como um trabalho do pensamento sobre si mesmo, como Foucault defende na introdução de *O uso dos prazeres*, as pesquisas em torno da estética da existência, das práticas e técnicas de si, podem vincular-se ao projeto crítico como prolongamento de uma reflexão que, como lembra a conferência de 1978, poderia ser encontrada na formulação ampla “como não ser governado *desse modo*”.

Foucault evoca, portanto, a ousadia e a coragem da *Aufklärung* para reconstituir o movimento de suas próprias pesquisas. Entretanto, a crítica que empreende propõe um trabalho do pensamento sobre si mesmo que busca liberar a razão, tanto quanto possível, de seus universais. Trata-se de colocar a própria razão sob a interrogação da crítica, de descobrir

⁴⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de M. A. Da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 385. No original, pp. 305-6: “Et je dirai que celui qui voudrait faire l’histoire de la subjectivité – ou plutôt : l’histoire des rapports entre sujet et vérité – devrait essayer de retrouver a la très longue, très lente transformation d’un dispositif de subjectivité, défini par la spiritualité du savoir et la pratique de la vérité par le sujet, en cet autre dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé, je crois, par la question de la connaissance du sujet par lui-même, et de l’obéissance du sujet à la loi” (FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-82). Paris: Seuil/Gallimard, 2001).

de que excessos ela própria se tornou responsável. Portanto, não mais a pergunta sobre os limites e as liberdades que o Esclarecimento deveria garantir, mas uma outra, que pretende revelar as novas formas de poder que a *Aufklärung* instituiu.

Assim, o interesse de Foucault pelo cenário greco-romano, presente em suas reflexões acerca do cuidado de si, não é tratado, em nossa pesquisa, como a circunscrição de um novo conjunto de problemas que produziria uma ruptura em suas investigações. Ao contrário, vemos esse deslocamento na direção de uma perspectiva ética, como uma exigência do trabalho em curso, onde a crítica não é apenas a demarcação epistemológica de um limite, mas algo que se exerce. Notadamente, esse movimento se afasta do empreendimento kantiano, na medida em que avança numa radicalização da atitude crítica. Nessa bifurcação, em que a crítica é assumida como uma tarefa incessante, Foucault encontra Nietzsche. Encontro velado, talvez, mas do qual buscaremos reconstituir algumas marcas a seguir.

1.3 Reescrita de si *entre* Kant e Nietzsche

Em 1984, Michel Foucault retoma a questão da *Aufklärung* de forma ainda mais contundente que aquela operada em *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Em *What is Enlightenment?*⁴⁵, texto inteiramente dedicado a uma leitura do opúsculo de Kant sobre as Luzes, Foucault repete o duplo movimento de analisar em retrospectiva o seu próprio trabalho e ao mesmo tempo situá-lo na tradição crítica. Não deixemos, contudo, que a repetição e o caráter mais direto do texto ofusque o novo campo de problemas que ele foi capaz de abrir.

Tendo um caminho bem diferente daquele da conferência de 1978, esse breve texto foi responsável pela vinculação decisiva da produção de Foucault à filosofia de Kant⁴⁶. A

⁴⁵ Texto publicado originalmente em inglês. “What is Enlightenment?”. In Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

⁴⁶ Não que a relação de Foucault com Kant se restrinja aos textos analisados nesse capítulo. Desde muito cedo Foucault se ocupou do pensamento de Kant. Sua tese complementar foi dedicada a uma tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* – texto publicado em 1798 – acompanhada

partir de uma separação bem esquemática do que seriam dois caminhos possíveis para o pensamento moderno, ambos abertos pela filosofia crítica, Foucault situa a posição de suas pesquisas. A primeira via buscou colocar a questão sobre as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro e se estabeleceu como uma *analítica da verdade* e o segundo caminho, no qual Foucault se insere, teria realizado uma interrogação sobre as experiências possíveis no seu próprio tempo, propondo uma *ontologia crítica do presente*, uma *ontologia de nós mesmos*. E o trabalho do pensamento, o exercício intelectual, o caminho de abordagem para essas questões, é a realização permanente de uma atitude de modernidade.

Desse modo, Foucault define os aspectos filosóficos do seu trabalho como uma tarefa crítica. Mas ao mesmo tempo em que se inscreve nessa tradição, ele não deixa de produzir, em relação a ela, algumas diferenciações. É central, nesse sentido, a forma como caracteriza o que chama de atitude: trata-se de “um modo de relação com a realidade contemporânea, uma escolha voluntária feita por certas pessoas, finalmente um modo de ação e de comportamento que, simultaneamente, marca uma relação de permanência e se apresenta a si mesma como uma tarefa”⁴⁷. Isso implica uma espécie de estilística da vida que se pratica como um trabalho intelectual específico. Uma tarefa concebida como um permanente ensaio sobre o nosso próprio presente, “um exercício no qual a atenção extrema que se concede ao que é real se confronta com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita e viola essa realidade”⁴⁸.

de uma longa introdução e notas. A tradução foi publicada em 1964 pela editora Vrin. Entretanto, a introdução foi substituída, pelo próprio Foucault, por duas páginas que forneciam um *informe histórico* bastante resumido. O texto completo da tese complementar só foi publicado em 2008; uma reflexão mais detalhada sobre ele ocupará parte do terceiro capítulo deste trabalho. Kant também está presente, de forma determinante, em *As Palavras e as coisas*, mas é notório que a partir de *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]* a filosofia de Kant e as questões decorrentes da crítica e da *Aufklärung* são frequentemente retomadas em diferentes elaborações. Entre esses textos, *What is Enlightenment?* é, sem dúvida, o mais conhecido, tendo sido trabalhado amplamente por estudiosos do pensamento de Foucault.

⁴⁷ FOUCAULT, M. “What is Enlightenment?”, op. cit., p. 39. No original: “And by ‘attitude,’ I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task.”

⁴⁸ Op. cit., p. 41. No original: “an exercise in which extreme attention to what is real is confronted with the practice of a liberty that simultaneously respects this reality and violates it.”

Foucault afirma ainda que esta tarefa intelectual possui dois níveis distintos, e propõe que justamente na interação entre eles, encontramos a “atitude limite”. O primeiro nível consiste “na análise histórica dos limites que são impostos a nós”⁴⁹. Uma análise que toma a forma de indagações com sua coerência teórica (a definição das formas históricas nas quais as generalidades das nossas relações com as coisas, com os outros e com nós mesmos têm sido problematizadas) e com sua coerência metodológica (o estudo genealógico e arqueológico das práticas vistas, simultaneamente, como um tipo de racionalidade tecnológica e como jogos estratégicos de liberdade).

O segundo nível dessa “atitude de modernidade” concerne às experiências, arriscadas “para dar novos ímpetus, tão longe quanto for possível, à tarefa indefinida da liberdade”; tais experimentos são responsáveis por “uma crítica prática que toma a forma de uma possível transgressão de limites” para ir além deles. Nesse nível, o trabalho intelectual vincula-se ao campo da ética. “A liberdade é a condição ontológica da ética, mas a ética é a forma deliberada assumida pela liberdade”.

Esta atitude limite da tarefa intelectual proposta por Foucault é a construção, sem garantias, de uma “vida filosófica” na qual os dois níveis apresentados se mantêm em permanente relação. Uma vida filosófica que atualiza a coragem evocada por Kant em sua definição da *Aufklärung*. É nessa esteira que Foucault nos propõe uma “reflexão crítica frente às técnicas abusivas de governo” e “uma estética da existência” em oposição à ideia “de uma moralidade como obediência a um código de regras”.

Diante das especificações é possível perceber nitidamente a distância que se abre entre Foucault e Kant. Enquanto o filósofo de Königsberg estabeleceu seu edifício crítico em oposição às verdades metafísicas, a tarefa crítica empreendida por Foucault implica sempre uma luta, um exercício permanente. E o traço mais importante desse trabalho é a modificação da nossa relação com os limites e as fronteiras. São os limites pressupostos das ciências, dos

⁴⁹ Op. cit., p. 50. No original: “the historical analysis of the limits that are imposed on us.”

saberes, mas também de nossas condutas. Se para Kant a crítica da razão pura significava a compreensão dos limites do nosso conhecimento, para Foucault é a possibilidade mesma de transpor que importa. Isso implica a reformulação das questões kantianas em uma outra série de questões. Portanto, é uma compreensão inteiramente outra dos limites. Nas palavras de Foucault, trata-se de “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”⁵⁰; é nessa investigação que se efetiva, a cada vez, em um ambiente histórico concreto, que se pode encontrar finalmente a maioria e, talvez, com ela, a possibilidade da criação de si.

É justamente nessa bifurcação, que leva Foucault a posicionar o seu trabalho como um prolongamento da ontologia do presente, que ele encontra outro filósofo alemão. Seu *ethos* de transgressão e estética da existência pode estar mais vinculado a Nietzsche que a Kant. Se considerarmos que para Nietzsche a tarefa da filosofia é mergulhar fundo na própria época para ultrapassá-la, a radicalização da atitude crítica empreendida por Foucault se aproxima mais da proposta de uma *transvaloração dos valores* que da *saída da menoridade*.

Outro traço que, em nossa pesquisa, aproximaria Foucault de Nietzsche está na definição que o filósofo alemão propõe para *espírito livre*: “É chamado espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra”⁵¹. De acordo com Patrick Wotling, é a liberdade de espírito que constitui a primeira grande determinação do conceito de filósofo defendido por Nietzsche. É essa característica que “traduz o seu caráter ‘extemporâneo’ e sua coragem: sua capacidade de enfrentar o desconhecido num questionamento radical”⁵². Ora, não é difícil ver nessa caracterização uma correspondência direta com a exigência de Foucault de desprender-se de si inerente ao exercício de pensar um outro pensamento.

⁵⁰ Id. *Ibid.*, p. 50. No original: “that is, a patient labor giving form to our impatience for liberty”

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano – Um livro para Espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (I, §225).

⁵² WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução Berliner. São Paulo: Martins fontes, 2011. p. 33.

A noção de espírito subjugado – que é definido pela necessidade de certeza, fixidez e estabilidade – também nos ajuda nessa aproximação. Ela se opõe à liberdade de espírito, que tem a marca da independência e designa a capacidade de interrogar os valores em vigor⁵³. É possível encontrar uma ressonância dessa oposição no tratamento que Foucault dispensa à questão do sujeito. Por um lado, a subjetividade é entendida como fruto de processos de sujeição estabelecidos pela norma do poder político moderno. Com a atualização do tema da *estética da existência*, contudo, Foucault busca produzir, por meio da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta, uma estratégia para escapar da normalização subjetiva tão predominante em nossas sociedades, um caminho para o “desassujeitamento” a partir da invenção de outras subjetividades, novos estilos de vida e processos voluntários de subjetivação.

Essa associação, entretanto, produz alguns riscos para a nossa análise. É que a presença de Nietzsche não é tão evidente nesse período. Apesar de reconhecer em Nietzsche uma das suas principais referências filosóficas – sobretudo no que diz respeito ao modo de conceber a relação entre a história, o sujeito e o poder – e enfatizar a leitura do filósofo alemão como um divisor de águas na sua produção, Foucault não faz nenhuma menção direta a Nietzsche nos seus últimos textos, quando se dedica a uma análise mais ampla do seu trabalho. Pode-se dizer mesmo que há um consenso entre os pesquisadores que tematizam a relação entre os dois filósofos que Foucault teria se afastado definitivamente de Nietzsche a partir da década de 1970.

Foucault chegou a lecionar alguns cursos sobre Nietzsche mas escreveu muito pouco sobre ele. Como chega a admitir em uma entrevista, ter nomeado o primeiro volume de sua história da sexualidade de *A vontade de saber* foi a homenagem mais contundente que prestou ao filósofo alemão. Contudo, ao desenvolver a argumentação que vincula a sua produção ao pensamento crítico, estabelecendo deslocamentos e balizamentos que caracterizam a especificidade de suas análises, há todo um procedimento nietzschiano que se apresenta, ainda que sem referência explícita.

⁵³ WOTLING, Patrick. op. cit., p. 34.

O esforço de pensar essa triangulação também se justifica aqui como um balizamento metodológico para trabalhar com a produção Foucault numa perspectiva de conjunto. Isso porque entrevemos em sua trajetória, uma presença contundente desses dois filósofos precisamente em momentos em que eles não são citados. Dito de outro modo, nas oportunidades em que Foucault se cala sobre o diálogo com Kant ou Nietzsche é que suas filosofias se fazem notar em outro tipo de registro; elas emergem como *procedimento*, em um regime de apropriação que se cruza em alternância e que ajuda a constituir, tanto sua mirada metodológica como suas temáticas de pesquisa.

Este capítulo teve como objetivo mostrar a maneira como Foucault toma o seu trabalho em retrospectiva como uma criação, com propostas analíticas para além da recuperação histórica de sua produção. Procuramos mostrar como o exercício de articulação das pesquisas realizadas ganhou uma perspectiva de projeto, ou mais precisamente, de uma *arefa*. Nesse sentido, tratava-se de um gesto criativo, com objetivos que ultrapassavam uma espécie de apanhado auto-referido. O que se pode entrever nesse processo, assim, foi uma inscrição na tradição filosófica que é também prospectiva para o trabalho filosófico.

Nesse cenário, partindo da maneira como Foucault trabalha com o termo curiosidade, procuramos sua vinculação com as ideias de espanto ou perplexidade, que em algumas elaborações filosóficas são retomadas como disparador fundamental do ato de filosofar. Trabalhamos de modo mais direto, para ilustrar esse argumento, com a passagem de *Teeteto* onde Sócrates associa um sentimento de perplexidade como sendo marca do filósofo e, especialmente, com a elaboração de Heidegger em torno do mesmo tema.

Observou-se nessas proposições que a tarefa da filosofia se afirma como uma atitude com relação à vida, um *ethos* filosófico e não uma doutrina ou sistema – postura correlata, certamente, à de Foucault. A partir dessa perspectiva, e em alguma medida dando continuidade a uma aproximação entre Foucault e Heidegger, foi possível estabelecer uma concepção da atividade filosófica como ascese, afirmando-se como experiência modificadora de si.

É nesse contexto que retomamos, já na segunda parte do capítulo, o posicionamento de Foucault com relação à crítica. Acreditamos, desta maneira, que a elaboração em torno de uma atitude crítica congrega ao mesmo tempo interrogações sobre o conhecimento e uma ação possível sobre os sujeitos – conjugando, portanto, saber e poder. Nesse exercício, contudo, Foucault se situa numa tradição crítica de linhagem kantiana – em exercício correlato, deste modo, à inscrição filosófica da qual nos ocupamos inicialmente no capítulo.

É nesse registro que Foucault estabelece a análise do que ele chama de processo de governamentalização do Estado como questão fundamental para compreensão da ação política, historicamente caracterizável, de nosso presente. Esse desenho produz, contudo, a possibilidade mesma de crítica; ou seja, é na delimitação histórica desse processo que Foucault antevê uma abertura a partir da pergunta: “como não ser governado dessa maneira?”.

Uma boa via de compreensão dessas proposições de modo conjugado, assim, seria uma análise da leitura que Foucault faz de Kant no texto *What is Enlightenment?*; ponto que ocupou parte do terceiro item deste capítulo. Se aqui há, também, a construção de uma atitude crítica diante do presente, a perspectiva de Foucault está interessada no trabalho que identifica os limites com o objetivo de ultrapassá-los. Há, assim, uma espécie de esgarçamento da crítica kantiana para produzir uma filosofia que investe numa ontologia do presente como tarefa política capaz de produzir uma perspectiva crítica para os excessos de poder de nossa modernidade.

Emerge nessa perspectiva, por fim, a possibilidade de “desassujeitamento” a partir da invenção de outras subjetividades, novos estilos de vida e processos voluntários de subjetivação. Argumentamos, desta maneira, que é possível enxergar nesse processo um procedimento mais propriamente nietzschiano, vinculado a uma transvaloração dos valores. Nossa leitura é, portanto, a de que Foucault produz uma espécie de tensão entre Kant e Nietzsche, caracterizando por um lado um desfecho para o seu projeto de uma genealogia do sujeito moderno e, por outro, uma tomada de posição com relação à tradição na qual inscreve seu trabalho.

Esse exercício, assim, tem feições próprias para objetivos específicos – de ordem epistemológica e política. Acreditamos, nesse sentido, que seria produtivo criar, a partir da releitura que Foucault faz sobre si mesmo, uma mirada para os usos da ficção em suas pesquisas. Trabalho do qual se ocupa o próximo capítulo.

Capítulo 2 – Da ficção como recurso metodológico

No primeiro capítulo buscamos reconstituir a análise em retrospectiva que Michel Foucault faz sobre o seu próprio trabalho entre 1978 e 1984, últimos anos de vida e produção do filósofo. Interessava-nos encontrar nesse processo traços que possibilitassem pensar suas pesquisas na perspectiva de um projeto filosófico. Longe de querer descobrir no percurso de Foucault a gênese e estrutura de suas investigações, acreditamos proveitoso tratar esse movimento retrospectivo como um ato criativo, capaz de redimensionar os trabalhos anteriores e inseri-los na tarefa, sempre móvel, de pensar *autrement*. Elegemos, agora, um aspecto – muito contundente nesse gesto específico e ao mesmo tempo sempre presente em sua trajetória – para apoiar uma leitura de conjunto. Trata-se do uso da *ficção* como recurso metodológico.

Para além da declaração polêmica – e muitas vezes apressadamente interpretada – de que só teria escrito ficções⁵⁴, vemos a ficcionalidade como um elemento recorrente na produção de Foucault. Ele afirma em diferentes momentos que suas investigações se vinculam ao campo ficcional, mas sem deixar de enfatizar que busca produzir com elas interferências capazes de suscitar efeitos reais sobre a atualidade. Assim, analisaremos a presença da ficção ao mesmo tempo como um recurso metodológico (que produz *efeitos de verdade*) e também como um posicionamento teórico diante do problema do verdadeiro e do falso.

⁵⁴ Referimo-nos à entrevista “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” concedida à Lucette Finas para *La Quinzaine Littéraire*, n. 247, em janeiro de 1977 e publicada posteriormente em *Dits et Écrits II*, op. cit., pp. 228-236.

O capítulo, para isso, é estruturado em três partes. Na primeira, tratamos das relações entre ficção e literatura, procurando identificar como o trabalho de Foucault com a literatura – geralmente entendido pelos seus estudiosos como uma produção à parte – pode ser lido como um elemento impulsionador de seu posicionamento filosófico. Posteriormente, passamos às relações entre ficção e história, construindo uma perspectiva para o modo como Foucault pensa o trabalho histórico também como ficções. Por último, mais uma vez Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche emergem como interlocutores privilegiados no tratamento da questão, tendo como pano de fundo a discussão em torno da *filosofia do como se [als ob]* de Vaihinger.

2.1 Ficção e literatura

A relação do pensamento de Foucault com a ficção é frequentemente tratada a partir de seu interesse pelo discurso literário, sobretudo na década de sessenta. De fato, esse período de produção é marcado por uma série de textos que tematizam a literatura⁵⁵ ou que utilizam uma referência literária de forma central, como no prefácio de *Les mots et les choses*⁵⁶ – no qual Borges, Rabelais e Lautréamont⁵⁷ entram em cena para dar relevo à questão da alteridade.

⁵⁵ Ver numerosos textos publicados na década de 1960 em periódicos como *Critique*, *Tel Quel* ou *La Quinzaine Littéraire* e retomados na edição de *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard (Quarto), 2001.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁵⁷ Referimos-nos respectivamente aos seguintes trechos: 1. A famosa passagem de Borges que enumera uma suposta e incongruente classificação chinesa dos animais: “Les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisée, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) que de loin semblent des mouches” (*Les mots et les choses*, op. cit., p. 7); 2. A relação de “vermes e serpentes” devorados por uma personagem de Rabelais: “Je ne suis plus à jeûn (...). Pour tout ce jour d'Hui, seront en sûreté de ma salive Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Aiarthraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroïdes...” (op. cit., p. 8); 3. O “encontro fortuito”, sobre uma mesa de trabalho entre “le parapluie rencontre la machine à coudre” (op. cit., p. 9), de que fala Lautréamont.

No mesmo período, a literatura foi objeto específico de um livro de Foucault bem pouco trabalhado por seus intérpretes, *Raymond Roussel*⁵⁸, publicado em 1963. Único autor ao qual o filósofo francês dedicou um livro, Roussel foi determinante para suas investigações em torno das possibilidades de contrapor a “ordem do discurso”. Foucault interessava-se especialmente pelo modo como o escritor conseguia, de dentro da linguagem – uma vez que escrevia e publicava livros perfeitamente cabíveis no campo literário da época – produzir pequenos abalos; erupções nas regras de formação e sustentação do sentido. A passagem a seguir nos remete ao entusiasmo que a literatura rousseliana provocara em Foucault:

De là une structure digne de remarque: au moment où les mots ouvrent sur les choses qu'ils disent, sans équivoque ni résidu, ils ont aussi une issue invisible et multiforme sur d'autres mots qu'ils lient aussi une issue invisible et multiforme sur d'autres mots qu'ils lient ou dissocient, portent et détruisent selon d'inépuisable combinaisons. Il y a là, symétrique au seuil du sens, un seuil secret, curieusement ouvert, et infranchissable, infranchissable d'être justement une ouverture immense, comme si la clef interdisait le passage de la porte qu'elle ouvre, comme si le geste créateur de cet espace fluide, incertain, était celui d'une immobilisation définitive; comme si, parvenu à cette porte internet par laquelle il communique avec le vertige de toutes ses possibilités, le langage s'arrêtait sur une geste qui tout ensemble ouvre et ferme⁵⁹.

Uma outra via que ocupou as investigações de Foucault em torno do campo discursivo foi o tema da *transgressão*. O texto publicado em homenagem à Georges Bataille em 1963⁶⁰ enfatiza o papel do autor de *Histoire de l'œil* na tarefa de liberar a linguagem dos limites impostos pelos regimes de discurso e define a transgressão como “um gesto relativo ao limite”:

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel. Collection Folio/Essais*. Paris: Gallimard, 1963. FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Tradução brasileira de Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. “Dire et voir chez Raymond Roussel”. *Dits et écrits I*, op. cit. n° 10, p. 239). O texto é uma variação do primeiro capítulo do livro de Foucault dedicado a Raymond Roussel, publicado anteriormente em *Lettre ouverte*. n° 4, 1962, pp. 38-51.

⁶⁰ Cf. “Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)”. *Dits et écrits I*, op. cit., n° 13, pp. 261-277. O texto foi publicado inicialmente na revista *Critique* n. 195-196, em setembro de 1963, pp. 751-769, edição que homenageava Georges Bataille por ocasião de sua morte.

C'est là, en cette minceur de la ligne, que se manifeste l'éclair de son passage, mais peut-être aussi sa trajectoire en sa totalité, son origine même. Le trait qu'elle croise pourrait bien être tout son espace. Le jeu des limites et de la transgression semble être régi par une obstination simple : la transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne que, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable. Mais ce jeu met en jeu bien plus que de tels éléments ; il les situe dans une incertitude, dans des certitudes aussitôt inversées où la pensée s'embarrasse vite à vouloir les saisir⁶¹.

O fascínio de Foucault com a questão *limite-transgressão* nesse momento está ligado ao seu interesse em produzir um modo de pensamento desvinculado do movimento dialético. Ele afirma que Kant realizou uma abertura nessa direção ao articular o discurso metafísico a uma reflexão sobre os limites da nossa razão. Mas adverte em seguida que ele próprio acabou por fechar novamente essa via ao reduzir toda interrogação crítica a uma questão antropológica. Cabe então a Nietzsche a tarefa de despertar a filosofia e a linguagem do sono da dialética e da antropologia e Foucault vê na literatura de Bataille traços de materialização desta empreitada⁶².

Nietzsche também é o elo entre Foucault e Maurice Blanchot. Sendo aquele que “abriu uma ferida na linguagem filosófica”⁶³, o filósofo alemão é situado como condição de possibilidade para o exercício de liberação da linguagem – em direção ao *fora* – produzido pelos escritos de Blanchot. Em *La pensée du dehors*⁶⁴, texto inteiramente dedicado ao autor, Foucault define esse movimento nos seguintes termos:

(...) une forme de pensée dont la culture occidentale a esquissé dans ses marges la possibilité encore incertaine. Cette pensée qui se tient hors de

⁶¹ FOUCAULT, M. “Préface à la transgression”, op. cit., pp. 264-5.

⁶² Id. Ibidem, p. 35.

⁶³ No original: “Nietzsche a ouvert une blessure dans le langage philosophique”. (FOUCAULT, M. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 41, p. 579).

⁶⁴ FOUCAULT, M. “La pensée du dehors”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 38, pp. 546-567. Texto publicado anteriormente na revista *Critique* n. 229, em junho de 1966, pp. 523-546.

toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot "la pensée du dehors"⁶⁵.

É possível perceber no tratamento que Foucault dispensa à literatura moderna o ímpeto de forjar alternativas aos métodos vigentes de análise dos discursos e ao mesmo tempo produzir um contraponto às filosofias fundamentadas no sujeito do conhecimento. A literatura seria uma via de escape ao funcionamento da linguagem da representação; dos limites das noções de significante e significado. O discurso literário pelo qual Foucault se interessava é visto como um domínio que produziu uma experiência de linguagem em que o sujeito está ausente e, conseqüentemente, fora da possibilidade de uma objetivação normativa. Tratava-se, portanto, de se vincular a uma linha discursiva que se estabeleceu contra o que Foucault chamou de “dinastia da representação”⁶⁶. Além de Roussel, Bataille e Blanchot, muitos outros autores são evocados por Foucault nesse exercício de composição de uma outra dinastia. As referências literárias são numerosas e se estendem de Sade a Hölderlin, de Nerval a Flaubert, de Kafka a Artaud. É notório também seu vivo interesse nas experimentações literárias que lhe eram contemporâneas.

Essa produção – bastante volumosa – em torno da literatura é muitas vezes interpretada como investigações que se situariam em contraposição às pesquisas publicadas por Foucault no mesmo período – sobretudo *Histoire de la folie à l'âge classique* e *Les mots e les choses*⁶⁷ – e que seriam deixadas totalmente de lado com o avanço de suas pesquisas

⁶⁵ Id. Ibidem, p. 549.

⁶⁶ No original lê-se “dynastie de la représentation” (Id. Ibidem, p. 548).

⁶⁷ Essa passagem do verbete dedicado a Raymond Roussel do *Dicionário Foucault* de Judith Revel exemplifica bem tal opção interpretativa: “(...) como se fosse o caso de dizer que além da divisão sem exterior que descreve a *História da Loucura* e da estrutura totalizadora, organizadora e hierarquizada da *épistémè* moderna, existem labirintos de palavra onde se perder, e Minotauros literários para habitá-los, para nos causar medo e queimar aí – por vezes – sua própria existência. Esse fascínio pela

que passam a enfatizar as relações de poder. Em outra direção, buscamos aqui tratar essas duas vias como atos articulados de um mesmo movimento. Não situamos os textos dedicados ao discurso literário em um regime de contraste, mas de complementação em relação aos livros escritos no mesmo período; como um trabalho crítico que busca, além de estabelecer limites, um caminho de ultrapassagem possível. Um exercício situado em um campo de interesse específico que, embora não sustentado em investigações posteriores – já que Foucault abandona tanto a noção de *transgressão* quanto a possibilidade de um *fora* – produziram efeitos no pensamento e na linguagem e foram importantes para o estabelecimento de suas pesquisas.

É nesse sentido que pensamos a aproximação à literatura como um recurso metodológico que visava produzir um posicionamento filosófico. *L'arrière-fable*, um texto dedicado a Jules Verne, pode nos dar mais algumas pistas desse processo. Logo no início, Foucault propõe uma distinção entre fábula e ficção:

En toute œuvre qui a forme de récit, il faut distinguer *fable* et *fiction*. Fable, ce qui est raconté (épisodes, personnages, fonctions qu'ils exercent dans le récit, événements). Fiction, le régime du récit ou plutôt les divers régimes selon lesquels il est "récité": posture du narrateur à l'égard de ce qu'il raconte (selon qu'il fait partie de l'aventure, ou qu'il la contemple comme un spectateur légèrement en retrait, ou qu'il en est exclu et qu'il la surprend de l'extérieur), présence ou absence d'un regard neutre qui parcourt les choses et les gens, en assurant une description objective; engagement de tout le récit dans la perspective d'un personnage ou de plusieurs successivement ou d'aucun en particulier; discours répétant les événements après coup ou les doublant à mesure qu'ils se déroulent, etc. La fable est faite d'éléments placés dans un certain ordre. La fiction, c'est la trame des rapports établis, à travers le discours lui-même, entre celui qui parle et ce dont il parle. Fiction, "aspect" de la fable⁶⁸.

loucura literária, que se encontra à mesma época em Deleuze e Guattari sob uma espécie de romantismo da linguagem psicótica, desaparece totalmente em Foucault desde que ele se interessou, de um modo mais amplo, pelas relações de poder e deixou de considerar a linguagem como o único campo de resistência aos dispositivos de saber”. Ver REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001, pp. 186-187.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. “*L'arrière-fable*”. *Dits et écrits I*, op. cit., n. 36, p. 534). O texto foi originalmente publicado no n. 29 da revista literária *L'arc*, edição dedicada a Jules Verne, em maio de 1966.

É central nessa distinção o destaque que Foucault dá à ficção. É o *como*, a *forma* desses relatos que parece despertar o seu interesse. É esse regime de variações que caracteriza a sua definição de ficção que possibilitaria a instauração de algo novo e impensado no interior do discurso. Um ato criativo que visa produzir efeitos para além dos enunciados; forjar novos agenciamentos de enunciação. É através da ficção que é possível estabelecer relações, no interior da narrativa, entre quem fala e aquilo de que fala e produzir um campo de tensão desestabilizador. Ela pode, assim, ser entendida como uma atitude de pensamento proveitosa para o exercício de elaborar uma experiência filosófica descolada do sujeito de conhecimento. A ficção, aqui, funciona como um recurso metodológico ligado diretamente ao exercício de inventar alternativas às categorias totalizantes que circunscreviam a produção filosófica francesa da época.

Não se trata de negar que a pesquisa de Foucault se desdobra em outra direção na medida em que ele amplia o escopo de suas investigações e incorpora, de forma mais detida, as práticas não discursivas em suas análises. É notório que nos anos 1970 Foucault se interessa cada vez mais por pensar a possibilidade de invenção de modelos de vida no interior das relações de poder e que essa perspectiva abre toda uma problematização em torno da ética e da liberdade. Pode-se dizer que esses deslocamentos são consensuais e amplamente estudados pelos intérpretes de Foucault, mas o que nos interessa aqui é pensar o que esse movimento arrasta consigo. O que fica desse exercício de pensamento instaurado, em alguma medida, nas análises sobre literatura para as pesquisas posteriores? Que engrenagens foram acionadas por essas investigações?

Uma possibilidade de resposta pode ser encontrada numa entrevista concedida a C. Ruas em setembro de 1983⁶⁹. Ao falar de como se interessou por Roussel, após um encontro ocasional e arrebatador, Foucault faz as seguintes observações:

⁶⁹ A entrevista intitulada *Archaeology of a Passion* compõe a edição estadunidense do livro de Foucault sobre Raymond Roussel, publicado em Nova York pela editora Doubleday, em 1985. Foi reproduzida em *Dits et écrits II*, op. cit., n° 343, pp. 1418-1428.

