

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

Monica Loyola Stival

FOUCAULT ENTRE A CRÍTICA E O NOMINALISMO

[versão corrigida]

**SÃO PAULO
2013**

Monica Loyola Stival

FOUCAULT ENTRE A CRÍTICA E O NOMINALISMO

[versão corrigida]

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

**SÃO PAULO
2013**

*Para Damon,
Miguel e Antonio*

Agradecimentos

Rara é a oportunidade de agradecer publicamente àqueles que fazem parte de nossa trajetória, de nossa experiência e formação intelectual. Eu não poderia perder essa oportunidade, talvez única, para gravar o reconhecimento de certa dívida. Nesses exatos dez anos, desde o abc filosófico, algumas pessoas ocuparam lugar importante, motivo pelo qual quero registrar alguns nomes.

José Szwako, João Rickli, Paulo Vieira Neto, Vinicius de Figueiredo, Adriano Codato. Marco Antônio Valentim, Viviane Castilho, Maria Adriana Cappello, Eugênio Vinci de Moraes, Luiz Repa, Leandro Cardim, Washington Luiz Moutinho. Especialmente, Maria Isabel Limongi.

Dalila Pinheiro, Marina Yajima, Lucas Jannoni, Anderson Gonçalves, Gilberto Tedeia, José César Magalhães, Douglas Anfra, Júlio Mito, Francisco Prata Gaspar, Natália Fujita. Ana Luiza Borges, Ana Fattore, Laura Penna, Raissa Gregori. Agradeço especialmente aos amigos que leram e discutiram comigo trechos dessa tese: Fernando Vidal, Júlio Canhada, Leonardo Masaro, José Luiz Neves, Elodie Djordjevic.

Agradeço também a Márcio Suzuki, Paulo Arantes, Maria Lúcia Cacciola, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Ricardo Terra, Diogo Sardinha. Aos membros da banca de qualificação, Pedro Paulo Pimenta e Ruy Fausto. Obrigada também a Marie Márcia Pedroso. Muito obrigada às secretárias e ao secretário do Departamento de Filosofia.

Agradeço a atenção de Laurent Jaffro, que gentilmente me recebeu na Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne durante o estágio doutoral.

Agradeço sobretudo a Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que orientou meu trabalho de mestrado e a presente tese com rigor e paciência, sempre atento e provocador.

Meu muito obrigada ao Damon, que tanto admiro e com quem redescubro diariamente o gosto pela vida, pelo trabalho e pelos outros.

Esta pesquisa contou com financiamento do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Resumo

STIVAL, M. Foucault entre a crítica e o nominalismo. 2013. 323 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Foucault analisa o liberalismo a fim de tornar inteligíveis as relações concretas de poder. Isso porque o liberalismo moderno põe em jogo um determinado regime de verdade, o que significa que seria possível, a partir dele, destacar o sentido que unifica esse período como época moderna. O procedimento adotado por Foucault consiste em delimitar condições de existência, fazendo a metodologia arqueológica prolongar-se na dimensão macrofísica do poder. Todavia, esse procedimento crítico de busca por condições impede a realização de uma história nominalista, única concepção de história que poderia atender aos pressupostos do projeto genealógico. Afinal, o nominalismo em história está em jogo desde que Foucault procura acentuar a contingência e singularidade de todo acontecimento, incluindo aí o nascimento do sujeito moderno. Mas não há conciliação possível entre o acento no método crítico e o acento no pressuposto da diferença, próprio ao nominalismo, o que leva Foucault a uma leitura incomum da modernidade e do sujeito. Essa leitura traz à tona duas consequências incômodas, pois nela toma corpo certo primado do discurso e a criação, como signo da atividade (política) do sujeito, parece não ter lugar. A fim de iluminar essa duplicidade inconciliável e suas consequências, procuro analisar como se define, em Foucault, o sujeito do liberalismo, o sujeito na história e, por fim, o sujeito moral, considerando especialmente seu trabalho posterior a 1976.

Palavras-chave: Foucault, nominalismo, crítica, sujeito, liberalismo, antropologia, história, política, moral.

Abstract

STIVAL, M. Foucault between criticism and nominalism. 2013. 323 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Foucault examines liberalism in order to make intelligible the concrete relations of power. That is because the modern liberalism puts into play a certain regime of truth, which means that it would be possible to deprehend, out of it, the meaning which unifies this period as a modern era. The procedure adopted by Foucault consists in delimiting conditions of existence, causing the archeological methodology to extend into the macrophysical dimension of power. Nevertheless, this critical procedure of searching conditions prevents the accomplishment of a nominalistic history, the only conception of history which might comply with the assumptions of the genealogical project. After all, nominalism in history is at play since Foucault endeavours to emphasize the contingency and singularity of every occurrence, including the birth of the modern subject. But there is not a possible conciliation between the emphasis on the critical method and the emphasis on the assumption of difference, proper to nominalism, which leads Foucault to an uncommon reading of modernity and the subject. This reading reveals two disquieting consequences, because a certain primacy of the discourse arises from it, and creation, as a sign of the (political) activity of the subject, seems not to have room. In order to clarify this incompatible duplicity and its consequences, I try to analyse how it is defined, in Foucault, the subject of liberalism, the subject in history and, lastly, the moral subject, considering particularly his writings done after 1976.

Key-words: Foucault, nominalism, criticism, subject, liberalism, anthropology, history, politics, moral.

Introdução	11
Parte I – O SUJEITO DO LIBERALISMO	14
<u>Capítulo 1</u> – A governamentalidade moderna	20
1. Solicitude onipresente	22
Lei, disciplina, segurança	28
2. Poder	31
A recusa da dialética	32
Direito e exceção	35
O procedimento crítico	42
3. Estado e governo	44
Estado totalitário	51
Estado e sociedade civil	55
4. O quadro conceitual	60
<u>Capítulo 2</u> - O liberalismo	66
1. A ambiguidade entre Direito e economia	69
Lógica da estratégia	80
2. Neoliberalismo	83
Concorrência e moral	85
A economia política	88
O <i>êthos</i> norte-americano	90
<u>Capítulo 3</u> - A liberdade e o homem	98
1. Liberdade	99
2. Behaviorismo	103
Economia – ciência do comportamento humano	103
Psicologia – ciência do comportamento humano	108
3. Interesse e vontade	112
A LIBERDADE E A MEDIDA DO GOVERNO	118

Parte II – O SUJEITO NA HISTÓRIA	123
<u>Capítulo 1</u> – Antropologia	130
1. Motivo transcendental e finitude positiva	132
Transcendência e expressão trágica	135
O ponto de vista pragmático	139
Deus; mundo; homem: a tripartição kantiana	142
Liberdade e natureza: <i>l'usage</i>	145
2. Alienação do homem e da história	153
<u>Capítulo 2</u> – História e crítica	158
1. História e contra-história	160
Crítica e mito	165
2. Aceitabilidade e atualidade	166
Síntese e ontologia histórica	169
3. O sentido do método	173
A genealogia	175
Nominalismo em história	179
<u>Capítulo 3</u> – O espírito de um mundo sem espírito	184
1. A espiritualidade política	185
A vontade geral	186
A governamentalidade em jogo	190
2. Teoria e prática	195
Justificação e resistência	202
A moral aquém do direito	205
LIBERDADE PRAGMÁTICA	210

Parte III – O SUJEITO MORAL	215
<u>Capítulo 1</u> – O problema da produtividade	219
1. O modelo jurídico do desejo	220
A função negativa do desejo	224
A arte de não ser “de tal modo” governado	226
2. Governo de si e dos outros	233
Autosubjetivação	234
3. A história como <i>uma</i> questão	238
Salvação e verdade	241
4. Exercício	244
Outra ciência do comportamento humano	248
<u>Capítulo 2</u> - A ética como posição moral	253
1. O eu como sujeito ético	254
2. A moral em disputa	260
Democracia	261
Entre a emergência e o regime de verdade	266
O crítico e o revolucionário	270
<u>Capítulo 3</u> – A produção do valor	278
1. Natureza e sentido do valor	278
Do dever-ser do discurso ao dever-ser do homem	286
2. A invenção de si e o valor na história	290
O outro	296
3. Os universais de Foucault	299
A escatologia da moral	303
LIBERDADE FISIOLÓGICA ou A LIBERDADE E A MEDIDA DO DISCURSO	308
<i>MUNDUS VULT DECIPI</i>	316
Bibliografia	319

Abreviações:

Dits et écrits I	DE I
Dits et écrits II	DE II
Introduction à l'Anthropologie de Kant	IAK
Les mots et les choses	MC
Histoire de la sexualité I	HS I
Histoire de la sexualité II	HS II
Histoire de la sexualité III	HS III
Il faut défendre la société	DS
Sécurité, territoire et population	STP
Naissance de la biopolitique	NB
L'herméneutique du sujet	HSu
Le gouvernement de soi et des autres	GSA
Le courage de la vérité	CV

As citações dos *courses* e *livros* de Foucault terão indicadas a paginação da tradução brasileira e, posteriormente, a paginação original.

Por exemplo: NB, p. 265; p. 197.

A tradução das citações do *Dits et Écrits I e II*, da *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, do texto *Qu'est-ce que la Critique?* e dos demais livros em língua estrangeira, conforme indicação na bibliografia, é de minha responsabilidade. No caso de *Dits et Écrits I e II*, a paginação original virá logo após o nome e número do texto.

Por exemplo: DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 383.

Introdução

“De resto, um artista no domínio da filosofia pode, assim como um artista no domínio da estética, conduzir e dirigir o mundo pelas imagens que ele sabe fazer espelhar na realidade (*mundus vult decipi*): *liberdade* do povo (como no Parlamento inglês), ou hierarquia e *igualdade* (como na Convenção francesa) – coisas que consistem em puras fórmulas; vale mais, entretanto, possuir a aparência de um bem que honre a humanidade do que se sentir dela manifestamente despojado”¹

Emmanuel Kant
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

A dissolução de toda metafísica reguladora, como fonte de orientação prática, dá o tom dito “antirracionalista” das investigações de Foucault. Há em Kant um racionalismo – retomado por Habermas – cuja recusa, por Foucault, é central para seu diagnóstico da modernidade liberal. Essa recusa permite sair do paradigma jurídico da legitimidade para basear a análise da razão governamental moderna em um quadro conceitual que considera, além da legitimidade reconduzida ao campo empírico e moral do direito positivo, os jogos de força, a estrutura de assimetria da história, irreduzível à metafísica pacificadora da razão.

Porém, há em Foucault um projeto racionalista bem ao estilo kantiano. Trata-se do procedimento crítico que busca por condições de existência. Essas condições garantem a inteligibilidade do novo na história: é a emergência casual de um discurso.

¹ Sigo aqui a tradução de Foucault: “Du reste, un artiste dans le domaine de la politique peut, tout comme un artiste dans le domaine de l’esthétique, conduire et diriger le monde par les images qu’il sait faire miroiter aux lieux et places de la réalité (*mundus vult decipi*): *liberté* du peuple (comme dans le Parlement anglais), ou hiérarchie et *égalité* (comme dans la Convention française), – toutes choses qui consistent en pures formules; il vaut mieux cependant posséder l’apparence d’un bien qui honore l’humanité que s’en sentir manifestement dépouillé”.

A afirmação da emergência casual em Foucault é assim a identificação de um quadro discursivo específico e não necessário. Porém, esse quadro é composto por meio da remissão de diversos eventos² a um conjunto particular de condições. Quer dizer, para Foucault, não há necessidade alguma na emergência da época moderna. Mas ela é um conjunto de eventos que perdem sua singularidade em nome de condições determinadas.

A modernidade, segundo Foucault, é a experiência eventual de determinadas formas de saber, de uma determinada matriz de comportamento e de um campo de virtualidade particular. O sentido de sua “história do pensamento” é definido por ele nesses termos, em 1983: “E por ‘pensamento’ queria dizer uma análise do que se poderia chamar focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis”³.

Esse “kantismo” está na base de certos descompassos no trabalho de Foucault (o sentido do procedimento crítico estava dado para ele desde sua tese complementar sobre a *Antropologia* de Kant, em 1961). Na esfera antropológica ou na esfera política, a maneira como Foucault elabora sua crítica permanece presa ao procedimento crítico que o impedirá invariavelmente de escapar da dimensão transcendental da síntese. Essa exigência, conseqüente à determinação de condições particulares, é contrária ao “nominalismo em história” que ele procura colocar em cena, ou que colocaria revolucionariamente em cena, segundo Paul Veyne. Foucault não radicalizou seu nominalismo a ponto de abandonar a crítica, levando-a, paradoxalmente, às últimas conseqüências. Em Foucault, a singularidade de cada evento se dissolve, ainda que parcialmente, na espessura de uma época.

Essa espessura toma corpo quando algumas noções importantes reintroduzem, em diferentes momentos da investigação de Foucault, o que é central na busca pela determinação de condições de existência. “Regime de verdade”, “sistemas de constrangimento” e a questão do “cuidado de si” são reformulações dessa mesma unidade sintética. Em geral, elas são noções que designam modos particulares de

² Utilizo por vezes “evento” ao invés de “acontecimento” para não comprometer diretamente o termo em jogo com a ideia de um início accidental, pois é esta espécie de casualidade que o termo “acontecimento” pretende designar.

³ GSA, p. 4; p. 4-5.

interrogar o presente. Trata-se da substituição do primado do sujeito, que Foucault pretende encontrar nas filosofias modernas, pelo primado do discurso.

A casualidade da emergência de eventos na história – que Foucault pretende garantir – é assim contraposta à unidade prévia que os vincula como discurso. Com isso, nenhum evento ultrapassa as barreiras formais de um período determinado. Período inteiramente inteligível a partir da unidade que é signo do discurso particular e, portanto, índice de uma síntese histórica que define de partida o campo de escolhas, o campo de ação dos sujeitos. O possível é virtualmente dado. Essa é a consequência da noção de história de Foucault e, não por acaso, fonte de dificuldades na definição da noção de liberdade. Isso porque a liberdade – que se pode entender como atitude que institui o novo – escapa necessariamente à liberdade relativa de diversas análises de Foucault, que aparece concretamente como escolha, recusa ou adequação ao campo do verdadeiro.

Com efeito, esta tese pretende trazer à luz três pontos⁴. Primeiramente, o limite da postura crítica de Foucault para a elaboração rigorosa de uma concepção nominalista de história, que garanta a inteligibilidade de todo objeto ou evento singular. Em segundo lugar, e como consequência do primeiro ponto, é possível notar que, em Foucault, a primazia do sujeito é invertida em primazia do discurso. Em terceiro lugar, e ainda como consequência do primeiro ponto, aparece a impossibilidade de pensar a criação em história, a dificuldade de definir que sentido prático se pode dar a noções como “imaginação política”, “invenção” ou “transformação de nós mesmos”.

⁴ O foco deste trabalho é a síntese e a liberdade tal como aparecem nas investigações de Foucault posteriores a 1976. Não significa, evidentemente, negligenciar trabalhos anteriores. Trata-se de um recorte temático, ou mesmo conceitual, já que a partir dos cursos de 1976 e 1978 Foucault estabiliza seu quadro conceitual em relação a certo conjunto de problemas. Mais ainda, é nesse período que o estilo filosófico demarca um desenvolvimento próprio, essencialmente diferente daquele que operava em *Les mots et les choses*, *Histoire de la folie* ou *Raymond Roussel*. Nas palavras do autor: “bruscamente, desde 1975-1976, eu me distanciei completamente desse estilo, na medida em que eu tinha em mente fazer uma história do sujeito que não fosse aquela de um acontecimento que se teria produzido um dia e do qual seria preciso contar a gênese e o desfecho” (DE II, *Le retour de la morale*, 354, p. 1516).

I – O SUJEITO DO LIBERALISMO

“A expressão ‘mundo livre’ sem dúvida tem um sentido quando a opomos a ‘mundo totalitário’. Mas não nos enganemos: até mesmo nos países ditos ‘livres’, do Ocidente capitalista, a ‘liberdade’ declina – tanto como realidade jurídica quanto como ideal político”

Gérard Lebrun
O que é poder

“A França é, a França continuará terra de asilo para todos aqueles que *‘são perseguidos por sua ação em favor da liberdade’*”⁵. Evocando assim a constituição de 1946, em 28 de novembro de 1977, o então Ministro da Justiça da França, Alain Peyrefitte, defende a decisão judicial que levou à extradição de Klaus Croissant. Sem que se possa identificar facilmente o que seria a *liberdade* a ser favorecida em ações políticas legítimas, o fato é que a extradição do advogado do “grupo Baader” (*Route Armee Fraktion*) a pedido da Alemanha, especificamente pela Corte de Stuttgart, tornou-se tema de discussão jurídica e moral no final dos anos 1970 sobre a noção de crime político, terrorismo e, mais amplamente, de governo. Aliás, é com a ideia de que “governar é prever” que o então Ministro da Justiça reduz a questão política de governo a uma questão técnica de direito. De crime político a crime de direito comum, a extradição significa que o Estado francês não reconhece o primeiro – Klaus Croissant não seria perseguido por alguma ação em favor da liberdade – e reconhece o segundo, um crime comum. No primeiro ponto, portanto, a Alemanha é absolvida enquanto Estado, de modo que a França reconhece que naquele Estado há democracia, reconhece na Alemanha (ainda dividida) um “Estado de direito”. No segundo, Klaus Croissant é condenado, já que a extradição significa que ele cometeu de fato um crime: ajudou uma “associação de malfeitores”.

A acusação contra o advogado Klaus Croissant é de cumplicidade. Cumplicidade com o grupo de guerrilha urbana da Alemanha Ocidental que ele representava legalmente, conhecido como *Baader-Meinhof*, nomes de líderes da organização (Andreas Baader e Ulrike Meinhof). Eles e alguns companheiros foram presos em 1972, na Alemanha, dois anos depois da fundação do grupo. Trata-se do grupo de guerrilha urbana que ficou especialmente conhecido por suas ações radicais ou terroristas, de

⁵ Peyrefitte, Alain, *Gouverner, c'est prévoir*, Le Nouvel Observateur, Lundi 28 novembre 1977.

modo que a legitimidade dos ataques e a maneira de qualificar o Estado Alemão (Occidental) divide a esquerda francesa. A recusa de Foucault em assinar uma petição em favor de Klaus Croissant subscrita por Deleuze parece ter sido o motivo da ruptura entre eles, precisamente porque Foucault não pretendia justificar a ação do grupo Baader, nem caracterizar a Alemanha Occidental como um “Estado fascista”⁶.