Par la suite, j'ai acheté un peu systématiquement, mais lentement, les livres de Raymond Roussel et cela m'a prodigieusement intéressé: j'ai été envouté par cette prose, à laquelle j'ai trouvé une beauté intrinsèque, avant même de savoir ce qu'il y avait derrière. Et quand j'ai découvert les procédés et les techniques d'écriture de Raymond Roussel, sans doute un certain côté obsessionnel en moi a été une seconde fois séduit⁷⁰.

Foucault faz questão de destacar a singularidade desse trabalho em relação ao volume de pesquisas realizadas em uma trajetória de quase trinta anos de trabalho:

Mon rapport à mon livre sur Roussel et à Roussel est vraiment quelque chose de très personnel qui m'a laissé de très bons souvenirs. C'est un livre à part dans mon œuvre. Et je suis très content que jamais personne n'ait essayé d'expliquer que si j'avais écrit le livre sur Roussel, c'est parce que j'avais écrit le livre sur la folie, et que j'allais écrire sur l'histoire de la sexualité. Personne n'a jamais fait attention à ce livre et j'en suis très contente. C'est ma Maison secrète, une histoire d'amour qui a duré pendant quelques étés⁷¹.

Em seguida, porém, ressalta a importância das suas investigações no campo literário durante a década de sessenta na constituição do seu posicionamento filosófico. Foucault afirma que durante o seu período de formação estava completamente inserido em um cenário que tinha a fenomenologia, o marxismo e o existencialismo como caminhos quase incontornáveis – que a despeito de suas importâncias produziam uma sensação de sufocamento. Nesse cenário, o contato com a produção de Beckett, Bataille, Blanchot, Robbe-Grillet e mesmo Barthes e Lévi-Strauss teria sido fundamental para produzir uma ruptura, não apenas em seu trabalho, mas no pensamento de toda sua geração. E, ao concluir essa análise, afirma que no momento em que estava lendo Roussel e escrevendo sobre a loucura se situava ainda entre a fenomenologia e a psicologia existencial, mesmo que buscando defini-las em termos históricos. Foi só a partir desse exercício investigativo que compreendeu que o problema deveria ser colocado em outros termos⁷².

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. “Archéologie d'une passion”. *Dits et écrits II*, op. cit., n° 343, p. 1418.

⁷¹ Id. *Ibidem*, pp. 1426-1427.

⁷² Cf. Id. *Ibidem*, p. 1427: “En fait, j'ai lu Roussel au moment où j'écrivais ce livre sur la folie. J'étais écartelé entre la phénoménologie et la psychologie existentielle. Mes recherches étaient une tentative

A marca deixada pelas investigações em torno da literatura também aparece no mesmo texto, quando Foucault fala sobre as motivações do trabalho de Roussel:

C'est l'obscur désir qu'entretient toute personne qui écrit. (...) on écrit pour être autre que ce qu'on est. Il y a une modification de son mode d'être qu'on vise à travers le fait d'écrire. C'est cette modification de son mode d'être que Roussel observait et cherchait, il croyait en elle et il en a horriblement souffert⁷³.

É que essa descrição se confunde com aquela que Foucault faz sobre as motivações do seu próprio empreendimento, um ano depois dessa entrevista, na introdução de *O uso dos prazeres*, segundo volume da sua *História da sexualidade*:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade — em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que *permette separar-se de si mesmo*. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?⁷⁴

Vemos então que a singularidade de Roussel não se define apenas pelos afetos que a leitura de seus livros pôde mobilizar, enquanto experiência estética, no jovem Foucault. O

de voir dans quelle mesure on pouvait les définir en termes historiques. J'ai compris que le problème devait être posé en d'autres termes que le marxisme et la phénoménologie."

⁷³ Cf. Id. *Ibidem*, p. 1424.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*, op. cit., p. 12, grifo nosso. No original, p. 14: "Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ?" (FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 14).

procedimento de Roussel é mais de uma vez evocado em um vínculo secreto que impulsiona o sentido mesmo de suas investigações.

As investigações de Foucault em torno da literatura, portanto, podem ser pensadas como impulsionadoras do posicionamento filosófico que ele vai assumindo ao longo de suas pesquisas. Como mostramos anteriormente, a relação com um *pensar diferentemente* por dentro da linguagem, situando-a a partir de um trabalho com ela mesma, é algo que interessa Foucault na leitura de Roussel. Por outro lado, com Bataille, é possível notar como a questão da *transgressão* já se afirmava, deixando entrever o interesse acerca dos *limites* como espaço privilegiado para a produção de uma atitude crítica. Movimento correlato pode ser visto no interesse de pensar com Blanchot a possibilidade de um movimento da *linguagem em direção ao fora*, mesmo que essa ideia tenha sido abandonada posteriormente.

O que orienta a incursão de Foucault nesses textos é uma perspectiva para o “como”, para a “forma”, para a maneira, enfim, como esses trabalhos de literatura também formularam uma atitude em relação ao pensamento e à linguagem que pudesse conformá-los de outro modo. Esses autores, portanto, podem ser pensados como interlocutores que se oferecem como alternativas ao cenário filosófico francês do período. A questão ficcional, enfim, revela-se duplamente: por um lado, na possibilidade de produzir reflexão filosófica a partir de ficções; e por outro, na maneira como o Foucault mesmo assume uma postura diante da filosofia como tarefa política. Esse último ponto será trabalhado com mais detalhe a seguir.

2.2 Ficção e história

Para Foucault a linguagem da ficção não se restringe a segmentos específicos, podendo atravessar qualquer campo de reflexão⁷⁵. Esse posicionamento é exposto, de modo

⁷⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. “Distance, aspect, origine” In. *Dits et écrits I*, op. cit. n° 17, p. 308-9: “Il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui, au lieu d'oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser toute prose et toute poésie, tout roman et toute réflexion, indifféremment.”

bastante contundente, em uma série de entrevistas que tematizam o lugar de suas investigações. O uso da ficção como recurso metodológico aparece nesses textos como um elemento central na sua relação com a história. Tal procedimento ganha uma dimensão política na medida em que é descrito, deliberadamente, como um artifício que visa produzir *efeitos* de verdade.

A entrevista concedida a Lucette Finas, em 1977⁷⁶, é exemplar nesse sentido. Ao ser questionado sobre a presença da ficção em suas pesquisas, Foucault responde que:

Quant au problème de la fiction, il est pour moi très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique⁷⁷.

No ano seguinte, dessa vez em entrevista concedida a Ducio Trombadori⁷⁸, Foucault comenta mais uma vez o aspecto ficcional de suas investigações:

Les personnes qui me lisent, en particulier celles qui apprécient ce que je fais, me disent souvent en riant: "Au fond, tu sais bien que ce que tu dis n'est que fiction". Je répond toujours: "Bien sûr, il n'est pas question que ce soit autre chose que des fictions"⁷⁹.

E com a paciência didática que caracteriza tal entrevista, completa:

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps". Entrevista concedida à Lucette Finas para *La Quinzaine Littéraire*, n. 247, em janeiro de 1977 e publicado posteriormente em *Dits et Écrits II*, op. cit, n. 197, pp. 228-236.

⁷⁷ Id. Ibidem, p.236.

⁷⁸ Id. "Entretien avec Michel Foucault". *Dits et écrits*, II, op. cit., pp. 860-914. A entrevista foi originalmente publicada na revista italiana *Il Contributo*, em 1980.

⁷⁹ Id. Ibidem, p.863.

Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés.⁸⁰

Já em 1979, respondendo a indagações de uma revista acadêmica estadunidense⁸¹, que buscava traçar os contornos teóricos-metodológicos de seu trabalho, Foucault afirma que:

Je ne suis pas véritablement historien. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique. D'une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n'est pas vrai. (...) J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leurs vérités une fois écrits et non avant⁸².

Essas três afirmações, feitas entre os anos de 1977 e 1979, são apenas exemplos de um exercício constante desse período e se inserem num quadro de análise em retrospectiva que o filósofo faz sobre sua trajetória. Procedimento frequente em suas pesquisas – que buscava reformular seus livros a partir de novas orientações que surgiam no desenrolar das investigações realizadas – esse gesto se intensifica em seus últimos anos. Sabemos que é comum o questionamento sobre a confiabilidade das análises de Foucault sobre o seu próprio trabalho. Alguns intérpretes chegam a afirmar que elas, em alguma medida, distorcem os trabalhos anteriores, possibilitando um encaixe no quadro atual de suas investigações. De nossa parte, conforme abordado no capítulo um e reforçado na primeira parte deste capítulo, preferimos ver nessa retomada de suas pesquisas uma manobra complexa que, ao mesmo tempo em que se distancia do que foi feito anteriormente, não abandona completamente o

⁸⁰ Id. *Ibidem*, p.863.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. “Foucault étudie la raison d’État”. In. *Dits et écrits II*, op. cit, pp. 856-860.

⁸² Id. *Ibidem*, p. 859.

que foi realizado. Inventar-se, portanto, um novo espaço capaz de comportar o conjunto heterogêneo da produção anterior diante de uma pesquisa em curso, sem deixar de produzir modificações importantes com esse deslocamento.

As pesquisas históricas empreendidas por Foucault podem ser pensadas, assim, na chave da ficção conforme ele a caracteriza. O ato de “ficcionalizar” a história instaura a possibilidade de desestabilizar dispositivos de saber que sustentam certas formas de poder, produzindo, desse modo, uma nova configuração no regime de verdade. Vejamos, por exemplo, o caso de *História da Loucura*: do ponto de vista de uma história tradicional da psiquiatria, conforme praticada no período de sua escrita, pode ser considerada parcial – pois não reconstitui, de forma fiel, os acontecimentos históricos – mas imprime algo novo no pensamento sobre a relação entre loucura e razão; provoca um efeito no tratamento da questão. É nesse sentido que Foucault dizia esperar que os seus livros ganhassem a sua verdade depois de escritos⁸³.

A investigação empreendida por Foucault se encontra, desse modo, vinculada ao campo ficcional por trabalhar a partir da diversidade e da dispersão, do acaso dos princípios e dos acidentes: de forma alguma ele buscava, com suas histórias, voltar no tempo para reestabelecer a continuidade, mas procura – em contraposição – reconstituir os acontecimentos em sua singularidade. Não se trata, em todo caso, de um simples empirismo:

nem tampouco um positivismo, no sentido ordinário do termo: trata-se, com efeito, de aplicar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que aspiraria a filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro (...) as genealogias não são portanto recursos positivistas para uma forma de ciência mais atenta ou mais exata; as genealogias são, mais exatamente, anticiências.⁸⁴

É nesse sentido também que buscamos situar o recurso à ficção como um elemento

⁸³ Cf. FOUCAULT, Michel. “Foucault étudie la raison d’État”. *Dits et écrits* II, op. cit., p. 860: “J’espère que la vérité de mes livres est dans l’avenir.”

⁸⁴ Id. “Verdade e poder”. In *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999, p. 5.

de destaque em suas análises metodológicas em torno da *ontologia do presente*. A noção de *ontologia do presente* aparece tardiamente no léxico de Foucault, ao lado de outros termos correlatos que foram utilizados na década de oitenta com o objetivo de definir em retrospectiva o seu próprio trabalho. São eles: *ontologia histórica de nós mesmos*, *ontologia da atualidade*, *ontologia da modernidade* e por fim, *ontologia crítica de nós mesmos*.

Inicialmente, na aula de 5 de janeiro, do curso *O governo de si e dos outros*, ministrado no *Collège de France* em 1983⁸⁵, Foucault apresenta aos seus ouvintes termos como *ontologia do presente*, *ontologia da atualidade*, *ontologia da modernidade* e *ontologia de nós mesmos*. Ele trabalha com essas variações quase como sinônimos para definir um trabalho de interrogação acerca da atualidade, que toma o presente como objeto de reflexão filosófica. E afirma em seguida que essa foi a perspectiva que ele procurou desenvolver em seus estudos.

Posteriormente, em abril do mesmo ano, em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow⁸⁶, Foucault utiliza mais uma vez a noção de *ontologia histórica* ao apresentar os procedimentos metodológicos e os objetos de seus estudos. Afirma, nessa oportunidade, que 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 agindo sobre outros”; o terceiro, a “uma ontologia histórica relacionada à ética através da qual nós nos constituímos como agentes morais”⁸⁷. Foucault recorre então à *ontologia histórica* para dar uma unidade às investigações empreendidas por ele até o momento da entrevista.

⁸⁵ Id. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1982-1983. Paris: Seuil, 2008. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁸⁶ Id. “O sujeito e o poder”. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 231-249.

⁸⁷ Id. *Ibidem*, p. 237.

Já em 1984, mesmo ano de sua morte, Foucault faz, como já mencionado, uma leitura do opúsculo de Kant sobre as luzes⁸⁸, onde o termo *ontologia* aparece intimamente articulado à noção de *crítica*. Nesse pequeno texto, ele apresenta a possibilidade de empreender uma “ontologia crítica de nós mesmos” e destaca uma reflexão sobre limites como gesto central de tal empreendimento. Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre os limites instituídos que enquadram a experiência e configuram o campo do pensável, do dizível e do factível, mas também – e diríamos mesmo principalmente – sobre a possibilidade de transposição desses limites.

A *ontologia do presente* é apresentada nesse momento como um modo de abordar fenômenos históricos e sociais, desenvolvido por uma tradição de pensamento que, segundo Foucault, teria suas origens em Kant. Seguindo a argumentação do texto, o pensamento do filósofo alemão fez surgir duas tradições intelectuais que se projetaram pelos séculos XIX e XX. Uma delas colocaria “a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”, formulando critérios de legitimidade do saber e buscando uma linguagem precisa capaz de representá-lo. A essa tradição Foucault denominará “analítica da verdade”⁸⁹.

A filosofia moderna também teria, contudo, desenvolvido outra forma de interrogação. Em vez de se questionar sobre as condições de possibilidade do conhecimento, o interesse dessa segunda via da tradição crítica busca compreender “o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” E esse é precisamente o campo que Foucault nomeia como *ontologia do presente*, traçando uma linha que articula pensadores como Hegel, Nietzsche, Max Weber, a Escola de Frankfurt e ele próprio⁹⁰. É importante destacar, contudo, que Foucault enfatiza que tal vinculação não se dá por uma “fidelidade aos elementos de doutrina”, mas por uma

⁸⁸ Id. “What is Enlightenment”. In: Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York:Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Qu’est-ce que les Lumières?. In *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 1381-1396.

⁸⁹ FOUCAULT, M. “Qu’est que les Lumières?”, *Dits et écrits II*, op. cit., n° 351, p. 1506. No original: “analytique de la vérité”.

⁹⁰ Id. *Ibidem*.

“reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *ethos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”⁹¹.

A noção de *ontologia do presente*, como cunhada por Foucault, instaura uma espécie de paradoxo, já que recusa a ideia de essência e se fundamenta na história inscrita nos corpos. Trata-se de uma análise do presente que é ancorada num passado plástico, que pode ser “modificado” a partir de suas pesquisas. A *ontologia do presente* possibilitaria, deste modo, além de ultrapassar a própria época, transformar também o passado, já que pode situá-lo sob perspectivas e caminhos distintos através de mecanismos de seleção e composição. São investigações históricas que operam, portanto, com um regime *ficcional*, tendo como objetivo mais direto construir balizamentos para pensar a atualidade.

Um exemplo específico, usado pelo próprio Foucault, pode dar mais concretude aos *efeitos* que os seus trabalhos – muitas vezes vistos, do ponto de vista histórico como parciais ou mesmo hiperbólicos – buscam produzir sobre a história presente. Ao lembrar o processo de sublevação que tomou conta das prisões francesas no período que sucedeu o lançamento de *Vigiar e punir*, ele afirma o vínculo direto de tal acontecimento com a leitura do seu livro: “Eu sei que o que vou dizer é pretensioso, mas é uma prova de verdade, de verdade política, tangível, uma verdade que começou uma vez que o livro foi escrito”⁹².

Tal procedimento não se oferece como uma metodologia racionalizante e previsível; não se baliza na segurança de um método científico demonstrável – característico da tradição que fundamenta a nossa noção de sujeito de conhecimento. O que Foucault nos propõe com a sua *ontologia do presente* é, portanto, uma investigação sobre o que nos determina *articulada* à criação de ferramentas que possibilitem nos produzir de outro modo. Trata-se

⁹¹ Id. “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Dits et écrits II*, op. cit., n° 339, p. 1390. No original: “la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique. C'est cet *éthos* que je voudrais très brièvement caractériser”.

⁹² Cf. FOUCAULT, M. “Michel. Foucault étudie la raison d’État”. *Dits et écrits II*, n° 280, p. 860. No original: “Je sais que ce que je vais dire est prétentieux, mais c’est une prévue de vérité, de vérité politique, tangible, une vérité qui a commencé une fois le livre écrit.”

de uma aposta corajosa que consiste justamente em identificar os aspectos condicionantes da vida e tencionar os limites de sua ultrapassagem em um mesmo movimento. É o caso, a seguir, de examinarmos como essas questões se articulam em diálogo permanente com a tradição filosófica na qual ele próprio se insere.

2.3 Ficção *entre* Kant e Nietzsche

Assim como fizemos no capítulo um, quando abordamos a filiação de Foucault à tradição crítica, também trataremos o recurso à ficção como uma atitude filosófica situada *entre* Kant e Nietzsche. Mostraremos, desse modo, como a ficção também está presente de forma decisiva no pensamento desses autores – que elegemos como principais interlocutores em nossa pesquisa – e de que forma Foucault teria se apropriado desses procedimentos em suas investigações.

A palavra ficção raramente aparece associada ao nome Kant. Talvez porque o autor da *Crítica da Razão Pura* tenha sido lembrado na história da filosofia muito mais pelo estabelecimento de *princípios constitutivos* – nos quais a existência das aparências deve ser submetida a regras *a priori* – que por admitir o emprego de *princípios regulativos*, necessários apenas mediante experiências possíveis. De fato, toda a “Dialética transcendental” pode ser lida como um esforço em denunciar usos constitutivos de ideias regulativas, mas isso não quer dizer, de modo algum, negar a existências de ideias tais como Deus, mundo e alma. Ao produzir essa distinção Kant busca apenas restringi-las ao seu uso apropriado e defende inclusive que os princípios regulativos podem favorecer a orientação do entendimento, apesar de não constituírem um objeto nem contribuírem diretamente para o conhecimento⁹³. Assim, mesmo limitando o alcance da razão especulativa, Kant não deixa de reconhecer a sua utilidade no domínio prático.

No que diz respeito ao emprego mesmo da noção de ficção [*fiktion, Erdichtung*], ela aparece como um elemento central na sua definição de ideia de razão:

⁹³ KANT, I. *Crítica da razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, A 644/B672.

Os conceitos de razão [...] são meras ideias e não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objetos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como *ficções heurísticas*) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se sairmos deste campo, são meros seres de razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, ser postos como fundamento da explicação de fenômenos reais⁹⁴.

É no sentido da expressão *como se* [*als ob*], contudo, que vemos, mais claramente, um recurso à ficção para fins metodológicos⁹⁵. Tal expressão possui importância fundamental em suas argumentações e é usada como procedimento determinante, em todo o empreendimento crítico. Com o emprego do *como se* Kant põe em evidência o papel imprescindível e positivo das ficções para todas as criações do espírito humano, seja no âmbito da metafísica ou da arte, da moral ou da religião. Os exemplos são numerosos e se repetem ao longo de suas publicações.

Na *Crítica da Razão Pura*, ao estabelecer as ideias como princípios e usando a experiência interna como fio condutor para pensar a psicologia, Kant afirma que devemos tomar “todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal”⁹⁶. Em seguida, propõe uma investigação exaustiva sobre como pensar a cosmologia:

como se fosse infinita em si e sem um termo primeiro ou supremo, muito embora se não se possa negar que, exteriormente a todos os fenômenos, haja fundamentos primeiros, meramente inteligíveis, desses fenômenos,

⁹⁴ Id, Ibidem, A 771/B 799. Grifo nosso.

⁹⁵ Encontramos tal perspectiva no livro intitulado *A filosofia do como se*, de Hans Vaihinger; exploraremos a sua interpretação a seguir. Tivemos, contudo, a necessidade de realizar anteriormente um mapeamento do emprego da expressão *como se* [*als ob*] em Kant com o intuito de travar um contato direto com seus textos.

⁹⁶ Id. Ibidem, A 672 B 700.

mas sem nunca os podermos integrar no conjunto das explicações naturais, porque não os conhecemos⁹⁷.

A expressão *como se* também é determinante na proposição de Kant para pensar a teologia como conjunto da experiência possível. Nesse caso ele propõe considerá-la “*como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada nos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) estivesse, fora da sua esfera”⁹⁸.

Também no âmbito moral, o *como se* é utilizado na definição de como agir no conceito central de *imperativo categórico* “*como se* fosse um membro legislador no reino universal dos fins”⁹⁹, além de sustentar a orientação de nos guiarmos segundo máximas da liberdade:

De resto, a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença // racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos fins em si mesmos (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade *como se* elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral¹⁰⁰.

Para encerrar os exemplos – que não se esgotam nas passagens citadas – vemos o *como se*, usado na terceira crítica, como um recurso que permite pensar a natureza como algo que nos autoriza a formular um princípio universal de finalidade:

⁹⁷ Id. Ibidem, A 673 B 701.

⁹⁸ Id. Ibidem.

⁹⁹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 82. Grifo nosso.

¹⁰⁰ Id. Ibidem, 116. Grifo nosso.

[...] falamos, então, na teleologia da natureza, *como se* a conformidade a fins nela fosse intencional, mas, todavia, simultaneamente de forma a atribuir também esta intenção à natureza, isto é, à matéria. Através disto pretende-se indicar (porque aqui não há lugar para nenhum mal entendido, na medida em que ninguém pode de certo atribuir intenção no sentido próprio do termo a uma matéria inanimada) que esta palavra aqui somente significa um princípio da faculdade de juízo reflexiva, não da determinante¹⁰¹.

Com essa retomada de passagens, vemos que o recurso ao *como se* [*als ob*] aparece, de forma recorrente, nos textos kantianos com um caráter hipotético ou simplesmente regulador de certas afirmações. As ficções interessam a Kant pelo seu aspecto pragmático e são utilizadas sempre com vistas à produção de meios adequados de sustentação dos argumentos. Não possuem, portanto, um aspecto inventivo na produção de seu pensamento, pois como visto, Kant é incisivo ao afirmar que, no âmbito de sua investigação crítica, os princípios regulativos não contribuem diretamente para o conhecimento.

Em Nietzsche, por sua vez, o termo ficção possui diferentes elaborações. Para fins de análise, identificamos três formas de tratamento da ficcionalidade pelo filósofo. São elas: um viés de denúncia, onde o tema da ficção está associado a um sistema de crenças responsável por produzir uma falsificação da realidade; um aspecto de utilidade, que reconhece a eficácia da ficção para a manutenção da vida; e por fim, um recurso à ficção como procedimento produtivo do seu próprio pensamento.

Ao propor uma perspectiva de análise moral para o problema do conhecimento, Nietzsche evidencia a fragilidade da abordagem que tradicionalmente a filosofia dispensa à questão da *verdade* como realidade objetiva. Na contramão dessa tendência, ele defende então que a verdade se fundamenta em pressupostos valorativos, criados pela necessidade humana de produzir crenças. A passagem a seguir, do texto de 1873, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, resume bem tal concepção:

¹⁰¹ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995, p. 24. AK, V, 383. Grifo nosso.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas¹⁰².

A crítica de Nietzsche se dirige ainda de forma mais contundente aos objetos da metafísica, denominados por ele de “mundo da ficção”. Aqui o aspecto negativo da ficcionalidade encontra a sua maior expressão na denúncia da supremacia do sentido de desprazer sobre o sentido de prazer, que em sua interpretação conduz ao que ele nomeia como *décadence*. Encontramos em *O Anticristo* uma elaboração bem explícita dessa acusação:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade. Somente causas imaginárias ("Deus", "alma", "eu", "espírito", "a vontade livre" - ou ainda a "não-livre"); somente efeitos imaginários ("pecado", "redenção", "clemência", "castigo", "remissão dos pecados"). Uma transação entre seres imaginários ("Deus", "espíritos", "almas"); uma ciência imaginária da *natureza* (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais); uma psicologia imaginária (somente mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, os estados dos *nervus sympathicus*, com auxílio da linguagem simbólica da idiosincrasia moral-religiosa - "o arrependimento", "remorso de consciência", "tentação do diabo", "a proximidade de Deus"); uma teleologia imaginária ("o reino de Deus", "o Juízo Final", "a vida eterna"). - Esse puro *mundo de ficções* distingue-se, muito em seu desfavor, do mundo dos sonhos, por este último espelhar a efetividade, enquanto ele falsifica, desvaloriza, nega a efetividade¹⁰³.

Nietzsche também identifica, no entanto, na capacidade retórica da linguagem, sobretudo nas metáforas, a possibilidade de o intelecto manter uma relação com o mundo e seus objetos. Essa caracterização da linguagem situa as categorias da razão e as faculdades de conhecimento no campo da crença – destituindo o seu estatuto de verdade – sem deixar de

¹⁰² NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.57.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. O Anticristo. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.395.

reconhecer a *utilidade* desse procedimento. O parágrafo 354 de *A Gaia ciência* é exemplar nesse sentido.

Não é, como se adivinha, a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui: deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos na malha da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre "coisa em si" e "fenômeno": pois estamos longe de "conhecer" o bastante para sequer podermos separar assim. Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a "verdade"; "sabemos" (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil: e até mesmo o que aqui é denominado "utilidade" é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação, e talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos¹⁰⁴.

Assim, onde o pensamento dogmático deposita as suas certezas inabaláveis, Nietzsche propõe perspectivas, interpretações que podem estar fundamentadas em erros, mas não deixam de mediar nossa relação com o mundo. Desse modo, Nietzsche desmonta a oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente e identifica essa divisão como um *efeito* da gramática que condiciona nosso modo de pensar.

O que me separa mais fundamentalmente dos metafísicos é isto: não concedo a eles que o "eu" é aquilo que pensa: ao contrário, eu o tomo como uma construção do pensamento, do mesmo nível de "matéria", "coisa", "substância", "indivíduo", "finalidade", "número": ou seja, apenas como ficções regulativas [*regulative Fiktion*], com ajuda das quais uma forma de estabilidade, e conseqüentemente "cognoscibilidade", é introduzida em um mundo do vir-a-ser. A crença na gramática, no sujeito e objeto linguísticos, nas palavras que indicam atividade, subjugou os metafísicos até agora. O pensamento postula o eu: mas até agora se acreditou, como o "povo", que no "eu penso" repousa algo de uma certeza imediata e que esse "eu" é a causa dada do pensamento, segundo cuja analogia "entenderíamos" todas as demais relações causais. Tanto quanto habitual e indispensável possa ser agora essa ficção, isso nada prova contra seu caráter de invenção; algo pode ser condição para a vida e apesar disso ser falso¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Id. *A Gaia Ciência. Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.202.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. [35W I 3a. maio-julho de 1885]. In *Fragments póstumos*, 1884-1885 - Volume V. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

A problematização em torno do verdadeiro e do falso é deslocada para um campo moral onde interessa saber como determinados juízos são capazes de produzir, afirmar ou negar modos de vida. Portanto, para Nietzsche a falsidade de um juízo não constitui, necessariamente, uma objeção contra ele¹⁰⁶.

É, talvez, por considerar as ficções indispensáveis à vida, que esse recurso também pode ser encontrado como um procedimento produtivo, que impulsiona certas formulações em sua filosofia. Trata-se do aspecto inventivo, presente na composição de personagens conceituais que possuem importância central em suas argumentações. São figuras acionadas para produzir certos relevos, que em muitos casos beiram a caricatura, ou simplesmente para dividir a cena com ele. Os exemplos são numerosos e recorrentes: Wagner, os espíritos livres, os filósofos do futuro, Dionísio, Zarathustra, entre outros. E mesmo o senhor Nietzsche como um personagem de si próprio.

Por apresentar uma perspectiva tão diversa daquela fundada pelo empreendimento crítico, Nietzsche é comumente situado, na história da filosofia, em um polo oposto ao de Kant. Considerando, porém, o caráter redutor e, por vezes, excessivamente pedagógico dessas classificações, buscamos nos colocar para além delas, a fim de produzir outros agenciamentos.

Nesse sentido, nos chama atenção a insinuação feita por Gérard Lebrun em um texto intitulado *Do erro à alienação*, presente numa coletânea de estudos que o autor dedica ao filósofo de Königsberg¹⁰⁷. Ao afirmar que Kant teria sido o primeiro filósofo a se afastar da tendência da filosofia clássica de identificar o erro como um lapso da razão, vinculando-o à fragilidade inerente à possibilidade de conhecimento, Lebrun enfatiza o deslocamento

¹⁰⁶ Id. Para além de bem e mal, §4. In *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 304.

¹⁰⁷ LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

produzido por esse movimento. Não se trata mais de refutar os erros, mas de encontrar as fontes de sua produção:

Há uma falsidade no coração do conhecimento, que não é acidental, assim como há, no homem, uma duplicidade inconsciente. [...] Depois de Kant, o erro deixa de ser uma inabilidade para tornar-se um destino. Sabe-se o partido que Nietzsche irá tirar dessa metamorfose¹⁰⁸.

Lebrun não desenvolve essa formulação, mas podemos avançar, a partir da pista deixada por ele, no argumento de que Nietzsche teria ampliado a concepção de erro formulada por Kant e com ela o papel da ficção para o pensamento. A possibilidade aberta por sua *dialética transcendental* para as ideias de alma, mundo e Deus – temas da metafísica especial – é estendida à ciência, à religião e à arte. Para o autor de *Zarathustra*, todos esses domínios estão assentados em ficções doadoras de perspectivas úteis para a vida. Se a filosofia crítica de Kant foi capaz de limitar o alcance da razão e dissipar ilusões metafísicas, Nietzsche teria levado essa atitude antidogmática às últimas consequências.

Mas essa não foi a primeira vez que as filosofias de Kant e Nietzsche foram articuladas pela via da ficção. Um dos primeiros estudiosos a produzir essa aproximação talvez tenha sido pioneiro também em destacar o valor filosófico dos escritos de Nietzsche¹⁰⁹. Trata-se de Hans Vaihinger e da sua *Filosofia do como se*, publicada em 1911¹¹⁰. Empreendimento de uma vida inteira, a obra se propõe a demonstrar que todos os conceitos, categorias, princípios e hipóteses dos quais se servem o saber comum, as ciências e a filosofia são ficções destituídas de qualquer validade teórica. Frequentemente contraditórias, elas

¹⁰⁸ Id. *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁹ Referimo-nos a *Nietzsche als Philosoph*, livro inteiramente dedicado ao pensamento de Nietzsche publicado em 1902. Em 2002 o texto ganhou uma nova edição pela Forgotten Books. Esse trabalho foi escrito com o intuito de responder a críticos da época que questionavam o teor filosófico das obras de Nietzsche e o acusavam de modismo, falta de sistematicidade e incongruência.

¹¹⁰ Hans Vaihinger, *A filosofia do como se*. Sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade na base de um positivismo idealista. Tradução de Johannes Kretschmer, Argos-Editora da Unochapecó, Chapecó, 2011.

são aceitas e conservadas enquanto úteis. Apesar de se apresentar como um desenvolvimento direto do conceito kantiano de *como se*, o projeto ambicioso de Vaihinger visa cobrir todos os campos do conhecimento humano. O nosso foco é, no entanto, as análises que o autor direciona às filosofias de Kant e Nietzsche.