Em 1974, Sartre visita Andreas Baader na prisão, não em apoio ou aprovação pelas ações do grupo, mas “por simpatia de um homem de esquerda por não importa qual formação de esquerda em perigo”⁷. Aliás, após a visita ele descreve as condições atroztes a que estão submetidos os presos do grupo: “esses procedimentos reservados apenas aos prisioneiros políticos, em todo caso àqueles do ‘bando de Baader’, são procedimentos contrários aos direitos do Homem”⁸. Confundir solidariedade quanto ao ponto de vista com aprovação das ações que possam decorrer do diagnóstico político é recorrente, e por isso um tema importante do debate travado na época está no (apoio ao) chamado “terrorismo”. É nesta confusão que Foucault localiza a dificuldade que teve a esquerda francesa em impedir a extradição de Klaus Croissant. “Um dos obstáculos que se encontrou foi, claro, o problema do terrorismo, que, não importa o que se tenha dito sobre isso, estava no centro não do caso Croissant em seu aspecto jurídico, mas das atitudes e reações que as pessoas tinham a propósito de Croissant”⁹. E o uso jurídico dessa imagem faz parte da acusação moral de Foucault ao ministro Alain Peyrefitte, dirigindo-lhe estas palavras: “em vez de pedir [a extradição] às claras, você tentou torná-la aceitável, buscando estender à França um clima que nós precisamos, em qualquer caso, recusar”¹⁰. A angústia gerada pelo terrorismo, tanto no governo quanto

⁶ Esse fato é suficiente para levantar dúvidas sobre as leituras que sugerem que o tema da biopolítica funciona em Foucault como um alerta sobre a fascistização da vida. Para André Duarte, por exemplo, “Foucault entreviu o advento de novas formas de fascismo, as quais continuamente assediam nossa vida cotidiana” (Duarte, *Vidas em risco*, p. 271). Segundo Duarte, tratar-se-ia de uma antecipação crítica frente a catástrofe iminente: “Por certo, em suas derradeiras reflexões a respeito do encontro entre a biopolítica neoliberal e a biogenética, Foucault projeta uma tendência a cumprir-se no futuro próximo. No entanto, não precisamos esperar por seu efetivo cumprimento para compreender a realidade concreta e atual dos perigos biopolíticos relacionados à contínua infiltração em nossas condutas cotidianas do fascismo em suas formas pós-totalitárias” (p. 270-271). Para reforçar o equívoco desta leitura, pode-se citar o próprio Foucault, por exemplo nessa passagem: “Mas creio que o que não se deve fazer é imaginar que se descreve um processo real, atual e que diz respeito a nós todos quando se denuncia a estatização ou a fascistização, a instauração de uma violência estatal, etc.” (NB, p. 265; p. 197).

⁷ Sartre, J-P, *La mort lente d'Andreas Baader*, Le 7 décembre 1974.

⁸ Sartre, J-P, *La mort lente d'Andreas Baader*, Le 7 décembre 1974.

⁹ DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 383.

¹⁰ DE II, *Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond*, 226, p. 506.

na população¹¹, jogou então a favor da extradição de Klaus Croissant, em 16 de novembro de 1977.

Ele fora preso na França, onde estava refugiado desde julho. O asilo político pretendido tornou-se absolutamente distante quando militantes da *Rote Armee Fraktion* (RAF) foram encontrados mortos nas celas em que estavam presos. Alguns anos antes, em 1976, Ulrike Meinhof havia sido encontrada morta na prisão de Stammheim, e a tese de suicídio sustentada pelo Estado era pouco crível. A mesma versão de suicídio é fornecida pelo Estado alemão quando Andreas Baader, Gudrun Esslin e Jan-Carl Raspe são mortos na prisão, no dia 18 de outubro. No dia seguinte, Hanns-Martin Schleyer (presidente da Confederação das associações patronais alemãs e ex-SS) é assassinado pela RAF. Poucos dias depois, 24 de outubro, o advogado do grupo é preso na França, na prisão da Santé, em Paris. É então que tem início a discussão sobre sua extradição.

Poucos dias antes da decisão da justiça francesa, Foucault publica um texto no jornal *Le Nouvel Observateur* defendendo o processo jurídico a que Croissant tem *direito*. Na dissimetria do jogo de forças jurídico é preciso garantir que a defesa possa ser realizada plenamente. “É esse direito que quiseram retirar, na Alemanha, do grupo Baader perseguindo seus advogados: existem atualmente setenta advogados alemães que são perseguidos”¹². Se na Alemanha houve privação do direito de defesa, Foucault ressalta que na França o direito de defesa de Klaus Croissant foi limitado.

Evocando a Convenção européia de 1957, Foucault procura apoiar-se na própria lei alemã sobre asilo: “o direito de asilo será acordado se a extradição expuser a pessoa perseguida a perigos corporais ou a uma limitação de sua liberdade pessoal”¹³. Vale notar que a *liberdade* está agora no extremo oposto em relação à lei mobilizada por Alain Peyrefitte. O princípio *universal* da ação em favor da liberdade contrapõe-se ao direito *particular* de ter resguardada a própria liberdade. Oscilação cara ao Direito moderno, o conceito de “*liberdade*” localiza com exatidão diferentes perspectivas políticas. A liberdade aparece entre uma ideia *universal* de finalidade (espécie de *télos* ideal da comunidade / humanidade) e uma noção *individual* de finalidade (ação baseada

¹¹ “Angústia dos governantes, angústia também das pessoas que dão sua adesão ao Estado, aceitam tudo, os impostos, a hierarquia, a obediência, porque o Estado protege e garante contra a insegurança” (DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 386).

¹² DE II, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, 210, p. 365.

¹³ DE II, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, 210, p. 363-364.

em conhecimentos e objetivos próprios). Nem por isso opõem-se aí exatamente o igualitarismo e o liberalismo... É um pouco na recusa desta dicotomia, ou pelo menos em favor da complexificação do tema, que Foucault procura afirmar o direito particular dos governados; no caso, de Klaus Croissant. Direito que é designado por ele como “direito dos governados”.

Ora, a afirmação do procedimento de defesa no interior do debate jurídico, cujos interesses certamente ultrapassam em muito esta esfera (do direito positivo), não se apresenta para Foucault como via definitiva e suficiente, fosse pela defesa de direitos universais (*igualdade*, relacionada ao socialismo democrático), fosse como defesa de direitos individuais (*liberdade*, relacionada à democracia liberal). Esta luta local não é posta por Foucault como canal imediato de modificação profunda da dimensão política nem como afirmação do indivíduo. Entretanto, o incômodo de Foucault em relação aos esquemas políticos contemporâneos não implica que ele negligencie a ação jurídica. “Acontece que as liberdades e as salvaguardas jamais são, por assim dizer, concedidas; mas tampouco são sempre conquistadas em luta acirrada numa manhã triunfal”¹⁴. Não há concessão nem Revolução. Porém, certamente aparece aí o clássico problema da passagem do particular ao universal, já que é preciso fazer dessas conquistas locais, de “ocasião” ou “surpresa”, uma realidade para *todos*. “É então que é preciso apreendê-las e fazê-las valer para todos: não há que se esperar que a história seja astuta sozinha; é preciso dar-lhe uma mãozinha”¹⁵. A astúcia da história deve decorrer de uma atividade – ela não se revela no resultado feliz de um percurso da racionalidade natural.

Para relacionar esta ideia a um esquema político contemporâneo, talvez valha notar que no final do século XX, não por acaso, a *democracia* parece impor-se como valor a socialistas ou liberais¹⁶. Entretanto, igualitarismo e liberalismo (socialistas e

¹⁴ DE II, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, 210, p. 364.

¹⁵ DE II, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, 210, p. 364.

¹⁶ Tomo “democracia” aqui em sentido bastante amplo, que remete à solução não violenta de conflitos (portanto, abre a discussão sobre o alcance e estatuto do campo jurídico) e, assim, ao *meio* considerado normalmente adequado para se chegar a diferentes fins (aqui, propriamente, a distância entre socialistas e liberais). Esta distinção entre meio e fins é discutida e situada no quadro político contemporâneo – precisamente em sua relação com a *violência* – no texto de Ruy Fausto *Esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas*. Sobre a possibilidade de reivindicação da “democracia” por posições políticas tão distintas, cf. ainda o verbete “democracia” escrito por Bobbio no *Dicionário de política*, organizado por ele, Matteuci e Pasquino: “Considerando, de um lado, o modo como doutrinas opostas a respeito dos valores fundamentais, doutrinas liberais e doutrinas socialistas consideraram a Democracia não incompatível com os próprios princípios e até com uma parte integrante do próprio credo, é perfeitamente correto falar de liberalismo democrático e de socialismo democrático, e é crível que um

liberais) têm um fundo comum na oposição entre a *universalização* jurídica e a individualização *absoluta*, que é a tendência à totalização. Se àqueles que se colocam fora desta condição atomista reaparece sempre o problema da universalidade como *igualdade*, nem por isso o liberalismo deixa de comungar do ideal de totalização em que se dissolve toda agonística. Para Foucault, o problema do pressuposto da universalidade jurídica – seja mobilizado como o modo positivo da sociabilidade em curso, seja reivindicado como um fim, ausente nas relações vigentes – deve ser enfrentado a partir de uma *nova descrição* (história) da “experiência real”. Quer dizer, é preciso, como ponto de partida, um *diagnóstico* que seja compatível com a consciência política das pessoas.

“Quando você lhes diz: ‘Você está em um Estado fascista, e você não sabe’, as pessoas sabem que mentimos para elas. Quando se lhes diz : ‘Jamais as liberdades foram mais limitadas e ameaçadas que agora’, as pessoas sabem que não é verdade. Quando se diz às pessoas : ‘Os novos Hitlers estão nascendo sem que você perceba’, elas sabem que isso é falso. Em compensação, se se fala a elas de sua experiência real, dessa relação inquieta, ansiosa que elas têm com os mecanismos de segurança (...), então aí, elas sentem muito bem, elas sabem que isso não é fascismo, mas alguma coisa nova”¹⁷.

Na perspectiva de Foucault, é preciso formular um diagnóstico preciso e honesto do presente, capaz de apreender o *novo tipo de poder* vigente.

liberalismo sem Democracia não seria considerado hoje um ‘verdadeiro’ liberalismo e um socialismo sem Democracia, um ‘verdadeiro’ socialismo” (p. 326).

¹⁷ DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 387.

Capítulo 1 – A governamentalidade moderna

À pergunta “qual campo de reflexão e de ação esse novo tipo de poder abre às forças de esquerda?” Foucault responde de maneira que a muitos pode aparecer imediatamente frustrante e, por isso, insuficiente. Para ele, “é aqui que é preciso fazer um sagrado esforço de reelaboração”¹⁸. Reelaboração que, aliás, atende à atitude crítica que a própria modernidade – enquanto *Aufklärung* – exige, e que começa pela compreensão do presente a partir da descrição histórica de sua constituição.

No curso de 1977-1978, intitulado *Sécurité, Territoire, Population*, é exatamente um aspecto desta história – talvez o mais amplo – que está em questão. Trata-se então da “história da governamentalidade”, em que *governamentalidade* significa “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”¹⁹. Deve-se tomar esta estrutura a sério: há uma *forma específica* de poder que tem como *alvo* a população, como *saber* a economia política (“princípio crítico” da modernidade liberal) e como *instrumento* os dispositivos de segurança.

Estes dispositivos de segurança são sintomas de um Estado governamentalizado, o que significa que eles definem os meios de ação de governo – correlato à população e balizado pela economia política – e não do Estado, pensado como instituição. Para Foucault, os dispositivos de *segurança* caracterizam o modo de controle e determinação da sociedade, caracterizando o governo moderno por sua “solicitude onipresente”.

É certo que a ideia de “onipresença” é da ordem da totalidade ou universalidade clássica. Significa que permanece na modernidade certa representação própria da Soberania clássica. Afinal, a onipresença significa uma perspectiva totalizante, pressupõe um poder Absoluto. Sem uma espécie de soberania onipresente que seja o

¹⁸ DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 387.

¹⁹ STP, p. 143; p. 111.

lugar desta perspectiva absoluta, que sentido pode haver em caracterizar, na modernidade, o governo a partir de instrumentos que se dirigem a *todas* as facetas da população, tomada ela própria como um *todo*?

Para Foucault, qualquer possibilidade de um conhecimento total, que justifique a pretensão de uma direção absoluta, numa espécie de “ordenamento” dos homens segundo certa razão, é estranha à condição moderna. Entretanto, a ideia de certa *orientação* permanece, ao menos simbolicamente, e leva Foucault à pergunta pelo sentido “pastoral” do governo moderno. É a direção ou governo dos homens seu objeto no curso de 1978. Sua investigação faz ali um recuo crítico em relação às chaves clássicas Igreja-Estado para encontrar pontos relevantes da relação pastorado-governo²⁰. Voltar-se à Igreja seria direcionar os olhos a uma instituição que toma para si a tarefa que anacronicamente pode-se chamar de “direção da *população*”: “uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade”²¹. Um recuo em relação ao tema da Igreja significa voltar-se ao sentido que é exterior à Igreja como instituição e cujo formato é condição de existência de tal instituição. Este recuo elege assim o tema pastorado como objeto privilegiado de análise. No mesmo sentido, o tema do governo ultrapassa a instituição “Estado”. Há também um recuo crítico em relação à condição de existência de um Estado. Esta perspectiva de análise recusa de partida o privilégio do tema “Estado” para compreender o governo moderno. A postura kantiana da busca por condições de possibilidade ou existência leva Foucault do Estado ao governo.

A recusa de Foucault a empreender uma análise do Estado conforme as linhas gerais do modelo jurídico tradicional não o leva a identificar, no Estado moderno, um fascismo ou totalitarismo incontornáveis. Justamente porque o centro da análise do presente, segundo Foucault, não deve ser a noção de “Estado”. No mínimo, esta postura evita a confusão que seria compreender diferentes configurações estatais como figuras de uma *entidade* monstruosa, crescente e oposta à sociedade civil. Outra consequência é a distância que se toma então em relação ao marxismo clássico, já que o diagnóstico

²⁰ “Se de fato há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre o pastorado e o governo” (STP, p. 253; p. 195).

²¹ STP, p. 196; p. 151.

marxista (ou marxiano) abarca a governamentalidade em curso com base em uma estrutura transcendental de determinação econômica (parte da totalidade do processo de produção). De modo geral, sem a noção de Estado no ponto nevrálgico das análises políticas, um primeiro ganho é evitar que a análise recaia em uma “supervalorização do problema do Estado”²².

1. Solicitude onipresente

Dois dias depois da extradição do advogado do grupo Baader-Meinhof, Foucault é entrevistado pelo jornal *Le Matin*. O tom agora é menos jurídico e muito mais político, capaz de inscrever o caso na estrutura geral de forças em questão. O governo francês agiu com significativa rapidez, o que, segundo o Ministro da Justiça, quer dizer apenas que a decisão de “respeitar” a sentença judicial já estava há tempos tomada. Assim, identificando completamente a decisão política de governo à decisão jurídica do tribunal, Alain Peyrefitte alega que “o governo agiu na mais estrita legalidade”²³. Foucault responde dizendo que o governo agiu precipitadamente em relação ao curso legal que poderia dar ao caso, seguro que estava a respeito da opinião pública. Afinal, uma entrevista anterior do ministro Peyrefitte procurava relacionar a ideia de terrorismo a Klaus Croissant, embora não fosse esta a acusação pesando sobre ele. Para Foucault, o medo traduziu-se em bom aliado do governo. “Toda a campanha sobre a segurança pública deve estar apoiada – para ser crível e rentável politicamente – em medidas espetaculares que provam que o governo pode agir depressa e com força acima da legalidade”²⁴.

Agir acima da legalidade só é viável àquele que decide efetivamente o campo da legalidade: a princípio, papel arcaico do Soberano Absoluto. Ao contrário, a *segurança*, ou seguridade pública, é o aspecto preventivo do governo moderno, inteiramente baseado em *estatísticas* (nas palavras do ministro, “gouverner, c’est prévoir”). Pode-se

²² STP, p. 144; p. 112.

²³ Peyrefitte, Alain, *Gouverner, c’est prévoir*, Le Nouvel Observateur, Lundi 28 novembre 1977.

²⁴ DE II, Michel Foucault: “Désormais, la sécurité est au-dessus des lois”, 211, p. 367.

dizer que se trata de uma série de medidas – de segurança – capazes de manter comportamentos ou situações nocivas à população dentro de um limite aceitável. Em uma palavra, trata-se de determinar ativamente um campo de aceitabilidade. O campo da legalidade compreendido historicamente é o campo do aceitável institucionalizado pelo direito positivo, o que fornece um sentido concreto à ação que passa “acima da legalidade”: ela não estabelece o que é legal ou ilegal, legítimo ou ilegítimo, mas opera em uma esfera mais ampla que a esfera do direito positivo. Aliás, a noção de aceitabilidade de Foucault pretende justamente evitar a necessidade metafísica presente em uma estrutura de condições formuladas *a priori*, e procura destacar o limite instável de uma delimitação traçada historicamente.

Os comportamentos ou situações consideradas nocivas à população são objeto de ação governamental porque não há perspectiva absoluta a considerar a exclusão total de todo mal. Deste modo, a agenda torna-se a definição da tolerância, e a medida da tolerância, a corda bamba em que se equilibra o governo. Mesmo porque o direito positivo não se fundamenta em uma medida razoável previamente determinável. Nesse sentido, vale para o governo a conclusão de Moura sobre a medida do direito no Estado moderno (clássico, para Foucault): “se o soberano se ‘democratizou’, ele não perdeu algo que lhe era essencial: não há nenhuma medida de sua medida e, no limite, é apenas uma *doxa* que mede, fluidamente, os direitos de cada um”²⁵. Esta *doxa* seria então signo da oposição entre o Estado social moderno e o Estado liberal, sempre devedor da delimitação natural dos direitos. Trata-se, de todo modo, da ausência de uma medida prévia, natural. Justamente, como não há mais sentido efetivo na ideia de *perfeição* quanto à vida da Nação, que seria a aniquilação de todo “mal” intrínseco às relações sociais, a noção de aceitabilidade é bastante eficaz na descrição dessa medida tolerável.

É conforme uma relação de *segurança* com respeito àquilo que é tolerável (do ponto de vista da espécie humana) que se coloca a relação moderna entre o governo, ou Estado governamentalizado, e a população. Foucault diz que “A relação de um Estado com a população se faz essencialmente na forma disso que poderíamos chamar o ‘pacto de segurança’”²⁶. A diferença essencial com a ideia clássica de *pacto* (contratualista) é que não há aqui qualquer tipo de alienação, qualquer negatividade pressuposta e

²⁵ Moura, C.A. *Hobbes, Locke e a medida do direito*, p. 61.

²⁶ DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 385.

qualquer contrato voluntário. Mas a ausência da vontade geral em que se pode basear um igualitarismo democrático não significa a individualização absoluta dos interesses: há um “pacto”, afinal. O pacto de segurança é para Foucault a forma de uma relação entre Estado e população que se desenvolve historicamente e baliza as ações de governo.

Assim, o governo moderno se apresenta conforme certa solicitude plena, pronta a agir ali onde existe o acidente, não a norma. A relação entre governantes e governados envolve efetivamente medo e preservação da vida, mas ao invés da ideia positiva de preservação da vida, a base de ação do governo é a ideia negativa de acidente. Não se trata do Leviatã que estabelece a condição civil em que a preservação da vida está regulamentada; trata-se do governo avalista do acidente mínimo, da regulação econômica que garante o máximo de vida possível. Neste sentido, as ações de governo relativas à segurança contam com o apoio da população em função do medo da desordem, do terrorismo..., da insegurança – estas ações podem então extrapolar o campo legal. Despojar-se da aparência de excesso ou arbitrariedade garante ao Estado ações que passam “acima da legalidade”. “De repente, a lei não está mais adaptada; de repente, é preciso essas espécies de intervenções, cujo caráter excepcional, extra-legal, não deverá aparecer de jeito nenhum como signo de arbitrariedade nem de um excesso de poder, mas, ao contrário, de uma solicitude”²⁷.

Essa “solicitude onipresente” significa que o Estado deve estar preparado para diferentes casualidades ou acidentes, e por isso o dispositivo de segurança se estrutura a partir de dados materiais estatisticamente analisados. Os dados materiais são séries de diferentes ordens, como número de habitantes, carros, ladrões, a escassez de alimentos, etc. Como a estatística é uma forma de visar o conhecimento total das relações sócio-econômicas, ela faz o papel do ponto de vista absoluto do soberano clássico na ordem política moderna: ela é a base da pretendida onipresença do governo. Porém, a estatística não esgota todas as informações possíveis, e justamente por isso ela circunscreve apenas um campo de aceitabilidade, ou seja, traça o limite de tolerância em função de um cálculo de probabilidades. Este é o ponto chave da segurança para Foucault: “é a gestão dessas séries abertas, que, por conseguinte, só podem ser

²⁷ DE II, *Michel Foucault: la sécurité et l'État*, 213, p. 385.

controladas por uma estimativa de probabilidades, é isso, a meu ver, que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança”²⁸.

Segundo Foucault, o mecanismo de segurança é então o meio pelo qual o governo procura atingir seu fim: preservar a vida da população. A finalidade do governo “não é certamente governar, mas melhorar a sorte das populações, aumentar suas riquezas, sua duração de vida, sua saúde”²⁹. E o meio para tais fins está nos dispositivos de segurança que, no limite, definem a própria dinâmica da população: a gestão da vida moderna é um governo da população. É por isso que a “arte de governar” é objeto de interesse de Foucault.

Ele mostra que o problema da arte de governar toma forma no século XVI com a concentração estatal, a dispersão religiosa³⁰ e, mais tarde, a soberania administrativa que engendra, a partir do século XVII, técnicas de disciplina. Vale notar que a disciplina, ou “sociedade disciplinar”, é um aspecto importante da modernidade, mas não é de forma alguma seu aspecto característico. São os dispositivos de segurança que permitem caracterizar a modernidade política, já que eles põem em movimento os dados estatísticos relativos à vida da população – o que faz Foucault se referir a Moheau, com seu *Estudos sobre a população*, como o primeiro grande teórico do que se pode designar como “biopolítica” ou “biopoder”³¹.

Esses dispositivos de segurança colocam em funcionamento o jogo de técnicas governamentais que possibilita o nascimento dessa figura chamada *população*. “É um jogo incessante entre as técnicas de poder e o objeto destas que foi pouco a pouco recortando no real, como campo de realidade, a população e seus fenômenos

²⁸ STP, p. 27; p. 22.

²⁹ STP, p. 140; p. 108. Há uma diferença essencial entre o *modelo da soberania* e a *arte de governar* moderna, já que o primeiro modelo recai em uma “circularidade essencial” em função da própria definição clássica de soberania. Segundo Foucault, “o bem público é essencialmente a obediência à lei, à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus. Mas, como quer que seja, o que caracteriza a finalidade da soberania, esse bem comum, esse bem geral, não é afinal de contas outra coisa senão a submissão a essa lei. Isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania” (STP, p. 131; p. 102). No caso da arte de governar as populações, o “bem” que a população se coloca através do governo é sua própria existência, sua própria vida, da qual depende a *força* do Estado. Ora, o Estado ou governo não é a vida da população, é meio para assegurar essa vida, meio para assegurar a maior força possível. Que a vida plenamente realizada seja concebida como realização da Lei (do Direito, por exemplo, no pensamento dialético) é consequência da representação jurídica do poder herdada da idade clássica.

³⁰ Cf. STP, p. 119; p. 92.

³¹ STP, p. 29; p. 23.

específicos”³². É a noção e a realidade da população, segundo Foucault, que explica a emergência de um poder que é, exatamente por essa correlação, biopoder (e não tanto por seu aspecto disciplinar). É a relevância da *vida* da população como fim do governo que faz Foucault denominar o modo específico de poder moderno *biopoder*, e seu mecanismo concreto *biopolítica*. Foucault define biopolítica nesse mesmo sentido em seu resumo do curso *Naissance de la biopolitique*: “eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...”³³.

Portanto, o qualificativo “bio” em biopoder ou biopolítica nada tem a ver com alguma dicotomia preestabelecida. Não se trata de remeter à distinção entre “bios” e “zoé”. Giorgio Agamben procura fazer o termo “biopolítica” remeter a esta distinção grega, para a qual havia o termo “zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”³⁴. Agamben dá um peso exagerado à referência de Foucault ao final do primeiro volume da *História da sexualidade*³⁵, já que a biopolítica, compreendida com o rigor que começa a precisar este termo após 1976, “tende a tratar a ‘população’ como um *conjunto* de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas”³⁶. Trata-se da entrada da vida na esfera política, certamente, mas entrada da *vida da população* nas estratégias gerais de poder, e jamais a entrada da vida de cada ser vivente na “polis”, sugerindo um interesse político sobre a “vida nua” de cada ser vivente. Ademais, na concepção foucaultiana não pode haver uma “zona de indiscernibilidade” entre oposições deixadas à sombra pela política moderna. A distância entre Foucault e Agamben fica evidente ainda na quantidade de termos estranhos ao primeiro (quando não constituem uma espécie de alvo teórico a ser diluído) nesta passagem do início de *Homo sacer*: “E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa

³² STP, p. 102; p. 80.

³³ NB, résumé du cours, p. 431; p. 323.

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, p. 9.

³⁵ É o próprio Foucault quem diz que sua concepção de *poder*, central para desenvolver a noção de biopolítica, ainda não estava bem formulada em 1976: “Minha análise permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder” (DE II, *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps*, 197, p. 234).

³⁶ STP, p. 494; p. 377; grifo meu.

secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática”³⁷. Se uma coisa fica clara em uma leitura atenta do trabalho de Foucault é exatamente que o “político” não está e nem poderia estar “oculto”, tampouco o pensamento está privado de alguma vocação prática, assim como a política não é de maneira alguma um governo secreto de “ideologias”³⁸.

Para Foucault, trata-se, com o termo “biopolítica”, de caracterizar a perspectiva do governo em relação à população: é preciso preservar e fortificar a *vida* da população. Mas é a vida da *população* que o governo visa em seu exercício de poder – por isso, biopoder – e não a vida “privada” de cada indivíduo, a “vida como tal” ou “vida nua”, a *zoé*, que é simplesmente a propriedade de ser vivo. E isso mesmo que a ação desencadeada pela primeira ideia leve a determinações no que poderia ser entendido como o campo privado. Em Foucault, a separação de dois momentos de análise sobre a biopolítica se apoia em diferentes *modos* de colocar em prática as ações relativas a essa *mesma perspectiva geral* de governo, e não a duas formas de política justapostas. Os “procedimentos de poder que caracterizam *as disciplinas: anátomo-política do corpo humano*” são um modo, historicamente anterior, de estabelecer uma política governamental voltada à vida da população, assim como “o segundo [polo], que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, [que] centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: (...) *uma bio-política da população*”³⁹. Os procedimentos foram ampliados, com o tempo, dos corpos individuais à população, da disciplina à segurança; mas isso não significa que Foucault estabeleça um corte *a priori* entre o plano da população e o plano dos indivíduos, entre público e privado, ultrapassado por um exercício ilegítimo – excepcional – do soberano. Assim, *bios* não opõe público e privado, mas remete à “maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência”⁴⁰.

Biopoder é então “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa

³⁷ Agamben, *Homo sacer*, p. 12

³⁸ Cf., por exemplo, a consideração final de Foucault em NB, p. 424; p. 317.

³⁹ HSI, p. 131 ; p. 183.

⁴⁰ HSu, p. 590 ; p. 406.

política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”⁴¹. A mortalidade, a natalidade, etc. só remetem a um campo preestabelecido como privado na medida em que a vida de cada indivíduo faz parte, afinal, da contabilidade geral. Mas é uma consideração da vida *da espécie* que fornece o sentido preciso do termo, de modo que a agenda de governo não tem em vista a vida “particular” de cada indivíduo (sua conduta, seus cálculos, seu comportamento) senão na medida em que este indivíduo se constitui como *sujeito* no interior da população⁴².

Portanto, no liberalismo moderno é mesmo preciso abdicar da “segurança” em relação à vida privada de um ou outro indivíduo, já que é apenas assim que se mantém uma *medida de tolerância* determinada. A biopolítica é então o cálculo da finalidade geral em relação ao inevitável déficit individual, nesta medida tolerável. A finalidade não é uma força metafísica exterior que constringe um Estado em transformação a tomar determinada direção, mesmo com movimentos de “regressão”. Ela é o próprio funcionamento do governo. Quer dizer, estabelecer finalidades conforme determinado cálculo – visando preservar a vida da população e aumentar sua força – é a exata dinâmica que define a governamentalidade moderna.

Lei, disciplina, segurança.

A finalidade que caracteriza os dispositivos de segurança não é exatamente da mesma ordem que os fins postos em prática pela lei ou pela disciplina. Por isso, Foucault procura apontar a distância entre a estrutura proibitiva do campo jurídico e os cálculos que circunscrevem a aceitabilidade; assim como a distância entre os mecanismos positivos de normalização e as medidas preventivas calculadas pelo governo. Não se trata de três estruturas distintas de organização do governo justapostas, mas de determinada dinâmica na qual há ênfase maior nas técnicas ligadas à segurança.

⁴¹ STP, p. 3; p. 3.

⁴² É por isso que, na discussão sobre a escassez de alimentos, “vamos ter uma cesura absolutamente fundamental entre o nível pertinente à ação econômico-política do governo, e esse nível é o da população, e outro nível, que vai ser o da série, da multiplicidade dos indivíduos, nível esse que não vai ser pertinente, ou antes, só será pertinente na medida em que, administrado devidamente, mantido devidamente, incentivado devidamente, vai possibilitar o que se pretende obter no nível, este sim, pertinente” (STP, p. 55; p. 44).

Foucault tem em vista “o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança”⁴³. Porém, os mecanismos de segurança colocam a análise em um plano mais geral e, como se viu, é à história destes últimos que se encontra ligado o tema da população e do governo. “A série: mecanismos de segurança – população – governo e a abertura do campo do que se chama política”⁴⁴ é o objeto de Foucault no curso de 1977-1978, de maneira que a “história da governamentalidade” se identifica à história das tecnologias de segurança que funcionam, inclusive, no campo da lei e da disciplina⁴⁵ (lei pensada aqui como direito positivo, conjunto de técnicas).

“No sistema da lei, o que é indeterminado é o que é permitido; no sistema da regulação disciplinar, o que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte todo o resto, sendo indeterminado, é proibido”⁴⁶. O campo da legalidade trabalha em chave dicotômica, da ordem e da desordem, assim como a disciplina, na chave do normal e patológico, obrigatório e proibido. Foucault evidentemente não descarta estes campos de análise – campos de relações reais –, como testemunham os vários trabalhos genealógicos que se voltam a um ou outro destes mecanismos de poder. Entretanto, o poder não se restringe a estes mecanismos, caracterizados por ele como “pensamento e técnica negativos”⁴⁷. A proibição do sistema legal e a obrigação do sistema disciplinar são aspectos do funcionamento do biopoder.

“A ordem é o que resta quando se houver impedido de fato tudo o que é proibido”⁴⁸. É também a ordem o que resta quando se houver realizado tudo o que é obrigatório. Lei e disciplina são mecanismos da *ordem*, e assim carregam um excesso em relação ao campo da realidade: tendem à totalização. E sabe-se que a noção de Ordem servia para caracterizar a episteme clássica, já que tende à totalidade, ao ordenamento absoluto. Quer dizer, permanece na modernidade certa representação clássica do poder que remete seus elementos a uma ordem ideal, o que significa para Foucault um excesso em relação ao real. Há uma totalização no horizonte da lei e da disciplina, ao passo que a segurança é precisamente o nome dos dispositivos que

⁴³ STP, p. 11; p. 10.

⁴⁴ STP, p. 99; p. 78.

⁴⁵ “A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (STP, p. 14; p. 12).

⁴⁶ STP, p. 61; p. 48.

⁴⁷ STP, p. 60; p. 47.

⁴⁸ STP, p. 60; p. 47.

regulam a realidade a partir dela própria, fora da dualidade proibido/obrigatório e sem horizonte totalizante.

No caso da lei, este excedente em relação ao real é o mote de uma importante dificuldade da soberania, sua circularidade essencial. A soberania apresenta o respeito à lei como bem maior, ou seja, a ideia de bem se refere à própria lei, à própria soberania. No caso da disciplina, a realização completa da disciplina dos indivíduos é a vitória da norma como modelo ideal, aniquilados os males da sociedade como, por exemplo, a presença de criminosos (aniquilação que está no horizonte dos projetos de Beccaria e Bentham). A segurança, por sua vez, trabalha sobre a realidade, calcula com base nas estatísticas que desenham os contornos vitais da população⁴⁹. No plano dos dispositivos de segurança há ausência de finalidade universal, o que significa que a biopolítica não se desenvolve conforme uma Ideia de “bem comum”. Para falar nos termos da epígrafe, nos mecanismos de segurança a finalidade não remete a qualquer ideia universal de bem. Ao contrário, portanto, do modelo jurídico e da administração como disciplina. A lei e a disciplina situam-se num campo que vou denominar *simbólico*. Trata-se de marcar o excesso em relação ao real.

“Enfim, a segurança, ao contrário da lei que trabalha no imaginário e da disciplina que trabalha no complementar da realidade, vai procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças e através de toda uma série de análises e de disposições específicas”⁵⁰. Para isso, os fins universais da lei e da disciplina são redirecionados, ou pelo menos ocupam um domínio particular na reflexão moderna sobre a política e a moral, um domínio simbólico.

⁴⁹ É fácil notar que a noção de “segurança” mobilizada por Foucault não tem, portanto, nada a ver com a noção clássica de segurança que aparece, por exemplo, em Hobbes. Não se trata da segurança física e/ou jurídica dos homens na relação de uns com os outros, garantida pelo Estado, e que teria como fim último a preservação da vida *de cada um*. Para Foucault, o que é decisivo na biopolítica é justamente que “o princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população” (HSI, p. 129; p. 180). A existência a ser preservada tem sentido biológico e não jurídico: o vocabulário da “força vital” deve coexistir, numa análise rigorosa, com o vocabulário da “legitimidade”.

⁵⁰ STP, p. 62; p. 49.

2. Poder

Dizer que “a segurança está acima das leis”⁵¹ não significa apontar a ausência de mecanismos de direito em um Estado definido pela “exceção” como um Estado totalitarista ou de espírito fascista. É preciso subverter a falsa alternativa, hoje corrente, entre “Estado de direito democrático” e “estado de exceção”, a que serve bem o conceito de *governamentalidade* de Foucault. A segurança é mais ampla, enquanto sentido político do real, que o campo jurídico.

Em discussões recentes da filosofia política pode-se notar uma alternativa entre “Estado de direito” e “estado de exceção” como diagnóstico da modernidade. Porém, essa alternativa é apenas o resultado de uma compreensão ou outra sobre o mesmo princípio: o Direito como ideia máxima de regulação *igualitária* das relações entre os homens, garantidora de *liberdade* e, finalmente, critério de legitimidade do Estado. Quer dizer, há uma ideia posta como fim universal, idêntica à concepção geral de emancipação defendida por pensadores bastante diferentes entre si. Em linhas gerais, este princípio jurídico universalista é comum a dois caminhos de crítica política aparentemente opostos, representados, por exemplo, por Habermas e Agamben. Pode-se acreditar que o ápice da realização do Direito, e com ele da igualdade entre os homens, aproxima-se a passos largos, impulsionado pela organização democrática dos indivíduos no Estado liberal; ou pode-se ver nas diversas desigualdades ou privações de liberdade a época de uma democracia formal cujo funcionamento real opõe-se radicalmente à situação igualitária e livre pretendida (emancipação). O primeiro modo de análise do presente cabe àqueles que compreendem a modernidade liberal como a época da institucionalização de um “Estado de Direito democrático”, enquanto o segundo modo de análise do presente procura ser a crítica daquele, afirmando a modernidade liberal como a época de certo “estado de exceção”.

A Foucault não cabe nem uma nem outra destas vias, já que elas convergem na noção de Direito, seja afirmando-o ou negando-o. Daí por que não se trate, para ele, de discutir a noção de “democracia”, ligada essencialmente à decisão sobre a *legitimidade* ou *ilegitimidade* de um governo, pensado ainda como modelo de exercício de poder

⁵¹ Frase que serve de título à entrevista de Foucault ao jornal *Le Matin* (“La sécurité est au-dessus des lois”).

(potência) ou Estado. Na perspectiva foucaultiana, uma noção de poder desvinculada do sentido de Potência é fundamental para compreender o presente fora desta alternativa.

A referida alternativa tem uma de suas raízes mais fortes na dialética hegeliana. A ideia geral é sempre o apaziguamento *de direito* das antinomias concretas, às quais o discurso dialético de Hegel aparece como melhor solução que a “abstrata” solução crítica kantiana, sendo a extensão desta à vida “concreta”. “É nesse nebuloso ideal que liberalismo e socialismo comungam ainda”⁵², acrescenta Lebrun na esteira de Nietzsche. O diagnóstico do presente de Michel Foucault é possível porque se coloca fora dessa aparente alternativa, valendo-se de outra chave de inteligibilidade histórica que não o *Estado* pensado em sentido jurídico (soberania) e, portanto, fora da disputa pela localização do presente na tese ou na antítese do movimento dialético de um progresso na História. A recusa dessa chave tradicional não é um *parti pris* teórico, mas consequência da história concreta das relações de poder, analisada por Foucault em sua configuração moderna nos cursos STP (1978) e NB (1979). No pensamento dialético, a potência “será sempre uma força mansa que neutralizará a desmedida, dominará ‘a desigualdade da potência da vida’ e fará com que se reabsorvam automaticamente as tensões”⁵³. Para Foucault, trata-se de um horizonte invariavelmente pacificador, que não deixa espaço à *polêmica*.

Esta leitura da dialética – “correta” ou não, não importa aqui – justifica sua distância em relação à esquerda francesa e permite a formulação de uma nova noção de poder. Para expor as linhas gerais desta recusa, vou me valer da argumentação de Lebrun no artigo *A dialética pacificadora*, que acredito expor com clareza a maneira como Foucault compreendia a dialética hegeliana em voga na França à época, ou mais precisamente o espírito geral que o pensamento dialético perpetuou na modernidade.

A recusa da dialética

A principal dificuldade na descrição do Estado centralizador já aparece em Hegel conforme a relação entre autoridade e igualdade. Segundo Lebrun, “a autoridade

⁵² Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 97.