Desconsiderando as críticas severas que Nietzsche remete à filosofia de Kant, que se intensificam em seus trabalhos de maturidade, Vaihinger enfatiza em sua interpretação uma identidade essencial entre os dois filósofos. E a matriz de tal afinidade estaria centrada, segundo a sua leitura, no papel fundamental e positivo que ambos teriam atribuído às ficções em todas as criações do espírito humano. É seguindo essa linha argumentativa que no seu “Apêndice sobre Kant e Nietzsche”, cujo verdadeiro título é “Nietzsche e a sua teoria da aparência conscientemente intencionada”, Vaihinger busca mostrar como a ideia de ficção atravessa toda a filosofia de Nietzsche, operando mesmo em seus ensaios de juventude, do mesmo modo que buscou demonstrar na Terceira Parte do livro, que a doutrina do *como se* sustenta todo o edifício crítico kantiano.

Vaihinger afirma que, ao denunciar as ilusões transcendentais e ao caracterizá-las como ficções ou invenções da razão úteis para a vida moral, Kant abre um espaço para o juízo ficcional, por meio do uso recorrente da expressão *como se*, num movimento que se encontra diretamente vinculado à formulação nietzschiana que concebe representações conscientemente falsas e, todavia, necessárias, como “vontade de aparência” ou “vontade de ilusão” em contraposição à “vontade de verdade”:

Até agora houve uma total falta de reconhecimento desta origem kantiana ou, se se prefere, neokantiana da doutrina nietzschiana. [...] Nietzsche tem de fato muito de Kant, não, por certo, do Kant dos livros escolares, [...] mas do espírito de Kant, do autêntico Kant, aquele que viu a aparência até suas mais profundas raízes, mas que, tendo visto em profundidade a aparência, também viu e reconheceu com consciência a sua utilidade e necessidade.¹¹¹

¹¹¹ Id. *Ibidem*, p. 652.

Um aspecto que precisa ser destacado, contudo, é a afinidade apontada por Vaihinger entre a sua visão ficcional e a concepção nietzschiana do mundo. Afinidade que ele justifica também pelas influências intelectuais compartilhadas: Schopenhauer, Darwin e Lange figuram ao lado de Kant na composição da linhagem que o associaria a Nietzsche. Vaihinger admite ainda o quanto a leitura de Nietzsche foi decisiva para que ele retomasse o projeto de publicação de sua obra que havia sido interrompido:

Podia agora esperar que o ponto a que eu chegara, a doutrina das representações falsas, mas necessárias, poderia começar a ser compreendida, uma vez que também em Nietzsche ela se encontra. Por certo, nele apenas como um dos muitos tons da sua rica e polifônica natureza, ao passo que em mim como princípio exclusivo, mas também por isso mais claro, mais consequente, mais sistemático¹¹².

Identificamos nessa aproximação um movimento que visa estabelecer os alicerces de sua própria *filosofia do como se*, a partir da junção de dois pensadores que impactaram de forma determinante a sua elaboração. Não seria forçoso dizer que Foucault também trabalha na esteira de Kant e Nietzsche, mas ao invés de produzir uma aproximação compulsória do recurso à ficção presente nos dois filósofos alemães, ele seleciona procedimentos a fim de fazer rodar sua própria máquina.

É possível afirmar, portanto, que Kant utiliza-se de ficções numa perspectiva reguladora. Trata-se de um processo pragmático que possibilita a produção de meios para sustentar sua argumentação. Em Nietzsche, por outro lado, as ficções são doadoras de perspectivas úteis para a vida, numa atitude radicalmente antidogmática. Se essas perspectivas não são, produzindo uma elaboração a partir de Vaihinger, propriamente discordantes, interessa-nos mostrar como a questão ficcional orienta-se para produção não apenas de uma conexão entre Kant e Nietzsche. Trata-se, também, de situar uma perspectiva de Foucault para a tradição filosófica, que indica certa maneira de fazer filosofia.

¹¹² Id. Ibidem, p. 691.

O que se afirma, aqui, é, por um lado, o reconhecimento de que é necessário mirar a tradição filosófica como produtora de ficções de valor heurístico que tem efeitos de verdade. Mas, por outro, há o reconhecimento de que fazer ficções, exatamente pelos efeitos de verdade que produz, é politicamente produtora. É nesse esteio que Foucault, acreditamos, produz a sua própria filosofia. Há nesse cenário, ainda, um reconhecimento efetivo da dimensão política da atividade filosófica.

Este capítulo, portanto, procurou mostrar como a questão da ficção atravessa a trajetória de Foucault. Em seus trabalhos acerca da literatura, vimos que não se tratava apenas de análise literária, mas de cotejar certas perspectivas com interesses para sua própria filosofia. Nesse sentido, os autores de literatura são interlocutores, seus trabalhos não são meros objetos passíveis de análise. É visível nesse processo, ainda, uma mirada de Foucault ligada a um interesse pelo “como”, pela “forma”, que se efetivaria, mais tarde, como uma postura teórico-metodológica específica, que poderia ser vinculada à ficção.

É nas análises históricas, nesse sentido, que essa postura ficcional pode ser vista em operação de modo mais eloquente. A maneira como Foucault chega a situar sua produção como ficcional se dá a partir de um olhar específico para a história. Sua filosofia, assim, ocupa-se de uma articulação de certos acontecimentos em torno de um fio crítico ficcional cuja preocupação final é o presente. Foi nesse cenário que retomamos a questão da ontologia do presente como uma conexão entre uma análise histórica ficcional e uma atitude crítica.

Por último, procuramos mostrar como a questão da ficção pode ser encontrada em Kant e Nietzsche. Trouxemos essas presenças, contudo, para mostrar como Foucault se posiciona diante da tradição filosófica em uma perspectiva situada *entre* os dois autores.

Apontamos, assim, que há elaborações filosóficas em torno de temas que, já em Kant, dependem de um aparato heurístico que é tratado como ficcional. Nietzsche, reconhecendo essa questão, utiliza-se de seu caráter ficcional para forjar, na sua filosofia, uma postura que radicaliza a tarefa crítica. Foucault, de seu lado, trabalha a dimensão ficcional para uma crítica filosófica politicamente interessada – sempre direcionada ao presente – que procura produzir outras formas de pensamento.

Esse recurso à ficção, portanto, pode ser utilizado como uma chave de leitura das pesquisas de Foucault numa perspectiva de conjunto. É desse modo que entendemos o seu trabalho como um exercício filosófico que opera num regime ficcional em diferentes níveis: epistemológico, a partir do emprego do *como se* kantiano como modo de aproximação do real; político, na medida em que, tomando como referência relações de poder, questiona formas de racionalidade, tenciona os seus limites de determinação e propõe práticas de resistência; e ético ao voltar-se para a elaboração de uma experiência de liberdade e governo de si, sem perder a dimensão da alteridade.

É o momento, agora, de mostrar como esse aparato parece estar direcionado a uma questão ampla que, acreditamos, pode também funcionar como uma chave de leitura da produção de Foucault: *uma crítica da razão antropológica*. Esse tema ocupará a segunda parte da tese.

PARTE 2 – Uma crítica da razão antropológica

Na segunda parte da tese, buscamos traçar os contornos do que chamamos de uma *crítica da razão antropológica*. Como exposto inicialmente, essa noção funciona, em nossa leitura, como um eixo gravitacional – que se mantém como uma constante temática – das pesquisas de Michel Foucault. Assim, nos orientamos a partir da questão geral: como suas análises operam uma crítica radical do pensamento moderno que, de acordo com Foucault, tem a forma “homem” como fundamento? A noção de *crítica da razão antropológica* funciona, portanto, como uma questão abrangente, que nos possibilita abordar as transformações de tratamento que o tema do homem sofreu ao longo de sua trajetória intelectual¹¹³. Desse modo, sem perder de vista os deslocamentos característicos de seu pensamento, trabalhamos com essa constante temática como um recurso que nos permite acompanhar o movimento da sua pesquisa.

¹¹³ Como explicitado no capítulo um, ao analisar retrospectivamente seu próprio trabalho, Foucault afirma que o objeto principal de suas pesquisas sempre foi o sujeito e não o poder. Em outras ocasiões ele defende que procurou se ocupar, ao longo da sua trajetória, do problema da verdade. Ainda, em uma terceira formulação, ele defende que se dedicou a pensar nas relações entre sujeito e verdade. A noção de *uma crítica da razão antropológica* também nos permite transitar nesse jogo de auto-reformulação tão característico do seu pensamento.

Capítulo 3 – Contra a ilusão antropológica, uma análise dos discursos

Como vimos anteriormente, Foucault situou o seu trabalho, reiteradas vezes, na esteira da filosofia crítica¹¹⁴. Neste capítulo, a partir do argumento de que a sua atividade crítica é direcionada ao fundamento antropológico que atravessa os discursos e as práticas da nossa modernidade, buscamos localizar como ela se expressa, desde sua tese complementar¹¹⁵, como uma declaração de guerra à “ilusão antropológica”. Em seguida, buscaremos acompanhar de que modo a arqueologia se estabelece como um exercício de análise que tem por objetivo escapar de qualquer fundamento calcado em instâncias totalizantes. Posteriormente, procuramos explorar esse procedimento crítico ao situar a denúncia das bases dos sistemas filosóficos humanistas dominantes no ambiente acadêmico

¹¹⁴ Sobre esse aspecto é importante lembrar o sentido que a crítica assume em Foucault e a distinção do seu trabalho em relação ao empreendimento kantiano, conforme ele mesmo enfatiza: “La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive: dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.” (FOUCAULT, M. “Qu'est que les Lumières”. In. *Dits et écrits II*, op. cit. n° 339, p. 1393).

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *Introduction à L'Anthropologie de Kant (Genèse et structure d'Anthropologie de Kant)*, tese complementar de doutorado defendida em 1961, sob a orientação de Jean Hyppolite. Tomamos a tese complementar como marco para a questão do problema antropológico por entendemos que nesse texto Foucault fornece um esboço conceitual do campo de análise do que viria a constituir a sua arqueologia do saber. As investigações anteriores sobre a doença mental ainda se referiam a um “homem global”, portador de uma personalidade, em oposição àquele alienado pela prática terapêutica. Referimo-nos especialmente a *Maladie mentale et personnalité*, publicado em 1954 pela Presses Universitaires de France. Tal perspectiva, muito marcada por um cenário fenomenológico e marxista, será abandonada no posicionamento filosófico que Foucault adota a partir desse texto e que orientará, em grande medida, suas pesquisas posteriores.

francês do período em que Foucault realiza suas pesquisas. Nesse mesmo cenário, mostraremos como a arqueologia já poderia ser compreendida como uma postura filosófico-crítica em direção ao presente.

3.1 A “tese complementar” como batalha inaugural

Em 1961, ao mesmo tempo em que publicava *Histoire de la folie à l'âge classique* – sua tese principal de doutorado –, Foucault apresentava também, conforme a regulamentação da Universidade francesa à época, sua “pequena tese” ou “tese complementar”, como ficou conhecida entre os pesquisadores que se deslocavam até a Sorbonne para consultar a versão datilografada, depositada em sua biblioteca. O texto, que se dedicava à tradução e análise de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, não foi publicado na ocasião e permaneceu inédito até 2008, quando ganhou uma edição preparada por D. Defert, F. Ewald e F. Gros, seguindo os critérios editoriais das publicações póstumas de Foucault.¹¹⁶

O caráter conciso do texto e a sua publicação tardia não deve nos desviar da complexidade de elementos que nele são apresentados. Ao contrário, o caminho argumentativo da “tese complementar” nos fornece muitos pontos que merecem atenção. Não só pela leitura que Foucault faz do texto de Kant, que propõe relações entre reflexão crítica e pensamento antropológico, mas também pelas pistas que podemos identificar, nessa elaboração, para as pesquisas posteriores de Foucault¹¹⁷. Além disso a problemática que se abre nesse texto nos convida a pensar, além da relação de Foucault com Kant, também sobre

¹¹⁶ KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédée de “l’Introduction à l’Anthropologie de Kant”, de M. Foucault. Paris: Vrin, 2008. Em 1964, Foucault publicou sua tradução da antropologia de Kant juntamente com uma *Notice Historique*, que reproduziu apenas algumas das páginas iniciais de sua tese. Ao final da concisa nota, Foucault anunciou que “as relações do pensamento crítico e da reflexão antropológica seriam estudadas em um trabalho posterior”. (Cf. FOUCAULT, M, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 293). Em vez de retrabalhar a Introdução, no entanto, Foucault escreveu um novo livro, *Les mots et les choses*, publicado em 1966.

¹¹⁷ Sobre esse ponto verificar, além da apresentação da edição francesa, a apresentação da tradução brasileira: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

os vínculos dessa leitura com o pensamento de Nietzsche, contribuindo assim para explorar um eixo de especial interesse para nossa investigação.

Para dar conta dessa multiplicidade de questões vamos acompanhar de perto o movimento da leitura empreendida por Foucault. O texto, que não possui nenhuma divisão ou subtítulos e é apenas separado em seções marcadas com asteriscos, se propõe a realizar uma análise do texto de Kant – sua gênese e estrutura, como o título sugere – com o intuito de investigar as relações entre a reflexão crítica e o pensamento antropológico. Para isso, Foucault acompanha uma elaboração sobre antropologia que abrange vinte e cinco anos do trabalho de Kant – dos primeiros cursos de 1772-1773 à publicação do texto em 1798 –, cobrindo nessa extensão temporal as diferentes etapas que são comumente utilizadas para classificar a obra do filósofo de Königsberg.

O objetivo de Foucault com essa abordagem é interrogar se haveria, subjacente ao desenvolvimento da filosofia de Kant, um certo conceito de homem já moldado no período pré-crítico que teria permanecido inalterado durante a elaboração da filosofia crítica até seu acabamento e explicitação em seu último trabalho publicado em vida.¹¹⁸ Ou se, ao contrário, Kant teria modificado sua antropologia ao longo dos anos, enquanto elaborava sua filosofia geral. A resposta de Foucault se desdobra em três possibilidades. Ele afirma que, do ponto de vista cronológico e estrutural, a antropologia é “... contemporânea, ao mesmo tempo daquilo que precede a *Crítica*, daquilo que a realiza e daquilo que logo irá liquidá-la”¹¹⁹. Tal opção investigativa sugere que a relação entre *Crítica* e *Antropologia* emerge de uma interrogação sobre o significado e o lugar da questão “O que é o homem?” no empreendimento kantiano¹²⁰.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p.17. No original, p. 12 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2009).

¹¹⁹ Id., Ibidem. p. 20. No original, p. 14: “contemporaine à la fois de ce qui précède la Critique, de ce qui l'accomplit et de ce qui va bientôt liquider” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹²⁰ Id., Ibidem. p. 65. No original, p. 47: “qu'est-ce que l'homme?” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

O caminho da *Antropologia à Crítica* é abordado pelo viés da repetição¹²¹ – que não deve ser confundida com uma pura identidade –, num movimento, porém, que permite atribuir uma função específica à *Antropologia* no pensamento de Kant, que é garantir a passagem da crítica à filosofia transcendental:

Vê-se qual o lugar da quarta questão na economia do último pensamento kantiano, isto é, na passagem de uma reflexão crítica – portanto necessariamente propedêutica – à realização de uma filosofia transcendental. A questão antropológica não tem conteúdo independente; explicitada ela repete as três primeiras questões, mas repete-as substituindo uma tripartição mais ou menos diretamente emprestada da distinção das faculdades (*Vermögen*), pelo jogo das três noções que recobrem as relações entre o homem e o mundo [...] A questão *o que é o homem?* tem como sentido e função trazer as divisões da *Crítica* para o nível de uma coesão fundamental: aquela de uma estrutura que, no que tem de mais radical que toda “faculdade” possível, oferece-se à palavra enfim liberada de uma filosofia transcendental.¹²²

¹²¹ O uso central do termo “repetição” levou ao entendimento, por parte de alguns estudiosos de Foucault, de que a sua leitura estaria próxima daquela empreendida por Heidegger, especialmente em seu *Kant e o problema da metafísica*. No entanto, ainda que se possa encontrar ressonâncias do texto de Heidegger na leitura de Foucault, seus objetivos filosóficos são bastante distintos. Heidegger quis mostrar que Kant não foi capaz de – ou não quis – dar o passo de fundamentar a metafísica, e coloca a sua própria filosofia simultaneamente como uma continuação e uma ruptura com o empreendimento kantiano. A preocupação de Foucault, por outro lado, vai além de uma dimensão interpretativa ou hermenêutica, já que empreende também uma situação histórica do texto de Kant. De acordo com Foucault, se a *Antropologia* de Kant está relacionada à filosofia *Crítica*, ela também se vincula a uma série de pesquisas antropológicas empreendidas na Alemanha, na segunda metade do século XVIII. Trata-se, portanto, de uma relação complexa, de um debate pelo qual Kant foi influenciado, mas no qual ele próprio foi uma figura atuante – muito antes de suas aulas serem finalmente publicadas. Foucault realiza, portanto, uma análise muito próxima daquelas que desenvolverá em suas arqueologias. Metodologicamente, trata-se de uma ruptura com uma leitura focada apenas no próprio texto, onde somente a letra é capaz de fornecer uma chave de interpretação válida. Assim, Foucault amplia o seu escopo de análise ao situar o argumento de Kant em uma teia complexa de discussões contemporâneas. O significado da *Antropologia* não é, portanto, estabelecido apenas com base no texto ou em seu lugar na obra de Kant, mas também em relação à discussão geral sobre uma ciência do homem que está em formação naquele momento.

¹²² FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., pp. 76-77. No original, p. 54: “On voit quelle est la place de la quatrième question dans l'économie de la dernière pensée kantienne, c'est-à-dire dans le passage d'une réflexion critique — donc nécessairement propédeutique — à l'accomplissement d'une philosophie transcendante. La question anthropologique n'a pas de contenu indépendant; explicitée, elle répète les trois premières questions, mais elle les répète en substituant à une tripartition plus ou moins directement empuentée à la distinction des facultés (*Vermögen*), le jeu de trois notions qui couvrent les rapports de l'homme et du monde (...) La question : *Qu'est-ce que l'homme?* a pour sens et fonction de porter les divisions de la Critique au niveau d'une

Para desenvolver seu argumento, porém, Foucault analisa a constituição gradativa do texto de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Isso implica em explorar, além da sua relação com o empreendimento crítico, as possíveis ligações que o derradeiro livro publicado de Kant pode ter com textos pré e pós-críticos.¹²³ Foucault identifica três termos que estruturam o pensamento kantiano. São eles: fonte [*Quelle*], extensão [*Umfang*] e limite [*Grenze*]¹²⁴. De acordo com a sua leitura, essa estrutura, que aparece pela primeira vez na filosofia *Crítica*, é repetida pela *Antropologia*. Seguindo o caminho do texto, no entanto, vemos que ela não se repete de forma idêntica, e Foucault não deixa de apontar diferenças e efeitos de inversão entre os elementos da *Crítica* e os da *Antropologia*, ao mesmo tempo em que evidencia a permanência da tripartição. É essa via argumentativa que leva à afirmação de que o tema antropológico em Kant só ganha sentido relacionado ao empreendimento crítico, não possuindo, portanto, uma autonomia real para que pudesse funcionar descolado da *Crítica*.

Ao enfatizar o caráter empírico da *Antropologia* em relação à *Crítica*, Foucault sustenta que “a antropologia, diferentemente da psicologia, só figura do lado empírico; não pode, pois, ser regida ou controlada pela crítica, na medida em que essa concerne ao

cohésion fondamentale : celle d'une structure qui s'offre, en ce qu'elle a de plus radical que toute «faculté» possible, à la parole enfin libérée d'une philosophie transcendantale” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹²³ Id., *Ibidem*, pp. 24-28 e pp. 28-44. No original, pp. 17-20 e pp. 20-31 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹²⁴ As três perguntas críticas: “que eu posso saber? que devo fazer? e que é permitido esperar?, que já se encontram na “Teoria Transcendental do Método” da *Crítica da Razão Pura* (Ak. III, 522), são reformuladas em *A Lógica*, segundo a estrutura identifica por Foucault, quando Kant afirma que o filósofo deve determinar “as fontes do conhecimento humano”, “o campo do uso possível e natural do conhecimento” e “os limites da razão” (Ak. IX, 25). Já no *Opus postumum* (AK. XXI, 30-31), lê-se que o mundo é a fonte da existência, um domínio real entre outras possibilidades e os limites da realidade. Foucault também indica que esta mesma tripartição, fonte, extensão e limites, pode ser encontrada nas faculdades na *Crítica da Razão Pura*: sensibilidade, entendimento e razão, e, mais uma vez, nas três grandes Críticas.

conhecimento puro”¹²⁵. O objeto da *Antropologia* é, portanto, a dimensão empírica do homem, que pertence ao domínio da experiência. Assim, “na *Antropologia*, o homem nem é *homo natura*, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo”¹²⁶.

Aparece, desse modo, a noção de pragmática que, na análise de Foucault, merece especial atenção. Em Kant, a pragmática liga o que se *pode* fazer ao que se *deve* fazer num jogo que mistura *Können* e *Sollen*. A *Antropologia do ponto de vista pragmático* é, portanto, a exploração do “que *ele* [o homem] faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”¹²⁷. Se a fisiologia o compreende como uma parte objetiva da natureza e a psicologia empírica se interessa pelo seu sentido interno, a antropologia, por outro lado, lida com o homem em uma conduta ativa no mundo. Nas palavras de Foucault:

A Antropologia é pragmática no sentido de que não vê o homem enquanto pertencente à cidade moral dos espíritos (ela seria chamada *prática*), nem à sociedade civil dos sujeitos de direito (ela seria então *jurídica*); considera-o “cidadão do mundo”, isto é, enquanto pertencente ao domínio do universal concreto, no qual o sujeito de direito, determinado pelas regras jurídicas e submetido a ela, é ao mesmo tempo uma pessoa humana, que traz, em sua liberdade, a lei moral universal¹²⁸.

¹²⁵ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 65. No original, p. 46: “L'Anthropologie, à la différence de la Psychologie, ne figure que du côté empirique; elle ne peut donc être régie ou contrôlée par la Critique, en tant que celle-ci concerne la connaissance pure” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹²⁶ Id., *Ibidem*, p. 48. No original, p. 34: “l'homme, dans l'Anthropologie n'est ni homo natura, ni sujet pur de liberté; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹²⁷ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo, Iluminuras, 2006. p. 21. (Página 83 na tradução de Foucault. Cf. KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit.).

¹²⁸ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. *Op.cit.* p.36 No original, p. 26: “L'Anthropologie est pragmatique en ce sens qu'elle n'envisage pas l'homme comme appartenant à la cité morale des esprits (elle serait dite pratique) ni à la société civile des sujets de droit (elle serait alors juridique) ; elle le considère comme «citoyen du monde», c'est-à-dire comme appartenant au domaine de l'universel concret, dans lequel le sujet de droit, déterminé par les règles juridiques et soumis à elles, est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

Em suma, a *Antropologia, de um ponto de vista pragmático*, pretende investigar o que o homem faz de si mesmo. Ela não lida com a pura objetividade natural, nem com a pura atividade legislativa da razão prática, mas com um sujeito cuja passividade não exclui a possibilidade da livre ação. Nesse sentido, Foucault insiste, em sua leitura, na centralidade das noções de jogo (*Spiel*), arte (*Kunst*) e uso (*Gebrauch*), que se referem à definição do “homem como cidadão do mundo”¹²⁹. Como para Kant o mundo é uma cidade em construção, e não uma totalidade, o ponto de vista pragmático abre a antropologia às mudanças históricas. Não aprisiona o homem numa essência imutável, porque leva em conta as modificações que podem ser feitas pelo próprio homem na criação permanente de si mesmo¹³⁰.

Em seguida, Foucault destaca a importância da noção de *Gemüt* ao afirmar que a maioria das análises da *Antropologia* desenvolve-se nesse âmbito interior e “não na dimensão cosmopolítica da *Welt*”¹³¹. Ao precisar, na sequência, o sentido de tal noção, ele aponta que

¹²⁹ KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. *Op. cit.* p. 21. (Página 84 na tradução de Foucault. Cf. KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit.).

¹³⁰ Não podemos deixar de pontuar aqui a proximidade da reflexão elaborada na “tese complementar” com aquela que Foucault realizará nos seus últimos textos. Deve-se ressaltar, no entanto, que a importância desse escrito na trajetória de Foucault só pode ser atribuída retrospectivamente. É preciso vencer a tentação de encontrar nesse texto o desenho de um projeto que se desenrolaria sem alterações ou rupturas, apenas levando a cabo as hipóteses aqui levantadas, ao longo de sua trajetória filosófica. Mesmo *As palavras e as coisas* que, como sabemos, retoma – sobretudo em seus capítulos finais – o argumento da “Tese complementar”, a saber: a questão do homem, seu surgimento e seu desaparecimento, não deve ser lida na chave de uma continuidade absoluta. Se na Tese complementar o tema antropológico é colocado como um destino – quase necessário – da filosofia contemporânea, em *As palavras e as coisas* o homem aparece como uma “configuração recente do saber” para explicar este duplo movimento de emergência e desaparecimento do tema antropológico como fundamento da filosofia. Sobre esse pontos, ver os artigos “A Tese complementar na trajetória de Foucault. Parte I – ‘Uma imagem concreta do Homem’”, de Salma Tannus Muchail e “A Tese complementar na trajetória de Foucault. Parte II – O que o homem pode e deve fazer de si mesmo?”, de Márcio Alves da Fonseca. Ambos em *O mesmo e o outro – 50 anos de História da Loucura* (pp. 139-155), publicação referente ao VII Colóquio Internacional Michel Foucault, realizado na PUC-SP em 2011. O livro, organizado por Alfredo Veiga Neto em conjunto com os dois autores, foi publicado pela editora Autêntica (coleção Estudos Foucaultianos) em 2013.

¹³¹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. *Op.cit.* p.48. No original, p. 34: “non dans la dimension cosmopolitique de la *Welt*” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

o *Gemüt* não é nem a alma (*Seele*), nem unidade originalmente sintética da apercepção, mas a unidade concreta de atividade e passividade do pensamento. É desse modo que chegamos em *Geist*, onde a argumentação do texto se apoia mais precisamente. *Geist* é definido por Kant como “o princípio que vivifica a mente (*Gemüt*) por meio das ideias”¹³². *Geist*, desse modo, é um princípio espiritual que vai além da passividade ou atividade do espírito, revigorando-o pela *força mais reguladora* e constitutiva das ideias. É no *Geist* kantiano que Foucault encontra o princípio de uma força que, na relação do pensamento com ele mesmo, é capaz de resistir à inércia do mundo. *Geist* é, portanto, indissociável do ponto de vista pragmático pois lida com o que o homem faz, desfaz e refaz em relação a si mesmo. Por outro lado, *Geist* também

seria o fato originário que, em sua versão transcendental, implica que o infinito jamais esteja aí, mas sempre em um essencial recuo – e, em sua versão empírica, que o infinito anima, contudo, o movimento em direção à verdade e a inesgotável sucessão de suas formas. [...] Fato originário que, em sua estrutura única e soberana, sobrepuja a *necessidade* da *Crítica* e a *possibilidade* da *Antropologia*.¹³³

O *Geist* é o lugar da *ilusão transcendental* criticada por Kant, mas também da *ilusão antropológica* denunciada por Foucault. A ilusão transcendental é uma necessidade interna à razão de acreditar que ela pode unir-se ao ser diretamente e por si mesma. Essa ilusão, que define a relação espontânea da razão pura consigo mesma, opera num nível mais profundo do que um simples erro, que poderia ser corrigido por um melhor ajustamento da vontade e do entendimento. É por essa razão que Kant afirma que estamos lidando com uma ilusão natural e inevitável. O “fato original” do *Geist* constitui, assim, a origem da confusão que toma as três ideias reguladoras como conceitos determinantes e confere um valor objetivo à

¹³² KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, op. cit., p. 143. (Página 191 na tradução de Foucault. Cf. KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit.).

¹³³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 57. No original, pp. 44-45: “ce fait originaire qui, dans sa version transcendantale, implique que l'infini n'est jamais là, mais toujours dans un essentiel retrait — et, dans sa version empirique, que l'infini anime pourtant le mouvement vers la vérité et l'inépuisable succession de ses formes. (...) Fait originaire qui surplombe dans sa structure unique et souveraine, la nécessité de la *Critique*, et la *possibilité* de l'*Anthropologie*” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

alma. Por outro lado, se *Geist* estiver subordinado à *Crítica*, ele é o elemento que permite objetivar o infinito enquanto vivifica a mente contra sua tendência à inércia, tornando assim possível uma antropologia pragmática¹³⁴.

Buscando caracterizar a *Antropologia* como uma espécie de negativo da *Crítica*¹³⁵, a repetição antropológica aparece como uma transformação real porque depois dela

o homem não dispõe de suas possibilidades senão comprometido, ao mesmo tempo, em suas manifestações. Aquilo que a *Crítica* distinguia como o possível na ordem das condições (*Vermögen*) e o real na ordem do constituído (*Erscheinung*) é dado pela *Antropologia* em uma indivisível continuidade: o segredo do Poder aparece no brilho do Fenômeno onde encontra, a um tempo, sua verdade e a verdade da sua perversão (quando o uso torna-se abuso, como na linguagem em primeira pessoa); e, denunciado em sua perversão pelo Fenômeno, o Poder é imperiosamente convocado por ele a esta verdade radical que o liga a si mesmo no modo da obrigação. É o que confere a cada parágrafo da Primeira Parte este ritmo obscuramente ternário: o Poder na raiz de suas possibilidades, o Poder encontrado e perdido, traduzido e traído em seu Fenômeno, o poder imperativamente ligado a si mesmo.¹³⁶

¹³⁴ O *Geist* é o que permite à mente resistir à passividade ou objetividade; é o núcleo irreduzível de atividade e liberdade que impede o espírito de afundar no determinismo da natureza. Sua função, em relação ao *Gemüt* é, nas palavras de Foucault, “[...] vivificá-lo, fazer nascer na passividade do *Gemüt*, que é a de determinação empírica, ao movimento fervilhante de ideias – estas estruturas múltiplas de uma totalidade em devir, que se fazem e desfazem como tantas vidas parciais que vivem e morrem no espírito. Assim, o *Gemüt* não é simplesmente ‘o que é’, mas ‘o que faz de si mesmo’”. (FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 55. No original, p. 39: “le vivifier, faire naître dans la passivité du *Gemüt*, qui est celle de la détermination empirique, le mouvement fourmillant des idées, — ces structures multiples d'une totalité en devenir, qui se font et se défont comme autant de vies partielles qui vivent et meurent dans l'esprit. Ainsi le *Gemüt* n'est pas simplement «ce qu'il est», mais «ce qu'il fait de lui-même»” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹³⁵ Id., *Ibidem*. p. 58. No original, p. 41 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹³⁶ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 63. No original, pp. 40-41: “l'homme ne dispose pas de ses possibilités sans être engagé, en même temps dans leurs manifestations. Ce que la Critique distinguait comme le possible dans l'ordre des conditions (*Vermögen*) et le réel dans l'ordre du constitué (*Erscheinung*) est donné par l'Anthropologie dans une insécable continuité : le secret du Pouvoir se livre dans l'éclat du Phénomène, où il trouve à la fois sa vérité, et la vérité de sa perversion (lorsque l'usage devient abus, comme dans le langage en première personne); et dénoncé dans sa perversion par le Phénomène, le Pouvoir est impérieusement rappelé par lui à cette vérité radicale qui le lie à lui-même sur le mode de l'obligation. C'est ce qui donne à chaque paragraphe de la *Première Partie* ce rythme obscurément ternaire : le Pouvoir à la racine de

A *Antropologia*, portanto, altera a forma binária da *Crítica* em um esquema ternário que define a figura de uma natureza humana *dialetizada*. Em outras palavras, a dialética aparece como o “monstro” da *Antropologia*, que ela cria e que a persegue: a criatura que se volta contra o criador.