⁵³ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 97.

do Estado se exerce, por definição, sobre indivíduos *semelhantes*”⁵⁴. Significa que o Estado é pensado por Hegel conforme a noção de justiça de Platão, o que quer dizer que, em seu sentido pleno, a autoridade do Estado seria aceita sem coerção⁵⁵. Esta relação idealizada entre a autoridade – pensada como Estado – e os homens possibilita a Hegel entender a unificação orgânica, que praticamente dilui a autoridade, como liberdade. A harmonização dos cidadãos conforme a finalidade do todo (“bem”) é a realização da igualdade, pressuposta assim na ideia de que o Estado possa ser uma “soberania inofensiva”. Segundo Lebrun, “é justamente esse mito de uma ‘potência’ que pudesse ser desguarnecida de todo aparelho opressivo que governa luminosamente a Filosofia do direito de Hegel”⁵⁶. Quando o Direito for plenamente realizado, quando houver a absoluta centralização do Estado (que, dialeticamente, significa sua anulação), quando houver a perfeita concretização da justiça platônica, então este será o fim naturalmente previsto pelo progresso da razão: a igualdade entre os homens.

Porém, antes desse *happy end* de uma história natural, é a autoridade que estrutura o Estado e, com isso, o campo de legitimidade. Por isso, a soberania pensada nestes termos atende a um modelo teológico-jurídico. Teológico porque compreende o Estado como ponto de conhecimento absoluto do processo; e jurídico porque este Estado é a razão última na definição do que é legítimo ou ilegítimo.

Ora, a autoridade é, por definição, o resultado e a legitimação da *diferença* e, num “Estado de Direito”, a instituição da distância *legítima* entre governantes e governados. Em Locke, certa diferença entre duas noções de autoridade deve ser estabelecida, e essa necessidade marca sua crítica a Filmer na própria definição de “poder político”, de modo que “o poder do magistrado sobre o súdito deve ser distinguido daquele do pai sobre sua criança, do mestre sobre seus servos, do marido sobre sua esposa e do senhor sobre seu escravo”⁵⁷. O governo civil situa-se justamente no campo do poder definido *por essa diferença* como “político”. Nessa mesma linha Lebrun recoloca a dificuldade hegeliana: “como mostrou admiravelmente Hannah Arendt, é à economia doméstica, à gestão da *oikía*, que está ligada, para os gregos, a noção de autoridade (poder do senhor sobre o escravo, do pai sobre o filho, do homem sobre a mulher): nesse terreno a autoridade não oferece dificuldade, pois é a mera

⁵⁴ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 98.

⁵⁵ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 93.

⁵⁶ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 97.

⁵⁷ Locke, *Second treatise*, p. 101.

sanção de uma desigualdade natural. Mas como, sem artifício, transpor para a *polis* dos *hómoioi* essa separação de governantes e governados?”⁵⁸. Como fazer do campo político a *justa diferença* entre aqueles que, por princípio, são ou devem ser *iguais*?

A autoridade é a desigualdade entre o poder ilimitado (Estado, soberania) e a ausência de poder ou poder limitado. Para tomar outro exemplo no pensamento político do século XVII, e que serve muitas vezes como a referência indispensável para as discussões sobre o poder e a soberania: o *Leviathan* de Hobbes deve ser necessariamente uma “soberania ilimitada”, já que ela própria é o princípio de distinção entre o legítimo e o ilegítimo. Mesmo em uma concepção secularizada desse princípio teológico, como discutido por Carl Schmitt, é preciso que o “sujeito da soberania” tenha absoluto poder de *decisão*, sendo por isso princípio de legitimidade (e capaz, portanto, de distinguir e definir Estado de Direito e exceção, legitimidade e ilegitimidade).

O que há de comum aqui nestes diversos modos de discutir a desigualdade e a igualdade é que a autoridade que sanciona a desigualdade é pensada como “poder” no sentido de “potência”, ou seja, a autoridade define a desigualdade por estabelecer o campo do legítimo, valendo-se de seu caráter ilimitado (“soberania ilimitada”). A *autoridade* pensada como *potência* (poder) é precisamente, nesse sentido, oposta à impotência dos governados. Para Foucault, a definição de poder conforme a noção clássica de “potência” não permite uma análise adequada da modernidade. Repensar a noção de *Estado* e de *poder* é central, portanto, para outra compreensão do poder político, necessariamente deslocada do modelo jurídico-teológico da soberania (potência, autoridade última), reafirmado ainda no diagnóstico da modernidade do pensamento dialético. É este, talvez, o espírito geral da esquerda francesa ao qual Foucault se opunha.

A recusa da dialética é mais ampla e inclui as críticas modernas ao modelo do Estado-Nação. Mas aqui estou tratando de “poder” e “Estado”. O aspecto da continuidade em história será discutido adiante, assim como a “pacificação”

⁵⁸ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 106. Nesse mesmo sentido, não se deve estranhar que a moral da Antiguidade grega seja uma “moral de homens”, já que é preciso justificar a diferença de poder (aqui também, governantes e governados) ali onde se supõe haver certa *igualdade*, e não em relação à desigualdade natural. Há uma moral de homens porque é este o campo homogêneo em que se estabelecem diferenças morais. “A ética sexual que está em parte na origem da nossa repousava de fato em um sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular a respeito das mulheres e dos escravos); mas ela foi problematizada no pensamento como a relação, para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade” (HS II, p. 317-318; p. 326).

compreendida pela identidade oposta à lógica de estratégia de Foucault e o *optimum* totalizante que orienta grande parte do pensamento moderno.

Direito e Exceção

A partir de Carl Schmitt, Walter Benjamin, e curiosamente do próprio Foucault, Giorgio Agamben procura analisar o que entende por “estado de exceção”. A noção de *exceção* aparece já no texto introdutório de seu *Homo sacer* (1995), texto que indica também o sentido em que, para ele, “a tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada”⁵⁹: a partir da constatação de que a inclusão da *zoé* na polis já é antiqüíssima – como se fosse este o ponto de Foucault –, Agamben revela enfim o que seria propriamente decisivo na política moderna. Para Agamben, “decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção”⁶⁰. Independentemente do interesse que possa ter a metafísica essencialmente dualista proposta por Agamben, ela está muito distante da discussão de Foucault. A biopolítica de que fala Foucault não encontra na positividade qualquer processo de recondução de um espaço (da “vida nua”) que fosse “situado originariamente à margem do ordenamento”. Não há algo como um estado de “exceção” que pudesse vir a tornar-se regra, misturando ou cobrindo categorias dicotômicas essenciais. É por estar consciente da metafísica desta oposição que Carl Schmitt – autor que inspira o ponto de partida de Agamben, pois estabelece teoricamente a oposição entre *regra* e *exceção* que daria margem às demais – pensa esta dicotomia dentro da *teologia política*. Este elo entre Estado, neste sentido jurídico, e teologia é capital: para Schmitt “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos

⁵⁹ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

⁶⁰ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

teológicos secularizados”⁶¹, o que faz do “estado de exceção” o análogo secular do milagre teológico.

Agamben parte desta dicotomia jurídica (paradoxo da soberania) para transpor à totalidade da vida política uma dualidade antropológica clássica. Ele recupera a dualidade metafísica de Aristóteles na qualificação de “vida” para recolocar a discussão sobre a soberania e estruturar sua noção de biopolítica pela ideia de “exceção”. É porque ele parte de uma suposta exclusão da “vida nua” como princípio estrutural da política ocidental que pode chegar à afirmação de que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”⁶². Identificando assim *biopolítica* com *exceção soberana*, Agamben constrói sua metafísica política e afasta-se significativamente do espírito foucaultiano. Jamais Foucault admitiria um núcleo “encoberto” que fosse originário e explicasse, por esta relação original essencial, algo como um poder soberano. Ademais, até mesmo para Agamben a concepção de “exceção” relacionada à soberania não caracteriza a modernidade, já que a questão da soberania atravessaria a história política ocidental, conforme uma estrutura excludente que se trataria de denunciar⁶³.

É claro que para Foucault a soberania não deixa de ser uma questão importante da arte de governar moderna, mas é parte decisiva das questões relativas à “Razão de Estado”, nos séculos XVI e XVII. “De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo”⁶⁴. Entretanto, num período e em outro o eixo é deslocado, e toda riqueza das análises históricas de Foucault passa justamente por reconhecer esse deslocamento no centro de gravidade das relações de poder (conhecer o presente por sua *diferença* e, portanto, especificidade). Esse deslocamento implica inclusive uma nova definição de “poder”, desvinculada da noção de *potência* subentendida no modelo jurídico-teológico da soberania clássica. É por isso que, na

⁶¹ Schmitt, *Teologia política*, p. 35.

⁶² Agamben, *Homo sacer*, p. 14.

⁶³ Estrutura excludente cuja figura contemporânea se apresentaria na forma de uma seleção perversa que distingue aqueles que são excluídos (“matáveis”) dos incluídos, tornando a oposição entre “zoé” e “bios”, que são originariamente qualificações ou sentidos diversos de *uma mesma vida* (condições qualitativamente distintas *do mesmo homem*, ou *de cada homem*), uma oposição socio-política entre grupos de homens.

⁶⁴ STP, p. 142-143; p. 111.

Razão de Estado (séculos XVI e XVII), a ausência de um modelo teológico-cosmológico para a racionalidade segundo a qual o soberano governa começa a refletir uma prática característica que permanece na arte de governar após o final do século XVIII: “por oposição ao problema jurídico-teológico do fundamento da soberania, os políticos são os que vão tentar pensar em si mesma a forma da racionalidade do governo”⁶⁵.

É no texto de Carl Schmitt que Agamben baseia sua leitura da questão da soberania e, conseqüentemente, da exceção. “Exceção” é o termo jurídico para o *não-direito*; mas “não-direito” *em sentido jurídico*⁶⁶. A exceção é a negação do direito, é aquilo que lhe escapa, mas apenas na medida em que o critério de circunscrição é o próprio campo jurídico⁶⁷. É somente porque a Soberania é compreendida como um conceito jurídico, ou pelo menos relacionada a ele em termos de *fundação e legitimidade*, que Carl Schmitt pode definir “exceção” por meio de uma espécie de paradoxo. Justamente, o “paradoxo da soberania”, no qual se apoia Agamben em seu *Homo Sacer*. Mas o paradoxo não é outra coisa que o jogo conceitual que define o positivo pelo negativo, a regra pela exceção. A exceção é o avesso da regra precisamente porque a confirma, abrindo campo à *decisão* que faz do sistema jurídico

⁶⁵ STP, p. 328; p. 251.

⁶⁶ Por isso Estado e Direito não são redutíveis um ao outro. “Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, *em sentido jurídico*, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (Schmitt, *Teologia política*, p. 13, grifo meu).

⁶⁷ Vale fazer uma observação mais longa sobre este ponto. Pode-se falar em algo como “exceção” a partir dos textos de Foucault quando se caracteriza o golpe de Estado, *tal como pensado nos séculos XVI e XVII*. Esta é uma característica analisada por Foucault que vale a pena reter aqui. Trata-se de suspender as leis, a legalidade: “o golpe de Estado é o que excede o direito comum” (STP, p. 349; p. 267). Entretanto, o Estado respeita as leis quase por conveniência – ele não está submetido a nenhuma lei nem é regulado por alguma. É da natureza da *Razão de Estado* – época da centralidade da Soberania – não ter de se dobrar às leis, já que é justamente de uma racionalidade própria que se trata, de uma racionalidade que não tem modelo exterior, teológico-cosmológico, ou outro que o valha. O respeito às leis é um aspecto do *jogo* da razão de Estado, sejam leis positivas, morais, naturais ou divinas: “A razão de Estado é, de todo modo, fundamental em relação a essas leis, mas em seu jogo costumeiro faz uso delas, precisamente porque considera esse uso necessário ou útil” (STP, p. 350; p. 268). As idéias de *uso* e *jogo* são fundamentais. O “uso” remete a uma requerida autonomia na atividade do Estado, e o “jogo” remete à plasticidade das regras (leis). Essa plasticidade significa que o respeito às leis pode ser suspenso a qualquer momento, em função da “salvação do Estado”: este tipo de estrutura reflexiva foi absolutamente sobrepujado na modernidade liberal pelos dispositivos de segurança. Afinal, na *Razão de Estado* a finalidade do Estado é ele próprio, é sua existência e força, não a vida da população. “O Estado vai agir de si sobre si, rápida, imediatamente, sem regra, na urgência e na necessidade, dramaticamente, e é isso o golpe de Estado” (STP, p. 350; p. 268). Portanto, a exceção é um movimento interno ao Estado, uma “automanifestação”, é exatamente o exercício da razão de Estado, e não sua alteração. Nesse escopo “há, portanto, uma necessidade do Estado que é superior à lei” (STP, p. 350; p. 268). Dizer que “a exceção virou a regra” é medir o Estado negativamente em relação a uma estrutura geral de regras: leis positivas, morais, naturais ou divinas. Mas isso vale apenas para uma época em que a atividade política estatal se regula em função da *potência*, da *Soberania* (lembre-se, Absoluta).

uma dinâmica histórica – concepção schmittiana oposta à forma abstrata do “direito puro” de neokantianos como Kelsen. “Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição”⁶⁸. É verdade que a contradição entre a regra e a exceção – mesmo que uma seja efetivamente o negativo que define a outra, e *vice-versa* – não faz da dinâmica jurídica concreta um movimento dialético. A uma “filosofia da vida concreta”, diz Schmitt, “deve ser mais importante a exceção do que a regra, não por uma ironia romântica pelo paradoxo, mas com toda a seriedade de um entendimento que se aprofunda mais que as claras generalizações daquilo que, em geral, se repete”⁶⁹. A *decisão* é um *sujeito* no mundo, na história, e não uma razão da história. Mas, de todo modo, há uma razão última a definir o campo do legítimo, ontoteológica ou secular.

“Estado de Direito” e “exceção” são em Schmitt opostos que se resolvem em uma antipolêmica, assim como na dialética hegeliana, pois em última instância a decisão soberana suprime a oposição entre categorias antitéticas (imbuídas de valor moral). Legitimidade e ilegitimidade remetem a uma razão estatal personificada: há um *sujeito* da soberania. Nesse sentido, a crítica schmittiana ao neokantismo de Kelsen é da mesma ordem que a crítica hegeliana ao formalismo moral de Kant. A exigência que Hegel não deixa de cumprir – “pôr fim ao pólemos” – cumpre-se ainda na oposição jurídica, mesmo que a extensão da solução subjetiva (kantiana) ao concreto seja bastante diferente em um e outro autor. A exigência permanece, mas, como em Hegel, “a ‘solução crítica’ era ainda uma falsa extinção da polêmica, pois só decidia o conflito da razão consigo mesma por um golpe de força, ou seja, o retraimento, totalmente arbitrário, ao ponto de vista do Entendimento finito, tido por absoluto”⁷⁰. Paradoxalmente, na teologia política a *ratio ultima* está no mundo, embora esta extensão não decorra da introdução de uma *negatividade* que estendesse a solução crítica kantiana às antinomias morais do mundo real, no movimento absoluto do Conceito⁷¹. Mas a referência a uma *razão última (decisão)*⁷² capaz de delimitar, no

⁶⁸ Schmitt, *Teologia política*, p. 15.

⁶⁹ Schmitt, *Teologia política*, p. 15.

⁷⁰ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 111-112.

⁷¹ Portanto não se trata de analisar a história como se a moral estivesse *eclipsada*, esperando radiante o dia em que finalmente será trazida à frente de todo obstáculo artificial a assombrá-la, realizando a transição ao novo tempo (*Aufklärung*) ao qual esteve desde sempre naturalmente destinada (como fosse o próprio *Logos*, o sentido do *destino*, o *desígnio de uma Razão astuciosa*). “Inútil, para dramatizar o presente, alongar suas sombras por meio de luzes imaginárias de um sol em declínio” (DE II, *La stratégie du pourtour*, 270, p. 795).

limite, a *divisão moral* da vida social é algo com que Foucault jamais poderia concordar: ela é suficiente para “por fim ao *pólemos*”. Seria um recurso teológico (transcendental) para diluir toda divisão (*partage*) que instaura um mundo moral, concretamente estabelecido noutros termos.

Nesse sentido, a crítica liberal à ideia de *igualdade* faz o mesmo tipo de restrição jurídica que a pretensa crítica de esquerda formulada por Agamben. Hayek tem razão quando diz que “a justiça distributiva à qual visa o socialismo é assim incompatível com a soberania do direito, e com essa liberdade segundo a lei que se entende assegurar a *rule of law*”⁷³. Porém, de uma perspectiva foucaultiana o problema está na soberania do direito, não na suposta imposição de uma igualdade que fosse destruidora da liberdade individual. Tampouco admitiria Foucault compreender a soberania como a própria realização do Direito, a ponto de ter a noção de *liberdade* precisamente dependente da realização absoluta da pressuposta *igualdade*, como em Hegel: “... a ideia de uma autoridade que fizesse a norma ser aceita sem coerção por todas as ordens sociais e todos os cidadãos. Ora, ‘a liberdade’, tal como se realiza no Estado hegeliano, não é outra coisa”⁷⁴.

O importante é marcar que a comunhão do liberalismo e do socialismo apontada por Lebrun decorre de uma perspectiva totalizante, que faz do Estado a figura dessa unidade (realizando-se, realizada, ou como dever-ser). Nesse sentido, o Estado como unidade final significaria a plenitude do legítimo, ou seja, a realização final do Direito é idêntica à realização da Razão na História. Na história concreta, Foucault encontra, desde o início, outro estatuto para a divisão que engendra um mundo moral. A divisão (*partage*) que constitui um mundo moral não é termo de um conflito interno ao progresso racional da História. Para Foucault, na história moderna, o par razão e desrazão ou legitimidade e ilegitimidade compõe uma oposição irreduzível e essencialmente *polêmica*, a partir do que um campo de *aceitabilidade* se forma na vida prática.

Na teoria da soberania, o par legitimidade / ilegitimidade, ao contrário, exigiria sempre uma referência teológico-metafísica que justificasse em última instância o

⁷² A necessidade de uma *decisão* absoluta, de um *sujeito* da soberania, deve-se à concepção de “poder” como potência, no sentido de capacidade de afecção ou ação sobre outro objeto ou outrem.

⁷³ Hayek, *Droit, législation et liberté*, p. 491.

⁷⁴ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 93.

conteúdo positivo desta oposição (*razão última*). Se para Schmitt “o soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante”⁷⁵ é porque remete a normalidade à decisão última do soberano, circunscrevendo novamente a normalidade à questão jurídica da *legitimidade*. E essa decisão última do soberano só é possível porque ele tem o *conhecimento total* das relações, de todas as situações. Porém, segundo Foucault, não há possibilidade de algo como um soberano econômico, e por isso a modernidade não pode ser analisada nestes termos. Seria preciso haver um conhecimento total para que a unidade do Estado estivesse limitada pelo Direito (limitação do poder público). Por conseguinte, esta concepção perde, aos olhos de Foucault, a precisão histórica que distingue o *limite* concreto exercido pela economia política da tradicional *representação* jurídica do poder. Dizer “o limite concreto exercido pela economia política” significa que ela é o princípio crítico da modernidade, ao lado da representação jurídica que se faz, mesmo na modernidade, do poder. É esta representação jurídica que insiste na *unidade* do Estado que, em última instância, faz da “igualdade” a medida ideal da legitimidade de um governo (potência realizada como soberania inofensiva). “O *optimum* das ideologias ‘oficiais’ continua a ser o *optimum* hegeliano – com a diferença de darem por um *dever-ser* a realizar ou por um *processo inelutável* aquilo que Hegel descrevia como um *já-ser* tomando forma em torno dele”⁷⁶.