Em seguida, Foucault acrescenta um elemento determinante sobre a repetição *antropológico-crítica* para a qual a sua leitura aponta: “o sentido desta repetição fundamental não deve ser solicitado nem à palavra repetida nem à linguagem que repete: mas àquilo em cuja direção se encaminha esta repetição”¹³⁷. Desse modo, Foucault passa a tratar das relações essenciais, ao mesmo tempo estruturais e genéticas, do pensamento kantiano, localizadas na estrutura [*Quelle*], extensão [*Umfang*] e limite [*Grenze*], iniciadas pelas *Críticas* e repetidas pela *Antropologia*. A *Crítica*, que é o lugar da fonte *a priori*, é repetida em uma *Antropologia* que se move no campo do originário e abre o espaço para a Filosofia transcendental¹³⁸.

Eis o desfecho que Foucault dá à questão colocada por sua leitura: a crítica é necessária e não suficiente, e a repetição antropológico-crítica é o que possibilita a filosofia transcendental. Essa argumentação deve muito à distinção entre crítica e transcendental, que ele enfatiza a fim de situar, em seu intervalo, uma antropologia que luta para ganhar sua autonomia e acaba assumindo uma identidade antagônica.

A *Antropologia* será precisamente o lugar onde essa confusão incessantemente renascerá. Designada sob seu próprio nome, ou oculta

ses possibilités, le Pouvoir trouvé et perdu, traduit et trahi dans son Phénomène, le Pouvoir impérativement lié à lui-même” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹³⁷ Id., *Ibidem*. p. 73. No original, p. 52: le sens de cette répétition fondamentale ne doit être demandé ni à la parole répétée ni au langage qui répète: mais à ce vers quoi va cette répétition”. (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹³⁸ Id., *Ibidem*. pp. 94-95. No original, pp. 66-67 no original (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

sobre outros projetos, *a Antropologia*, ou pelo menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia. O caráter intermediário do originário e, com ele, da análise antropológica, entre o *a priori* e o *fundamental*, o autorizará a funcionar como misto impuro e não refletido na economia interna da filosofia. Ser-lhe-ão atribuídos ao mesmo tempo os privilégios do *a priori* e o sentido do transcendental, o caráter prévio da Crítica, e a forma acabada da filosofia transcendental. Ele se desdobrará indistintamente da problemática do necessário à da existência; confundirá a análise das condições e a interrogação sobre a finitude¹³⁹.

Em Kant, a crítica e o transcendental são ao mesmo tempo distintos e articulados entre si; por um lado, a crítica é a reflexão da razão pura sobre si mesma que coloca em questão “o seu próprio poder”. Poder esse que a leva às noções de alma, mundo, Deus, liberdade – ou pelo menos à fonte *a priori* desses objetos. Por outro lado, Kant denomina transcendental “todo conhecimento que geralmente lida com nosso modo de conhecer objetos, na medida em que isso deve ser possível *a priori*”. A filosofia transcendental é uma teoria do conhecimento ou da experiência possível, que dobra a crítica estrita ao ligar o transcendental a um uso imanente do *a priori*, de modo que os conceitos do entendimento só podem ser utilizados dentro dos limites da experiência.

Foucault afirma que a *Antropologia* tem a função de completar o projeto crítico, convertendo-o em uma filosofia transcendental sistemática, “se for verdade que o *Opus postumum* já dá os primeiros passos sobre o solo, enfim integrado, da filosofia transcendental”¹⁴⁰. Em outras palavras, o domínio de um eu empírico atua como uma ponte

¹³⁹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 95. No original, p. 67: “L’*Anthropologie* sera précisément le lieu où cette confusion, sans cesse, renaîtra. Désignée sous son propre nom, ou cachée sous d’autres projets, l’*Anthropologie*, ou du moins le niveau anthropologique de réflexion tiendra à aliéner la philosophie. Le caractère intermédiaire de l’originnaire, et avec lui, de l’analyse anthropologique, entre l’*a priori* et le fondamental, l’autorisera à fonctionner comme mixte impur et non réfléchi dans l’économie interne de la philosophie : on lui prêtera à la fois les privilèges de l’*a priori* et le sens du fondamental, le caractère préalable de la critique, et la forme achevée de la philosophie transcendantale; il se déploiera sans différence de la problématique du nécessaire à celle de l’existence; il confondra l’analyse des conditions, et l’interrogation sur la finitude” (FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 20. No original, p. 15: “s’il est vrai que l’*Opus postumum* fait déjà les premiers pas sur le sol, enfin rejoint, de la philosophie transcendantale” (FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, op. cit.). Foucault situa os *Opus Postumum* como o acabamento de uma filosofia transcendental, que ainda era embrionária

entre a fonte *a priori*, constituída pela unidade sintética original da apercepção, e a distinção entre sujeito transcendental e empírico. Essa distinção estabelecida pela filosofia transcendental merece atenção porque é a partir dela que Foucault afirma que é o mundo, e não o homem, a preocupação final de Kant. A Antropologia kantiana é apenas um elemento intermediário, certamente necessário, mas não definitivo de seu pensamento.

É desse modo que Foucault chega à denúncia da ilusão antropológica que deriva do empirismo antropológico, último ponto a ser explorado no texto. O argumento de Foucault é claro: “a empiricidade da *Antropologia* não pode fundar-se sobre si mesma”¹⁴¹. Desse modo, se a ilusão antropológica aparece historicamente como empiricidade fundadora, essa confusão não decorre de um erro contingente, para o qual uma retificação poderia dar um fim, mas de uma ilusão que nunca deixa de renascer, uma vez que pertence à estrutura do pensamento moderno¹⁴². A ilusão antropológica produz a crença de que existe uma natureza conhecedora do homem dedutível de sua natureza empírica. Enquanto a ilusão transcendental designa uma transgressão do entendimento ao infinito, a ilusão antropológica define, assim, uma regressão e uma confusão da finitude em relação a si mesma. A ilusão antropológica repete, portanto, a ilusão transcendental:

na Introdução à *Crítica da Razão Pura*. Nesse sentido, a *Antropologia* é a investigação de um campo onde a prática e a teoria se cruzam e se repetem e é a antecipação de uma filosofia transcendental em que a relação entre verdade e liberdade é definida desde a sua fundação. A antropologia não é, portanto, a filosofia definitiva de Kant, mas uma ponte que se desvanece ao possibilitar a passagem da crítica à filosofia transcendental.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 106. No original, p. 75: “l’empiricité de l’Anthropologie ne peut pas se fonder sur elle-même” (FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁴² Gerard Lebrun distingue claramente o erro da dogmática clássica e a ilusão transcendental kantiana: o primeiro é baseado na confiança de possuir a verdade, enquanto a ilusão kantiana diz respeito à fonte de todos os erros, isto é, da confiança na própria verdade. Cf. LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris, Le Livre de poche, 2003, p. 75: “aussi distinguera-t-on – et cette distinction est essentielle – la tromperie (*Betrug*) corrigible et l’illusion inévitable. Toutes deux ont même origine : l’ignorance de l’indétermination [de la connaissance], – mais l’illusion met en lumière que cette ignorance est une mauvaise foi positive et non la simple méconnaissance du vrai (...) Il y a possibilité de rester aveugle à la vérité pour une autre raison que l’ignorance, impossibilité de rectifier ma vision même en sachant qu’elle trahit mon savoir”.

O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais frequentemente interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude. O que nela, de uma maneira bem ambígua, Kant designava como “natural” foi esquecido como forma fundamental da relação com o objeto e recuperado como “natureza” da natureza humana. Consequentemente, a ilusão, no lugar de ser definida pelo movimento que a criticava em uma reflexão sobre o conhecimento, era referida a um nível anterior onde aparecia ao mesmo tempo desdobrada e fundada: tornava-se verdade da verdade. [...] Essa ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o retraimento da verdade: aquilo em que ela se esconde e aquilo em que sempre se pode reencontrá-la¹⁴³.

Nesse movimento Foucault também situa a questão historicamente e insere o tema antropológico no debate filosófico contemporâneo sobre o qual ele produzirá uma crítica em trabalhos posteriores¹⁴⁴. A análise das relações entre *Crítica e Antropologia* assume já aqui uma forma de resistência em relação às filosofias da consciência e do sujeito. Se Husserl denuncia a antropologização crescente na filosofia, como nos lembram os editores da “tese complementar”¹⁴⁵, tal leitura do pensamento kantiano permite a Foucault sustentar e ampliar essa denúncia, ao afirmar que este é um uso ilegítimo do pensamento de Kant, que coloca a ilusão antropológica no mesmo nível da ilusão transcendental, produzindo uma espécie de derivação¹⁴⁶.

¹⁴³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 109. No original, p. 77: “Le caractère nécessaire de l'apparence transcendantale a été de plus en plus souvent interprété non pas comme une structure de la vérité, du phénomène et de l'expérience, mais comme un des stigmates concrets de la finitude. Ce que Kant désignait en elle, d'une manière bien ambiguë, comme «naturel», a été oublié comme forme fondamentale du rapport à l'objet et récupéré comme «nature» de la nature humaine. L'illusion, par conséquent, au lieu d'être définie par le mouvement qui la critiquait dans une réflexion sur la connaissance, était référée à un niveau antérieur où elle apparaissait à la fois dédoublée et fondée : elle devenait vérité de la vérité. (...) Cette illusion définie maintenant comme finitude devenait par excellence la *retraite* de la vérité : ce en quoi elle se cache et ce en quoi, toujours on peut la retrouver” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁴⁴ A análise empreendida em *Les mots et les choses*, bem como os artigos e entrevistas que se seguem à sua publicação, apresentam um posicionamento claro contra sistemas filosóficos sustentados em bases antropológicas.

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 8. No original, p. 11 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁴⁶ Id., *Ibid.*, p. 109. No original, p. 77 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

Desse modo, Foucault defende que a *Antropologia* é, precisamente, o ponto de um desvio que leva à forma antropológica que a filosofia contemporânea assume e que essa forma não se sustenta, na medida em que é fundamentada em um equívoco sobre o significado e os limites da questão antropológica: a antropologia “só pode dar acesso à região do fundamental se permanece na obediência de uma crítica. [...] Ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade” tendo apenas o sentido de “transmitir vigor crítico à fundação transcendental da procedência da finitude”¹⁴⁷.

O final do texto aponta duas vias de desdobramento do pensamento filosófico moderno. A primeira delas foi aquela que, ao fundar a antropologia no empirismo da finitude, se fechou na dialética:

O problema da finitude passou de uma interrogação sobre o limite e a transgressão a uma interrogação sobre o retorno a si; de uma problemática da verdade a uma problemática do mesmo e do outro. Entrou no domínio da alienação. [...] Todo conhecimento do homem se apresenta como dialetizado de pronto, ou dialetizável de pleno direito – trazendo, de todo modo, um sentido em que está em questão o retorno do originário, ao autêntico, à atividade fundadora, àquilo pelo que existem significações no mundo; e toda filosofia se apresenta como podendo comunicar-se com as ciências do homem ou as reflexões empíricas sobre o homem sem desvio por uma crítica, uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento¹⁴⁸.

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p. 108. No original, p. 76: alors qu'elle ne peut donner accès à la région du fondamental que si elle demeure dans l'obéissance d'une Critique. (...) elle ne peut parler que le langage de la limite et de la négativité : elle ne doit avoir pour sens que de transmettre de la vigueur critique à la fondation transcendante la présence de la finitude” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁴⁸ Id., Ibid., pp. 109-110. No original, pp. 77-78: “Le problème de la finitude est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression à une interrogation sur le retour à soi; d'une problématique de la vérité à une problématique du même et de l'autre. Elle est entrée dans le domaine de l'aliénation. (...) Toute connaissance de l'homme se donne comme dialectisée d'entrée de jeu ou dialectisable de plein droit, — portant en tous cas un sens où il est question du retour à l'originnaire, à l'authentique, à l'activité fondatrice, à ce par quoi il y a au monde des significations; et toute philosophie se donne comme pouvant communiquer avec les sciences de l'homme ou les réflexions empiriques sur l'homme sans détour par une critique, une épistémologie ou une théorie de la connaissance” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

A outra via, foi aquela encampada por Nietzsche, único filósofo que, de acordo com Foucault, compreendeu e ao mesmo tempo pode ir além de Kant. A presença de Nietzsche aqui é decisiva para o combate que Foucault irá travar. Se Nietzsche é invocado na continuidade de Kant, essa continuidade traz uma radicalidade que ultrapassa o empreendimento kantiano ao anunciar não só a morte de Deus, mas a dissipação da figura do homem que foi colocada no seu lugar:

é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus. Não seria possível conceber uma crítica da finitude que fosse liberadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e nó do tempo onde o fim é o começo? A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* [o além-do-homem].¹⁴⁹

Foucault, na esteira de Nietzsche, está mais interessado na morte do homem que na morte de Deus; é esta importante distinção que lhe permite operar uma crítica mais radical que aquelas dirigidas – até então – à metafísica. Foucault denuncia a armadilha que assola o pensamento moderno que, ao tentar se desvencilhar das ideias de Deus, alma e mundo, teria sucumbido à ilusão antropológica. A Tese complementar traz um posicionamento filosófico que, de saída, se coloca em uma perspectiva crítica com relação aos humanismos. Este texto, no qual Foucault coloca pela primeira vez a questão do homem de maneira crítica, pode ser lido como a batalha inaugural da guerra que será travada com as filosofias que encontram no homem o seu fundamento.

Se com o empreendimento crítico Kant colocou em questão a metafísica clássica, ao expor a ilusão transcendental que sustentava as suas colunas, Foucault pretende evidenciar a ilusão antropológica que sustenta o pensamento moderno, em um movimento crítico mais

¹⁴⁹ Id., *Ibid.*, p. 111. No original, pp. 78-79: “c'est dans la mort de l'homme que s'accomplit la mort de Dieu. N'est-il pas possible de concevoir une critique de la finitude qui serait libératrice aussi bien par rapport à l'homme que par rapport à l'infini, et qui montrerait que la finitude n'est pas terme, mais cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement? La trajectoire de la question : *Was ist der Mensch?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme : *der Übermensch*” (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

radical que estende o seu questionamento a todas as “antropologias filosóficas”¹⁵⁰. Para escapar do antropologismo é preciso ir além do reconhecimento da ilusão transcendental, é preciso resistir à ilusão antropológica. É para realizar tal prolongamento crítico que Foucault empreenderá suas investigações arqueo-genealógicas, como veremos a seguir.

3.2 Arqueologia e a perspectiva do presente

Como vimos, no mesmo movimento que Foucault diagnostica a *ilusão antropológica* que aprisiona o pensamento desde Kant, ele atesta “a incapacidade [da filosofia contemporânea] de exercer, contra essa ilusão antropológica, uma verdadeira crítica”, apesar de “já ter recebido o modelo dessa crítica, há mais de meio século”, com o “empreendimento

¹⁵⁰ Id., *Ibid.*, p. 110. No original, p. 77 (FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.). Foucault retoma e amplia essa crítica em *As Palavras e as coisas*, ao caracterizar o “sono antropológico”, que configura a filosofia moderna, em clara alusão ao sono “dogmático” contra o qual lutava Kant: “Constituiu-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna. A preocupação que ela tem com o homem e que reivindica não só nos seus discursos como ainda no seu *páthos*, o cuidado com que tenta defini-lo como ser vivo, indivíduo que trabalha ou sujeito falante, só para as boas almas assinalam o tempo de um reino humano que finalmente retorna; trata-se, de fato — o que é mais prosaico e menos moral — de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude. Nessa dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade. No original, p. 352: “une réflexion de niveau mixte s’est constituée qui caractérise la philosophie moderne. Le souci qu’elle a de l’homme et qu’elle revendique non seulement dans ses discours mais dans son pathos, le soin avec lequel elle tente de le définir comme être vivant, individu au travail ou sujet parlant, ne signalent que pour les belles âmes l’année enfin revenue d’un règne humain ; en fait, il s’agit, et c’est plus prosaïque et c’est moins moral, d’un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l’homme de la nature, de l’échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l’espace inerte et gris de l’empiricité ; inversement, les contenus empiriques s’animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale. Et voilà qu’en ce Pli la philosophie s’est endormie d’un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l’Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu’elle concerne l’homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute la vérité” (FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, op. cit.).

nietzschiano”¹⁵¹. É a ocasião agora de explorarmos de que modo ele próprio se propõe a realizar essa tarefa crítica, através de sua arqueologia do saber.

Antes da publicação de *L'Archéologie du savoir*, Foucault já havia publicado seus três grandes estudos arqueológicos¹⁵². O livro, publicado em 1969¹⁵³, tem, portanto, ao menos três atribuições: primeiramente, busca elucidar certos parâmetros utilizados em investigações empreendidas desde 1960; retrospectivo ao invés de programático, o livro também procura apontar diferenças entre estes estudos e realizar correções por meio de um exercício de autocrítica de quase uma década de pesquisa¹⁵⁴; por fim, a publicação pretende, estrategicamente, responder a críticas lançadas contra suas pesquisas, principalmente àquelas direcionadas a *Les Mots et les Choses*¹⁵⁵.

Toda a introdução do livro busca mostrar a especificidade da análise histórica empreendida pela arqueologia: uma história que busca se liberar de características

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, op. cit., p.111. No original, p. 77: “l’incapacité (...) d’exercer contre cette illusion anthropologique une vraie critique. Et pourtant de cette critique nous avons reçu le modèle depuis plus d’un demi-siècle. L’entreprise nietzschéenne” (FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, op. cit.).

¹⁵² São eles: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique*, publicado em 1961(Plon) e revisto, com título alterado, em 1972 (Gallimard), sendo esta última edição publicada no Brasil em 1978 pela editora Perspectiva com tradução de José Teixeira Coelho Neto; *Naissance de la clinique – une archéologie du regard médical*, publicado em 1963 (PUF) e traduzido no Brasil em 1977 (Forense Universitária) por Roberto Machado; *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)* foi publicado em 1966 (Gallimard) na França, ganhando tradução brasileira, de Salma Tannus Muchail, em 1981 (Martins Fontes).

¹⁵³ *L’archeologie du savoir* foi publicado pela Éditions Gallimard. Em 1972 foi editado no Brasil com tradução de Luiz Felipe Baeta Neves (Editora Vozes).

¹⁵⁴ Essa autocrítica é especialmente lançada a termos empregados nesses primeiros estudos que poderiam ser identificadas como recurso à ideia de sujeito – ainda que de forma metafórica – como é o caso, por exemplo, da noção de “experiência da loucura” em *História da Loucura*, que será posteriormente rejeitada por Foucault. O que nos interessa particularmente nesse exercício de auto-reflexão é acompanhar o caráter móvel da arqueologia, os deslocamentos que caracterizam esse modo de fazer pesquisa, que se estabelece em oposição à própria ideia de método sistematicamente aplicável.

¹⁵⁵ Após a publicação de 1966, Foucault foi fortemente acusado de negar a história (no sentido marxista de relações de poder) e sustentar uma posição anti-humanista em suas análises.

totalizantes, antropológicas e dialéticas¹⁵⁶. Trata-se, portanto, de apontar uma clara ruptura entre dois tipos de investigação: de um lado a história “tradicional”, “global” ou “antropológica”, cujo fim é garantir a continuidade da evolução de um sujeito dono de seu futuro, e de outro a história “geral” ou “anti-antropológica”, na qual ele se inscreve ao lado de Marx – que segundo Foucault foi o primeiro a operar esse deslocamento – e Nietzsche¹⁵⁷. Desse modo, defende arqueologia como disciplina histórica e, ao mesmo tempo, vincula-se a pensadores que, de acordo com sua leitura, teriam produzido uma desapropriação do sujeito na história¹⁵⁸.

Além disso, Foucault também marca, de forma bastante contundente, a influência da epistemologia francesa – notadamente Gaston Bachelard e Georges Canguilhem – para o estabelecimento de suas análises:

Atos e limiares epistemológicos descritos por G. Bachelard: suspendem o acúmulo indefinido de conhecimentos, quebram sua lenta maturação e os introduzem em um tempo novo, os afastam de sua origem empírica e de suas motivações iniciais, e os purificam de suas cumplicidades imaginárias; prescrevem, dessa forma, para a análise histórica, não mais a pesquisa dos começos silenciosos, não mais a regressão sem fim em direção aos primeiros precursores, mas a identificação de um novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos. Deslocamentos e transformações de G. Canguilhem podem servir de modelo pois mostram que a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas [a história] de seus diversos campos de constituição e de validade, a de

¹⁵⁶ *A arqueologia do saber*, pp. 18-19. Aqui a oposição à análise histórica praticada por Sartre parece clara e as passagens a seguir, selecionadas de *Critique de la raison dialectique*, nos ajudam a sustentar essa afirmação: “la vérité devient, elle est et sera devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse ; (...) la dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalizantes. L'intelligibilité de la Raison dialectique peut être aisément établie : elle n'est rien d'autre que le mouvement même de la totalisation”. (SARTRE, J.P. *Critique de la raison dialectique I*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 30, 132 e 139). Além disso, Foucault já situa o seu trabalho em oposição a Sartre em 1966 quando declara que: “la *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle » (M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits I*, op. cit., n° 39, p. 569-70).

¹⁵⁷ Foucault inclui também nesse novo modo de análise as investigações empreendidas pela psicanálise, pela etnologia e pela linguística. (*A arqueologia do saber*, op. cit., p. 16).

¹⁵⁸ *A arqueologia do saber*, op. cit., pp. 14-17.

suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração¹⁵⁹.

O uso da palavra arqueologia, no entanto, foi alvo de muitas incompreensões. Além de estar associada diretamente a uma disciplina científica, o fato do termo já ter sido utilizado por outros filósofos contribuiu ainda mais para a confusão em torno da investigação empreendida por Foucault. Em entrevista concedida a Brochier e publicada na *Magazine Littéraire* logo após o lançamento de *A arqueologia do saber*, Foucault tenta, mais uma vez, elucidar a questão:

Ce mot «archéologie» me gêne un peu, parce qu'il recouvre deux thèmes qui ne sont pas exactement les miens. D'abord, le thème du commencement (*arkè* en grec signifie commencement). Or je n'essaie pas d'étudier le commencement au sens de l'origine première, du fondement à partir de quoi tout le reste serait possible. Je ne suis pas en quête de ce premier moment solennel à partir duquel, par exemple, toute la mathématique occidentale a été possible. Je ne remonte pas à Euclide ou à Pythagore. Ce sont toujours des commencements relatifs que je recherche, plus des instaurations ou des transformations que des fondements, des fondations. Et puis me gêne également l'idée de fouilles. Ce que je cherche, ce ne sont pas des relations qui seraient secrètes, cachées, plus silencieuses ou plus profondes que la conscience des hommes. J'essaie au contraire de définir des relations qui sont à la surface même des discours; je tente de rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses.¹⁶⁰

Desse modo, Foucault pretende fazer com que a multiplicidade de começos históricos “relativos” – que ele faz emergir com a sua arqueologia – atue contra a unidade meta-histórica do fundamento. Tal operação produz uma inversão metodológica dos princípios que caracterizam a noção de fundamento. A análise arqueológica, como vimos, não se ocupa com a origem, mas se atém a uma “população de acontecimentos dispersos”¹⁶¹. Cada ponto desta

¹⁵⁹ *A arqueologia do saber*, op. cit., pp. 4-5 [No original, pp. 10-11].

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, op. cit., n° 66, p. 800. Sobre esse aspecto, ver também “Qu'est-ce qu'un auteur?” (*Dits et écrits I*, op. cit., n° 69) onde Foucault declara que suas análises se opõem ao que ele nomeia “le rôle de fondement originaire”, em referência à filosofia de Husserl e a toda uma tradição francesa, herdeira do *cogito* cartesiano.

¹⁶¹ FOUCAULT, M. “Resposta ao círculo de epistemologia” In. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização Manoel Barros da Motta, Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de

breve declaração tem um lugar de destaque nessa inversão metodológica: contrariamente à história tradicional, a *população* refere-se a uma multiplicidade não reduzível. Isto significa que a multiplicidade em Foucault constitui um esforço por manter a disparidade, sem jamais atribuir significado superior a qualquer unidade, seja ela uma verdade divina, o espírito de uma época ou o gênio absoluto. Foucault a utiliza como um conceito operatório que não se opõe visceralmente à unidade, mas que tem a função de problematizar o *status* de antigas unidades e facilitar a proposição de novas “formações discursivas”.

Tomemos como exemplo o caso da loucura. Não há um momento em que um discurso da razão, como o da psiquiatria no século XIX, chegue a uma verdade definitiva sobre a loucura; o discurso da psiquiatria é elaborado como um acontecimento que deve ser analisado em relação à multiplicidade de discursos sobre ela. Trata-se, ainda, de identificar as singularidades do *acontecimento*, e não de torná-lo um elemento absoluto, irreduzível ao pensamento racional, lógico ou causal. É também em uma perspectiva metodológica e não-ontológica que o acontecimento é pensado¹⁶². Ele constitui apenas o nível elementar, que não deve ser ultrapassado e sobre o qual o historiador pode exercer o seu trabalho de forma livre e crítica¹⁶³.

Desse modo, *multiplicidade e acontecimento* possuem uma função estratégica, não fundando, de modo algum, normas absolutas para a análise arqueológica. O mesmo poderia ser dito em relação à *descontinuidade*. Foucault não pensa a arqueologia sob a obediência do princípio soberano do descontínuo. Trata-se, assim como o contínuo, de um instrumento de análise; e se é privilegiado, como em *Les mots e les choses*, por exemplo, é para se opor ao

Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 88. No original, p. 729: “population d'événements dispersés” (*Dits et écrits I*, op. cit., n° 59).

¹⁶² A mesma distinção também merece ser feita sobre o uso do conceito de acontecimento entre os dois filósofos: enquanto Deleuze faz do evento o átomo de uma metafísica do devir, Foucault simplesmente o torna o material singular da história arqueológica.

¹⁶³ Paul Veyne se aproxima dessa perspectiva ao definir o acontecimento como “um cruzamento de possíveis rotas” (P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire?*, Paris, Seuil, 1979, p. 38).

tradicional predomínio da continuidade¹⁶⁴. Foucault se esforça, desse modo, para forjar um procedimento de pesquisa sem caminhos privilegiados, que se abre à descrição de acontecimentos e que não pode ser aplicado, mas apenas constituído nas próprias investigações. Ao trabalhar com “múltiplos começos” e uma “população de acontecimentos dispersos”, Foucault privilegia o campo da imanência e rejeita as formas tradicionais de tratamento do passado.

É importante acrescentar que esses começos não são fixos, nem sustentam nenhum progresso ou desenvolvimento científico. Eles possuem, na abordagem arqueológica, a trivialidade de um acontecimento entre outros. É o “jogo de relações” que é arqueologicamente relevante.

Relações entre os enunciados (...); relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos (...); relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política). Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Judith Revel propõe a noção de descontinuidade como um fio condutor do pensamento Foucault, como é indicado no seguinte trecho: “il y a donc simultanément la recherche d'un *statut* philosophique de la discontinuité, une tentative de construire une pensée qui intègre la rupture, le saut, la différence, le changement d'une manière inédite, et qui fasse de ce travail du concept extrêmement précis le moteur même des travaux entrepris”. (REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 19) A passagem a seguir, de *L'Archéologie du savoir*, entretanto, parece situar que, no âmbito arqueológico, a descontinuidade opera como um recurso instrumental e não o motor principal de seu empreendimento: “l'archéologie se propose [...] de faire jouer l'un contre l'autre le continu et le discontinu: de montrer comment le continu est formé selon les mêmes conditions et d'après les mêmes règles que la dispersion; et qu'il entre – ni plus ni moins que les différences, les inventions, les nouveautés et les déviations – dans le champ de la pratique discursive”. (FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 228). Sobre esse aspecto, ver também a entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow e reproduzida em M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 140: “l'importance accordée aux discontinuités, pour moi, c'est tout de même essentiellement une méthode et pas un résultat. Je ne décris pas des choses pour trouver des discontinuités, mais j'essaie, là où elles semblent apparaître, d'en prendre la mesure et de ne pas vouloir les réduire tout de suite”.

¹⁶⁵ *A arqueologia do saber*, p. 32 [No original, p. 41]. Sobre esse ponto, a passagem a seguir é igualmente elucidativa: “l'épistémè n'est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations”. (“Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 58, p. 704).

Podemos visualizar esse aspecto na abordagem empreendida em *L'Histoire de la folie*, onde a loucura não é um objeto estável. O discurso psiquiátrico foi se constituindo, gradativamente, como ciência, mas a loucura é apenas um conjunto de relações entre os discursos moral, político, médico, teórico e prático que, por si mesmos, constitui um objeto variável. Desse modo, a arqueologia conserva certa “relatividade” contra o princípio de imutabilidade que caracteriza o fundamento. Mais uma vez, é preciso destacar que essa relatividade é metodológica e não ontológica pois não se trata de negar a existência da verdade ou do sujeito cognoscente, mas de tensionar os limites da análise histórica, experimentar o quanto ela pode ser conduzida sem referência ao sujeito e à verdade a-históricos, a partir de um conjunto de relações abertas.

A arqueologia identifica, nos começos, regras a partir das quais os pensamentos e as práticas individuais são moldados. Assim, os começos se impõem como “um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos”¹⁶⁶. No entanto, isso não implica uma fatalidade onde os indivíduos têm suas condutas integralmente determinadas por uma norma transcendente. Trata-se somente de colocar em evidência as condições que o sujeito não pode ignorar, nem modificar na sua prática histórica, uma vez que a arqueologia propõe a suspensão de qualquer verdade histórica geral e o esvaziamento de qualquer universal. Desse modo, ela contrapõe uma “atitude cética” ao dogmatismo próprio do fundamento¹⁶⁷.

Foucault utiliza dois recursos estratégicos ou precauções metodológicas (“relatividade” e atitude *cética*) para travar uma batalha contra os princípios que acompanham o conceito de fundamento. É importante reiterar, contudo, que esses recursos são metodológicos e não ontológicos, descritivos e não explicativos. Nenhum transcendente sustenta a análise arqueológica. Se a arqueologia se opõe ao fundamento, não é para contrapor à solidez da arquitetura metafísica, o fluxo do devir. Trata-se, ao contrário, de

¹⁶⁶ *A arqueologia do saber*, p. 69 [No original, pp. 83-4].

¹⁶⁷ Essa “atitude cética” também pode ser entendida como um “nominalismo metodológico. Os dois termos foram propostos por Paul Veyne. Sobre a qualificação da arqueologia como nominalista, ver *Foucault révolutionne l'histoire*, 1978. Para a questão do ceticismo, Cf. VEYNE, P. *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008.

descrever – tão livremente quanto possível – uma “população de eventos dispersos”. Esses recursos funcionam como conceitos operativos e não visam estabelecer verdades gerais. Trabalham a partir da premissa de que nada escapa à história e que nenhum princípio positivo, fundamental ou original pode ser erigido. Ao multiplicar os começos, a arqueologia propõe a radicalização de uma suspeita ou de um questionamento sobre qualquer princípio positivo.