Este “optimum hegeliano” pode ser reportado ainda à história do saber moderno, na qual aparece justamente, segundo Foucault, a condição de possibilidade de um discurso que alie antropologia, História e fim da história. Esta combinação, embora típica da episteme moderna, tem sentido especial em Hegel em função de seu caráter jurídico. “O essencial é que, no começo do século XIX, constituiu-se uma disposição do saber em que figuram, a um tempo, a historicidade da economia (em relação com as formas de produção), a finitude da existência humana (em relação com a raridade e o trabalho) e o aprazamento de um fim da História – quer por afrouxamento indevido quer por reversão radical”⁷⁷.

Pode-se dizer então que certas direções de análise do final do século XX partem ainda do problema do *limite* da *legitimidade* do Estado, já que ele próprio seria o princípio de determinação do campo do *legítimo*. É este o “paradoxo da soberania” recuperado por Agamben: *representação do poder* que persiste em diversas discussões

⁷⁵ Schmitt, *Teologia política*, p. 13.

⁷⁶ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 97.

⁷⁷ MC, p. 360; p. 274.

sobre a modernidade. “Ora, apesar dos esforços que foram feitos para separar o jurídico da instituição monárquica e para liberar o político do jurídico, a representação do poder permaneceu presa nesse sistema”⁷⁸. Nesse sentido, Foucault afirma que a *crítica* política “não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito”⁷⁹. E nem poderia, já que compreendia o “poder” como *potência* e não como *relação*, ainda derivado da definição clássica que se encontra, por exemplo, em Hobbes: “o poder de um homem consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro”⁸⁰.

Em Hobbes, os mecanismos relativos ao campo antropológico das relações entre os homens são reduzidos à representação jurídica do poder, e é essa redução precisamente que marca a saída do estado de natureza⁸¹. Para Foucault, este movimento que reafirma o direito negando a forma do poder não-jurídica deve ser contraposto a uma *história* que mostra precisamente a presença irreduzível daquelas relações de poder não jurídicas. “Pois se muitas de suas formas subsistiram e ainda subsistem, ela foi penetrada pouco a pouco por mecanismos de poder extremamente novos, provavelmente irreduzíveis à representação do direito”⁸².

Esses novos mecanismos de poder são objetos de diferentes genealogias, traçadas por Foucault especialmente nas pesquisas anteriores a 1975-1976. É nesse sentido – enquanto um conjunto de técnicas e mecanismos de poder – que o direito é discutido nas pesquisas que envolvem a “microfísica” do poder. Assim, “se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e

⁷⁸ HS I, p. 85; p. 116.

⁷⁹ HS I, p. 85; p. 116.

⁸⁰ Hobbes, *Leviatã*, cap. X, p. 75.

⁸¹ Hobbes, no Capítulo X do *Leviatã*, define a noção de poder como a disposição de meios para adquirir um bem futuro, e mostra ao mesmo tempo de que maneira a *representação* do poder, de muitos homens em relação a um apenas, está na base da organização do poder em uma República: “O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade; é o caso do poder de uma república” (p. 76). Além dos temas da “representação” e da “vontade”, bastante discutidos por seus leitores, é de se notar a questão do *uso* dos poderes alheios: trata-se do *exercício* do poder, o que, em Hobbes, é garantido e deve ser garantido pela estrutura jurídica do Estado.

⁸² HS I, p. 86 ; p. 117.

que se exercem em níveis e formas que extravazam do Estado e de seus aparelhos”⁸³. Formas que são *extérieures*, maiores que o Estado e seus aparelhos. A noção de governo, e mais precisamente de governamentalidade, é a maneira foucaultiana de buscar essa *exterioridade*, essa dimensão das relações de poder mais ampla que o Estado. Há grande diferença, portanto, entre uma análise apoiada classicamente na noção de Estado e uma análise que mantenha o foco na noção de *governo*. Esta diferença pode ser lida como dois “kantismos” possíveis.

O procedimento crítico

Segundo Foucault, a noção de *crítica* traz consigo duas direções: a análise das *condições* de conhecimento de um objeto e a análise da *legitimidade* desse conhecimento.. Como em Kant ela é colocada em termos de conhecimento, delimitando as condições de toda experiência possível e o campo legítimo do conhecimento, entendeu-se por vezes que o “procedimento de análise” do presente deveria delimitar as condições políticas de constituição do saber e, *assim*, a condição de legitimidade dos modos históricos de conhecimento. Mas a questão, colocada não em termos de conhecimento, mas de poder, exige outro procedimento de análise. Esta é a diferença entre Habermas ou Dilthey e Foucault. Na interpretação da questão kantiana, Habermas e Dilthey teriam reforçado a ideia de *legitimidade* do conhecimento (regra, lei, direito), enquanto Foucault pretende focar nas *condições* de constituição da experiência (história, fato).

Trata-se para ele da experiência tomada como fato, acontecimento, a tal ponto que a legitimidade é circunscrita pelas condições históricas de constituição da experiência. Colocado o problema do poder, o procedimento crítico mobilizado por Foucault se desenvolve “não como uma busca por legitimidade, mas como alguma coisa que eu chamaria uma prova de acontecimentalização (*événementialisation*)”⁸⁴. Essa acontecimentalização marca a diferença no procedimento de análise apreendido a partir da crítica kantiana, já que, para Foucault, ela evita a distinção *a priori* entre

⁸³ HS I, p. 86 ; p. 117-118.

⁸⁴ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 47-48.

legitimidade e ilegitimidade carregada pelos termos “conhecimento” ou “dominação”. Não questiono, por ora, as dificuldades implicadas na análise de “condições”. Nesse primeiro momento, o importante é situar a diferença do kantismo de Foucault e de Habermas, o que torna a pergunta pela legitimidade secundária, para Foucault, em relação à pergunta por condições – ambas kantianas.

Analisar o “poder” não significa, segundo Foucault, colocar em questão a legitimidade ou ilegitimidade de uma relação de dominação, mas mostrar como dominantes e dominados são termos de uma determinada relação de poder historicamente datada. Pelo mesmo motivo, o liberalismo não é descrito por Foucault segundo um critério prévio de legitimidade, mas como *fato*. E se a analítica deste fato mostrará que o mercado é o eixo central do *regime de verdade* moderno, é porque a economia política fornece as regras do jogo: ela é a condição geral dos discursos, ponto de referências dos jogos de verdade. O interesse de Foucault está todo voltado justamente à constituição de tal “regime de verdade”, ou seja, de uma determinada racionalidade. Diz Foucault: “A meu ver, o que tem uma importância política atual é determinar que regime de verificação foi instaurado num determinado momento, que é precisamente aquele a partir do qual podemos agora reconhecer, por exemplo, que os médicos do século XIX disseram tantas tolices sobre o sexo”⁸⁵.

É de acordo com o regime de verdade moderno que legitimidade e ilegitimidade ganham conteúdo concreto. Não há ponto de vista racional que possa ser de partida um critério de legitimidade a ser instituído como dever-ser. O direito positivo não se estrutura, portanto, a partir de uma racionalidade abstrata inevitavelmente próxima do direito natural – como a postulação da dignidade humana como princípio e fim.

⁸⁵ NB, p. 50; p. 38.

3. Estado e governo

Entender “poder” como *relação* ao invés de “potência” é fundamental para o diagnóstico do presente de Foucault, para sua caracterização da *modernidade*. O Estado como potência ou “soberania ilimitada” é base do modelo jurídico-teológico clássico, modelo que depende inteiramente, portanto, da representação jurídica do poder. A pergunta que se segue imediatamente à redefinição de poder e, portanto, de Estado é: “haverá, em relação ao Estado, um ponto de vista abrangente, como era o ponto de vista das disciplinas em relações às instituições locais e definidas?”⁸⁶. A questão pode ser posta igualmente em termos gerais: “será que é possível passar ao *exterior*?”⁸⁷. É nesta chave da exterioridade que Deleuze analisa as relações de poder em Foucault – exterioridade que não se confunde com a exceção schmittiana e, portanto, como a oposição “dentro” e “fora” de Agamben. A noção de *governamentalidade* é mais ampla que a noção de Estado e vai em direção a sua *condição de existência*.

O modo de governo define inclusive o que diz ou não respeito ao Estado – define seu sentido e seus *limites*, não como potência, mas como campo de relações de poder. Foucault mostra em 1979 como a governamentalidade define os limites do Estado de acordo com a racionalidade econômica. Por isso “o Estado nada mais é que uma peripécia do governo”⁸⁸. O conceito de “governamentalidade” designa assim algo que excede o Estado e faz dele um canal, ainda que privilegiado, da governamentalidade liberal. Nesse sentido, o Estado existe apenas *à medida que* põe em funcionamento a governamentalidade moderna: “se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal”⁸⁹.

O *modus operandi* das relações de poder responde a – ou instaura – uma lógica própria, uma racionalidade que excede a dimensão do direito positivo e do Estado.

⁸⁶ STP, p. 159; p. 122.

⁸⁷ STP, p. 162; p. 124; grifo meu.

⁸⁸ STP, p. 331; p. 253.

⁸⁹ STP, p. 145; p. 112-113.

Segundo Foucault, “Estado” é uma noção clássica aberta pela dualidade entre *Estado* e *natureza*, que garantia ao primeiro um modelo autônomo de governo, já que liberto das leis naturais. Quer dizer, fora do “*continuum* teológico-cosmológico”⁹⁰ da Idade Média, surge “algo absolutamente específico: essa ação é a que consiste em governar e para a qual não se tem de buscar modelo, nem do lado de Deus, nem do lado da natureza”⁹¹. É a partir daí que o Estado, como *instituição* definida em geral pela estrutura jurídica da soberania (relativa então à cosmologia determinante das *leis* ou a uma epistemologia de fundo teológico), passa a exercer um tipo de *governo* para o qual deve encontrar um modelo de leis, uma racionalidade própria (abertura que garante a plasticidade do jogo para a Soberania). O efeito geral de uma série de movimentos de poder, conduta e contraconduta é o reconhecimento de que “há uma especificidade irreduzível do governo, uma certa *ratio status*, uma certa razão de Estado que funciona por si mesma e fora das leis gerais que Deus pode dar ao mundo ou à natureza”⁹². Afinal, “O Estado é uma prática”⁹³, e por isso o Estado aparece como problema em um “prisma prático-reflexivo”⁹⁴ no fim do século XVI, início do XVII, embora esteja bem estabelecido há muito tempo em função da estrutura jurídica, do exército e do fisco.

Para Foucault, é pela *diferença* entre a razão governamental moderna e o “Estado de Polícia” (século XVII e XVIII), diferente por sua vez da “Razão de Estado” (século XVI e início do XVII), que se pode tornar inteligível a modernidade. Pode-se formular assim a sucessão histórica: centralidade da soberania (Estado Absoluto), disciplina (Estado administrativo), segurança (liberalismo). É precisamente este princípio metodológico de *diferenciação* que Foucault utiliza para pensar o presente, cuja espessura coloca reiteradamente em sua reflexão certa dimensão transcendental. Antes de discutir esta consequência incômoda, contudo, é preciso entender o que há, afinal, de diferente na modernidade e como modernidade.

Na “Razão de Estado” Foucault destaca dois dispositivos fundamentais: o dispositivo diplomático-militar e a polícia. A plasticidade política da razão de Estado levou à constituição do que se chamou de “polícia”: trata-se de uma espécie de “golpe

⁹⁰ CF. STP, p. 313ss; p. 239ss.

⁹¹ STP, p. 317; p. 242.

⁹² STP, p. 328; p. 250-251.

⁹³ STP, p. 369; p. 282.

⁹⁴ STP, p. 368; p. 282.

de Estado permanente”⁹⁵. É uma governamentalidade direta estruturada segundo o modelo disciplinar do regulamento. Regulamento, não leis: “polícia não é justiça”⁹⁶. O regulamento é exigido pela *artificialidade* absoluta das “leis” ou regras estabelecidas na prática política do Estado. Foucault mostra como essa artificialidade é construída a partir de problemas novos ao Estado, como o comércio e a cidade. A questão do comércio abre espaço à dimensão econômica inter-Estados. Sem inscrever cada Estado em uma cosmologia, cada um deles perfaz uma “unidade absoluta” situada em relação às outras em função da *concorrência* política e econômica. Afinal, a finalidade autorreferente do Estado é a necessidade de força, fazendo da dinâmica política entre os Estados uma relação de concorrência. Porém, concorrência entendida ainda, na razão de Estado, como intercâmbio econômico “igualitário”: é preciso manter um equilíbrio entre os Estados europeus, a balança da Europa. É nesta relação que operam os dispositivos diplomático-militares⁹⁷. Estes dispositivos dizem respeito, portanto, às relações entre Estados, mas apenas na medida em que a finalidade de cada Estado é o aumento de sua força e a regulação interna em favor desta força não precisa ser, e não é efetivamente, a mesma para os diferentes Estados. Se há uma escatologia em vista, ela certamente não pode se inscrever na universalidade pretendida, por exemplo, na noção de Igreja ou de Império.

Consequência: “Já não é da unidade que se faz provir a paz, mas da não-unidade, da pluralidade mantida como pluralidade”⁹⁸. No estado de polícia, ter a força a seu favor mantendo o “equilíbrio” de conjunto é o desafio destas relações inter-Estados. Tendo em vista que após o século XVIII haverá uma mudança significativa quanto ao funcionamento do dispositivo de polícia, mas nem tanto quanto ao dispositivo de tipo diplomático-militar, é interessante notar em que medida essa ideia de “equilíbrio” é também reguladora das relações entre indivíduos em situação de *concorrência* na modernidade liberal. Afinal, “continua se tratando, nessa nova governamentalidade esboçada pelos economistas, de ter por objetivo o aumento das forças do Estado dentro

⁹⁵ STP, p. 457; p. 347.

⁹⁶ STP, p. 456; p. 347. “A polícia não é, nesse momento, de forma alguma pensada como uma espécie de instrumento nas mãos do poder judiciário, uma espécie de maneira de aplicar efetivamente a justiça regulamentada” (STP, p. 457; p. 347).

⁹⁷ Cf. STP, p. 398ss; p. 304ss. “Essa passagem da rivalidade dos príncipes à concorrência dos Estados é sem dúvida uma das mutações mais essenciais nas formas, tanto da chamada vida política como da história do Ocidente” (STP, p. 395; p. 302).

⁹⁸ STP, p. 402; p. 308.

de um certo equilíbrio, equilíbrio externo no espaço europeu, equilíbrio interno sob a forma da ordem”⁹⁹.

É verdade que a concorrência liberal é de outro tipo, reinscrita a princípio – pelos fisiocratas – em certa naturalidade do jogo entre indivíduos, em oposição à artificialidade das relações entre Estados. Portanto, o equilíbrio – interno ou externo, tanto faz, pois são ambos essencialmente econômicos – tem estatuto diferente em cada período. Há regulação espontânea na modernidade porque se supõe a naturalidade de determinadas relações *entre os indivíduos*, de modo que o Estado aparece como “*regulador dos interesses*, e não mais como princípio ao mesmo tempo transcendente e sintético da felicidade de cada um, a ser transformada em felicidade de todos”¹⁰⁰.

“Regulação espontânea da população”, “regulação espontânea do curso das coisas”¹⁰¹: essa espontaneidade reintroduz então certa naturalidade na racionalidade de Estado. Esta naturalidade é o aspecto essencial da economia como ciência, como forma de conhecimento indispensável ao Estado enquanto instituição, já que é nas relações de comércio que este garante suas condições de força. É a economia, como conhecimento *externo* ao Estado que traz novamente leis fundamentais à esfera política estatal. Se os políticos foram uma espécie de heréticos capazes de estruturar uma prática e um discurso próprio à Razão de Estado – a política –, os economistas fazem agora este papel, “dando um novo conteúdo à razão de Estado e dando, por conseguinte, novas formas à racionalidade de Estado”¹⁰².

É por oposição à artificialidade da polícia que os economistas (fisiocratas) procuram mostrar a naturalidade de processos econômicos e mesmo políticos, analisáveis, portanto, cientificamente – por técnicos e cientistas que não precisam ser parte do Estado ou políticos, mas que servem a eles de modo determinante. Daí a origem de uma espécie de unidade entre poder e saber, governo e ciência, a partir da qual se destacam dois pólos: “uma cientificidade que vai cada vez mais reivindicar sua pureza teórica, que vai ser a própria economia; e, depois, que vai reivindicar ao mesmo

⁹⁹ STP, p. 468; p. 356.

¹⁰⁰ STP, p. 466; p. 354; grifo meu.

¹⁰¹ STP, p. 464; p. 353 e 463; p. 352, respectivamente.

¹⁰² STP, p. 468; p. 356.

tempo o direito de ser levada em consideração por um governo que terá de modelar por ela suas decisões”¹⁰³.

Há uma naturalidade ainda em outro nível das relações entre os homens, além da economia, e é uma naturalidade na própria organização de uma *população*. Esta realidade dá ensejo a uma “mecânica dos interesses” a partir da qual a intervenção de governo não poderá mais ser regulamentar, como no Estado de polícia, mas de *gestão*, administração (embora a disciplina não esteja ausente na governamentalidade moderna). “Tendo os mecanismos de segurança ou a intervenção, digamos, do Estado essencialmente como função garantir a segurança desses fenômenos naturais que são os processos econômicos ou os processos intrínsecos à população, é isso que vai ser o objetivo fundamental da governamentalidade”¹⁰⁴.

A partir daí é possível destacar os elementos que, segundo Foucault, são dispositivos de segurança característicos da arte de governar moderna: “prática econômica, gestão da população, um direito público articulado no respeito à liberdade e às liberdades, uma polícia com função repressiva”¹⁰⁵. Somados ao dispositivo diplomático-militar, relativo às relações entre Estados, estes elementos são destacados por Foucault a partir de uma análise das teorias e práticas que deram forma a essa *macrofísica* do poder. Foucault quis assim “passar ao *exterior*” do Estado, tomando “um esquema de inteligibilidade de todo um conjunto de instituições já estabelecidas, de todo um conjunto de realidades já dadas”¹⁰⁶. Significa que não se trata de elaborar, como quer Giddens, uma “teoria do Estado”, precisamente porque seria transformá-lo em uma entidade que se modifica na história. O Estado não nasceu na razão de Estado (de modo geral, já existia, com fisco, estrutura jurídica e exército), mas também não transformou simplesmente seus aspectos essenciais na passagem da Idade Média para os séculos XVI e XVII, e novamente no final do século XVIII. Este é o ponto de partida metodológico para o diagnóstico histórico de Foucault. Significa que “é perfeitamente possível fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus aparelhos, não precisamente a

¹⁰³ STP, p. 472; p. 359.

¹⁰⁴ STP, p. 474; p. 361.

¹⁰⁵ STP, p. 476; p. 362.