A possibilidade lúdica, que permite a ligação entre o prefixo *arché* e a palavra arquivo, abre ainda outras possibilidades de compreensão da análise arqueológica. Já em 1967, Foucault propõe esse jogo ao declarar que a arqueologia constitui a “análise do discurso em seu modo de arquivo”¹⁶⁸. Essa ligação entre arquivo e discurso sugere que a metodologia negativa encontra no discurso a sua positividade.

Para entendermos, no entanto, como esse uso metodológico do discurso opera, é preciso antes saber o que Foucault entende por discurso. Começemos por identificar o que ele não é: o discurso não é a linguagem, comumente entendida como a faculdade de usar signos em um sistema articulado. Foucault não entende o discurso como a capacidade própria do homem, que faz dele um animal racional. O discurso também não é a língua, no sentido de uma herança coletiva da qual o sujeito extrai o conteúdo de sua fala; não é, tampouco, o objeto de uma análise linguística, isto é, de uma análise formal que permita fazer surgir infinitas possibilidades a partir de um número limitado de regras. A análise do discurso que a arqueologia propõe não se apoia no que pode ser dito segundo normas estabelecidas pela estrutura binária do significante e do significado¹⁶⁹. O discurso não se identifica com a fala, isto é, não é o ato físico, individual e consciente.

Passemos então a uma caracterização positiva. Foucault define o discurso como o domínio das coisas que foram ditas no passado e preservadas no presente. O discurso,

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. “Sur les façons d'écrire l'histoire”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 48, p. 623.

¹⁶⁹ Para marcar a sua diferença de interesse com relação ao estruturalismo, Foucault afirmou, em muitas ocasiões, não estar interessado nas possibilidades formais oferecidas pela análise linguística. Conferir, por exemplo: “Sur les façons d'écrire l'histoire”, op. cit., p. 623.

portanto, designa um domínio autônomo que a arqueologia busca analisar: “não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da conversa ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à unidade profunda. Permanecemos na dimensão do discurso”¹⁷⁰. A originalidade que a arqueologia introduz está na opção de pensar o discurso por si mesmo. O privilégio da análise discursiva pode ser entendido, desse modo, como uma recusa de qualquer forma de interioridade ou intencionalidade. É isso o que possibilita à arqueologia colocar em questão a noção tradicional de sujeito¹⁷¹.

Para Foucault, a importância do discurso está em sua materialidade, sem qualquer referência ao sujeito. A análise discursiva não produz diferenciações, nem hierarquizações, e procura dar o mesmo tratamento a uma obra literária, um tratado filosófico ou um decreto governamental.¹⁷² Isso não significa, por exemplo, que o pensamento de Descartes e um documento político possuem exatamente o mesmo valor, mas que o privilégio concedido à interioridade do sujeito na avaliação de um discurso é suspenso e a atenção é primeiramente lançada sobre as suas condições de possibilidade. Nesse aspecto, a arqueologia é uma história do ato e não da intenção, e pode ser entendida como uma “pragmática do discurso”¹⁷³ que inverte a análise fenomenológica: ao invés de um sujeito que se coloca contra qualquer pré-julgamento, temos a racionalidade que habita a prática discursiva contra qualquer sujeito.

Nesse movimento, Foucault destaca a noção de *enunciado*, definida como “átomo do discurso”¹⁷⁴. O enunciado também é definido a partir de negações: ele não funciona nem

¹⁷⁰ *A arqueologia do saber*, p. 85 [No original, p. 101].

¹⁷¹ Com essa expressão Foucault passa ao largo das singularidades filosóficas e trabalha com uma noção de sujeito suficientemente ampla, capaz de abranger o sujeito cartesiano, kantiano, hegeliano, husserliano e sartriano.

¹⁷² Sobre esse ponto, conferir a entrevista: “Michel Foucault, Les Mots et les Choses”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 34, p. 527.

¹⁷³ Jean Wahl usa esse termo em *Michel Foucault philosophe*, p. 89.

¹⁷⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p. 90 [No original, p. 107]. Foucault observa que a referência ao átomo não significou, no entanto, um recurso ao fundamento: “Não infiro a análise das

como uma proposição lógica, nem como uma frase gramatical¹⁷⁵. A função enunciativa estrutura um agenciamento conceitual que percorre toda a arqueologia do saber: objeto, sujeito, conceito, estratégia. Assim, ela não tem como correlato um referencial ou um significado fixo, como a loucura por exemplo, mas define um referencial geral no qual são distribuídos objetos possíveis¹⁷⁶. Do mesmo modo, a função enunciativa não tem como instância de produção um sujeito-autor imutável, mas define um lugar vazio que pode ser preenchido por diferentes sujeitos ou vários papéis, como um médico em sua observação clínica, por exemplo. Além disso, não permite a análise de um enunciado de maneira puramente interna, mas requer sempre o uso de outros enunciados, de um “espaço correlativo”¹⁷⁷. Por fim, a função enunciativa não possui uma existência ideal ou formal, mas material. Para cada uma dessas quatro dimensões da formação discursiva ou da função enunciativa, Foucault insiste no caráter regulado de um jogo de relações ou “nexo das regularidades”¹⁷⁸.

A análise discursiva deve, ainda, colocar em suspenso a liberdade absoluta do sujeito e o valor geral da verdade. A liberdade do sujeito é primeiramente neutralizada pela noção

formações discursivas a partir de uma definição dos enunciados que valeria como fundamento” (ibid., p. 129 [No Original, p. 149]).

¹⁷⁵ Cf. ibid., p. 95: Em relação a todas essas abordagens descritivas, desempenha o papel de um elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente [No original, p. 112].

¹⁷⁶ Cf. ibid., p. 35: “Esse conjunto de enunciados está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável; o objeto que é colocado como seu correlato pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao objeto que se delineia através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais; da mesma forma, todos os objetos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler: não se trata das mesmas doenças, não se trata dos mesmos loucos” [No original, p. 45-46].

¹⁷⁷ Cf. sobre esse aspecto a seguinte passagem: “Não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo. (...) Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis” (ibid., p. 112 [No original, p. 130-131]).

¹⁷⁸ Ibid., p. 54. No original: “Le nexus des régularités”. (Ibid., p. 65).

de “*a priori histórico*”¹⁷⁹, através da qual Foucault busca designar, ao lado da função enunciativa, “as condições de emergência dos enunciados”¹⁸⁰. O *a priori* histórico permite a Foucault aproximar teorias aparentemente opostas, mostrando sua solidariedade real em um nível mais profundo do discurso. É com recurso ao *a priori* histórico que Foucault pode afirmar, por exemplo que para o pensamento antropológico e histórico instaurado pela economia do século XIX, Marx não rompe com Ricardo, mas evolui nesse ambiente discursivo como um peixe na água¹⁸¹.

Foucault define, contudo, condições históricas e particulares, e não condições universais e necessárias derivadas do sujeito transcendental, como em Kant. O *a priori* histórico é variável: cultural e não-natural, discursivo e não-perceptivo. Move-se a partir de certos limiares descritíveis arqueologicamente. Nas palavras de Foucault, não é algo que constitui uma “grande figura imóvel e vazia que surgiria, um dia, à superfície do tempo; que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar”¹⁸².

¹⁷⁹ A inclusão do adjetivo “histórico” coloca imediatamente a noção proposta por Foucault em contraposição à Kant. Sobre esse aspecto cf. M. Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, pp. 33-4. É preciso destacar também que Foucault não trabalha com o *a priori* histórico no mesmo sentido atribuído por Husserl em *L'Origine de la géométrie*. Béatrice Han explora esse ponto em *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Millon, 1998, pp. 110-2.

¹⁸⁰ *A arqueologia do saber*, p. 144 [No original, p. 167].

¹⁸¹ Cf. FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 273-4: “peu importe sans doute l'alternative entre le « pessimisme » de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. Pour Ricardo, l'Histoire remplit le creux ménagé par la finitude anthropologique et manifesté par une perpétuelle carence, jusqu'au moment où se trouve atteint le point d'une stabilisation définitive; selon la lecture marxiste, l'Histoire, en dépossédant l'homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude – sa vérité matérielle enfin libérée » ; « ce ne sont là que des différences dérivées [...]. Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle ; il s'est logé sans difficulté [...] à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur [...]. Le marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer”.

¹⁸² *A arqueologia do saber*, p. 145 [No original, p. 169].

Ao afirmar que o *a priori* histórico é “uma figura puramente empírica”¹⁸³ Foucault marca a sua diferença fundamental em relação a Kant. Para o filósofo francês, trata-se de um instrumento que não garante a legitimidade do saber ao delimitar suas condições de possibilidade, mas deslegitima – provisoriamente – a verdade pretendida das ciências humanas ao colocar em questão limites considerados seguros e inquestionáveis. O fundamento da verdade universal é colocado em suspenso com a análise dos começos relativos do discurso.

É, no entanto, com o conceito de “saber” que Foucault se opõe à garantia dogmática do fundamento: a arqueologia “deve mostrar, positivamente, como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber”¹⁸⁴. Obedecendo cegamente à ilusão retrospectiva, a história das ideias sempre procede de maneira binária. Nesse tipo de análise, a ciência é considerada como norma e fim de todos os discursos. Desse modo, tudo que está fora dela constitui o espaço obscuro da opinião, do erro ou das ideologias. Entre ciência e não-ciência, não há apenas descontinuidade e externalidade, mas também negação e exclusão¹⁸⁵.

Em relação a este esquema dualista de verdade e erro, a arqueologia propõe quatro limiares: um de “positividade” que marca aparecimento de uma formação discursiva autônoma e descritível em sua unidade; outro de “epistemologização” que marca o surgimento do saber por um certo número de normas de verificação e coerência; outro de “cientificidade” quando aparece um certo número de critérios formais; e, enfim, de “formalização” quando um discurso científico é capaz de estruturar sua enunciação em um sistema. Esta descrição torna possível, por um lado, justificar a arqueologia como um tipo específico de história das ciências que se concentra no segundo limiar, a “epistemologização”¹⁸⁶. Por outro lado, esse movimento possibilita recusar a teleologia

¹⁸³ Ibid., p. 145 [No original, p. 168].

¹⁸⁴ Ibid., p. 207 [No original, p. 241].

¹⁸⁵ Sobre esse ponto, ver o capítulo: “Arqueologia e História das Ideias”, pp. 153-158 [No original, p. 177-183].

¹⁸⁶ Cf. *A arqueologia do saber*, op. cit., p. 213: “o que se tenta revelar, na história arqueológica, são

subjacente à história das ideias e referir a arqueologia a uma descrição precisa das práticas discursivas, em vez de uma “ontogênese da razão”¹⁸⁷.

Para o arqueólogo, o saber não é mais a condição *a priori* de todo conhecimento derivado da estrutura universal e necessária do sujeito. Ele é referido às regras anônimas e históricas das práticas discursivas e designa a descrição “positiva” dos discursos científicos e não científicos, de modo que o “território arqueológico” é composto de textos científicos, mas também de discursos filosóficos, literários e políticos. O que desaparece na descrição do saber é, portanto, o originário e a normatividade da verdade. O *a priori* histórico e o saber, derivados da mesma atitude cética, referem-se ao discurso como um nível autônomo, anterior às palavras e as coisas, e analisável de acordo com suas próprias regras¹⁸⁸.

A arqueologia pode, portanto, ser entendida como o estudo do arquivo ou do “sistema geral de formação e transformação de enunciados”¹⁸⁹, como ele é definido por Foucault. Essa articulação dá um sentido mais complexo à análise arqueológica porque o arquivo reúne, ao mesmo tempo, o nível elementar dos enunciados entendidos como população de acontecimentos dispersos, as relações que articulam as quatro dimensões da função enunciativa, além do *a priori histórico* de uma época. É nesse último registro, assim, que se pode produzir uma articulação entre a arqueologia e um diagnóstico do presente; tema do qual nos ocuparemos a seguir.

as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o *status* e o papel de ciência” [No original, p. 249].

¹⁸⁷ Ibid., p. 210 [No original, p. 245].

¹⁸⁸ Como Foucault indica na seguinte passagem: “Gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva”. (*A arqueologia do saber*, p. 55 [No original, p. 66]).

¹⁸⁹ Ibid., p. 148 [No original, p. 171].

3.3 Arqueologia e o diagnóstico dos círculos antropológicos

A autonomia do discurso também foi alvo de muitos questionamentos e incompreensões. Foucault foi acusado de “absolutizar” o discurso ao isolá-lo do sujeito e das condições sociais, políticas ou econômicas de sua produção. Essa acusação, no entanto, não se sustenta se nos aproximarmos mais detidamente da análise arqueológica. Já em 1967, Foucault afirma que “Só há interesse em descrever esse estrato autônomo do discurso na medida em que se pode relacioná-lo com outros extratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas, etc. [...] eu quis, precisamente, na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, definir as relações entre esses diferentes domínios.”¹⁹⁰ A autonomia do discurso é, portanto, um aspecto privilegiado – importante, não absoluto. A análise arqueológica, entretanto, sempre busca sua articulação com os campos social, político e econômico.

Essa discussão também pode ser encontrada em dois textos que serviram de base à *L'Archéologie du savoir*: “Réponse à une question”¹⁹¹ e “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”¹⁹², ambos escritos em 1968. Neles, a arqueologia é situada em oposição a uma filosofia política que “para cantar a ladainha da contestação”¹⁹³ nega o trabalho da história analítica e contemporânea. Desenvolve, assim, uma história em que se mistura, de forma confusa, a dialética, a continuidade, a liberdade transcendente da práxis e a soberania do sujeito.

¹⁹⁰ FOUCAULT, M. “Sur les façons d'écrire l'histoire”, *Dits et écrits I*, op. cit., p. 618. Cf. também *L'Archéologie du savoir*, p. 41: “Faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter; ce n'est pas le refermer sur lui-même ; c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations”. Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault retoma essa crítica várias vezes, especialmente direcionada a *Les mots et Les choses*, já que em *Histoire de la folie* e *Naissance de la clinique* há referências mais explícitas a elementos não-discursivos.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. “Réponse à une question”. *Dits et Écrits I*, op. cit., pp. 701-723

¹⁹² Id., “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie” *Dits et Écrits I*, op. cit., pp. 724-759.

¹⁹³ “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, op. cit., p. 728.

A crítica (encabeçada por Sartre) que pretende denunciar a ausência do político nas análises de Foucault é, de modo geral, centrada na identificação de uma suposta filiação da arqueologia ao estruturalismo. A introdução de *L'Archéologie du savoir*, no entanto, situa de forma bastante clara os parâmetros dessa relação: arqueologia está ao lado do estruturalismo e não dentro dele¹⁹⁴. Se quisermos pensar em termos de filiação – embora, Foucault insista na origem kantiana do termo arqueologia¹⁹⁵ – é à genealogia Nietzsche que a arqueologia está, mais diretamente, vinculada¹⁹⁶.

Desde de 1961, no primeiro prefácio de *Histoire de la folie*, Foucault faz referência direta à presença de Nietzsche em suas pesquisas¹⁹⁷. O vínculo entre arqueologia e genealogia pode ser encontrado na rejeição do fundamento na abordagem histórica. Foucault conserva de Nietzsche uma herança negativa e crítica, e abandona a axiologia, característica da genealogia nietzschiana. Trata-se, desse modo, de uma apropriação de Nietzsche como ferramenta metodológica. Assim, Foucault não se ocupa dos grandes temas de Nietzsche, mas busca antes retomar o seu gesto filosófico.

Desse modo, se a genealogia de Nietzsche buscou empreender um diagnóstico da cultura, a arqueologia foucaultiana se propõe a realizar um diagnóstico do presente: ela “começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. (...) Ela nos desprende de nossas continuidades”¹⁹⁸. Assim, ao contrário do que é comumente pensado, o

¹⁹⁴ *A arqueologia do saber*, pp. 12-13.

¹⁹⁵ FOUCAULT, M. “Foucault répond”. *Dits et écrits I*, op. cit., p. 1107.

¹⁹⁶ Cf. “Sur les façons d'écrire l'histoire”, op. cit., p. 627: “Mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit”.

¹⁹⁷ Cf. “Préface, Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 4, p. 190): “Cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique”.

¹⁹⁸ *A arqueologia do saber*, pp 148-49 [No original, p. 172].

diagnóstico não surge no pensamento de Foucault apenas em 1970-1971 com o chamado período genealógico e a referência explícita à Nietzsche. Já em 1966, a arqueologia enfatiza o seu interesse pelo presente¹⁹⁹. A arqueologia, usa o passado para colocar em questão todas as confiabilidades que o presente inventa para se manter estável, e busca fissurar, desse modo, as ideias tranquilizadoras de continuidade e identidade.

É nesse registro que a arqueologia procura negar qualquer totalização dialética, mantendo uma vigilância cética sobre todas as idealizações que poderiam preencher as inquietudes do pensamento. Nesse sentido, a história não é o caminho para a verdade humana e não tem uma dimensão antropológica, mas desempenha um papel de distanciamento de si mesmo e de crítica à sua própria cultura²⁰⁰. A arqueologia, como a genealogia de Nietzsche, funciona como um operador de contingência que visa quebrar as evidências do que é supostamente necessário e mostrar que o que parecia natural e eterno pode ser transformado porque não foi sempre o mesmo. Ao mostrar que as coisas foram constituídas de uma certa maneira, a análise arqueológica indica que elas podem ser desfeitas e/ou feitas de outro modo.

A arqueologia se vincula à genealogia de Nietzsche porque ambas buscam dissolver a crença em um sentido fundador e estão orientadas para o diagnóstico crítico do presente. A genealogia de Nietzsche e a arqueologia de Foucault possuem, sobretudo, o mesmo objeto de confrontação: o homem. O humanismo é objeto de uma profunda desconfiança por parte de Foucault porque ele repousa sobre uma retórica de libertação e, na realidade, leva à dominação dos seres humanos e do pensamento. É nesse sentido que o anúncio polêmico da “morte do homem” – feito em *Les mots et les choses* – deve ser entendido. Ela constitui a tese mais complexa dos primeiros anos de produção de Foucault e concentra a crítica radical da arqueologia ao humanismo que domina o cenário filosófico francês nos anos do pós-guerra.

¹⁹⁹ Sobre esse ponto ver a cronologia estabelecida por Daniel Defert (*Dits et écrits I*, op. cit., p. 36).

²⁰⁰ Ver, por exemplo, esse trecho da entrevista concedida a R. Bellour e publicada em junho de 1967, onde Foucault afirma que “si l'histoire possède un privilège ce serait plutôt dans la mesure où elle jouerait le rôle d'une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité”. (“Sur les façons d'écrire l'histoire”, op. cit., p. 626).

Em 1945, Sartre pronuncia uma conferência intitulada *L'existentialisme est un humanisme* para responder a um conjunto de críticos que julgam as teses defendidas em *L'être et le néant* anti-humanistas e não engajadas²⁰¹. “Nós entendemos por existencialismo”, diz Sartre no começo da conferência, “uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação envolvem um meio e uma subjetividade humana”²⁰².

O humanismo de Sartre baseia-se em uma teoria da subjetividade ou consciência e se apresenta como uma moral apoiada em uma forte concepção de liberdade. Portanto, não é o entendimento, mas a vontade que funda o ser do homem em Sartre: “não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser”²⁰³.

O humanismo de Sartre também implica uma responsabilidade ou uma solidariedade de cada um em relação a todos, como se a humanidade inteira examinasse e avaliasse cada um dos atos individuais. Além disso, “a existência precede a essência” torna-se o lema para designar que o homem não é mais pensável a partir de uma essência imutável, superior e garantida por Deus, mas a partir da condição real de homem jogado ao mundo com os outros.

²⁰¹ Cf. J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 22: “Les uns et les autres nous reprochent d'avoir manqué à la solidarité humaine”. Sobre esse ponto, conferir a fala de Pierre Naville no final da conferência: “tout cela converge vers une espèce de tentative de restitution d'une philosophie qui, malgré sa prétention, refuse au fond de s'engager” (ibid., p. 94). Essa crítica, que permeia a discussão política, é dirigida a Sartre pelos marxistas e, posteriormente, será dirigida a Foucault por Sartre, num estranho jogo de repetição; mas é também este jogo, mais moralizador do que produtivo, que Foucault encerra.

²⁰² J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 23. Isso indica – e a passagem a seguir reforça esse entendimento – que o humanismo existencialista pressupõe uma teoria do fundamento: “notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. Non pas parce que nous sommes bourgeois, mais parce que nous voulons une doctrine basée sur la vérité, et non un ensemble de belles théories, pleines d'espoir mais sans fondements réels. Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : je pense donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même » (ibid., pp. 56-7).

²⁰³ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, op. cit., pp. 31-2.

Essa universalidade existencial, sempre a ser construída, não se limita a nenhuma norma, porque o caráter absoluto da liberdade possibilita vislumbrar todas as possibilidades.

Sartre não é, no entanto, a única figura no humanismo que é alvo da crítica arqueológica. Em 1946, um ano após a conferência de Sartre, Heidegger respondeu à pergunta de Jean Beaufret “Como pode a palavra humanismo receber novamente significado?” na conhecida *Carta sobre o Humanismo*. A linha argumentativa da carta pode ser resumida da seguinte forma: primeiro, e como Sartre, Heidegger rejeita o humanismo tradicional do qual ele lembra que todas as formas desde a República Romana são fundamentadas em uma definição do homem como “animal racional”, fazendo assim do homem um “ente” entre outros. Conseqüentemente, “todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica”²⁰⁴. Desse modo, o humanismo tradicional, segundo Heidegger, permanece preso a uma concepção do homem que o impede de pensar na diferença entre ser e ente, o que faz com que ele não alcance sua essência autêntica que depende dessa diferença fundamental. A atitude de Heidegger em relação ao humanismo não é, portanto, apenas destrutiva, mas, de certo modo, também fundadora: “pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta”²⁰⁵. A humanidade do homem é degradada quando o humanismo a pensa segundo a relação sujeito-objeto. Atribuir maior significado ao humanismo pressupõe então desvinculá-lo da metafísica.

Heidegger afirma, contra Sartre, que a existência não se refere, a princípio, à facticidade de um homem lançado ao mundo com outros, mas à relação essencial do homem com o ser, da qual ele é o “aí”. Isto é, sua possibilidade de manifestar-se na verdade. Heidegger ainda argumenta que a verdadeira essência do homem só pode ser pensada à luz do ser pela mediação da linguagem: “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”²⁰⁶. Ao definir a linguagem como um predicado do homem – pensado como

²⁰⁴ Heidegger M., *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005, p. 20. [Em francês: *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990, p. 77].

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 33 [Em francês, p. 87].

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 8 [Em francês, p. 67].

um ente entre outros – a metafísica oculta a dimensão “histórico-ontológica” da linguagem pela qual o ser chega ao pensamento e o pensamento ao ser. O ser da linguagem e o ser do homem têm assim um destino comum para Heidegger, pois é no elemento da linguagem que se pode fundar um humanismo que não é mais ôntico e metafísico, mas ontológico e autêntico.

É esse humanismo, que domina intelectualmente e politicamente os anos de formação de seu pensamento, que Foucault busca combater com a sua arqueologia. Ele inverte a crítica de Heidegger contra ela mesma – levando em conta a crítica heideggeriana ao humanismo tradicional (e mesmo a de Sartre) – ao afirmar que nada, nem a existência nem a verdade do ser, deve ser capaz de fundar um novo humanismo. É, no entanto, desvinculando o ser do homem do ser da linguagem que Foucault inviabiliza a tese de Heidegger.

Foucault rejeita, expressamente, o humanismo em suas análises: “não somente o humanismo não existe em outras culturas, mas ele está na nossa, provavelmente, na ordem de uma miragem”²⁰⁷. Ao propor uma arqueologia do humanismo e da antropologia, Foucault evidencia a sua contingência e propõe uma análise em termos de saber, livre de ideias pré-concebidas. O homem que é chamado a morrer não é o ser humano, mas um objeto de pensamento, uma figura historicamente determinada do conhecimento ocidental.

O humanismo se funda numa ideia de homem que, além de produzir um padrão normal, estabelece também um parâmetro normalizador. E são as ciências humanas que, desde o final do século XVIII, produzem essas normas ao definirem múltiplas “essências humanas”²⁰⁸. O homem é tratado, então, como um animal psíquico, social e discursivo; mas

²⁰⁷ FOUCAULT, M. “L’homme est-il mort ?”, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 39, p. 568.

²⁰⁸ Foucault afirma que as ciências humanas se constituíram, arqueologicamente, como “o reverso” das três ciências positivas e empíricas (biologia, economia e filologia) que emergem no início do séc. XIX. (FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*, op. cit. p. 363). As ciências humanas só são “científicas” no nome e constituem, apenas, positivities do saber: “inutile donc de dire que les ‘sciences humaines’ sont de fausses sciences; ce ne sont pas des sciences du tout” (ibid., p. 378). O homem é constituído, desse modo, por um discurso que recobre os conhecimentos de biologia, economia e filologia numa reflexão sobre a finitude. Nesse sentido, Foucault afirma: “On dira donc qu’il y a ‘science humaine’ non pas partout où il est question de l’homme, mais partout où on analyse,

as leis segundo as quais ele pensa, convive com os outros e fala são colocadas, nesse domínio do saber, de forma mais prescritiva que descritiva. É justamente esse aspecto que Foucault tem interesse em combater. Assim como Nietzsche, Foucault defende que tanto a abstração quanto a universalização do homem são instrumentos de dominação.

Foucault rejeita, igualmente, a generalidade do conceito de humanismo, que opera em uma perigosa confusão de significados ideológicos e crenças morais, capaz de criar uma categoria tão ampla que todos podem preencher o seu significado e reivindicá-lo como um universal ou uma norma de dominação²⁰⁹. Trata-se de uma recusa nominalista, não somente aos universais antropológicos, mas à própria universalidade do humanismo. Foucault rejeita a certeza, aparentemente evidente, de que existe uma natureza humana, seja ela boa ou má, individualista ou coletivista, imutável ou evolucionista. Reconhece, assim, que é a necessidade de unidade conceitual que impõe rapidamente a redução do ser humano a um domínio particular, elevado a universal e reivindicado como padrão.

A atitude cética de Foucault o impede de cair nesse impasse. O homem, a natureza humana e o humanismo são noções gerais demais para serem úteis para uma atividade teórica ou prática. Desse modo, a análise arqueológica suspende o julgamento sobre o humanismo teórico e evita o caminho. Dito de outro modo, o homem não constitui nem o fundamento, nem a norma, nem o padrão no pensamento de Foucault.

dans la dimension propre de l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus" (ibid., p. 376).

²⁰⁹ Foucault fala sobre o humanismo, ainda de forma leve e bem-humorada, em uma entrevista nos anos 60: "à bien y réfléchir je dirais que 'humanisme mou' est une formule purement redondante, et que 'humanisme' implique de toute manière mollesse [...] à la fin des fins, cet humanisme a constitué d'une certaine manière la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années". (FOUCAULT, M. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", *Dits et écrits I*, op. cit, pp. 643-644). Na década de 80, ao retomar o tema, Foucault enfatiza os seus aspectos perigosos: "il est possible que l'humanisme ne soit pas universel, mais corrélatif à une situation particulière. Ce que nous appelons humanisme les marxistes, les libéraux, les nazis et les catholiques l'ont utilisé". (FOUCAULT, M., "Vérité, pouvoir et soi", *Dits et écrits II*, op. cit., n° 362, p. 1601).

Foucault denuncia, ainda, o caráter circular e ilusório do “antropologismo”²¹⁰, que consiste no fechamento do discurso e do conhecimento ocidental moderno sobre a figura irreal do homem. O argumento que sustenta essa denúncia é a afirmação de que o homem é um não-ser, mas que esse não-ser é que tem o poder de animar o discurso, fazendo gravitar em torno dele todo o pensamento, desde o fim do século XVIII. Seguiremos aqui o nono capítulo de *Les mots e les choses*, intitulado “o homem e seus duplos” – mais precisamente, os seguintes tópicos: “a analítica da finitude”, “o empírico e o transcendental”, “o cogito e o impensado”, e “o recuo e o retorno da origem” – para compreender o esforço, sem sucesso, desses quatro círculos para fundar a figura do homem. A crítica decisiva de Foucault consiste, justamente, em denunciar as consequências negativas desse discurso.

O primeiro círculo antropológico provém do fato de que o homem deve encontrar nele mesmo a força, até então confiada ao infinito divino, para fundar um saber positivo e empírico sobre ele próprio. Assim como os outros, esse primeiro círculo antropológico é possibilitado pela passagem de uma metafísica do infinito – de tipo cartesiana – para uma analítica de finitude decorrente da filosofia de Kant: como o conhecimento da finitude é fundado a partir de uma negação do infinito, é em si mesmo que o homem deve encontrar a garantia de sua verdade. Mas enquanto a finitude kantiana mantém a necessidade do absoluto nas ideias da razão, a finitude antropológica só se reporta a ela mesma.

Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição — da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental: a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar. De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu

²¹⁰*Les Mots et les choses*, op. cit., p. 359.

fundamento²¹¹.

No século XIX, as potências da vida, do trabalho e da linguagem revelam a finitude insuperável do homem. Nesse sentido, o homem é desvinculado do infinito, mas projetado em novas metafísicas. Ao mesmo tempo, a finitude anseia se perder na passividade de uma pura objetividade empírica e busca fundar nela mesma a verdade das ciências positivas. A antropologia coloca em cena uma finitude esfacelada, cavando indefinidamente o espaço de sua própria objetivação.

Como consequência direta do primeiro círculo o homem é: “é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”²¹². Há, de fato, uma forma de circularidade no *status* do homem, uma vez que ele é esse sujeito que, a partir do conhecimento que pode adquirir sobre si mesmo como objeto empírico, quer deduzir as estruturas universais do conhecimento – necessariamente redundantes – que contribuem para moldar o objeto do conhecimento. Dessa maneira, se produz, sobretudo, uma confusão dos modos de conhecimento em relação à crítica kantiana; o *posteriori* pretende se fundamentar em si e por si mesmo, sem recorrer ao *a priori*: na ausência de qualquer fundamento, o objeto fundado pretende constituir seu próprio fundamento. Aqui, a crítica de Foucault consiste em recordar que o homem não pode

²¹¹ *As palavras e as coisas*, op. cit., pp. 433-434. No original, p. 326: “Ainsi, du coer même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter, ou, comme on voudra de descendre, jusqu'à une analytique de la finitude, où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini. Et le premier caractère dont cette analytique marquera le moi d'être de l'homme, ou plutôt l'espace dans lequel elle se déploiera tout entière sera celui de répétition, -- de l'identité et de la différence entre le positif et le fondamental : la mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique; le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, s'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable; le temps qui porte les langages, se loge en eux et finit par les user, c'est ce temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser. Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même; elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités et de leur fondement” (*Les mots et les choses*, op. cit.).

²¹² *Ibid.*, p. 438. No original, p. 329: “est un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance” (*Les mots et les choses*, op. cit.).

surgir bruscamente como um sujeito transcendental do indivíduo que vive, trabalha e fala. Tal procedimento faria ressurgir todas as ilusões pré-críticas e as várias ciências empíricas acabam por se instituir como metafísicas dogmáticas, com o trabalho, a vida e a linguagem pensados como novo absoluto, transcendentais ou coisas em si. O duplo empírico-transcendental significa a precipitação do pensamento nas ilusões da dialética, não uma dialética transcendental como em Kant, mas uma dialética antropológica, portanto, necessariamente circular.

Há uma terceira forma de circularidade na relação do ser do homem com seu outro: enquanto o *cogito* cartesiano afirmava que todo erro permanecia no pensamento e levava à existência de uma coisa que pensa, o pensamento antropológico se abre indefinidamente ao impensado que permanece para ele inassimilável e inevitável. Assim, “todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado”²¹³. Os “transcendentais” – trabalho, vida e linguagem – são, no entanto, impensados, mas não são impensáveis. Se eles atraem o pensamento como os únicos objetos a serem conhecidos, eles emergem do processo do conhecimento como o incognoscível – ou como resistência a todo conhecimento. É como se o “eu penso” moderno nunca pudesse certamente levar ao “eu sou”, porque entram no pensamento aqueles seres que o afastam de si mesmo sob a figura dupla da falta. Assim o *cogito* moderno não se define mais por uma adequação a si mesmo, mas em uma abertura indefinida ao outro que atravessa e fatura a consciência.

O quarto círculo antropológico é o que Foucault chama de “o recuo e o retorno da origem”. Ele supõe, primeiramente, que a origem do homem não é jamais compreendida: “ora, essa própria impossibilidade tem dois aspectos: significa, por um lado, que a origem das coisas está sempre recuada, já que remonta a um calendário onde o homem não figura; (...) [o homem] é o ser sem origem”²¹⁴. A origem do homem ainda se refere àqueles transcendentais da vida, do trabalho e da linguagem. Mais precisamente, o homem não possui

²¹³ Ibid., p. 450. No original, p. 338: “toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé” (*Les mots et les choses*, op. cit.).

²¹⁴ Ibid., p. 458. No original, p. 342: “Or cette impossibilité a elle-même deux aspects : elle signifie d'une part que l'origine des choses est toujours reculée, puisqu'elle remonte a un calendrier où l'homme ne figure pas. (...) est l'être sans origine (*Les mots et les choses*, op. cit.).

origem em si mesmo porque ele não tem um fundamento e sua origem se apresenta mais como um já dado do trabalho, da vida e da linguagem, que o precedem, exigem e constituem ao mesmo tempo. Daí sua estrutura complexa: o homem não se encontra simplesmente na necessidade de pensar sua origem nas coisas. Em sentido inverso, o pensamento experimenta sobretudo a necessidade de fundar a origem das coisas no homem, a fim de lhe dar uma origem. É nesse círculo que a origem sempre recuada das coisas se cruza com a origem sempre antecipadora do homem.

Foucault identifica nesses quatro círculos duas grandes correntes no humanismo moderno: de um lado, a dialética “oscilante” de Hegel e Marx que procede por alienação e reconciliação, recuo e retorno da origem, jogo do mesmo e do outro; por outro lado, a fenomenologia “mista” de Husserl e Heidegger que busca na análise do vivido os meios de capturar, ao mesmo tempo, o empírico e o transcendental, a natureza e a história, o pensamento e o impensado. Finalmente, a figura de Sartre se coloca como ponto de convergência das duas vertentes. Com esse diagnóstico, tanto da estratégia retórica quanto da análise filosófica, a arqueologia se apresenta como um exercício de análise que, decididamente, se pretende anti-dialético e anti-fenomenológico, lembrando que o mesmo não pode jamais anexar completamente o seu outro; ao contrário, quanto mais o mesmo se esforça para abarcar o outro, mais o outro resiste, deixando entrever o vazio no qual a antropologia pensa encontrar o homem. É por essa razão que as ciências humanas chegaram ao reverso de seu objetivo inicial: não na fundação do homem, mas na sua dissolução²¹⁵.

No presente capítulo procuramos organizar algumas perspectivas estabelecidas por Foucault no seu trabalho filosófico com vistas ao delineamento de uma crítica da razão

²¹⁵ FOUCAULT, M. “Michel Foucault, ‘Les Mots et les Choses’, *Dits et écrits I*, op. cit., n° 34, p. 530: “L'expérience a montré qu'en se développant les sciences de l'homme conduisent bien plutôt à la disparition de l'homme qu'à son apothéose”.

antropológica. De início, buscamos situar na sua leitura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* um posicionamento singular, calcado numa perspectiva nietzschiana para o texto de Kant. Nesse cenário, não tomamos a “tese complementar” como pedra fundamental que comprovaria uma inscrição completa e unívoca da filosofia de Foucault no esteio kantiano. Por outro lado, orientamos nossa leitura pela identificação, na relação entre crítica e pensamento antropológico, de pistas que pudessem ajudar a estabelecer uma leitura das pesquisas posteriores a partir do interesse na questão antropológica.

O trabalho de Foucault sobre a *Antropologia* é orientado a partir de uma interrogação sobre a existência, subjacente ao desenvolvimento da filosofia de Kant, de certo conceito de homem já moldado no período pré-crítico que teria permanecido relativamente inalterado durante a elaboração da filosofia crítica até seu acabamento e explicitação em seu último trabalho publicado. Foucault situa a questão, então, de modo direto, enfatizando a constituição gradativa do texto de Kant como evidência de um debate do filósofo alemão com seus contemporâneos.

Afirmamos, nesse sentido, que não seria o caso de pensar em uma autonomia real da antropologia, garantindo seu funcionamento descolada da crítica. É nesse cenário que Foucault enfatiza o caráter pragmático da antropologia, relacionada de modo direto à sua construção empírica. É possível para o filósofo francês, assim, afirmar a antropologia como ciência baseada naquilo que o homem faz de si mesmo. Não se trata, contudo, de pura objetividade natural ou de atividade legislativa calcada numa razão prática. O que se enfatiza é a possibilidade de pensar o homem como cidadão do mundo – compreendido como cidade em construção. O trabalho de Kant, na ótica de Foucault, teria como objetivo garantir a passagem da crítica à filosofia transcendental. A crítica, assim, é compreendida como necessária para esse movimento, mas não suficiente.

Esse cenário conceitual está relacionado, como mostramos, ao horizonte antropológico como chave constitutiva de certo pensamento filosófico – ainda hoje vigente. É importante enfatizar, em continuidade, que essa chave de leitura não está distante das elaborações posteriores de Foucault em torno das filosofias da consciência e do sujeito. O

antropologismo é formulado já aqui, portanto, como algo do qual a filosofia precisaria escapar – avançando no reconhecimento de uma ilusão transcendental em direção também à crítica de uma ilusão antropológica.

Propusemo-nos a sedimentar esse argumento a partir da afirmação de que as investigações arqueológicas de Foucault podem ser lidas como um prolongamento dessa perspectiva. Isso foi possível através de uma leitura de *A arqueologia do saber*. Neste trabalho, é possível identificar a especificidade da arqueologia enquanto trabalho histórico: sua postura que procura liberar-se de características totalizantes, antropológicas e dialéticas.

Essa análise histórica, porém, seria calcada em começos “relativos”, negando a unidade meta-histórica do fundamento. Nesse registro, *multiplicidade* e *acontecimento* ganham aspectos estratégicos, sem fundar uma norma absoluta. Ao contrário, são conceitos operadores, como também é o caso da *descontinuidade*, que permite que a arqueologia escape do princípio soberano da continuidade. Para isso, são identificadas, nos começos, regras a partir das quais os pensamentos e as práticas individuais são moldados.

Deve-se destacar, assim, a questão do *discurso* para consecução desse projeto. A análise discursiva se furta a produzir diferenciações ou hierarquizações de textos com base em seus formatos. Podem ser elementos de uma *mesma* análise – mesmo que não da mesma maneira – materiais tão distintos quando uma obra literária, um tratado filosófico ou um decreto legal. Essa estratégia se liga à preocupação de não privilegiar a interioridade de um sujeito na avaliação de um discurso. Deve-se atentar, antes, para suas condições de possibilidade – conforma-se, assim, um trabalho histórico cujo interesse são os atos e não as intenções.

Finalmente, com vistas a solidificar uma perspectiva para a arqueologia como ferramenta para uma crítica antropológica, procuramos enfatizar o seu vínculo com a filosofia de Nietzsche no que diz respeito ao exercício filosófico como diagnóstico: da nossa cultura, para o alemão; do nosso presente, para o francês. Se o primeiro se ocupava dos grandes temas axiológicos, a análise arqueológica fundou-se numa análise discursiva que não perde de vista

os campos social, político e econômico. Essa aproximação entre os dois pensadores tem eficácia, porém, a partir da coincidência de um objeto de confrontação: o Homem. Essa formulação, assim, ganha contornos mais precisos quando retomamos a leitura que Foucault faz das ciências humanas.

É o momento, agora, de nos voltarmos para uma reatualização da postura crítica na genealogia de Foucault. Será o caso ainda de identificar nessa estratégia uma postura de Foucault diante da filosofia e da política. Veremos, assim, como ocorre um avanço do pensamento antropológico em direção aos corpos humanos e como a genealogia busca combatê-lo. Essas preocupações ocupam as próximas páginas.

Capítulo 4 – Contra o privilégio da origem, uma investigação sobre os começos

Como vimos no capítulo três, a escrita de *L'archéologie du savoir* fechou, no sentido de um acabamento, um movimento específico de pesquisa. Buscamos agora mapear os contornos da inserção da genealogia nas investigações de Foucault para explorar o modo como ela se articula às análises arqueológicas com vistas a radicalizar uma *crítica da razão antropológica*. Assim, o capítulo gira em torno das seguintes questões: O que ficou e o que muda em relação aos estudos anteriores? Quais modificações são produzidas com os deslocamentos operados na década de 1970? O que esse movimento arrasta dos estudos precedentes?

Procuraremos, a seguir, explicitar o rendimento político da introdução da equação saber-poder, assim como o interesse por uma investigação em torno do corpo – considerando as incursões de poderes e discursos sobre ele – como centralidade do método genealógico. Será o caso, por último, de estabelecer como, nesses deslocamentos, é possível entrever uma nova correlação entre resistência e subjetividade.

4.1 Da arqueologia à genealogia

O início dos anos 1970 marca a entrada de Foucault no *Collège de France*. O intervalo de publicação entre *L'archéologie du savoir*, em 1969, e *Surveiller et punir*, em 1975, foi durante muito tempo classificado como um período de ruptura e silêncio²¹⁶. Isso porque até

²¹⁶ Sobre essa interpretação conferir, por exemplo o comentário de H. Dreyfus e P. Rabinow: “Certamente, não é coincidência que o fato de que a *Arqueologia do saber* seja seguida de um silêncio auto-imposto, finalmente quebrado por dois livros em que o autor, ainda usando técnicas arqueológicas, não mais fala de uma posição de desvínculo fenomenológico” (*Michel Foucault, uma*

1997 os cursos ministrados na prestigiada instituição francesa durante esses anos não haviam sido publicados e por essa razão o caminho da pesquisa empreendida por Foucault só era conhecido por aqueles que puderam acompanhar de perto suas aulas. Não podemos desconsiderar ainda aspectos biográficos e históricos que atravessam esse período e contribuíram para uma mudança em seu pensamento, uma vez que alteraram profundamente as relações entre política e vida. Falamos de maio de 1968 em Paris e, principalmente dos acontecimentos na Tunísia, onde Foucault então lecionava²¹⁷.

Como filósofo jornalista, como ele mesmo se nomeou em certas oportunidades, Foucault trabalha em consonância com as exigências do seu tempo. Essa mudança de foco, que coloca o campo político no centro de suas investigações, é marcada, como sabemos, pela adoção do termo genealogia para designar uma nova dimensão de análise²¹⁸. Deve-se destacar, contudo, que as arqueologias não excluíaam o âmbito político, apesar de privilegiarem a dimensão discursiva. Trataremos, portanto, a inserção da genealogia em suas pesquisas como um reposicionamento de prioridades, uma intensificação de interesse. Longe da chave da ruptura, mas também sem querer encontrar nesse movimento uma perfeita continuidade. Preferimos, assim, pensar na adoção de uma nova estratégia de combate, que

trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 112). Tal afirmação não leva em conta, portanto, as pesquisas desenvolvidas ao longo de cinco anos no *Collège de France*, além de artigos e entrevistas reunidos e publicados posteriormente em *Dits et écrits*.

²¹⁷ Sobre os acontecimentos na Tunísia em 1968 conferir a seguinte passagem da entrevista concedida a D. Trombadori em 1978: “J’ai été profondément impressionné par ces filles et ces garçons qui s’exposaient à des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en appelant à la grève. Ce fut, pour moi, une véritable expérience politique” (*Dits et écrits II*, op. cit., n.281, p. 897). Cf. ainda “...Como na orla do mar, um rosto de areia”. Notas sobre maio de 68. In: *Foucault, simplement – textos reunidos*. SP, Loyola, 2004, pp. 115-122.

²¹⁸ Podemos dizer que a dimensão genealógica de suas pesquisas começa a ser caracterizada em *L’ordre du discours*, sua aula inaugural no *Collège de France*, onde poder e discurso são colocados no mesmo plano: “le discours n’est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s’emparer.” (FOUCAULT, M. *L’ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, NRF, Gallimard, Paris, 1971. p. 12). Foucault, no entanto, irá se voltar mais explicitamente para as análises do poder e das lutas em investigações posteriores, como fica claro no trecho de *Histoire de la sexualité* que reproduzimos a seguir: “Il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée”. (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité tome I, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 133).

não exclui a análise discursiva, mas acrescenta uma nova lente. Buscamos, portanto, refletir acerca da especificidade da dimensão genealógica sem perder de vista a articulação com a arqueologia.

Assim como a arqueologia, a genealogia empreende uma investigação sobre começos para combater os aspectos metafísico, fenomenológico ou dialético que caracterizam o pensamento antropológico. A arqueologia produziu esse contraponto através do estudo das regularidades discursivas, enquanto a genealogia enfatiza os aspectos econômicos, sociais e políticos. Isso não significa, no entanto, deixar de relacioná-los ao domínio discursivo. Essa articulação é estabelecida já em sua aula inaugural no *Collège de France*, publicada sob o título *L'ordre du discours*, texto que pode ser lido como um elo entre as pesquisas da década de 1960 e os trabalhos que se seguiram. Possui, deste modo, ao mesmo tempo caráter, explicativo retrospectivo e prospectivo.

Inicialmente, para fixar o lugar de suas pesquisas, Foucault se propõe a descrever os processos que regulam a produção de discursos na nossa sociedade, a partir de procedimentos de exclusão. A eficácia de tais procedimentos é enfatizada, com destaque para a interdição, que se encontra principalmente nos domínios da sexualidade e da política²¹⁹. Trabalhando com exemplos de diferentes regimes de exclusão – como aquele que separa o discurso verdadeiro do falso –, Foucault destaca o compartilhamento histórico desses processos. Por fim, situa a separação que foi capaz de excluir o discurso poético de Hesíodo em favor do discurso racional de Platão como determinante do que ele chama de *vontade de saber*, dando-lhe as formas, as técnicas e os domínios de objetos peculiares a um determinado período:

Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constroem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções

²¹⁹ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, op. cit. p. 11.

e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento²²⁰.

Dando sequência a uma análise de outros procedimentos de controle e delimitação do discurso, Foucault traça os movimentos e intenções de suas pesquisas. Em suas palavras, é preciso “(...) questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”²²¹. Com a sua arqueologia, Foucault empreendeu uma crítica dos meios de conhecimento utilizados para explicar domínios específicos, evidenciando a inadequação desses discursos. A genealogia busca, agora, investigar como as práticas sociais relacionadas às ciências humanas são também determinadas pelas regras que regem essas ciências. Regras essas que são efetivas e dominantes em uma certa época, mas que sofrem transformações no curso da história. Do mesmo modo, as ligações históricas entre práticas discursivas e não-discursivas também são alvo do seu interesse. Ele passa a investigar, portanto, a constituição dos domínios de objetos a partir de relações de poder, perguntando-se como essas práticas poderiam constituir o homem como objeto de saber e questionando-se sobre o papel que poderia ter sido desempenhado pelas ciências humanas em certas práticas de dominação.

Sua análise genealógica se concentra, então, “nas séries de formação efetiva dos discursos: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação”²²². Trata-se de constituir domínios de objetos, que Foucault chama de positivities²²³. Essa análise do discurso não

²²⁰ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996, p. 17. No original: “Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes: histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance” (Ibid., p. 19).

²²¹ Id., Ibid., p. 51. No original: “(...) remettre en question notre volonté de vérité; restituer au discours son caractère d'événement; lever enfin la souveraineté du signifiant.” (Id., Ibid., p. 53).

²²² Ibid., p. 69. No original: “(...) aux séries de la formation effective du discours: elle essaie de le saisir dans son pouvoir d'affirmation” (Ibid. p. 71).

²²³ Ibid., p. 71.

revela qualquer universalidade, nem um significado oculto, mas as regras que levam à raridade dos enunciados e ao poder de afirmação dos discursos. Foucault procura agora isolar os efeitos do poder que acompanham o que ele chama de *jogos da verdade*. É assim que estabelece uma articulação complementar à formação efetiva dos discursos e das práticas não-discursivas. O trabalho anterior já havia demarcado os efeitos do poder ligados aos jogos de enunciação, mas agora o seu interesse se desloca para “ (...) o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento”²²⁴. Em suas pesquisas posteriores, ele deixa de se interessar pelas regras de formação dos discursos, passando a analisá-los também como práticas. Insiste, assim, na importância determinante das práticas, afirmando-as a partir de modos de produção, relações sociais, instituições políticas, bem como das condições para o seu surgimento.

O trabalho de Foucault avança, desse modo, de uma análise das formações discursivas para a análise das práticas *culturais* relacionadas ao poder e ao saber. Foucault se interessa pelas implicações para as relações de poder e para as ciências humanas que estão ligadas a esse entrelaçamento. Se genealogia ganha destaque nesse cenário, a arqueologia não sai de cena. Articuladas, elas examinam um conjunto mais amplo de práticas. Portanto, ele não analisará mais os discursos somente a partir de suas regras de formação, mas tentará circunscrever estratégias e isolar dispositivos de poder.

Foucault reorienta, assim, as suas análises vinculado o campo do saber – foco de suas análises arqueológicas – ao movimento das forças que o fazem emergir. Amplia o seu escopo analítico para pensar relações de poder, corpos em lutas e dispositivos que articulam elementos discursivos e não-discursivos: “(...) não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”²²⁵. É, deste modo, o movimento mesmo de suas pesquisas que leva a tal

²²⁴ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 30. No original: “ (...) le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui détiennent les formes et les domaines possibles de la connaissance”. (FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Bibliothèque des histoires, NRF, Gallimard, Paris, 1975, p. 32).

²²⁵ Id., *Ibid.*, p. 30. No original: “(...) n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir.

desdobramento: a arqueologia do saber leva à genealogia do poder. Foucault deixa claro, com esse movimento, que não abandonara a arqueologia, mas que busca complementá-la.

Suas investigações se desenrolam, portanto, nessas duas dimensões analíticas: “A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular”²²⁶. Desse modo, a crítica arqueológica busca identificar os sistemas de restrição, as formas de exclusão, limitação e apropriação envolvendo o princípio da reversão; a genealogia segue as séries da formação enquanto acontecimentos, que se efetuam a partir desses sistemas de restrição, aplicando os princípios de descontinuidade, especificidade e exterioridade, que operam como reguladores da análise.

Foucault enfatiza, para isso, que as teorias orientam práticas que as institucionalizam, mas, ao mesmo tempo, as práticas se efetuam a partir de teorias. É por isso que arqueologia e genealogia são dimensões analíticas complementares. Por conta de suas múltiplas interações, é impossível separar completamente as práticas discursivas das práticas não-discursivas, como fica claro na passagem a seguir:

(...) não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento, ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle. A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos do controle (é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras do controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda a tarefa crítica, pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas, sim, de

(Id., *Ibid*, p. 32).

²²⁶FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, op. cit., pp. 56-66. No original: “La critique analyse les processus de raréfaction, mais aussi de regroupement et d'unification des discours; la généalogie étudie leur formation à la fois dispersée, discontinue et régulière”. (FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, op. cit., p. 67).

*ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação*²²⁷.

É importante ressaltar que ao analisar os jogos de saber-poder Foucault não pretende estabelecer nenhuma verdade permanente. À maneira de Nietzsche, ele propõe interpretações mutáveis. A verdade é então constituída por tensões pertencentes a uma sociedade, em uma determinada época. O espaço onde aparecem sujeitos e objetos, determinado em sua arqueologia por um sistema de regra próprio, é agora constituído por práticas.

Em *Surveiller et punir* e depois em *La volonté de savoir*, Foucault se interessará por certos espaços onde práticas de poder se efetuam, para entender o seu modo de funcionamento. Ao mesmo tempo, passa a questionar sobre o papel histórico e político das ciências humanas. É nesse trabalho de investigação que continua, como arqueólogo, a identificar as discontinuidades e rupturas que afetam as práticas culturais que a genealogia isola. Ao expor o desenrolar descontínuo das práticas de poder, ele procura mostrar como elas puderam constituir o homem como objeto e sujeito de saber e como foram capazes de determinar a concepção moderna de ciências humanas.

Desse modo, as pesquisas de Foucault evidenciam as regras que produzem o discurso, mas também procuram mostrar como práticas culturais podem determinar os indivíduos. Foucault não quer simplesmente acrescentar uma nova interpretação. Seu foco analítico é a constituição dos discursos e a organização das práticas do *presente*. Assim, se ele se distancia

²²⁷ Ibid., pp. 66-67, grifo nosso. No original: “[...] il n'y a pas, d'une part, les formes du rejet, de l'exclusion, du regroupement ou de l'attribution; et puis, d'autre part, à un niveau plus profond, le jaillissement spontané des discours qui, aussitôt avant ou après leur manifestation, se trouvent soumis à la sélection et au contrôle. La formation régulière du discours peut intégrer, dans certaines conditions et jusqu'à un certain point, les procédures de contrôle (c'est ce qui se passe, par exemple, lorsqu'une discipline prend forme et statut de discours scientifique); et inversement les figures du contrôle peuvent prendre corps à l'intérieur d'une formation discursive (ainsi la critique littéraire comme discours constitutif de l'auteur) si bien que toute tâche critique, mettant en question les instances du contrôle, doit bien analyser en même temps les régularités discursives à travers lesquelles elles se forment ; et toute description généalogique doit prendre en compte les limites qui jouent dans les formations réelles. Entre l'entreprise critique et l'entreprise généalogique la différence n'est pas tellement d'objet ou de domaine, mais de point d'attaque, de perspective et de délimitation” (Ibid., pp. 67-68).

das práticas sociais do seu tempo, é para analisar a sua coerência. Distancia-se também do discurso verdadeiro, integrando-o ao processo histórico em que essas práticas se desenrolam. A interpretação de Foucault dessa coerência não procura refletir um sentido compartilhado, nem revelar um sentido fundamental. Sua abordagem afasta-se, portanto, também da hermenêutica.

O genealogista procura descrever o sistema de relações entre elementos diversos que se encontram em um meio determinado e em uma dada época. Foucault quer elucidar as ligações entre as relações de poder institucionalizadas e o saber que elas transmitem, o tipo de interpretações utilizadas por diferentes instituições ou que elas contribuem para formar. Ele também quer traçar as transformações que afetam diferentes práticas no curso da história e seu papel na constituição do sujeito. Seu desafio é mostrar a dinâmica relativa a processos locais que, embora distintos, se sobrepõem e se repetem – é o caso do confinamento em prisões ou hospitais psiquiátricos – e, a partir desses processos muitas vezes menores, recriar a ligação com fenômenos mais gerais, como a formação do Estado moderno. Vale destacar, no entanto, que o seu objetivo não é explicar todos os movimentos e acontecimentos que determinam a constituição do sujeito ou das instituições em uma dada época, mas identificar certas linhas de força; por exemplo, a série de acontecimentos concernentes à transformação de técnicas disciplinares na sociedade moderna.

A genealogia se volta, pois, para o acontecimento que pertence a uma série discursiva cuja determinação torna possível descobrir as condições que levam à sua manifestação. Não busca, entretanto, um nexos causal entre as séries discursivas. Procura identificar a regularidade de séries homogêneas de acontecimentos discursivos que constituem domínios de objetos para atualizar sua formação descontínua, mas regular, a partir dos sistemas de restrições que a análise crítica permite visualizar.

Foucault borrar as fronteiras entre filosofia e história à medida que sua investigação arqueológica-genealógica descobre um aglomerado de afirmações pertencentes a uma época e tenta traçar a sua configuração epistemológica. Foucault não pretende explicar as transformações históricas; ele apenas as descreve. Ligando o saber ao poder e,

posteriormente, ao sujeito, cuja constituição também depende do poder e do saber, ele analisa os meios através dos quais essas mudanças são possíveis. Por suas descrições do passado, ele quer enfim se distanciar do presente para a produção de um porvir.

A genealogia não rompe, portanto, com os procedimentos da arqueologia, mas produz uma mudança de atenção, um deslocamento do olhar para o campo extra-discursivo. Os temas arqueológicos ganham tonalidades ainda mais fortes à medida que Foucault reafirma o vínculo de suas análises com procedimentos nietzschianos. Desse modo, a tarefa de empreender uma história dos começos – que busca a produção de contingência – se intensifica, do mesmo modo que a preocupação com o presente se radicaliza²²⁸.

Não podemos deixar, contudo, que a clara articulação entre esses dois domínios da análise nos impeça de ver a novidade que se abre em suas pesquisas. Há uma sensível reorientação em torno do tema da resistência, intensamente vinculada ao tempo presente. O cenário dos anos 1970 comporta novas lutas teóricas e políticas contra as quais os antigos princípios da análise se mostram parcialmente insuficientes. A genealogia propõe, então, uma noção de resistência imersa na história. O próprio Foucault enfatiza que a mudança da situação vigente impõe a necessidade de novas formas de análise²²⁹.

²²⁸ Sobre a busca dos começos, Cf. FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Dits et écrits I*, op. cit., p. 1009: “Le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables”. O intuito de produzir contingência é descrita explicitamente na seguinte passagem: “J'essaye de travailler dans le sens d'une “événementialisation”. [...] Que faut-il entendre par événementialisation? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une ‘singularité’. Montrer que ce n'était pas ‘si nécessaire que ça’; ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer”. (FOUCAULT, “Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.), éd., *L'impossible Prison*”, Ibid., p. 842). Por fim, o vínculo entre genealogia e presente é declarado em “Le souci de la vérité”, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1493: “Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente”.

²²⁹ FOUCAULT, “*Il faut défendre la société*”. Cours au Collège de France 1975-1976. Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 12: “Par rapport à la situation que nous avons connue il y a cinq, dix, ou encore quinze ans, les choses ont peut-être changé; la bataille n'a peut-être pas tout à fait le même visage”.

A noção resistência, desse modo, fornece uma nova potência analítica às investigações e se correlaciona diretamente à abordagem genealógica. É em 1971 que o tema aparece de forma mais explícita em seus trabalhos, no mesmo momento em que a genealogia é objeto de um estudo minucioso. Um acontecimento que conjuga singularmente esses dois fatos é criação do *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) no mesmo ano²³⁰. Trata-se, portanto, de um período que concentra mudanças teóricas, práticas, históricas, políticas e biográficas que impõem uma abertura para uma nova abordagem²³¹.

Através desta estreita relação com a noção de resistência, a genealogia de Foucault evita o risco de ser reduzida um mero empirismo ou mesmo positivismo, como Sartre tentou condenar a arqueologia. Como vimos no capítulo anterior, a arqueologia conseguiu responder a essa acusação com sua análise do discurso, embora ainda deixasse a luta e ação política como pano de fundo. A genealogia completa a tarefa colocando-se em uma posição teórica arriscada: Foucault articula sua analítica do poder a uma concepção politizada da resistência. Desse modo, não se trata de buscar simples começos, mas localizar começos em lutas abertas que se estendem até os dias atuais, como descreve o trecho a seguir:

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês vêem que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de

²³⁰ Trata-se de um movimento de ação e informação constituído em 8 de fevereiro de 1971, a partir do manifesto assinado por Jean-Marie Domenach, Michel Foucault e Pierre Vidal-Naquet. Com o objetivo de dar voz aos detentos e mobilizar intelectuais e profissionais envolvidos no sistema prisional, esse trabalho teve um efeito direto na inserção da temática no debate público com a entrada da imprensa nas prisões francesas, proibida até então.

²³¹ Foucault enfatiza, frequentemente, esse vínculo entre produção, teoria e vida quando analisa o seu trabalho retrospectivamente. Sobre esse aspecto, a seguinte passagem nos parece exemplar: “Ce dont j'ai essayé de faire la généalogie, ç'a débordé été la psychiatrie, parce que j'avais une certaine pratique et une certaine expérience de l'hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d'affrontement, des tensions. L'histoire que j'ai faite, je ne l'ai faite qu'en fonction de ces combats. Le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace; ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son effet” (FOUCAULT. “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, *Dits et écrits II*, op. cit., n° 169, p. 29). E ainda sobre esse ponto não podemos esquecer a emblemática declaração de 1981: “J'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité.” (FOUCAULT, M. “L'intellectuel et les pouvoirs”, *Dits et écrits II*, op. cit., n° 359, p. 1567).

desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico. (...)

As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do por em jogo, do por em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes.(...)

É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate²³².

Ao inserir a dimensão genealógica em suas análises Foucault completa a sua máquina de guerra. Passa a operar no registro de uma guerrilha resistente, onde o pensamento torna-se, de fato, uma “atividade”. Ao estender seu domínio de análise ao extra-discursivo suas pesquisas ganham uma força renovada no mundo político. A genealogia não é, desse modo, apenas um método que permite analisar resistências passadas; é em si uma ação política. Enquanto a arqueologia concentrou os seus esforços em produzir uma denúncia do caráter ilusório e aprisionador de toda promessa de libertação, a genealogia abre o campo das lutas e da resistência. Ao operar no interior das relações de poder e dos jogos de verdade, a genealogia não remete a qualquer instância “fora” do campo de batalha, e esse talvez seja o principal traço da reorientação das pesquisas de Foucault, a partir da década de 1970²³³.

²³² FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade* (curso no College de France 1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 13-14. No original: “dans cette activité, qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait, il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur des connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique (...). Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte. Les généalogies ce sont, très exactement, des anti-sciences. Non pas qu'elles revendiquent le droit lyrique à l'ignorance et au non-savoir, non pas qu'il s'agisse du refus de savoir ou de la mise en jeu, de la mise en exergue des prestígios d'une expérience immédiate, non encore captée par le savoir. Ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Il s'agit de l'insurrection des savoirs (...). C'est bien contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique, que la généalogie doit mener le combat” (FOUCAULT, M. “*Il faut défendre la société*”, op. cit., pp. 10-11).

²³³ O trecho a seguir confirma esse ponto: “C'est une illusion de croire que la folie [...] nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours

Tendo traçado os pontos de articulação entre genealogia e arqueologia, passamos agora a explorar a especificidade da análise genealógica na tarefa de produzir *uma crítica da razão antropológica* que permeia o pensamento moderno, enfatizando nessa direção, a centralidade do corpo e das lutas.

4.2 Genealogia e resistência

O texto “*Nietzsche, la généalogie, l’histoire*”²³⁴ pode ser lido como um meio utilizado por Foucault para abordar as inserções metodológicas que ocorrem em seu trabalho a partir dos anos 1970, expostas no tópico anterior. Encontramos também no texto de 1971, ainda que de forma indireta, um posicionamento com relação à leitura de Nietzsche predominante na época. Sobre esse aspecto, vale destacar que todas as citações que aparecem em seu texto são extraídas de livros publicados por Nietzsche. Não há referência a textos póstumos nem aos fragmentos que compõem o volume intitulado *Vontade de Poder*²³⁵. Além disso, o texto de Foucault se concentra na noção de genealogia e evita expressamente outros conceitos nietzschianos, tais como o *eterno retorno* ou o *além do homem*; o que deixa claro o caráter seletivo e metodológico do uso que Foucault faz de sua filosofia nessa oportunidade. Tal

à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire”. (FOUCAULT, M. “L’extension sociale de la norme”, *Dits et écrits II*, op. cit., n° 173 p. 77).