¹⁰⁶ STP, p. 385; p. 294.

partir de uma, como eles dizem, ontologia circular do Estado que se afirma e cresce como um grande monstro ou uma máquina automática”¹⁰⁷.

Pensar o Estado como uma estrutura dinâmica e expansiva que teria por objeto final a *societade civil* descrita, portanto, como seu “outro”, é o que Foucault chama “lugar comum crítico”. Esta concepção parece colocar os intelectuais do *Les temps modernes* e Röpke ou Hayek lado a lado. Estes seriam exemplos do que Foucault chamou “Fobia de Estado”, e aqueles o seu avesso imediato, espécie de “Elogio do Estado”. Na aula de 31 de janeiro de 1979, Foucault indica a extensão do pressuposto que balizava as análises sobre o Estado no “neomarginalismo austríaco” e no socialismo do início do século. Trata-se, em linhas gerais, de pensar que haveria uma distinção essencial entre Estado e sociedade civil – como na teoria clássica do poder soberano – que admitiria, porém, uma espécie de fagocitose da sociedade pelo Estado, a tal ponto “que ele chegaria a se encarregar totalmente do que constituiria para ele ao mesmo tempo seu outro, seu exterior, seu alvo e seu objeto, a saber: a sociedade civil”¹⁰⁸. Um segundo aspecto dessa Fobia de Estado é entender as diferentes formas de Estado como figuras de uma mesma noção de Estado, como houvesse um “parentesco, uma espécie de continuidade genética, de implicação evolutiva entre diferentes formas de Estado: o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário”¹⁰⁹. Aquele “imperialismo endógeno” e esta “continuidade genética” são os pontos principais da Fobia de Estado, e seu sentido geral se realiza no “lugar comum crítico” em que a moeda em jogo tem valor “inflacionista”.

Para Foucault, é preciso combater a perspectiva inflacionista do Estado, já que ela pressupõe um caráter essencial do Estado, visto assim, de partida, como um “universal concreto”. É preciso recolocar a noção de Estado na história, mas não em uma história dialética: “Haveria que dizer, nesse momento, que o Estado não é na história essa espécie de monstro frio que não parou de crescer e de se desenvolver como uma espécie de organismo ameaçador acima de uma sociedade civil”¹¹⁰. Este tipo de concepção aparece nos anos 30 e 40 como um fantasma do qual pretendem se

¹⁰⁷ STP, p. 476; p. 362.

¹⁰⁸ NB, p. 259; p. 192-193.

¹⁰⁹ NB, p. 259; p. 193.

¹¹⁰ STP, p. 331; p. 253.

“defender” os primeiros neoliberais¹¹¹. Há um sentido pressuposto que justificaria de algum modo a expansão do Estado, o que causa horror aos liberais (parece ser exatamente nessa mesma chave, em função de um temor similar, que a esquerda e direita norte-americanas constituem-se, para Foucault, como “anti não-liberalismo”). “Essa crítica do Estado polimorfo, onipresente, onipotente era encontrada naqueles anos, quando o intento do liberalismo, ou do neoliberalismo, ou, mais precisamente ainda, do ordoliberalismo alemão era, ao mesmo tempo, demarcar-se da crítica keynesiana, fazer a crítica das políticas, digamos, dirigistas e intervencionistas tipo New Deal e Frente Popular, fazer a crítica da economia e da política nacional-socialista, fazer a crítica das opções políticas e econômicas da União Soviética, enfim, de maneira geral, fazer a crítica do socialismo”¹¹². Esta leitura um tanto temerosa do Estado – “considerando as coisas em sua forma mais estreita ou quase mais mesquinha”¹¹³ – faz da análise dos neoliberais alemães um exemplo da Fobia do Estado que lhe doa um sentido essencial e expansionista. Assim, uma crítica ao sentido do Estado se dá no mesmo movimento de uma crítica ao sentido da História (não por acaso eles se confundem em Hegel).

Na analítica de Foucault, uma vez despojada de todo sentido pressuposto, a história aparece como racionalização. A “perda de sentido” inerente ao processo de racionalização de uma esfera de valor, tal como pensada por Weber, é assim radicalizada na história das práticas de governo traçada por Foucault. Radicalizada porque não há uma perda de sentido *como* história, mas a história não comporta, *de partida*, um “sentido” ou *essência* (portanto, não se deve falar com os marxistas em “pré-história”). Todavia, não escapa a Foucault a crítica que procura sugerir que a própria ideia de *poder* teria então algo de ontológico. Nessa linha, Foucault diz: “Sei bem que há quem diga que, ao falar do poder, não se faz outra coisa senão desenvolver uma ontologia interna e circular do poder, mas eu pergunto: os que falam do Estado, que fazem a história do Estado, do desenvolvimento do Estado, das pretensões do Estado, porventura não são precisamente os que desenvolvem uma entidade através da história e que fazem a ontologia dessa coisa que seria o Estado?”¹¹⁴. Foucault visa aqui àqueles que atualizam de certa forma o discurso pacificador da soberania ou da

¹¹¹ Cf. NB, p. 261; p. 194.

¹¹² NB, p. 261-262; p. 194-195.

¹¹³ NB, p. 262; p. 195.

¹¹⁴ STP, p. 331; p. 253.

dialética. A Fobia de Estado é justamente signo de um ou outro, já que é também discurso pacificador porque institui uma continuidade na história do Estado, mesmo que para defender a neutralização desse monstro frio.

O que significa então falar em “poder” sem remeter a uma ontologia do Estado? E por que não falar em história do Estado faria da história do poder algo diferente de uma ontologia circular? O tema do poder, por designar apenas relações assimétricas, escapa do peso de um mecanismo positivo ontologicamente inscrito na história. Evita-se o caráter ontológico, que recolocaria em cena certa continuidade (necessariamente pacificadora), ao caracterizar o poder como *relação* e, nesse sentido, colocar ênfase no exercício de poder como revelador de força. Há um exercício de poder institucionalizado como Estado. O próprio Estado é *efeito* das múltiplas formas de relações de poder, motivo pelo qual “se pode efetivamente situar a emergência do Estado, como objeto político fundamental, no interior de uma história mais geral, que é a história da governamentalidade, ou ainda, se vocês preferirem, no campo das práticas de poder”¹¹⁵.

Estado totalitário

Para Foucault, é uma “governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas”¹¹⁶. Creio que essa governamentalidade de partido pode, talvez, ser caracterizada como aquela que se guia por *uma* mitologia e, portanto, não há disputa moral dentro do Estado. Foucault não desenvolve a história desta “governamentalidade de partido”, mas descreve como surge na modernidade o *racismo de Estado*, fenômeno totalitário presente no plano dos mecanismos e técnicas de poder sobre a vida. “O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder”¹¹⁷. Foucault insiste na ideia de que “o Estado-providência,

¹¹⁵ STP, p. 330-331; p. 253.

¹¹⁶ NB, p. 264; p. 197.

¹¹⁷ DS, p. 304; p. 227.

o Estado de bem-estar não tem nem a mesma forma, claro, nem, parece-me, a mesma cepa, a mesma origem do Estado totalitário, do Estado nazista, fascista ou stalinista”¹¹⁸.

A questão de Foucault é a origem histórica das formas de condução social (governo) que desenham o jogo das relações de poder em um Estado, estabelecendo uma relação precisa entre o campo econômico, político e jurídico. Em 1976, Foucault descrevia um momento que parece opor a origem histórica do Estado totalitário à origem do Estado liberal.

É na história da Inglaterra que Foucault destaca dois discursos que, apesar de sua diferença de classe – trata-se de um discurso popular e um aristocrático –, são contradiscursos. O tema da conquista, presente em ambos, é mobilizado contra o Estado, e traz consigo sempre o aspecto da continuidade assegurada por uma mitologia. Havia, pois, “dois conjuntos mitológicos fortes, em torno dos quais a Inglaterra sonhava, em modos absolutamente diferentes, seu passado e sua história”¹¹⁹. Mesmo nos discursos mais populares (dos Levellers, dos Diggers, etc.) uma espécie de utopia estará presente, ainda que apenas “no limite extremo”¹²⁰.

Este mesmo aspecto mitológico está presente no Estado totalitário moderno, alemão ou soviético. Segundo Foucault, “temos, de um lado, a reinserção nazista do racismo de Estado na velha lenda das raças em guerra e, do outro, a reinserção soviética da luta de classes nos mecanismos mudos de um racismo de Estado”¹²¹. Nesse racismo se trata da seleção dos direitos, da distinção biológica no interior da população. O racismo de Estado é a cisão que particulariza um grupo em uma “nação” identificada a Estado, logo, a guerra é o direito de morte sobre esse grupo. “Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder”¹²². O racismo é princípio de *diferença* na população.

Estabelecida a cisão, o racismo adquire uma segunda função, a de adversidade ou inimizade. Diferentemente da noção de guerra afirmada pela “contra-história”, que faz a vida depender da morte do outro, a noção de guerra das raças no biopoder é de ordem biológica e populacional, de modo que “a morte do outro não é simplesmente a

¹¹⁸ NB, p. 263; p. 196.

¹¹⁹ DS, p. 117; p. 87.

¹²⁰ DS, p. 127; p. 92.

¹²¹ DS, p. 97-98; p. 72-73.

¹²² DS, p. 305; p. 227.

minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”¹²³. O ponto de vista é totalizante, mesmo se ele se afirma pela cisão. Afinal, a cisão é apenas um momento inicial do processo de aniquilação. O problema do Estado totalitário é o sentido biológico da guerra, e não militar ou político, o que faz do adversário (“outro”, fora da norma), externo ou interno, um *adversário da espécie*. Se o Estado deve assumir a incumbência de “proteger” a sociedade, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”¹²⁴.

A função assassina do Estado é uma função de soberania. O Estado nazista, por exemplo, “é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar”¹²⁵. É o “jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder”¹²⁶. Para Foucault, “tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados”¹²⁷. Ou seja, há um jogo entre a *representação* e os *mecanismos e técnicas* de poder que pode assumir configuração totalitária. Para Foucault, certa identidade entre biopolítica (técnicas que visam a população) e direito soberano de matar (representação do poder) é a coincidência atroz a que chegou a Alemanha dos anos 1930/1940.

É desta perigosa consequência que nasce o incômodo ou desconfiança de Foucault em relação à esquerda socialista (ou comunista, na definição de Ruy Fausto)¹²⁸. A ideia da neutralização do adversário em prol da transformação das condições desiguais deve opor-se frontalmente ao racismo presente na ideia de que é preciso eliminá-lo fisicamente. A eliminação física do adversário pode ser lida então como uma “governamentalidade de partido”. A ênfase na luta de morte é racista e, segundo Foucault, característica de certo socialismo do início do século XX, oposta à luta que abdica francamente da violência como meio. Neste último modo de pensar o socialismo estaria a social-democracia, cujo “reformismo” teve papel importante na contraposição àquele socialismo racista; por exemplo, na repercussão do caso Dreyfus.

¹²³ DS, p. 305; p. 228.

¹²⁴ DS, p. 306; p. 228.

¹²⁵ DS, p. 311; p. 232.

¹²⁶ DS, p. 312; p. 232.

¹²⁷ DS, p. 312; p. 232.

¹²⁸ Cf. Fausto, R, *Esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas*, 1ª parte.

Para Foucault, tanto na guerra pela independência dos Estados Unidos quanto na Alemanha pós segunda-guerra, o liberalismo precedeu efetivamente a formação do Estado, de modo que “foi a título de princípio fundador e legitimador do Estado que o liberalismo foi convocado”¹²⁹. No caso da Alemanha, a fundação de um Estado a partir do ideário ordoliberal tem a particularidade de estabelecer uma sucessão histórica bastante singular: do totalitarismo nazista ao neoliberalismo democrático. Só isto já justificaria o interesse deste caso particular. Nesta linha, Foucault fornece duas razões para sua discussão sobre a governamentalidade a partir do modelo neoliberal alemão: uma razão de *método* e uma *moral*.

A razão de método concerne ao ponto de vista da “macrofísica” do poder e corresponde a certo kantismo já mencionado. Quer dizer, a análise do modelo alemão funciona como uma espécie de “teste metodológico” para o princípio analítico chamado por Foucault de *governamentalidade*, fora das genealogias particulares que o estabeleceram e como condição delas. Já a razão *moral*, ou de “moralidade crítica” diz respeito à “Fobia de Estado”, pois se trata para ele de “ver que conteúdo concreto podíamos dar à análise das relações de poder”¹³⁰, deslocado, portanto, da visão “inflacionista” do Estado.

Os dois exemplos que Foucault traz dessa visão inflacionista do Estado como base para a teoria liberal, como visto acima, são Röpke e Hayek, o que permite dizer que a *razão moral* de sua análise do neoliberalismo alemão é, no limite, argumentar *contra* a perspectiva destes liberais. A reação às políticas de bem-estar do pós-guerra se apoiou, afinal, na ideia de que é preciso evitar a expansão do Estado. Por isso, Hayek diz, como cita Foucault, que “recusam-se a reconhecer que a ascensão do fascismo e do nazismo não foi uma reação contra as tendências socialistas do período anterior, mas sim um resultado inevitável das tendências socialistas”¹³¹. Tese forte que pressupõe, para ser formulada, a *continuidade genética* entre diferentes figuras do Estado e certa *expansão assombrosa* que o faz entranhar-se nas mais íntimas questões da sociedade civil. Para Foucault, portanto, uma coisa é o Estado de bem-estar, o Estado-providência, e outra coisa, bem diferente, o Estado totalitário. O primeiro não é a saída ou a resposta para o segundo.

¹²⁹ NB, p. 300; p. 223.

¹³⁰ NB, p. 257; p. 191.

¹³¹ NB, p. 263; p. 196.

Estado e sociedade civil

Apenas na última aula do curso *Naissance de la biopolitique* (1979) Foucault apresenta o conceito que esclarece a amplitude da noção de *razão governamental moderna*. Trata-se da “*sociedade civil*”. A querela que opõe neste curso *economia e direito* vê-se ao final circunscrita por um conceito mais geral, este de “*sociedade civil*”.

Procurarei mostrar adiante que Foucault analisa a relação entre economia e direito na modernidade como uma relação lógica (de estratégia) em que cada qual mantém sua heterogeneidade, apontando um hiato inexorável entre certa “arte de governar econômica” e certa “arte de governar jurídica” – origem de duas vias para a formulação do papel do direito na limitação do poder público. Como pensar então algo que deva abranger essas duas “artes de governar”? Diz Foucault, “para manter ao mesmo tempo a unidade da arte de governar, sua generalidade sobre o conjunto da esfera de soberania, para que a arte de governar conserve sua especificidade e sua autonomia em relação a uma ciência econômica, para responder a essas três questões é preciso dar à arte de governar uma referência, um espaço de referência, um campo de referência novo, uma realidade nova sobre a qual se exercerá a arte de governar, e esse campo de referência novo é, creio eu, a sociedade civil”¹³².

Ora, parece bastante estranho remeter o paradoxo entre economia e direito (tido por Foucault como ambiguidade constitutiva) a um terceiro termo, o que situa a perspectiva metafísica *na história* sem que ela seja uma história da própria metafísica e sem que responda a uma lógica “do negativo”. O ponto curioso está em reportar aquela diferença a uma unidade totalizante: unidade da arte de governar. As questões da unidade, generalidade e autonomia aparecem relacionadas a esse conceito abrangente de “sociedade civil”.

Conforme as análises de Foucault em *Il faut défendre la société* (1976), é com Boulainvilliers, ao final do século XVII, que aparece “um novo sujeito da história”. Narrar a história, tomar a palavra para falar de si, colocar-se como objeto, é isso o que permite a *existência* desse novo sujeito. Este sujeito é aqui a *sociedade*, “mas entendida

¹³² NB, p. 402; p. 299.

como associação, grupo, conjunto de indivíduos reunidos por um estatuto; uma sociedade, composta por certo número de indivíduos, que tem seus costumes, seus usos e até sua lei particular”¹³³. Note-se bem: lei *particular*. Essa primeira concepção de “nação” reporta-se a uma sociedade particular definida pelos costumes e lei, mas não por um território ou Estado. “A nação não tem fronteiras, não tem sistema de poder definido, não tem Estado”¹³⁴.

Já a *sociedade civil* discutida no curso de 1978-1979 não é a unidade de grupos que “se enfrentam sob o Estado e através das leis”¹³⁵. Para Foucault, é na contramão das formulações de Hobbes, Rousseau ou Montesquieu que se apresenta um novo sistema de pensamento político e os novos problemas da tecnologia de governo – é outra noção de *sociedade civil* que aparece aqui. A pergunta agora não é mais dirigida pela sociedade (parcial, particular) em relação ao Estado que lhe é exterior, diferente; a pergunta agora *parte* da sociedade (unidade territorial e de governo) e dirige-se ao Estado diretamente, quase como um conteúdo que pergunta pela forma adequada a ele próprio. Esteja *dada* a “*sociedade civil*”, “o que o Estado, em sua estrutura jurídica, em seu aparelho institucional, pode fazer e como pode funcionar em relação a ela?”¹³⁶. A questão se refere, no final das contas, ao modo do exercício de poder que organiza a sociedade em um território e cuja organização concreta, econômica e jurídica, constitui um Estado.

Curioso ponto de partida, entretanto, já que a sociedade civil, “é como a loucura, é como a sexualidade”, quer dizer, é também ela uma “realidade de transação”¹³⁷. Elas são “figuras transacionais e transitórias que, mesmo não tendo existido desde sempre, nem por isso são menos reais”¹³⁸. Ora, essa sociedade civil historicamente datada e nascida em parte dos jogos estabelecidos do poder, e em parte dos bastidores obscuros desses jogos, é então a forma social da governamentalidade moderna. A questão do funcionamento e estrutura do Estado é a pergunta pela forma particular da sociedade civil, ou mais precisamente pela forma da instituição que se relaciona às diversas relações de poder, econômicas ou jurídicas, de uma sociedade.

¹³³ DS, p. 160; p. 117.

¹³⁴ DS, p. 161; p. 117.

¹³⁵ DS, p. 161; p. 117.

¹³⁶ NB, p. 419; p. 312.

¹³⁷ NB, p. 404; p. 300-301.

¹³⁸ NB, p. 404; p. 301.

A noção de sociedade civil faz dos sujeitos modernos *partes extra partes* que compõem um *todo*, o Estado, e ultrapassa, portanto, a linha divisória que poderia permitir a uma *parte* do povo excluir-se, por definição, da “sociedade”. Essa distinção é o princípio necessário para uma forma de discurso que pudesse opor o povo à sociedade na forma da *guerra*: como inimigos, adversários. Este modo de composição é garantia de um discurso histórico (contra-história) capaz de demarcar essa distância, tal como investigado por Foucault no curso *Il faut déféindre la société*. E precisamente este tema, portanto, dá título ao curso, já que está em questão o pertencimento ou não ao que se possa chamar “sociedade” (ou sociedade civil)¹³⁹.