²³⁴ O texto foi publicado originalmente em volume que homenageou Jean Hyppolite (*Hommage à Jean Hyppolite* (Coleção “Épiméthée”). Paris: P.U.F., 1971, pp. 145-172) e, posteriormente, em *Dits et Écrits I*, op. cit., n° 84, pp. 1004-1024.

²³⁵ Essa opção de leitura se situa em posição contrária àquela feita por Heidegger em seu livro dedicado a Nietzsche, onde afirma que “La philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les écrits ‘posthumes’”. (HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 18). O texto de Heidegger, que retoma cursos proferidos entre 1936 e 1946, foi publicada em 1961 na Alemanha e apenas em 1971 na França. Possivelmente Foucault conhecia as teses essenciais da obra de Heidegger, mas não podemos afirmar, por razões cronológicas, que Foucault esteja com seu texto respondendo diretamente a Heidegger. Parece-nos, entretanto, que o texto de Foucault se opõe claramente à leitura heideggeriana de Nietzsche.

opção também parece situar a preocupação de Foucault em escapar de uma leitura que classifica o pensamento de Nietzsche como metafísico.

Diferentemente da leitura de Heidegger, que vê em Nietzsche o acabamento da metafísica ocidental, Foucault busca enfatizar os aspectos históricos, agonísticos e políticos do seu pensamento. Indo na contramão de um mero comentário, Foucault incorpora esses aspectos da filosofia de Nietzsche em suas pesquisas para dar corpo às elaborações em torno da noção de resistência. Desse modo, não se trata de fazer de Nietzsche a base de uma metafísica da diferença ou multiplicidade²³⁶, mas usar o seu pensamento como um instrumento de leitura: uma ferramenta para a inteligibilidade das lutas entre poderes e resistências que atravessam a história. Nesse sentido, ao inserir a genealogia em seu escopo metodológico, Foucault produz ao mesmo tempo um alargamento de suas análises, no sentido que o próprio Nietzsche atribuía à genealogia, ao vinculá-la diretamente à resistência. Através de um estudo minucioso da genealogia de Nietzsche, Foucault acaba por forjar procedimentos para seu próprio domínio de análise. Acompanhemos de perto os passos dessa apropriação.

Logo no primeiro ponto de “*Nietzsche, la généalogie, l’histoire*”, Foucault afirma que a genealogia se opõe “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à busca pela ‘origem’”²³⁷. Depois de ter empreendido uma análise dos começos em contraposição à ideia de fundação, Foucault busca agora, através do mesmo recurso, se opor à noção de origem. Nietzsche produz uma distinção entre *Ursprung* – a pesquisa metafísica, idealista, moral e religiosa da origem –, e um conjunto de termos – entre os quais, principalmente, *Herkunft* e *Entstehung*, mas também *Abkunft* e *Geburt* – que seriam mais estritamente genealógicos, já que “proveniência” e “emergência”

²³⁶ Via tomada por Deleuze. Nesse aspecto, a proximidade que se costuma atribuir às leituras de Foucault e Deleuze seria apenas aparente. Por outro lado, contudo, se pensarmos que estar do mesmo lado é escolher os mesmos inimigos, podemos encontrar novamente tal proximidade, uma vez que a leitura de Deleuze também se afasta plenamente daquela empreendida por Heidegger.

²³⁷ “Nietzsche, a genealogia e a história” In. FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 16. No original: “au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s’oppose à la recherche de ‘l’origine’” (*Dits et Écrits I*, n° 84, pp. 1004-5).

compõem uma racionalidade histórica, política e agonística segundo a qual o filósofo do martelo buscou produzir o seu pensamento. Vinculando-se a esses termos e procedimentos de análise, Foucault procura romper com toda teleologia transcendente e elege as lutas e forças como pontos de interesse principal.

Ao se opor radicalmente ao tema da origem, o genealogista enfatiza que nada escapa à história, e evita recursos teóricos sustentados por ideais, sejam eles metafísicos ou antropológicos. A origem é combatida pela genealogia do mesmo modo como a fundação é alvo da arqueologia. A origem é um simulacro de fundamento; não é um simples começo. É nesse registro que a análise genealógica toma como tarefa localizar novos e múltiplos começos. A origem designa uma finalidade, um sentido que, embora presente na totalidade, ainda que de forma virtual, deve ser realizado. Trata-se, portanto, de uma razão na história. Nessa perspectiva, a origem é sempre o que explica e justifica o presente, e, justamente por isso, o torna necessário²³⁸.

A leitura de Foucault, que consiste em desmontar o caráter necessário da origem, se desenrola em três pontos principais.

1) “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”²³⁹. O *Ursprung* deve ser combatido porque vincula-se ao antigo conceito platônico da ideia, o *eidos* imutável e a-histórico. Não há razão, sujeito ou verdade dotados de uma essência originária – passível de ser descoberta pelo pensamento em suas mais altas potencialidades – descolado do tempo e do mundo sensível. Ao contrário, para o genealogista as interpretações são sempre historicamente determinadas. Sob máscaras

²³⁸ No curso “*Il faut défendre la société*”, Foucault relata certas narrativas de origem que supostamente teriam legitimado um indivíduo, uma classe social, um clã e utilizados como prova de uma identidade superior (FOUCAULT, M. “*Il faut défendre la société*”, op. cit., p. 107-8).

²³⁹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, op. cit., p.18. No original: “ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate” (op. cit., p. 1006).

e disfarces, há sempre outras máscaras e disfarces. Não há nenhuma que não seja ancorada no tempo, nenhuma identidade lógica e historicamente anterior, nenhuma forma original fixa da qual participem outras realidades de ordem ontologicamente inferior.

2) “O começo histórico é baixo”²⁴⁰. A origem a-histórica, ao contrário, é colocada no mais alto nível, sempre ligada ao divino, à transcendência ou à perfeição. A origem deve ser alta para explicar o presente como degradação. Por outro lado, o genealogista impõe sua risada irônica às glórias originárias por entender que as origens raramente são belas, mas baixas, obscuras, impronunciáveis. O começo histórico não deriva de uma boa criação, mas sim de desejos imorais, monstruosos, irracionais.

3) “A verdade e seu reinado original tiveram sua história na história”²⁴¹. Ao identificar em Nietzsche o primeiro filósofo que faz uma história da verdade, ou mais precisamente, da crença na verdade, Foucault faz referência ao capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula”²⁴², de *Crepúsculo dos ídolos*, que narra os momentos que marcam o nascimento, declínio e a morte da verdade originária: depois de identificada ao supra-sensível e ao ser por Platão, torna-se uma simples promessa para o platonismo e o cristianismo; posteriormente passa a ser incognoscível, mas imperativa, para Kant, até assumir o caráter de desconhecida e indiferente que o positivismo do século XIX lhe atribui e, finalmente, passa a sua absoluta inutilidade aos espíritos livres²⁴³. O golpe final desferido por Nietzsche foi

²⁴⁰ Id. Ibid., p. 18. No original: “le commencement historique est bas”. (Id. Ibid., p. 1007). Encontramos essa mesma concepção sobre os começos históricos em “*Il faut défendre la société*”, quando Foucault afirma que: “il ne s'agit plus de l'histoire glorieuse du pouvoir; c'est l'histoire de ses bas-fonds, de ses méchancetés, de ses trahisons” (op. cit., p. 118).

²⁴¹ Id. Ibid., p. 19. No original: “la vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire”. (op. cit., p. 1008).

²⁴² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

²⁴³ Id. Ibid., p. 32.

a supressão, além do mundo verdadeiro, também do contraponto que o sustenta, ou seja, o mundo aparente. Em outras palavras, é possível dizer que Nietzsche rompe com a verdade-adequação, pois o problema da verdade não está em escolher entre o supra-sensível e o sensível, ou entre ser e aparência, mas entre interpretações capazes de enfraquecer ou intensificar a vida. Desse modo, a genealogia traça a história de um erro que tem o nome de verdade e devolve a verdade originária ao lugar transitório de uma invenção²⁴⁴.

Em seguida, Foucault afirma que *Herkunft* e *Entstehung* são procedimentos da genealogia nietzschiana, ao passo que *Ursprung* pertenceria ao domínio da filosofia tradicional. A partir dessa distinção, ele multiplica as expressões, opondo a multiplicidade à unidade, o descontínuo ao contínuo, o acontecimento à finalidade. Evidencia-se, assim a persistência de temas arqueológicos²⁴⁵. É preciso destacar, contudo, a ênfase de um elemento no escopo da investigação, que marca a especificidade da análise genealógica:

²⁴⁴ Foucault concentra a sua leitura nesse ponto em que a verdade, denunciada como erro, é reduzida ao problema de valores e avaliações. Essa seleção é importante porque recusa um conjunto de interpretações de Nietzsche que vão além de suas hipóteses ou mesmo em direções opostas e/ou distorcidas, como aquela empreendida por Heidegger. É claro que no caso deste último filósofo não podemos falar de um erro interpretativo; se ele tenciona Nietzsche em direção a uma teoria sobre a verdade, é para conformá-lo aos princípios de sua própria filosofia. Em direção oposta, no texto de Foucault não há uma teoria da verdade em Nietzsche que completaria a metafísica ocidental. A origem não é o lugar atemporal da verdade, e a genealogia propõe uma análise livre de toda pretensão a-histórica.

²⁴⁵ A permanência de temas arqueológicos na análise genealógica não é surpreendente, se considerarmos que Nietzsche também foi uma presença forte da constituição de sua arqueologia, como exposto no capítulo três. A passagem a seguir, que opõe o *Herkunft* à continuidade metafísica do eu ou da unidade de um conceito, reforça o nosso argumento: “Le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables [...]; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places vides de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés” (op. cit., p. 1009). Conferir também esse trecho, que opõe o *Entstehung* à explicação metafísica por causas finais: “La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissements: non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations. L'émergence se situe toujours dans un certain état de forces” (op. cit., p. 1011). É no *Herkunft* e no *Entstehung*, portanto, que uma população dispersa de acontecimentos se desenrola contra todos os princípios da conversão, imutabilidade e dogmatismo que caracterizam a fundação ou a origem a-histórica.

Herkunft, diz Foucault, é a “proveniência”, a tensão, as linhagens, as filiações, pertencimentos ou heranças; e, em segundo plano, pela análise arqueológica, é o corpo.

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

O corpo, superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo²⁴⁶.

Ao se ocupar da proveniência, ao invés da origem, o genealogista desloca a análise filosófica do sujeito do conhecimento e a reposiciona no corpo. Trata-se mesmo de seguir o corpo como fio condutor²⁴⁷, que aparece, desse modo, investido de poderes e lutas de todos os tipos e marcado por acontecimentos históricos.

É preciso destacar, entretanto, diferenças importantes no papel conferido ao corpo por cada um dos dois filósofos: para Nietzsche, é antes de tudo o fio condutor como princípio ou objeto de análise; está mais próximo da realidade caótica do devir, múltiplo e mutável, e constitui uma espécie de guia, em oposição à consciência clássica. Para Foucault, funciona

²⁴⁶ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 22. No original: “Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol –, c'est le lieu de la *Herkunft*: sur le corps, on trouve le stigmaté des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit. Le corps: surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps. (op. cit., pp. 1010-11).

²⁴⁷ Sobre essa expressão, conferir por exemplo Nietzsche, FP XII, 1885-1886, 2 [91]: “Au fil conducteur du corps, une prodigieuse pluralité apparaît; il est méthodologiquement permis d'utiliser un phénomène plus riche et plus facile à étudier comme fil conducteur pour la compréhension d'un phénomène plus pauvre”.

mais como objeto privilegiado de análise para compreender uma dada realidade. Ele busca observar o que o corpo sofre, como é modelado e transformado no curso da história. Interessa-se, por exemplo, em estudar a maneira pela qual o corpo é objeto de punição antes de ser alvo de vigilância contínua, buscando entender que tipo de poder é predominante em uma sociedade. Nietzsche, por outro lado, preocupa-se em constituir um corpo superior desvinculado de toda vontade conservadora; para Foucault, trata-se de tornar visíveis os poderes que investiram o corpo historicamente.

Em Nietzsche, o corpo é em si mesmo uma história, um futuro, uma luta entre vontades de poder sob a forma de instintos e desejos, isto é, de valores. Foucault não explora essa filosofia moral do corpo. Não há uma teoria do corpo ou do organismo na genealogia. Foucault se concentra em descrever o corpo, historicamente, como território de lutas e resistências. Para compreender o poder punitivo, o poder psiquiátrico, ou dispositivo da sexualidade, Foucault volta a sua atenção para o modo como ele é valorizado em determinadas circunstâncias. Descreve, assim, a história das lutas no corpo, porque as lutas são escritas primeiro no corpo; em sua genealogia, o *Herkunft* possibilita uma análise física do poder, uma “microfísica” de poder e da resistência.

Se *Herkunft*, ou a “proveniência”, destaca a importância do corpo, o termo *Entstehung*, que significa “emergência”, surgimento ou aparição, concerne precisamente ao campo das lutas entre forças, que em Nietzsche é o fundo de toda a realidade, incluindo o corpóreo:

Emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude. (...) Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados²⁴⁸.

²⁴⁸ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 24. No original: “l'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre. (...) En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même: c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés” (op. cit., pp. 1012-3).

O *Entstehung* coloca forças políticas, econômicas ou sociais no principal foco de interesse da análise, ao passo que na arqueologia esses elementos permaneciam em segundo plano. Além disso, a racionalidade dessas forças é agonística: pertence ao domínio da luta; da batalha²⁴⁹. O surgimento de um acontecimento indica a ocorrência de uma batalha que permanece e cresce, ainda que sob pacificações aparentes. Instituições, regras e direitos de todos os tipos são apenas marcas de uma servidão que é sempre possível contestar. A emergência é o produto transitório de relações de forças sempre em disputa. Desse modo, ela rompe com qualquer forma de finalidade ou teleologia; se um acontecimento emerge, não é em razão do advento de um fim originário, mas de um equilíbrio precário entre diferentes forças em luta. Não se trata de um signo de progresso da razão ou de uma dialética da história. O espaço genealógico é um teatro onde a mesma cena de dominação pode ser indefinidamente repetida, mas também o palco onde há sempre aberta a possibilidade de reversão. O sujeito da luta não é um indivíduo nem um grupo social: são interpretações²⁵⁰ que atravessam tanto o indivíduo quanto os grupos.

Por fim, Foucault tematiza em sua leitura, o sentido histórico que, “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem”²⁵¹. Não se refere, portanto, a nenhum absoluto; “o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos”²⁵².

²⁴⁹ Em Foucault, esses dois termos possuem o sentido amplo de um combate aberto, como indica o trecho a seguir: “Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte”. (Ibid., p. 1016). Ao descrever a luta como um exercício perigoso e sem garantias, Foucault se destaca das tradições marxistas como a de Sartre, para quem a luta só pode ser entendida em uma perspectiva dialética.

²⁵⁰ Sobre esse ponto, conferir o trecho a seguir: “si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire” (op. cit., p. 1014).

²⁵¹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, op. cit., p. 27. No original: “le sens historique, et c'est en cela qu'il pratique la *wirkliche Historie*, réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel en l'homme” (op. cit., p. 1015).

²⁵² “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 29. No original: “(...) reconnaît que nous vivons, sans

O sentido histórico se opõe, em Nietzsche, ao “ponto de vista supra-histórico”, que se apoia fora do tempo, a perspectiva que pretende julgar a história de fora. O sentido histórico nietzschiano busca afirmar, de saída, que nada escapa à história e que tudo é devir. Sobre esse ponto, Foucault afirma que, assim como a origem, uma verdade eterna, alma imortal ou uma consciência sempre idêntica a si mesma – elementos que caracterizam o ponto de vista supra-histórico – são formas do mesmo desejo de encontrar um fundamento. Em contraposição a esse desejo moderno, ele afirma que tudo no homem é contingente e aberto e, enfim, suscetível a modificação.

Trata-se, portanto, de afirmar o *corpo*, prova da inconstância e da singularidade que caracterizam a vida humana, como território de lutas e resistências. A genealogia foucaultiana produziu, contudo, um último deslocamento para concluir a sua *crítica à razão antropológica*: aquele que articula resistência e subjetividade, como veremos a seguir.

4.3 Resistência e técnicas de si

O avanço das investigações genealógicas leva a resultados sufocantes e é interpretado muitas vezes pela chave da aporia. Os desdobramentos das pesquisas de Foucault mostram que as formas tradicionais de luta, de ação e resistência são atravessadas incessantemente por poderes disciplinares e biopolíticos²⁵³. É no âmbito desse diagnóstico aterrador que emergem os estudos sobre as técnicas de si como uma forma de resistência radical à *razão antropológica*.

repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus” (op. cit., p. 1017).

²⁵³ A passagem da soberania para o controle é tematizada por Foucault a partir da segunda metade dos anos 1970, levando à elaboração do termo biopolítica para analisar características específicas do governo e de modalidades de poder contemporâneas. Essa discussão ocupa de modo mais sistemático e cumulativo os cursos “*Il Faut défendre la société*”, de 1975-1976; *Sécurité, territoire, population*, de 1977-1978; *Naissance de la biopolitique*, de 1978-79. Todos ministrados no *Collège de France*.

A proposição de “faire de soi-même une œuvre d'art”²⁵⁴, feita por Foucault no final de sua vida, se tornou célebre e é sem dúvida uma das temáticas mais citadas de seus últimos escritos. Foi pouco explorada, entretanto, em articulação com o seu conjunto de pesquisas e, justamente por essa razão, muitas vezes foi mesmo incompreendida. No âmbito das investigações de Foucault, a questão de fazer uma obra de arte de si mesmo está intimamente ligada à necessidade de radicalizar um pensamento político. Se a vinculação entre resistência e estetização de si for seriamente considerada, algumas críticas direcionadas a essa formulação são facilmente dissolvidas²⁵⁵.

A criação de si não deve ser confundida com uma defesa do discurso de identidade²⁵⁶. Nas palavras de Foucault: “o si não é nada mais do que relações a si. O si é uma relação. O si não é uma realidade, não é algo estruturado, que está dado desde o começo”²⁵⁷. Trata-se

²⁵⁴ Cf., por exemplo, o texto já trabalhado nesta tese “Qu’est-ce que les Lumières?” in *Dits et écrits II*, op. cit., n° 339. Outras produções de Foucault que lidam com essa questão serão citadas ao longo deste capítulo.

²⁵⁵ Especialmente aquela que acusa Foucault de estar em consonância com o novo discurso da organização empresarial. Cf., sobre esse ponto, L. Boltanski e E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999.

²⁵⁶ Cf., por exemplo, FOUCAULT, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, *Dits et écrits II*, n.358, op. cit., p. 1558: “Si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation”. E também FOUCAULT, M. *L'Origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 132: “La relation de soi à soi n'est pas, je crois, une relation d'identité”.

²⁵⁷ FOUCAULT, M. “‘La culture de soi’ (Conférence prononcée par Michel Foucault à l’Université de Berkeley le 12 avril 1983)”, p. 117. No original: “Le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement” (FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, op. cit.). Sobre esse aspecto, ver também: “Cette étude possible de l'existence comme forme belle a été recouverte aussi par l'étude privilégiée de ces formes esthétiques qui ont été conçues pour donner forme aux choses, aux substances, aux couleurs, à l'espace, à la lumière, aux sons et aux mots. Mais après tout, il faut bien se [le rappeler], pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la chanson des mots”. FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*

antes de um jogo aberto de si para si mesmo, produzido através de um tensionamento entre, por um lado, as normas e os padrões que se aceita de fora ou que construímos internamente e, por outro, de um movimento que permite “desprender-se” de todos eles. Apesar da renovação constante das normas que podem nos constituir, permanece um *ethos* que resiste às determinações externas e internas, por meio da auto-invenção.

O si não é fruto de uma relação evidente da consciência para si mesma, tampouco de uma ideia reguladora que encontra na estrutura da mente humana a sua fundação. É uma decisão; uma atitude sempre renovada de resistir a qualquer forma de normalização que reivindique seu governo; uma relação crítica de pensamento, conflituosa e criadora. A tarefa do *ethos* crítico é a de uma resistência permanente e indefinida; um exercício prudente que convoca o pensamento à uma constante problematização. Foucault vincula esse exercício político às artes da existência e encontra nas técnicas antigas elementos para pensar formas de inservidão – aos outros e a si – no presente.

A partir de uma reflexão histórico-filosófica, Foucault questiona: por que, contemporaneamente, reservamos o discurso artístico e estético para as coisas, e não para as pessoas, como ocorria por exemplo, no dandismo do século XIX, no Renascimento ou na Antiguidade? Por que a arte é confiscada por especialistas e não concerne a cada indivíduo no âmbito da sua relação consigo mesmo?

que me espanta é que, em nossa sociedade, a arte tenha relação somente com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida; e também que a arte seja um domínio especializado, o domínio dos experts que são os artistas. Mas a vida de cada indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida? (...) “Mal temos a lembrança dessa ideia em nossa sociedade, ideia segundo a qual a principal obra de arte da qual é preciso ocupar-se, o âmbito principal ao qual devemos aplicar valores estéticos, é o si mesmo, sua própria vida, sua existência. Encontramos isso no Renascimento, mas sob uma forma diferente, também no dandismo do século XIX, mas não foram senão breves episódios²⁵⁸.”

II. Cours au Collège de France 1983-1984, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 149-50.

²⁵⁸ FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique”. No original: “Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec des objets, et non pas avec les individus ou avec la vie; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes.

O trabalho do espírito é enfatizado nos estudos sobre a cultura de si, mas isso não significa dizer que o corpo sai de cena. Foucault está interessado exatamente nessa articulação²⁵⁹. Desse modo, a genealogia do sujeito toma a orientação de uma genealogia da moralidade, ou melhor, da ética²⁶⁰. A arte de si está, portanto, intimamente ligada ao exercício de pensamento que Foucault nomeia “espiritualidade”²⁶¹. Foucault, no entanto, não chega a desenvolver esses temas, como faz Pierre Hadot. Em seus estudos, o grande especialista da antiguidade defende que os exercícios espirituais possuem um caráter universal, uma vez que no período helenístico havia a ideia de converter todos os seres humanos à filosofia de acordo com as ideias de bem, verdade e sabedoria. Em outra direção, Foucault se propõe a atualizar

Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie?” (...) “Nous avons à peine le souvenir de cette idée dans notre société, idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence. On retrouve cela à la Renaissance mais sous une forme différente, et encore dans le dandysme du XIXe siècle, mais ce n'ont été que de brefs épisodes”. *Dits et écrits II*, op. cit., n° 344, p.1436 e p. 1443.

²⁵⁹ Cf. FOUCAULT. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 79: “Le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises”.

²⁶⁰ Foucault faz questão de pontuar essa distinção: “Je pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l'attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées”. (...) mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n'est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important: c'est la relation à soi-même qu'il faudrait avoir, ce rapport à soi que je trouve moral et qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions. (FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique”. *Dits et écrits II*, op. cit., n° 344, op. cit., pp. 1212 e p. 1219).

²⁶¹ Pierre Hadot afirma que o uso do termo espiritual permite compreender o exercício de si não apenas como um trabalho do pensamento, mas também da imaginação e da sensibilidade ou do que ele denomina “toda a psique do indivíduo”. (HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2002, p. 21). Foucault, no entanto, utilizou o termo espiritualidade para falar da revolução iraniana, mas é apenas em *L'Herméneutique du sujet* que assume o sentido que lhe é atribuído aqui: “On appellera alors ‘spiritualité’ l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité”. (FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 16-7).

o conceito de arte de si a partir de uma exigência do presente de produzir um pensamento capaz de resistir efetivamente às investidas múltiplas do poder.

O que está em jogo nessa arte de si é um trabalho negativo de pensamento em relação a seus hábitos e crenças, uma crítica radical que toma a forma de uma atitude de desprendimento de si²⁶². Não se trata, portanto, de buscar a libertação de um verdadeiro eu²⁶³. Isso explica porque Foucault não faz grandes referências em relação ao progresso espiritual na filosofia antiga. Ele prefere voltar sua atenção para a relação crítica de si para si a partir de elaborações da sua própria pesquisa.

Pierre Hadot também aponta que essa dimensão negativa tinha um lugar fundamental na Antiguidade, como indica a metáfora plotiniana da auto-escultura, que ele cita:

Se você não vê ainda sua própria beleza, indica Plotino, faça como o escultor de uma estátua que deverá se tornar bela: ele remove aqui, raspa ali, ele torna dado lugar liso, ele limpa outro, até que ele faça aparecer o belo rosto da estátua. Da mesma maneira, você também, remova tudo que é supérfluo, endireita o que é oblíquo, purificando tudo que é tenebroso para torná-lo brilhante e não cessa de esculpir sua própria estátua até que brilhe em você a clareza divina da virtude²⁶⁴.

²⁶² A relação entre cuidado de si e atitude crítica é estabelecida, claramente, na seguinte passagem de *La culture de soi*: “La culture de soi doit permettre, non seulement d'acquérir de nouvelles connaissances, mais, bien mieux, de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses venues de la foule, des mauvais maîtres, et aussi des parents et de l'entourage. Désapprendre, de-discere, est une des tâches importantes du développement de soi. (FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, op. cit., p. 91 e 93).

²⁶³ Foucault denuncia essa tendência no pensamento ocidental e situa seu trabalho, claramente, em outra perspectiva: “Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et vraiment soi-même. [...] Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse: nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice”. (FOUCAULT, M. “À propos de la généalogie de l'éthique”. *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 1211-1212).

²⁶⁴ No original: “Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, indique Plotin, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le

Esse texto de Plotino, no entanto, como qualquer exercício espiritual para Hadot, também sugere que a arte de si deve ser entendida como uma libertação do eu autêntico de todo um conjunto de barreiras, abstrações e subtrações, assim como o escultor remove os blocos supérfluos de pedra da forma ideal. Foucault se distancia, categoricamente, de tal libertação do eu que faz o trabalho sobre si depender de normas pré-estabelecidas.

Foucault se opõe ao modelo do escultor de Plotino, que remete à essência, utilizando-se da metáfora do pintor de Plutarco que, “em relação a si mesmo, no papel de um técnico, de um artista, de um artista que, de tempos em tempos, para de trabalhar, examina o que está fazendo, lembra as regras de sua arte e compara essas regras com o que ele está fazendo agora”²⁶⁵. A grande diferença entre Foucault e Hadot se encontra na abordagem do termo *conversão*. Os dois autores lembram que se trata de uma noção filosófica, antes de ser religiosa. Mas se para ambos as técnicas de si exigem uma conversão, para Hadot ela é entendida como um retorno à origem ou à essência, enquanto Foucault pensa a conversão como trabalho crítico sobre si; uma resistência inventiva.

Como sabemos, Pierre Hadot critica a leitura de Foucault por concentrar sua atenção somente na estética de si, desconsiderando as normas transcendentais encontradas nos escritos

rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu”. Hadot produz uma explicação sobre o significado da escultura na Antiguidade: “Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui ‘enlève’ par opposition à la peinture qui est un art qui ‘ajoute’: la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d'enlever le superflu pour la faire apparaître. Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles. Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c'est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l'état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l'homme” (HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 62-3).

²⁶⁵ FOUCAULT, M. *Discours et vérité précédé de La parrêsia*. Lorenzini, Daniele & Fruchaud, Henri-Paul (Éds.). Paris: Vrin, 2016, p. 295. No original: “à l'égard de soi-même, dans le rôle d'un technicien, d'un artisan, d'un artiste qui, de temps en temps, arrête de travailler, examine ce qu'il est en train de faire, se remémore les règles de son art et compare ces règles avec ce qu'il fait maintenant”.

da Antiguidade. Esse fator tornaria incompreensível a transcendência do eu – egoísta e parcial – em direção ao eu racional e universal. Para ele essa opção de análise reduz a estética de si a um dandismo relativista e narcísico: Foucault estaria, num duplo movimento, negando o pertencimento do eu à natureza ou ao mundo, e replicando a subjetividade sobre si mesma, produzindo uma auto-suficiência vã²⁶⁶.

O que interessa para Foucault, no entanto, é abrir a possibilidade de uma ética da resistência, com vistas a completar a sua crítica aos antropomorfismos que conformam o pensamento moderno, agora no âmbito da constituição de si. Ele não lamenta a ausência de pertencimento a um mundo – que, para Hadot, é mais natureza e totalidade vivente que uma ideia cosmopolita. Prefere, antes, afirmar a positividade de uma filosofia que recusa toda forma de pertencimento. A genealogia de Foucault não busca uma verdade erudita sobre as artes de viver em si mesmas, mas procura atualizar o tema das técnicas de si para resistir a uma subjetivação reduzida ou servil.

As pesquisas de Foucault em torno das técnicas de si visam, portanto, tornar possível uma resistência subjetiva às normas contemporâneas. Mas o cuidado de si não impede, pelo contrário, ele suscita o cuidado dos outros²⁶⁷. Não se trata de recuperar as normas antigas de sabedoria e do cosmos, para abandonar o campo de batalha ou permanecer, como ele mesmo afirma sobre a prática imperial do cuidado de si, no prazer que se experimenta na posse de si mesmo e em um “gozo sem desejo e sem problemas”²⁶⁸.

A estética de si não constitui um fim em si mesma. Ela possui em Foucault um significado estratégico, como uma resistência à hermenêutica de si²⁶⁹. O si proposto por

²⁶⁶ Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 309.

²⁶⁷ Em suas análises Foucault insiste que o outro é indispensável nas práticas de si (FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 123).

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 94.

²⁶⁹ A esse respeito, conferir o trecho a seguir: “C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à

Foucault pode se aproximar, portanto, de uma hecceidade aberta a mudanças e transformações, mas não deve nunca ser confundida com uma identidade narrativa. Fazer de si mesmo uma obra de arte não é simplesmente desfazer e refazer a história de si mesmo, mas produzir um arsenal para que o si possa lutar contra o que até nele mesmo ameace sua liberdade. É mais uma questão de atitude que de imaginação.

É, portanto, necessário tornar-se resistente a si mesmo na ordem do pensamento e suas representações. Não se trata de se produzir da melhor maneira, mas de transformar seu próprio pensamento em direção à possibilidade sempre incerta de desprender-se de si. A tarefa de fazer uma obra de arte de si mesmo exige fabricação de armas e ferramentas para se reconhecer e relacionar-se consigo mesmo, mas consiste principalmente em armar-se e conceber armas úteis aos outros para que se tornem, tanto quanto possível, menos governáveis. O artista de si mesmo deve ser pensado como resistente, ético e político, e não como pertencente a uma transgressão solitária, ou entregue a um certo acosmismo.

Nessa perspectiva, as análises de Foucault se encontram muito próximas da caracterização que Pierre Hadot faz da filosofia antiga²⁷⁰. O erro atual de leitura sobre a filosofia antiga, na ótica de Hadot, consiste em considerar a filosofia como um discurso teórico e sistemático cujo ideal é a verdade, enquanto o filosofar consiste, antes de mais nada, em uma escolha fundamental por uma vida filosófica. Vida e o discurso filosófico são, portanto, inseparáveis: “nada de discurso filosófico que mereça ser chamado filosófico se estiver separado da vida filosófica, nada de vida filosófica se ela não estiver estreitamente ligada ao discurso filosófico”²⁷¹.

soi”. (FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241).

²⁷⁰ Essa proximidade é assinalada pelo próprio Hadot: “Par ailleurs, je crois que mon article intitulé ‘exercices spirituels et philosophie antique’, paru en 1977, a exercé une influence sur l'idée que M. Foucault se faisait de la ‘culture de soi’” (HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 24).

²⁷¹ HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 268. No original: “pas de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique”.

Hadot explica que o discurso teórico de um filósofo grego ou romano deve, no entanto, em última instância, ser guiado por um princípio ético que é também aquele de sua escola: princípio do bem para os platônicos, da vida segundo o espírito para os aristotélicos, da liberdade ou independência para os cínicos, da indiferença para os céticos, do prazer para os epicuristas, do bem moral para os estoicos. Se essa coerência entre discurso teórico e vida não é observada pelo filósofo antigo, sua filosofia é reduzida a um exercício de estilo sofista e leva à autonomia vazia do discurso.

Caso esse fator não seja levado em conta pelo leitor contemporâneo, a filosofia antiga pode parecer um campo de batalha desordenado e contraditório. Se, por outro lado, a escolha ética for pensada como o centro da experiência filosófica, então fica claro que a filosofia antiga, tanto para Hadot quanto para Foucault, é primeiramente entendida como uma prática de si, uma ascese, que visa à transformação da existência ou da vida, a metamorfose de sua subjetividade ou à modificação de seu ser.

A ascese da qual nos fala Foucault, tomada em sentido anti-nietzschiano é, portanto, a operadora que transforma o sujeito da verdade em sujeito de ação ou em sujeito ético: a prática de si mesmo visa, desse modo, um cosmopolitismo ativo²⁷².

É importante destacar que Foucault não opõe arte e técnica. A arte de si não é uma maneira de encontrar um contato autêntico consigo mesmo e com o ser que a técnica, e em particular a técnica moderna de si mesmo, teria corrompido; pelo contrário, para Foucault, arte de si e técnicas de si são inseparáveis. Uma história das técnicas antigas permite colocar em questão o eu moderno em seu enredamento com as técnicas de dominação ou poder que reivindicam seu governo. É nesse sentido que a perspectiva genealógica de Foucault é indissociavelmente ética e política.

²⁷² Cf. FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 465 : “L'ascèse philosophique, je crois qu'il faut la comprendre comme une certaine manière de constituer le sujet de connaissance vraie comme sujet d'action droite”.

Para Foucault, tornar sua vida uma obra de arte exige um único princípio: resistir – resistindo a qualquer forma de intolerável, na área da sexualidade, da medicina, das prisões e contra formas específicas, como a vigilância generalizada ou a confissão. E é este princípio que convoca a um trabalho permanente sobre si. A arte de si em Foucault consiste em forjar sua subjetividade. Resistir aos poderes e aos micro-poderes que reivindicam governar nossas vidas não é somente da ordem da estratégia política, entendida como um investimento no campo social e como uma luta coletiva, mas deve ser entendida também como tentativa de uma saída voluntária e corajosa das diversas normas que constituem o si. A relação que a resistência requer que se estabeleça com o si mesmo é estética e prática. O cuidado de si, ou *epiméleia heautoû*, é o acontecimento privilegiado desta história da subjetividade ou do pensamento, porque ele sempre supõe um primado da prática sobre a teoria, da existência sobre o conhecimento, da ética sobre a hermenêutica:

Parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana²⁷³.

Ao invés de ler a história do pensamento como um conhecimento de si progressivo – do princípio délfico *gnôthi seauton* às ciências humanas, passando por Descartes – Foucault pretende mostrar que esse conhecimento de si, desde o diálogo entre Sócrates e Alcibíades, é secundário em relação ao cuidado de si, que implica uma atitude geral de existência frente ao mundo, aos outros e a si mesmo – uma atitude crítica –; uma conversão reflexiva, não ao exterior, mas a si mesmo; e, por fim, um conjunto de ações e de práticas, exercícios e técnicas de si.

²⁷³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 11-12. No original, p. 10: “cette notion d'*epiméleia heautoû* n'a pas simplement accompagné, encadré, fondé la nécessité de se connaître soi-même, au seul moment de son apparition dans la pensée, l'existence, le personnage de Socrate. Il me semble que cette *epiméleia heautoû* (ce souci de soi, et la règle qui lui était associée) n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine”.

O interesse de Foucault no cuidado de si não busca, portanto, uma experiência de autenticidade, mas está sempre relacionado à possibilidade de resistir. O conhecimento de si, que ganha espaço no cristianismo com a confissão e ainda domina o exercício hermenêutico das ciências humanas, deriva, na leitura de Foucault, do antigo tema do cuidado de si, de uma prática estética e de um exercício ético. Desse modo, a beleza e a liberdade no projeto estético-ético de Foucault não está no si, nem mesmo no cuidado de si, mas na possibilidade de escapar de si mesmo.

O presente capítulo procurou demonstrar a maneira como a questão da genealogia assinala uma preocupação de Foucault com as práticas. Se, como vimos anteriormente, a arqueologia concentrava a atenção na emergência de discursos, com a genealogia acrescenta-se a essa preocupação os aspectos extra-discursivos.

É nesse sentido que Foucault aciona a equação saber-poder para complexificar suas análises. Com esse deslocamento, procura tornar visíveis os processos e lutas que constituem tanto o saber como o poder, delineando suas formas e seus campos possíveis de conhecimento. O campo político é, assim, colocado no centro de suas investigações. Esse processo é marcado por uma ênfase analítica para os mecanismos de interdição, onde os diferentes regimes de exclusão – compreendidos, aqui, como aqueles que apartam o discurso verdadeiro e falso – podem evidenciar regularidades históricas.

As positivities são delineadas, desta maneira, como domínios de objetos, cujas séries de formação discursiva anteveem também seu poder de afirmação. Nesse registro, é possível aglutinar uma preocupação em torno das formações discursivas com as análises das práticas *culturais* relacionadas ao poder e ao saber. Isso implica, porém, uma visada complexa para a correlação entre teorias e práticas – teorias orientam práticas e as

institucionalizam; ao mesmo tempo, as práticas são construídas a partir de teorias. É esse movimento, portanto, que faz com que arqueologia e genealogia possam ser afirmadas como perspectivas analíticas complementares.

Ocorre, ainda, que as pesquisas de Foucault evidenciam não apenas as regras que produzem o discurso. Elas mostram, também, como práticas culturais podem determinar os indivíduos. É nesse esteio que é possível afirmar o corpo como uma centralidade analítica para a genealogia. Para isso, Foucault incorpora aspectos da filosofia de Nietzsche, centrando-se na necessidade de enfatizar as possibilidades de resistência.

A genealogia afirma-se, assim, como uma oposição à busca pelas origens. Não há um interesse teleológico em torno das significações ideais que levariam à apreensão de uma verdade meta-histórica. Deste modo, se nada escapa à história, o genealogista precisa refutar recursos teóricos afeitos a ideais metafísicos ou antropológicos. Destaca-se, nesse cenário, o interesse pela “proveniência”, que faz emergir as linhagens, as filiações, os pertencimentos e heranças. Esse movimento torna possível deslocar a análise filosófica do sujeito de conhecimento, realocando-a sobre o corpo, tomado como *fio condutor*, investido de poderes e lutas que sobre ele atuam e que o prescrevem.

Esse último ponto faz com que se compreenda o interesse de Foucault pela criação de si em seus últimos trabalhos de forma mais complexa – já que possibilita sua leitura em consonância com sua produção, em perspectiva de conjunto. Seria possível uma leitura das investigações genealógicas como aporia já que seus desdobramentos afirmam um insistente e eficaz atravessamento das lutas, ação e resistência por poderes disciplinares e biopolíticos. Esse diagnóstico, contudo, faz emergir em Foucault uma via de escape, aquela que se ocupa das técnicas de si como uma forma de resistir à *razão antropológica*.

Para isso, porém, não se deve tomar essa posição em torno da criação de si como uma defesa do discurso de identidade. Ao contrário, esse tipo de criação deve ser pensado como uma atitude diante de formas de normalização que visam seu governo. Nesse processo, é o trabalho do espírito que ganha ênfase, sem que o corpo perca, contudo, sua centralidade. O

interesse de Foucault reside, exatamente, nessa articulação, orientando uma genealogia do sujeito a partir de uma genealogia da ética.

Trata-se, assim, de uma tarefa crítica de pensamento – ao mesmo tempo conflituosa e criadora – que o convoca a uma permanente problematização. Esse exercício político é associado às artes da existência e procura inspiração nas técnicas antigas para arregimentar formas de inservidão no presente. A estética de si, portanto, não se encerra em si mesmo, mas constitui-se como uma estratégia de resistência.

Fazer da vida uma obra de arte pressupõe, assim, encontrar ferramentas para relacionar-se consigo mesmo e também criar armas úteis aos outros, para forjar modos de vida menos governáveis. Se há poderes e micro-poderes que procuram governar nossas vidas, é essa atitude que pode permitir uma tentativa de saída voluntária e corajosa das normas que constituem o homem moderno.

Considerações Finais

No último capítulo da *Histoire de la Folie*, “Le cercle anthropologique”, Foucault extrapola suas análises para além da idade clássica, escopo temporal da pesquisa do livro. Trata-se de uma elaboração que já apresenta, em nossa leitura, um posicionamento de combate à *razão antropológica* que, como destacamos, foi alvo de sua crítica até os últimos movimentos de suas investigações. Ao falar sobre tratamento do louco na modernidade, Foucault evidencia a presença de certa antropologia que, além de modular o pensamento, também opera um ordenamento social e político. As últimas páginas do texto, assim, produzem um contraste, que antecipa uma perspectiva desdobrada em trabalhos posteriores.

Essa questão ganha contornos mais precisos com o argumento de que as elaborações sobre a loucura na modernidade são, ao mesmo tempo, condição, comprovação e reiteração de uma interrogação sobre o homem. Esse ponto, assim, coloca a *questão antropológica* no centro de uma mudança que reconfigura o pensamento, como indica a passagem a seguir:

a partir daí [na modernidade], a loucura não mais indica certo relacionamento do homem com *a* verdade – relacionamento que, pelo menos silenciosamente, implica sempre a liberdade; ela indica apenas o relacionamento do homem com *sua verdade*. Na loucura, o homem cai em sua verdade: o que é uma maneira de sê-la inteiramente, mas também de perdê-la. A loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo. E enquanto ele era outrora o Estranho em relação ao Ser – homem do nada, da ilusão, *Fatuus* (vazio do não-ser e manifestação paradoxal desse vazio) –, ei-lo agora retido em sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estranho em relação a si mesmo, *Alienado*.

(...)

A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, *à verdade dessa verdade*²⁷⁴.

Nesse sentido, o tratamento da loucura sustenta uma elaboração que permite pensar a relação do homem consigo mesmo. É notável, aqui, a correlação com a verdade formulada a partir de um exercício de aproximação e afastamento com a loucura. Desse modo, é a própria verdade do homem²⁷⁵ o que está em jogo.

A loucura é a forma mais pura, a forma principal e primeira do movimento com o qual a verdade do homem passa para o lado do objeto e se torna acessível a uma percepção científica. O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*. Esta, como passagem espontânea para a objetividade, é momento constitutivo no devir-objeto do homem.

Estamos aqui no extremo oposto da experiência clássica. A loucura, que era apenas o contato instantâneo do não-ser do erro com o nada da imagem, conservava sempre uma dimensão pela qual ela escapava à apreensão objetiva; e quando se tratava, perseguindo-a em sua essência mais profunda, de delimitá-la em sua estrutura última, só se descobria, para

²⁷⁴ FOUCAULT, *História da Loucura, Op. Cit.*, p. 509. No original, pp. 534-535: “La folie, dès lors, n'indique plus un certain rapport de l'homme à la vérité – rapport qui, au moins silencieusement, implique toujours la liberté; elle indique seulement un rapport de l'homme à sa vérité. Dans la folie, l'homme tombe en sa vérité : ce qui est une manière de l'être entièrement, mais aussi bien de la perdre. La folie ne parlera plus du non-être, mais de l'être de l'homme, dans le contenu de ce qu'il est, et dans l'oubli de ce contenu. Et tandis qu'il était autrefois Étranger par rapport à l'Être - homme de néant, d'illusion, *Fatuus* (vide du non-être et manifestation paradoxale de ce vide), le voilà maintenant retenu en sa propre vérité et par là même éloigné d'elle. Étranger par rapport à soi, *Aliéné*. La folie tient maintenant un langage anthropologique : visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité*” (*Histoire de la folie*, op. cit.).

²⁷⁵ Essa seria, ainda, uma possibilidade de aproximação entre as teses principal e complementar. Uma das perspectivas que a *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* procuraria confrontar seria exatamente a verdade do homem a partir de uma correlação entre crítica e antropologia: “Isso significa que a *Crítica*, ao seu caráter próprio de ‘propedêutica’ à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade *crítica* do homem, filha da crítica das condições da verdade” (FOUCAULT, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant, Op. Cit.*, pp. 17-18). No original, p. 13: “C'est à dire que la *Critique*, à son caractère propre de «propédeutique» à la philosophie, ajouterait un rôle constitutif dans la naissance et le devenir des formes concrètes de l'existence humaine. Il y aurait une certaine vérité *critique* de l'homme, fille de la critique des conditions de la vérité” (*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, op. cit.).

formulá-la, a própria linguagem da razão desdobrada na impecável lógica do delírio: e isso mesmo, que a tornava acessível, esquivava-a como loucura. Agora, pelo contrário, é através da loucura que o homem, mesmo em sua razão, poderá tornar-se verdade concreta e objetiva a seus próprios olhos. Do *homem* ao *homem verdadeiro*, o caminho passa pelo *homem louco*²⁷⁶.

Não seria exagero dizer que já aqui é possível entrever uma proposição crítica que situa a antropologia, ao mesmo tempo, como um modo de configuração do pensamento e um meio de objetivação do homem para si mesmo, a partir de um escopo discursivo que delimita as possibilidades mesmas dessa relação.

Esse deslizamento temporal operado por Foucault produz um duplo efeito. Se, de um lado, dá um acabamento singular para as investigações sobre a loucura na idade clássica apresentadas no livro, por outro, efetiva uma proposição crítica para a modernidade. Esse movimento – possivelmente estranho ao historiador – poderia ser lido como a inscrição da pesquisa histórica num interesse pelo presente. Não se trata de um falseamento do passado para produzir uma comparação apressada, mas de uma proposição ficcional que inventa um enquadramento produtivo capaz de reposicionar a investigação da loucura realizada nas páginas anteriores e produzir, em seus desdobramentos, “efeitos de verdade”. O próprio Foucault enfatiza esses efeitos ao falar dos impactos gerados pelo livro: “le livre a constitué pour moi – et pour ceux qui l’ont lu ou utilisé – une transformation du rapport que nous

²⁷⁶ FOUCAULT, *História da Loucura, Op. Cit.*, p. 519. No original, p. 544: “La folie est la forme la plus pure, la forme principale et première du mouvement par lequel la vérité de l’homme passe du côté de l’objet et devient accessible à une perception scientifique. L’homme ne devient *nature* pour lui-même que dans la mesure où il est capable de *folie*. Celle-ci, comme passage spontané à l’objectivité, est moment constitutif dans le devenir objet de l’homme. Nous sommes ici à l’extrême opposé de l’expérience classique. La folie, qui n’était que l’instantané contact du non-être de l’erreur et du néant de l’image, conservait toujours une dimension par laquelle elle échappait à la prise objective ; et lorsqu’il s’agissait, en la poursuivant dans son essence la plus retirée, de la cerner dans sa structure dernière, on ne découvrait, pour la formuler, que le langage même de la raison déployé dans l’impeccable logique du délire : et cela même, qui la rendait accessible, l’esquissait comme folie. Maintenant c’est au contraire à travers la folie que l’homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. De *l’homme* à *l’homme vrai*, le chemin passe par *l’homme fou*. (*Histoire de la folie, Op. Cit.*).

avons à la folie, aux fous, à l'institution psychiatrique et à la vérité même du discours psychiatrique”²⁷⁷.

Estão presentes, nessa passagem de *Histoire de la Folie*, o uso da *ficção* – que funcionou como um operador conceitual em nossa pesquisa – e a *questão antropológica* que elegemos como uma constante temática para pensar o conjunto do trabalho de Foucault. É importante destacar, no entanto, que não se trata de uma tentativa de forçar uma coerência evolutiva, muito menos de afirmar que todos os desdobramentos de suas pesquisas já estavam colocados desde 1961. Acreditamos que o exercício que fizemos ao longo desta tese buscou enfatizar suficientemente o caráter móvel de suas investigações. Usamos à *Histoire de la Folie*, então, como um recurso textual para retomarmos o nosso percurso a partir de um *ato filosófico*.

Inicialmente trabalhamos com a *ficção* como uma chave de acesso aos textos de Foucault. Desse modo, buscamos evidenciar os mecanismos ficcionais presentes no momento em que o filósofo reescreve a própria trajetória de pesquisa. Encontramos nesse gesto criativo um reposicionamento do seu trabalho como atividade filosófica que, na esteira do empreendimento crítico, busca diagnosticar o presente com o interesse de modificá-lo. Nesse movimento Foucault não só reorganiza o conjunto de suas pesquisas, como subverte o próprio sentido da crítica ao circunscrever a reflexão sobre os limites em direção a uma ultrapassagem possível.

Em seguida, passamos a investigar como a *ficção* opera como um elemento produtivo em suas investigações. Foi a partir desse registro que entendemos o lugar dos estudos sobre literatura no trabalho de Foucault. Para além do que as análises de Blanchot, Bataille ou Roussel poderiam acrescentar à fortuna crítica desses escritores, procuramos identificar um interesse *filosófico* que essa produção literária pôde despertar em Foucault. Foi o exercício do pensamento em torno de temas como *limite*, *transgressão* e a possibilidade de um *fora* que mobilizou essa aproximação. Ao mesmo tempo, vemos o uso da *ficção* no tratamento da história com vistas a produzir “efeitos de verdade”. A ficcionalidade é, portanto, enfatizada

²⁷⁷ FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dists et écrits I, op. cit.*, p. 864.

como recurso metodológico, que opera a partir de diferentes mecanismos de seleção e composição e constrói um aparato crítico para pensar e intervir na atualidade. Consideramos, assim, o uso produtivo que Foucault faz da ficção a partir de uma elaboração entre Kant e Nietzsche e nos valem das análises de Hans Vahinger em sua *filosofia do como se* [als ab] para articular essas aproximações.

Depois de construir – a partir dos usos da *ficção* – um posicionamento para o fazer filosófico de Foucault, procuramos situar *a crítica da razão antropológica* como uma constante temática que atravessa o conjunto de suas investigações. Desse modo, buscamos delinear as especificidades das análises arqueológicas e genealógicas que permitiram a execução de tal tarefa.

Em sua dimensão arqueológica as investigações empreendidas por Foucault refutam certa história “tradicional”, “global” ou “antropológica”, encadeada por um sujeito originário. O interesse de Foucault, assim, se volta para os começos históricos relativos, que podem ser conjugados numa população de acontecimentos dispersos. Não há, portanto, objetos estáveis passíveis de reconstrução histórica. O discurso emerge, nesse registro, como objeto privilegiado de análise e Foucault coloca em suspenso, desse modo, a soberania do sujeito e o valor geral da verdade.

A dimensão genealógica, enfim, orienta a preocupação de Foucault para o campo das práticas. Não se trata, como apresentamos, de uma ruptura com a arqueologia, já que as regularidades discursivas ainda são alvo de atenção. Por outro lado, enfatiza-se, agora, os aspectos econômicos, sociais e políticos em torno das condições de emergência dessas regularidades e como elas são corporificadas em práticas. Nesse sentido, a correlação entre saber e poder se torna central. A genealogia se ocupa das proveniências buscando produzir um deslocamento da análise filosófica do sujeito do conhecimento reposicionando-a sobre o corpo. É aqui que a questão da resistência ganha relevo. O diagnóstico das práticas normativas que revelam os excessos cometidos – em nome da razão – na modernidade abre, também, a possibilidade de encontrar meios para mudanças possíveis.

As técnicas de si assumem, desse modo, um papel estratégico na efetivação de uma *crítica da razão antropológica*. A atenção dedicada por Foucault ao trabalho sobre si em seus últimos textos ganha contornos mais complexos se levarmos em conta o conjunto de seu empreendimento. A proposição de fazer si mesmo uma obra de arte pode ser lida, assim, a partir de sua potencialidade política de *escapar de si mesmo* através de uma resistência subjetiva a formas de governo sempre renovadas, mas amplamente ancoradas em um projeto de humanidade.

Por fim, é preciso sublinhar mais uma vez o caráter ficcional da nossa opção de leitura. Isso não significa dizer que inventamos a presença ou a constância da *questão antropológica* no pensamento de Michel Foucault, mas que escolhemos enfatizá-la a partir do nosso interesse filosófico no presente. Se selecionamos essa problemática entre tantas encampadas por Foucault é porque entendemos que a *razão antropológica* não apenas conforma o pensamento moderno – que em larga medida ainda é o nosso –, mas também orienta um projeto político de controle dos corpos e governo das condutas que se radicaliza, de forma violenta, nos dias atuais. É em contraposição a esse projeto que visamos empreender nossas pesquisas futuras.

Referências Bibliográficas

Textos de Michel Foucault

Livros

FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1954.

_____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972,

_____. *História da Loucura na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.

_____. *Raymond Roussel*. Tradução Manoel Barros da Motta and Vera Lúcia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, 1972.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense-Universitária: 2009.

_____. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris, Gallimard, 1975.

_____. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris, Gallimard, 1976.

_____. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1977.

_____. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.

_____. *História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_____. *Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi*. Paris, Gallimard, 1984.

_____. *História da Sexualidade III. O Cuidado de Si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

Cursos e Conferências

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*: Leçon inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971

_____. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999

_____. *Resumés des Cours au Collège de France, 1970 -1982*. Paris, Julliard, 1989.

_____. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975-76). Eds. Mauro Bertani and Alessandro Fontana, Paris: Seuil/Gallimard: 2012.

_____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-76). Tradução. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fortes, 1999.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-78), ed. Michel Senellart. Paris: Seuil; Gallimard, 2004.

_____. *La Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Gallimard; Le Seuil, 2004.

_____. *O nascimento da biopolítica*. Cours au Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979-1980). Ed. Michel Senellart, Paris: Seuil; Gallimard, 2012.

_____. *L'origine de l'herméneutique de soi*: Conférences prononcées à Dartmouth College 1980. Paris: Vrin, 2013.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. 1980. Paris: Vrin, 2015

_____. *Subjectivité et vérité*: Cours au Collège de France (1980-1981). Paris: Seuil, 2014.

_____. *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-82). Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

_____. *A Hermenêutica do sujeito* Curso ministrado no Collège de France (1981-82). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Dire vrai sur soi-même*: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982. Paris: Vrin, 2017.

_____. *Discours et vérité précède de La Parresia*, 1983. Paris: Vrin, 2016.

Outros textos e compilações

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?*[*Critique et Aufklärung*]. In Bulletin de la Société Française de Philosophie: séance du 27 mai 1978.

_____. "Introduction". In: Canguilhem, G. *Normal and pathologic*. Haia: D. Reidel Publishing Company, 1978.

_____. *Microfísica do Poder*. Edição, organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. "Postface". In Perrot, M.(ed.) *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*. Paris: Seuil, 1980.

_____. "Table ronde du 20 mai 1978". In Perrot, M.(ed.) *L'Impossible Prison. Recherches sur e système pénitentiaire au XIX siècle*. Paris: Seuil, 1980.

_____. "Verdade e subjetividade" (Howison lectures). In. *Revista de comunicação e Linguagem*, n° 19 pp. 203-223 – Conferências em Berkeley em 20 e 21 de outubro de 1980.

_____. *The Foucault Reader*. Paul Rabinow (ed.). New York: Pantheon Books, 1985.

_____. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Dreyfus, H. & Rabinow, P. (eds.) Chicago: The Harvester Press, 1982.

_____. "What our present is - Interview with André Berten". In: LOTRINGER, Sylvère (ed.). *The politics of truth - Michel Foucault*. New York: Semiotex, 1997, pp. 147 -148.

_____. *Dits et écrits I* (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

_____. *Dits et écrits II* (1976-1988). Paris: Gallimard (Quarto), 2001.

_____. “Discourse and truth: the problematization of parrhesia” (six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct.-Nov., 1983). In: PEARSON, J. (ed.). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

_____. *Philosophie : Anthologie*. Établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Œuvres Michel Foucault*. Paris: Gallimard, 2016.

Textos de Immanuel Kant

KANT, I. “Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?”. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990. P.11-19. Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? Trad. Raimundo Vier. In: Kant: Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”. Tradução Artur Morão. In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

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

_____. “Annonce de la prochaine conclusion d’un traité de paix perpetuelle en philosophie”. In. *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

_____. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Hackett: Indianapolis, 1981.

_____. *Antropologie du point de vue pragmatique* (tradução de Michel Foucault), J. Vrin: Paris, 1961.

_____. *Crítica da razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007

Textos de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Œuvres Philosophiques Complètes*. (Org. Giorgio Colli et Mazzino Montinari.). Paris, Gallimard, Collection Folio/Essais: 1973-1988.

_____. *Obras incompletas*. (Org. Gérard Lebrun). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Dão Paulo, Editors 34, 2014.

_____. *A genealogia da moral*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal - Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. S. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falou Zaratustra* . Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1995.

_____. *El Anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. *Humano, demasiado humano – Um livro para Espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. “O Anticristo”. In. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1999

_____. [35W I 3a. maio-julho de 1885]. In *Fragmentos póstumos, 1884-1885 - Volume V*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

Outros livros consultados

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Tradução Jacques Benoist-Méchin. Paris : Grasset & Fasquelle, 2004.

ASTOR, D. *Deviens ce que tu es : Pour une vie philosophique*. Paris : Éditions Autrement, 2016.

BERT, J; LAMY, J. *Michel Foucault : un héritage critique*. Paris : Éditions CNRS, 2014.

BERT, Jean-François. *Les Techniques du corps selon Foucault: analyse de la réception des oeuvres de Michel Foucault dans l'espace intellectuel européen*. Mémoire de D.E.A. : Lettres et Sciences humaines : Université de Metz : 2002.

BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier: Fata Morgana, 1986.

BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.

BOURIAU. *Qu'est-ce que l'humanisme ?* Paris : Vrin, 2007.

BOUVERESSE, J. *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris : Agone, 2016.

CAVAZINNI, A. (Ed.). *Michel Foucault : L'Islam et la Révolution Iranienne*. Paris : Mimesis, 2006.

CAYE, P. (ED.) *Revue Noesis. Nietzsche et l'humanisme (Número especial)*. Paris, n° 10, Dezembro, 2006.

CUSSET, F. *French theory*. Paris : La Découverte, 2005.

DELEUZE, G. "A vida como obra de arte". In *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Coleção TRANS, São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Un Parcours Philosophique*. Paris, Gallimard, 1984.

EISLER, R. *Kant-Lexikon, tome I & II*. Edição e tradução Anne-Dominique Balmès & Pierre Osmo. Paris : Gallimard, 2011.

ELDEN, S. *Foucault's Last Decade*. Cambridge, UK : Polity Press, 2016.

ERIBON, Didier. *Foucault et ses contemporains*. Paris, Fayard, 1994.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant : Critique clinique éthique*. Paris: L'Harmattan, 1998.

- FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2007.
- GROS, F. *Lectures de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2003.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Gallimard, 1993.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.
- _____. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris : Le Livre de Poche, 2003.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Folio, 1995.
- HAN, Béatrice. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendental*. Grenoble : Millon Jérôme Millon, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Tradução. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER, M. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- HOTTOIS, G.; MISSA, J.-N.; PERBAL, L. (Eds.) *Encyclopédie du Transhumanisme et du Posthumanisme : l' Humain et ses préfixes*. Paris : Vrin, 2015..
- JASPERS, K. *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*. Paris: Gallimard, 1972.
- LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntaria*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAGASNERIE, G. *La dernière leçon de Michel Foucault : Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard, 2012.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Le Livre de poche, 2003.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- LHÉRÉTÉ, H. *Michel Foucault: L'homme et l'oeuvre. Héritage et bilan critique*. Paris: Éditions Sciences Humaines, 2017.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente – textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. “À propos du titre ‘L'herméneutique du sujet’”. In: Robert Morrissey. (Org.). *Cahiers Parisiens (Parisian Notebooks)*. Paris: The University of Chicago Center in Paris, 2005, v. 1, p. 349-356.

_____. “Marginalização filosófica do cuidado de si: o momento cartesiano”. In: Durval Muniz de Albuquerque Junior; Alfredo Veiga-Neto; Alípio de Souza Filho. (Org.). *Cartografias de Foucault*. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 365-375.

_____. “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: Margareth Rago; Alfredo Veiga-Neto. (Org.). *Para uma vida não-facista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, v. 1, p. 349-361.

_____. *Foucault, Mestre do cuidado*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. “O dizer-verdadeiro e seus oponentes”. In: Guilherme Castelo Branco; Alfredo Veiga Neto. (Org.). *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 359-370.

_____. “Transversal: entre Heidegger e Foucault”. In *Michel Foucault transversais entre educação, filosofia e história*. Coleção Estudos Foucaultianos. Org. Haroldo de Resende. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. “O dizer verdadeiro: descrição positiva”. In. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 23, p. 157-164, 2011.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. “Foucault, Michel [1926-1984]”. In: Dicionário de Filosofia Política. Coordenado por Vicente de Paulo Barreto; coordenador adjunto Alfredo Culleton. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Nietzsche: A fábula ocidental e os cenários filosóficos*. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: Cartografias do esgotamento*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2013.

_____. *Carta aberta aos secundaristas*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

PLATÃO, “Teeteto (ou do conhecimento)”, 155-d. In *Diálogos I*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2007.

POSTER, Mark. *Foucault, Marxismo y la Historia*. Buenos Ayres: Paidós, 1987.

POTTE-BONNEVILLE, M. *Foucault*. Paris: Ellipses, 2010.

RAGO, L. M. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

_____. “O Efeito Foucault Na Historiografia Brasileira”. In. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), v. 3, n.28, 1995.

RAJCHMAN, John. *Foucault. A Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. *Eros e Verdade. Lacan, Foucault e a questão da Ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

REVEL, Judith. *La Notion de sujet dans l'oeuvre de Michel Foucault : genèse et détours*. Mém. : Philos. : Paris, UFR de philosophie, Université Paris I : 1988.

_____. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Mille et une nuits, 2010.

_____. *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris : Vrin, 2015.

SABOT, P. *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France – PUF, 2006.

SARDINHA, D. *L'émancipation de Kant à Deleuze*. Paris : Hermann, 2013.

SARTRE, J.-P. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.

SCHLECHTA, K. *Le cas de Nietzsche*. Tradução André Cœuroy. Paris : Gallimard, 1997.

SILVA, F. L. *O Conhecimento de Si*. São Paulo: Casa da Palavra, 2011.

_____. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

VAIHINGER, H. *A filosofia do como se*. Sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade na base de um positivismo idealista. Tradução de Johannes Kretschmer. Argos-Editora da Unochapecó: Chapecó, 2011.

VEIGA NETO, A (org.). *O mesmo e o outro – 50 anos de História da Loucura*. São Paulo: Autêntica, 2013.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire?*, Paris, Seuil, 1979.

_____. *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008.

_____. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília, Editora da UnB, 1982.

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses Universitaires de France – PUF, 2012.

_____. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução Berliner. São Paulo: Martins fontes, 2011.