O tipo de pertencimento do indivíduo à sociedade é fundamental na concepção foucaultiana da política como guerra travada por outros meios. “Essa análise é feita em termos binários: o corpo social não é composto por uma pirâmide de ordens ou por uma hierarquia, não constitui um organismo coerente e unitário, mas é composto por dois conjuntos, não só perfeitamente distintos, mas também opostos”¹⁴⁰. É nesse sentido que Foucault podia dizer em 1976 que “o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão”¹⁴¹. Ainda que a estrutura da guerra não seja mais binária¹⁴², há “novas oposições, novas clivagens, novas distribuições”¹⁴³ de poder que impedem a identificação de “sociedade civil” e Estado na forma de uma sociedade de massa. Essa identificação recobre o sentido jurídico do Estado. Identificação pretendida por discursos que cumprem a função pacificadora de tornar aparentemente pacíficas as formas da guerra moderna, discursos como a “teoria da soberania” e o “materialismo dialético”.

Essa identificação não é possível justamente porque há uma cesura fundamental na passagem da “razão de Estado” para a governamentalidade moderna, a partir do final

¹³⁹ É esta “mudança” na forma da sociedade civil, o alargamento que a torna plenamente correlata ao Estado, o assunto de Hannah Arendt em *A crise na cultura: sua importância social e política*. Neste texto ela procura mostrar como a massa da população torna-se *também* sociedade, eliminando com isso o lugar “à margem” que poderia ocupar a cultura popular em oposição à sociedade, inaugurando a “sociedade de massas”. Ainda que o diagnóstico histórico de Foucault reconheça este movimento político, jamais poderia admitir o conceito totalizante de “sociedade de massas”, afinal, seria colocar como consequência histórica necessária a pacificação que pretende justamente recusar, já que as dissimetrias permanecem de outras várias maneiras.

¹⁴⁰ DS, p. 100; p. 75-76.

¹⁴¹ DS, p. 100; p. 76.

¹⁴² DS, p. 190-191; p. 141.

¹⁴³ DS, p. 193; p. 143.

do século XVIII. Trata-se de uma cesura que deixa o plano individual à margem das ações de governo, considerado apenas enquanto meio para o êxito nas ações de governo relativas ao plano populacional. É o nível da população que, como objeto, concentra o destino das ações econômico-políticas de governo. A condição singular de cada indivíduo (portanto, sua vida “privada”) é absolutamente indiferente para as ações governamentais, exceto quando vista em conjunto num todo designado como *população*. É este conjunto que constitui o sujeito político moderno – mas que é “sujeito” em um sentido bastante restrito: a população é *sujeito* porque “é a ela que se pede para se conduzir deste ou daquele jeito”¹⁴⁴. Ora, infeliz situação deste objeto que mesmo enquanto “sujeito” não se conduz segundo regras próprias (*nomos*). Para Foucault, essa heteronomia é surpreendida quando algumas pessoas deixam de compor a população, põem-se *fora* dela por um misterioso golpe de mestre. “O povo é aquele que se comporta em relação a essa gestão da população, no próprio nível da população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população, como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema”¹⁴⁵.

Ainda na Razão de Estado, “quando se fala do público, desse público sobre cuja opinião é necessário agir, de maneira a modificar seus comportamentos, já se está bem perto da população”¹⁴⁶. Este aspecto da razão de Estado que o aproxima da racionalidade moderna é de grande importância, já que se trata da modulação da opinião e comportamento dos indivíduos que estão em correlação com o Estado. A “prática da verdade” é uma instrumentalização das opiniões e comportamentos de cunho *behaviorista*. Há uma espécie de ação estatal que visa “intervir sobre a consciência das pessoas (...), de maneira que a opinião delas seja modificada e, com a opinião delas, a maneira delas agirem, seu comportamento como sujeitos econômicos, seu comportamento como sujeitos políticos”¹⁴⁷. Não se trata de coagir, de convencer ou persuadir, mas de *constituir* sujeitos; ou melhor, *o Estado constitui um sujeito ao fazer dele, ou do conjunto de sujeitos atomizados (população) precisamente seu objeto*.

¹⁴⁴ STP, p. 56; p. 44; nessa passagem eu não segui a tradução, preferindo “conduzir” a “comportar” para “conduire”.

¹⁴⁵ STP, p. 57; p. 45.

¹⁴⁶ STP, p. 369; p. 283.

¹⁴⁷ STP, p. 367; p. 281.

Contudo, na “razão de Estado” a noção de “público” ou “opinião pública” aparece como *passividade* frente à “potência”. “Trata-se de dar aos indivíduos certa representação, certa ideia, de lhes impor alguma coisa, mas de forma alguma de utilizar de maneira ativa a atitude, a opinião, a maneira de agir deles”¹⁴⁸. Fazer com que os indivíduos sejam propriamente sujeitos de um determinado processo é uma das grandes novidades da razão governamental moderna. Esta novidade é consequência do deslocamento do dispositivo de polícia que já funcionava, na época clássica, como um modo eficaz de produção de conhecimento sobre a população: conhecimento que deve agora, na modernidade, ser absorvido de tal modo que as ações de governo contam com a própria *atividade* dos indivíduos dessa população. O cálculo dos sujeitos deve ser correspondente ao cálculo de governo, ao que servirá o conteúdo reunido pela estatística¹⁴⁹.

Desde início a estatística é o instrumento do “Estado de polícia” e sua finalidade é fazer com que a atividade dos homens seja útil ao Estado. A utilidade, afinal, pode ser da ordem da economia do Estado enquanto as necessidades e desejos não forem deslocadas para a esfera da “subjetividade”, que nasce no século XIX. É apenas nesta condição moderna que a população pode existir como sujeito dos mecanismos de segurança, e não simplesmente como objeto de mecanismos do Estado (baseados até então na lei ou disciplina).

Ainda que a polícia não se confunda com o poder judiciário, é este campo que empresta legitimidade e instrumental para a relação direta entre soberano e súditos. “É com base no modo regulamentar que a polícia intervém”¹⁵⁰, o que significa que o modelo clássico de poder, designado como modelo teológico-jurídico, não é de modo algum contraditório ou contrariado pelo sistema de polícia. Este sentido jurídico das relações do Estado com os súditos é, inclusive, a condição para a existência de algo como um sistema disciplinar. A disciplina (obrigação) é, afinal, o avesso da lei (proibição), sendo que a segurança tem como característica justamente não se reduzir, como aquelas, ao modelo universalizante do direito.

¹⁴⁸ STP, p. 370; p. 284.

¹⁴⁹ Como se sabe, originalmente, e etimologicamente, “estatística” é exatamente o conhecimento do Estado.

¹⁵⁰ STP, p. 458; p. 348.

O ponto central da tecnologia de segurança é precisamente “a correlação entre a técnica de segurança e a população, ao mesmo tempo como objeto e sujeito desses mecanismos de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população”¹⁵¹. Resta saber como este *objeto* – cuja existência depende exatamente deste estatuto – é *sujeito*, sem que a própria atividade seja simples efeito da racionalidade de governo, de modo que o anti-anthropologismo de Foucault se tornaria assim o ápice do anthropologismo¹⁵².

4. O quadro conceitual

Se igualitarismo e liberalismo servem, como mostra Bobbio, para qualificar a dicotomia esquerda / direita, é certa *liberdade* que institui uma diferença entre esquerda e direita “extremistas” e esquerda e direita “moderadas”. Prefiro, entretanto, os termos de Ruy Fausto¹⁵³, pois relacionam a dicotomia em questão (ou as duas dicotomias) a sua possível relação com a violência. Tomando seu “quadrado político”, podemos entender que a tênue diferença entre esquerda e direita não-totalitárias, justamente por este caráter pacífico ou, neste sentido, democrático, é mais difícil de situar. Nessa linha, o ponto de Foucault parece acentuar a impossibilidade lógica da *igualdade* sem, entretanto, abrir mão da *liberdade*: o fato da desigualdade está no centro do diagnóstico que nega a metafísica da igualdade posta como fim; o que não o leva a anular o valor jurídico da liberdade (parcial) e tampouco a negar o valor político da *ideia* de igualdade. A crítica de Foucault, embora nietzschiana, não é conservadora: ela não é a defesa do modo atual de governo, da hierarquia, nem da igualdade jurídica formal. Não acentuar o projeto de igualdade está longe de ser, neste caso, o elogio de liberdades individuais estabelecidas formalmente e, pretensamente, aplicadas imparcialmente. Se ele foge assim à classificação que distingue esquerda e direita, não recusa a escolha moral que o

¹⁵¹ STP, p. 15; p. 13.

¹⁵² O termo “anthropologismo” designa, em Foucault, qualquer definição positiva do homem, qualquer atribuição de essência, inclusive, ou sobretudo, quando a definição de homem se dá pela postulação de uma negatividade ontológica.

¹⁵³ Cf. Fausto, R, *Esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas*, 1ª parte.

situa entre os “moderados” de Bobbio ou entre os “não-totalitários” de Ruy Fausto. É de se notar que a pergunta de Ruy Fausto – que sugere uma resposta negativa, situando seu posicionamento político como “socialista liberal” – se formula em termos jurídicos, ou seja, de *legitimidade*: “posta a diferença entre violência e terror, poder-se-ia perguntar: a violência, ela própria, é legítima? (...) O comunismo é o objetivo legítimo das lutas da esquerda?”¹⁵⁴.

Ainda que seu sentido seja derivado, é certamente decisivo disputar o sentido do “legítimo”. Com relação ao direito positivo, que certamente não se identifica ao referido campo simbólico do Direito¹⁵⁵, Foucault fala de um “direito dos governados”, um *direito particular*. Trata-se da função política e positiva do direito¹⁵⁶. Vale assinalar que na discussão sobre o grupo Baader o ponto de Foucault é uma questão *de direito*: mas um direito que se formula em função da assimetria das relações de poder em que se definem concretamente governantes e governados. Por isso Foucault afirma que esse “direito dos governados” é “mais preciso, mais historicamente determinado que os direitos do homem”¹⁵⁷. Afinal, não se trata de um direito abstrato e universal ao estilo humanista, mas de um direito pensado a partir da assimetria real, a partir de uma relação. Assim, a noção de “particular” marca precisamente uma *diferença* no interior do campo político, uma diferença entre os homens, entre governantes e governados. É uma diferença concreta a partir de uma noção pontual de legitimidade, ao contrário da universalidade que instaurava uma autoridade última para a definição do “legítimo em geral”. Autoridade última que em Hegel tem a figura do Estado e em Rousseau da

¹⁵⁴ Fausto, R. *Esquerda/direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas*, 1ª parte.

¹⁵⁵ O sentido que pretendo marcar pelo termo “simbólico” é próximo ao sentido moral das relações de poder, de modo que se pode compreender o Direito como uma espécie de moral orientada “para o código” – um exemplo de como, em determinadas condições, “a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica” (HS II, p. 38; p. 42).

¹⁵⁶ A distância entre o Direito e o direito positivo pode ser traduzida também, em linhas gerais, pela distância entre a imagem do direito como “legalidade” e a imagem do direito “normalizado-normalizador”, incluindo aqui um sentido relativo à tecnologia jurídica enquanto disciplina e enquanto dispositivo de segurança. Esses termos são mobilizados por Márcio Fonseca em seu livro *Michel Foucault e o direito* e situam-se, respectivamente, no plano teórico e no plano prático. Neste último, entretanto, seria possível localizar, segundo Fonseca, uma nova imagem do direito, a do “direito novo”. Ela responde por certa função prática e política do direito. Para Fonseca, trata-se de uma imagem do direito “como a possibilidade de uma prática não normalizadora” (p. 33), o que será preciso problematizar adiante, já que o que se entende por “normalização” não é o efeito perverso de determinada forma prática do direito, mas aspecto intrínseco à tecnologia jurídica e, mais amplamente, à organização social. Quaisquer práticas de direito serão absorvidas como normalização, donde a questão é mais a disputa pelo sentido necessariamente artificial do “normal” do que a aniquilação de dicotomias morais institucionalizadas.

¹⁵⁷ DE II, *Va-t-on extrader Klaus Croissant?*, 210, p. 362.

“natureza legisladora”. O “direito particular” pensado por Foucault é contraposto à unificação orgânica prevista pelo “Estado livre” hegeliano, conforme a recusa de Foucault da dialética. Esta recusa coloca a reflexão política de Foucault em um não-lugar em relação ao debate contemporâneo. É preciso construir um novo quadro conceitual.

A mobilização de Foucault pela não extradição de Klaus Croissant é uma aposta no reconhecimento do “direito dos governados”, conceito complicado que ele não desenvolve. Trata-se da aposta em uma “abertura aos direitos dos governados – desses que não querem mais sê-lo ou, em todo caso, que não querem mais sê-lo aqui, desse modo, por esses aqui”¹⁵⁸. De todo modo, a própria possibilidade de um direito a ser reservado e respeitado nasce no interior de um governo e em relação a um governo. É o próprio governo dos homens que deve ter em seu funcionamento a chave desta abertura, ou seja, sua própria negação. “*Não ser*” mais governado, ao menos não em tal lugar, não de tal maneira, não por tais pessoas: é preciso que o próprio funcionamento das relações entre os homens, reguladas conforme um governo preciso, engendre a possibilidade de subversão dessas relações. Para problematizar a possibilidade e sentido dessa subversão – que em Foucault se reporta a uma reflexão e a uma atitude voluntária, pensada como “atitude crítica” – é preciso antes acompanhar a descrição da constituição desse governo e seus mecanismos de subjetivação.

Fora, portanto, da chave dos direitos do homem e do cidadão, muitas vezes mobilizada para a construção de um diagnóstico “moderado” da modernidade, Foucault procura retrair a constituição da governamentalidade moderna que, concretamente, toma a forma do *liberalismo*. Este termo deriva diretamente de certa noção de *liberdade*, que é preciso matizar. Afinal, o “direito dos governados” não mobiliza uma noção de liberdade relativa a certa condição universal (mesmo que fosse como “ideia da razão”), a direitos naturais, ou a uma liberdade identificada à igualdade assegurada pela realização do Direito, nem a uma liberdade como a colocação de fins particulares. Isso porque Foucault não postula – pelo menos nos anos 1970 – um conceito de liberdade, mas apenas destaca o sentido relativo à governamentalidade da época moderna. A despeito de evitar ainda nos anos 1970 este termo historicamente tão carregado de metafísica, Foucault anuncia o “direito dos governados” como certo direito à liberdade

¹⁵⁸ DE II, *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, 210, p. 364-365.

de colocar-se absolutamente fora do jogo, ou pelo menos de escolher com certo grau de liberdade o lugar e os adversários do jogo. A decisão, refletida e voluntária, de desfazer o “pacto de segurança” com o Estado é *individual* ou, no máximo, de um grupo *particular*.

“Daí, enfim, a inscrição da liberdade não apenas como direito dos indivíduos legitimamente opostos ao poder, às usurpações, aos abusos do soberano ou do governo, mas [da] liberdade que se tornou um elemento indispensável à própria governamentalidade”¹⁵⁹. É por isso que o “direito dos governados” é uma *prática de liberdade*, um direito particular: ele não se opõe à razão governamental (ao “capitalismo” ou ao “liberalismo”, por exemplo), nem reivindica inclusão num todo que já é o campo do legítimo, mas é relativo e remetido a uma situação interior à disposição de poder da estrutura governamental.

Para Foucault não há direito universal porque não há ponto de apoio último à diferença entre legitimidade e ilegitimidade (nem, portanto, à legitimidade da ideia de igualdade). Esta diferenciação responde a um campo de relações que excede o modelo jurídico-teológico do qual depende, em última instância, o pensamento dialético. O *optimum* hegeliano, afinal, é a própria dissolução daquela – e qualquer – diferenciação; ou pelo menos a justificação lógica dela e, por conseguinte, da diferença entre governantes e governados. Para Foucault, a dialética inviabilizaria assim o mundo moral, por meio de uma pacificação absoluta nos moldes de uma “soberania ilimitada”: figura última do Estado em Hegel. Foucault procura contrapor-se então à pacificação exigida ao menos como fim por toda lógica totalizante, que perde, portanto, o sentido próprio de cada singularidade histórica e o caráter *polêmico* da diferença entre governantes e governados. A modernidade liberal é inteligível, para Foucault, fora de uma lógica ou razão na história que a transcenda: a governamentalidade liberal é o efeito histórico de relações de poder que independem, em última instância, de um princípio ou finalidade calcada na ideia de igualdade ou liberdade. Sua “hierarquia” interna responde a um jogo de forças aberto, essencialmente polêmico. Por isso, a impossibilidade da igualdade não é o elogio da hierarquia, mas o diagnóstico de uma condição sempre hierarquizada.

¹⁵⁹ STP, p. 474-475 ; p. 361.

Em suma, na perspectiva de Foucault o pressuposto metafísico da igualdade dissolve as diferenças que movem a história e governa silenciosamente a noção de “potência” que estrutura o Estado, ou “soberania inofensiva”, visado pelo Direito no pensamento dialético. Feita a crítica desta perspectiva, vê-se que a pressuposição da igualdade seria a dissolução do direito, pois, como diz Nietzsche, “quando todos são iguais, ninguém mais precisa de ‘direitos’”¹⁶⁰.

O direito não é um pacto universal pressuposto, de modo que a definição de liberalismo proposta por Leo Strauss está diametralmente na contramão do sentido que Foucault destaca na historiografia e na prática política moderna. “*Se nos for permitido chamar de liberalismo a doutrina política para a qual o fato fundamental reside nos direitos naturais do homem, por oposição aos seus deveres, e para a qual a missão do Estado consiste em proteger ou salvaguardar esses mesmos direitos, forçoso nos será dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes*”¹⁶¹. Esta definição contrapõe-se termo a termo à leitura de Foucault, a começar pela caracterização do liberalismo como “doutrina política”. Na descrição do modo concreto da governamentalidade liberal, é a concepção de *liberdade* apresentada por Hayek que aparece no centro da cena, ou seja, a possibilidade de que “os diversos indivíduos ajam com base em seus próprios conhecimentos e a serviço de seus próprios objetivos, o que é a essência da liberdade”¹⁶². Aparentemente, este é o mecanismo de estabelecimento de finalidades que opera no liberalismo, sobretudo no modelo norte-americano. Porém, esta “liberdade” depende de que os “conhecimentos” e “objetivos” sejam adequados ao conhecimento e objetivo do governo. O governo deve *guiar o “agir”*, o que na verdade dilui a “essência da liberdade” definida por Hayek. Afinal, a finalidade individual deve corresponder às finalidades de governo, espécie de “bem comum artificial”, já que o governo as estabelece conforme a espécie (população) e não conforme certa liberdade individual. A liberdade *de direito* que Hayek pretende assumir, este ideal teórico dos liberais, não passa de uma medida *de fato* na distinção entre governados e governantes interna ao jogo do liberalismo.

¹⁶⁰ Nietzsche, *Par-delà-bien et mal*, p. 115.

¹⁶¹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, apud Lebrun, *Hobbes aquém do liberalismo*, p. 237. Lebrun mostra a insensatez dessa filiação, embora o faça apenas em relação ao texto hobbesiano, e não a partir de uma redefinição ou releitura do próprio liberalismo (exceto no que esta “doutrina” pretende remeter a Hobbes).

¹⁶² Hayek, *Droit, législation et liberté*, p. 491.

Se é verdade que não se trata exatamente, na modernidade, dessa liberdade essencial de agir conforme um conhecimento e objetivo individuais, não se trata também de remeter novamente a legitimidade e valor das ações à lei civil, ao direito soberano, em sentido hobbesiano¹⁶³ ou hegeliano (nem alienação para assegurar a realidade jurídica, a ordem civil, nem objetivo conseqüente à realização plena do Direito na História). Vale notar ainda, a “liberdade” que Foucault destaca em seu diagnóstico (não é uma bandeira) aparece em oposição direta à concepção ontológica de liberdade remetida à natureza mundana do homem e eventualmente definida, modernamente, como “abertura para o ser”. Trata-se antes de uma liberdade de *circulação* das pessoas e das coisas, de modo que no liberalismo “a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança”¹⁶⁴.

Se esta definição pretende ser uma descrição, é preciso notar que a descrição histórica tem valor de verdade, no único sentido de “verdade” que Foucault precisa admitir: como verdade histórica, a liberdade estaria absolutamente circunscrita ao campo de aceitabilidade desenhado pelo exercício de governo. E é aí precisamente que se coloca o problema de saber, por um lado, o estatuto preciso do homem submetido à sujeição moderna e da história em que esta condição antropológica acontece (*antropologia e história*) e, por outro lado, o estatuto preciso do homem no processo de subjetivação que lhe permite uma espécie de governo de si. E se qualquer definição possível do “homem sujeitado” ou do “homem livre” depende da descrição de sua condição moderna, então é preciso passar antes de tudo por uma leitura do modo concreto das relações de poder. É preciso, portanto, compreender o liberalismo como forma concreta da governamentalidade moderna. Foucault pretende assim formular um quadro conceitual novo a partir do diagnóstico do presente.

¹⁶³ Dentro do Estado hobbesiano a liberdade, inclusive moral, é alienada em prol da segurança. “Desde o momento em que me sujeitei, ‘a lei civil é a medida das ações boas ou más’ e não mais meu juízo ou minha consciência” (Lebrun, *Hobbes aquém do liberalismo*, p. 246).

¹⁶⁴ STP, p. 63; p. 50.

Capítulo 2 – O liberalismo

Foucault localiza em meados do século XVIII a transformação que dá início à “razão governamental moderna”. Trata-se do novo modo de disposição das relações de poder cuja forma concreta se chama *liberalismo*.

Se o termo “biopolítica” designa as relações de poder que se exercem em relação direta à vida da população, o liberalismo é a forma dessas relações na vida moderna, pelo menos na Europa Ocidental e nos Estados-Unidos. O liberalismo pode ser dito, *grosso modo*, a forma geral das relações de poder modernas, já que o sentido econômico que o define é ele próprio o ponto de apoio do sistema político e social após o século XVIII. A economia política é, afinal de contas, o saber da governamentalidade moderna. Isso significa que a transformação que caracteriza a razão governamental não se pauta pela Teologia e tampouco pelo Direito. O sentido dessa transformação é dado, segundo Foucault, pelo “instrumento intelectual” que permite “a autolimitação de uma razão governamental”: na modernidade, a *economia política*.

Quer dizer, a razão governamental moderna é caracterizada por aquilo que institui um limite em seu funcionamento, pelo elemento de sua crítica. O liberalismo é um sistema de relações em que a crítica é absolutamente “interna”: a economia política limita o liberalismo “de dentro”, o que significa, inversamente, que ele é mais amplo que a verdade delimitada por ela. O liberalismo não depende então de um ponto de vista metafísico para distinguir aquilo que é da ordem do verdadeiro ou legítimo. Assim, a transformação ocorrida a partir do final do século XVIII é caracterizada por Foucault em função do “princípio de limitação da arte de governar”¹⁶⁵. Trata-se da “regulação interna da racionalidade governamental”¹⁶⁶, de modo que a economia política, como instrumento crítico ou princípio de regulação, fornece sentido prático à racionalidade liberal. Portanto, aquilo que Foucault procura destacar quando fala em uma *autolimitação* da razão governamental é a *regulação* da razão governamental¹⁶⁷.

¹⁶⁵ NB, p. 14; p. 12.

¹⁶⁶ NB, p. 14; p. 12.

¹⁶⁷ A *autolimitação* pela economia política não se confunde, de maneira alguma, com uma “soberania condicionada”, já que o liberalismo está fora – e além – dos marcos jurídicos da soberania, precisamente no sentido hobbesiano. Se é a irredutibilidade da “ilimitação da soberania” que permite a Gérard Lebrun

Dentre os cinco pontos arrolados por Foucault para caracterizar abstratamente esta regulação interna da razão governamental, pode-se destacar dois: trata-se de uma limitação *de fato*, não *de direito* (o que significa que ultrapassar seus limites não deslegitima o Estado), e de uma atividade balizada pela divisão entre *agenda* e *não-agenda*¹⁶⁸, portanto, atividade que não se apoia em alguma divisão entre o que é da liberdade e o que é da submissão dos sujeitos. Pensando a regulação interna da razão governamental abstratamente tem-se então: limitação *de fato* e ação dividida em *agenda* e *não-agenda*.

Mas como e por que essa caracterização abstrata encontra expressão a partir da economia política, definida por Foucault como “uma espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade”¹⁶⁹? Dos outros cinco pontos desenvolvidos para esta questão interessam novamente dois deles: a economia política tem em vista os *efeitos* da limitação, não a origem (não há fundamento externo a delimitar a legitimidade das ações, seja baseado em natureza, contrato social etc.), e lida conseqüentemente com êxito (*réussite*) ou com fracasso, não com legitimidade ou ilegitimidade. Pensando a regulação interna da razão governamental a partir da economia política tem-se então: limitação balizada pelos *efeitos* e perspectiva de *êxito* ou fracasso.

Portanto, na regulação interna da governamentalidade moderna

1) *não se trata de:*

abstratamente, a) limitação de direito, b) liberdade e submissão dos sujeitos;
a partir da teologia ou direito, α) legitimidade e ilegitimidade, β) origem ou fundamento.

mostrar como “as interpretações que fazem do liberalismo a verdade do sistema de Hobbes são mais engenhosas que convincentes”, é preciso notar também que isso não significa que a modernidade esteja mais ligada ao modelo despótico de Hobbes que ao liberalismo. Se “reclamar mais segurança do Estado” significa “reclamar mais leis”, não é da mesma ideia de segurança que se trata aqui: ela se coloca agora de um ponto de vista não-individual e absolutamente distinto do plano jurídico, do plano das *leis civis*. Tampouco as “liberdades individuais” são redutíveis à “liberdade de propriedade” ou aos “direitos naturais”, exatamente pelo mesmo motivo. Portanto, a compreensão clássica de Hobbes está longe da forma moderna da relação entre *segurança* e *liberdade*, de modo que esta não é uma limitação estranha àquela, solapando a ilimitação do soberano garantida por contrato. A oposição dilui ou pelo menos resignifica a constatação melancólica de Jouvenel de que a “liberdade não é senão uma necessidade secundária em relação à necessidade primária da segurança” – retirando a razão das análises de Hobbes na evolução das democracias do século XX. Cf. Lebrun, *Hobbes aquém do liberalismo*, especialmente p. 247, 251 e 252.

¹⁶⁸ Como indica Foucault (NB, p. 17; p. 14), trata-se da nomenclatura usada por Bentham para a divisão entre o que é “a fazer” e o que não é “a fazer”, que recupera seu sentido etimológico (do latim *agenda*).

¹⁶⁹ NB, p. 19; p. 15.

2) *trata-se de*:

abstratamente, a) limitação de fato, b) agenda e não-agenda;
a partir da economia política, α) êxito e fracasso, β) efeitos.

O curioso aqui é que as categorias presentes na definição daquilo que para Foucault *não é* predicado do modelo de organização social que irrompe no século das Luzes são reiteradamente mobilizadas para descrever esse movimento, sobretudo nas análises de estilo hegeliano. Para Foucault, não se trata da aurora da *universalidade* ou da “paixão pelas ideias gerais”, conforme o diagnóstico de Hegel ou Tocqueville¹⁷⁰, nem do início do desenvolvimento contínuo da democracia. Essas categorias abririam campo a um reivindicado Estado de Direito, no qual a igualdade jurídica entre os cidadãos apoia-se na garantia de propriedade de todo homem, ainda que somente de seu próprio corpo, especialmente como força de trabalho (herança lockeana)¹⁷¹. Esta cláusula, cujo princípio é reaproveitado como fundamento da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, funcionaria como expressão especialmente iluminadora da limitação de direito (1.a) de certa “razão de Estado” cuja organização determinaria o espaço de liberdade e de submissão dos sujeitos (1.b). O princípio crítico, ou a racionalização que esclarece e regula a organização social, seria o Direito, e deste modo a regulação estaria circunscrita à esfera da legitimidade (1. α) e apoiar-se-ia, para tanto, no princípio moral e metafísico da *igualdade* natural dos homens (1. β). Seria possível, pois, ter no horizonte (teleológico) a ideia de um Direito *adequado* à sociedade¹⁷². Em suma, o final do século XVIII, quando entra em cena a economia política e, com ela, a modernidade, não é o início do desenvolvimento progressivo do direito idealmente igualitário ou libertário.

Ainda que haja consenso em localizar no século XVIII o início do liberalismo, as categorias mobilizadas para descrevê-lo variam conforme a oposição entre

¹⁷⁰ Cf. Losurdo, *Nietzsche: o aristocrata rebelde*, p. 649.

¹⁷¹ “Embora a terra e todas as criaturas inferiores, sejam comuns a todos os homens, ainda assim cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa: ninguém tem algum direito sobre isso a não ser ele próprio. O trabalho de seu corpo, e o trabalho de suas mãos, podemos dizer, são sua propriedade...” (Locke, *Second treatise*, §27, p. 111-112).

¹⁷² Essa possibilidade de adequação baliza algumas políticas do século XVIII, sobretudo aquelas de ordem penal elaboradas por Beccaria e Bentham. Este é um ponto de divergência em relação ao liberalismo norte-americano dos séculos XIX e XX, já que as políticas públicas partem então da impossibilidade de redução completa ou aniquilação de determinados comportamentos. O quadro da concorrência econômica permanece aqui, de maneira ambígua, descolado de um quadro político e moral que fornecesse *a priori* regras ou princípios de comportamento (ética fundamentada em uma metafísica).

universalismo e nominalismo. Mas se Foucault opõe “razão de Estado” e “razão governamental” – pré e pós metade do século XVIII – pelo modo de *limitação do poder*, colocando de um lado o Direito e de outro a economia política, não significa que o direito tenha saído de cena engolido pelos ditames da prática econômica. É justamente a relação entre o universalismo jurídico e o nominalismo econômico, entre *direito e economia* – e seu papel na dinâmica do poder – a questão de Foucault no curso de 1978-1979, *Nascimento da biopolítica*.

1. A ambiguidade entre Direito e economia

Para Foucault, há uma ambiguidade constitutiva da modernidade entre o universalismo jurídico e o nominalismo econômico, direito e economia política. É na qualificação da relação entre o campo jurídico e o campo econômico que se inscreve a diferença entre duas vias de formulação da função do direito face à razão governamental moderna.

A relação do liberalismo com a *economia política* é aquela de uma totalidade nominal de relações de poder (liberalismo) com o princípio crítico que institui a diferença entre verdade e falsidade no interior de seu funcionamento (economia política). Já a relação do liberalismo com o *direito* é de regulamentação formal dessa diferença e de legitimação simbólica da diferença. No interior do liberalismo, portanto, coexistem a dimensão simbólica e a real, a representação jurídica do poder e as técnicas ou mecanismos de poder, a representação da igualdade ou liberdades básicas e a desigualdade dos mecanismos de *concorrência*. Segundo Foucault, os neoliberais mostraram precisamente que o liberalismo não é baseado em uma sociedade de troca¹⁷³,

¹⁷³ Na verdade, desde o aparecimento do *trabalho* como objeto moderno a sociedade de troca teria ganhado novo sentido, atrelado à produção como unidade conceitual da economia. Justamente este novo sentido, descrito por Foucault em *As palavras e as coisas*, é o ponto em que se apoiam certas políticas europeias. “Enquanto no pensamento clássico o comércio e a troca servem de base insuperável para a análise das riquezas (e isso mesmo ainda em Adam Smith, para quem a divisão do trabalho é comandada pelos critérios de permuta), desde Ricardo, a possibilidade de troca está assentada no trabalho; e a teoria da produção, doravante, deverá sempre preceder a da circulação” (MC, p. 350; p. 267). A centralidade do objeto trabalho, entretanto, será absolutamente redefinida no neoliberalismo norte-americano, pois neste

mas de concorrência, de modo que é a *desigualdade* o ponto chave – real, efetivo – desse mecanismo econômico. Mas esta desigualdade não aparece como a supressão da ideia de igualdade jurídica, porém, ao contrário, fornece toda força simbólica à ideia de igualdade subentendida na representação jurídica do poder. Afinal, pensa-se normalmente em regular ou minimizar a desigualdade por meio da distribuição igualitária de “poder”.

Ora, o lugar do direito público inevitavelmente se deslocou com a constituição de uma prática governamental atenta às regras internas de mercado. Se a não-intervenção do governo nas leis do mercado é o regime de verdade vigente, resta ao poder público saber como é que ele vai formular o respeito à verdade em termos de lei. Daí as duas vias de formulação sobre a conjugação do liberalismo com o direito público.

A primeira via, dita *jurídico-dedutiva*, *axiomática* ou *revolucionária*, procura pensar a limitação do poder público a partir do Direito, isto é, com base na determinação de direitos fundamentais que distinguem o que os indivíduos concordam em ceder e aquilo que reservam para si face ao poder público. Está em questão uma limitação por regras concernentes à origem lícita, por assim dizer, de uma forma governamental, baseada na forma da alienação. Nesta perspectiva, a lei deve refletir a *vontade* dos indivíduos, de modo que a liberdade tem fundamento jurídico. A liberdade como fundamento “ontológico” da ação humana concerne a esta perspectiva. Esta via remonta a certa *continuidade* em relação à razão de Estado precedente, já que a mudança é redutível a uma lógica única do processo. Ela tem seu centro na dimensão *simbólica* da vida, e seu correlato será o “sujeito de direito”.

A segunda via, chamada via *indutiva* ou *residual*, é aquela que aparece *efetivamente* no desenvolvimento desta “razão governamental crítica”. Isso porque ela parte da própria prática governamental e circunscreve o direito público dentro de si mesma. Este aspecto é essencial para Foucault: trata-se então da análise dos limites *de fato* (que, na verdade, já escapam por definição à instauração de limites de direito), dos limites desejáveis – e a questão da utilidade passa assim ao primeiro plano. O campo de ação restringe-se à utilidade social das ações governamentais – utilidade que será

caso a teoria jurídica das liberdades privadas aparentemente precede tanto a teoria da produção quanto da circulação.

definida, em última instância, pelo próprio mercado e, portanto, pela esfera da economia política e não do direito. Nesta perspectiva, a finalidade não tem fundo simbólico, mas técnico. A limitação jurídica do poder político se mostra então, desde início, *aparente* (representação).

Como o direito, ao fim e ao cabo, não intervém decisivamente no jogo de verdade, definido pela economia política, a questão da utilidade não é nunca revolucionária – ela não determina a possibilidade de uma razão governamental. A lei reduz-se à transação, ao ajuste entre a esfera de intervenção do Estado e a esfera de independência dos indivíduos, de modo que a independência traçada pelo mercado delimita a liberdade desses indivíduos. A partir desta segunda via o nó entre o liberalismo e o direito público está fora do campo de constituição de verdade e falsidade. Esta definição ocorre na relação entre mercado e poder público, entre o princípio de concorrência e o critério de utilidade do ponto de vista da população, e situa-se na noção de *interesse*. É neste modo de organização que se estabelece um “sujeito de interesse”¹⁷⁴.

Se a segunda é a via efetiva na prática jurídica do liberalismo, é verdade também que a primeira não é de modo algum abandonada. Ela permanece como perspectiva de toda formulação em busca de uma proposição positiva para qualquer transformação revolucionária da razão governamental vigente. Contudo, sua inocuidade frente ao regime de verdade instaurado no nível da economia política expressa o hiato intransponível entre, de um lado, a descrição do funcionamento real do poder público e, de outro lado, a forma jurídica evocada como possibilidade de superação deste regime de verdade. De um lado, há a técnica e reflexão que é a economia política; de outro lado, há uma espécie de mitologia humanista (simbólica). No esquema geral de Foucault, *positividade versus metafísica*. Por aí se pode perceber como a via revolucionária é desde o início paradoxal em relação ao centro de gravidade do poder político, assentado sobre a economia política e não sobre um direito público que o determinasse em termos de legitimidade, conforme um princípio crítico *exterior* e *anterior* ao jogo das relações de poder.

¹⁷⁴ O correlato antropológico da razão governamental moderna é o “sujeito de interesse” e não o “sujeito de direito”. Este será o tema do final desta parte.

É por isso que a “questão fundamental do liberalismo” só faz sentido para a segunda via de formulação sobre a limitação jurídica do poder político: “qual o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas?”¹⁷⁵. A primeira via, axiomática, já está descartada nessa questão, pois senão a pergunta seria algo como: “qual a legitimidade do governo em que a troca determina *assim* o valor das coisas?”. Para recuperar a primeira formulação do lugar do direito público seria preciso aceitar a possibilidade de submissão da racionalidade liberal pelo direito, de modo que o valor das coisas revelasse a legitimidade ou não do governo. Para Foucault, toda possibilidade de superação do modelo econômico-político por algo que lhe é externo (como o direito) não pode ter, uma vez instaurado este regime de verdade, qualquer eficácia. É daí que a ideia de revolução não é vinculada à legalidade, mas à apropriação do modo de articulação econômica que está na base da gestão governamental conforme essa racionalidade econômica (antes e para ser governamental, pois é o mercado que define o regime de verdade). A revolução não visa a legitimidade, mas a justiça. Acontece que essa “apropriação” é, por isso mesmo, colocada em função de uma finalidade externa às relações estabelecidas, de modo que se apoia em uma *ideia* (metafísica) de bem. Partindo do diagnóstico da modernidade liberal, Foucault pensa a transformação fora dessa chave axiomática. Nem por isso se trata de reificar o modelo residual. “Se quisermos mudar o poder de Estado, é preciso mudar as diversas relações de poder que funcionam na sociedade”¹⁷⁶.

Com efeito, convém chamar atenção aos dois aspectos do movimento descrito: 1) caracterização da transformação histórica que inaugura a modernidade e 2) pergunta pelo lugar do direito nesta governamentalidade. Primeiro aspecto: localização da transformação da razão de Estado para a razão governamental em meados do século XVIII, caracterizada por uma limitação de fato das ações governamentais, distinguindo assim agenda e não-agenda; e cujo instrumento intelectual é a economia política, mobilizando categorias como êxito ou fracasso e focando as análises nos efeitos¹⁷⁷. Isso,

¹⁷⁵ NB, p. 64; p. 48.

¹⁷⁶ DE II, *La société disciplinaire en crise*, p. 533.

¹⁷⁷ Balizar a gestão pública pelos efeitos com vistas a um êxito evoca a interessante noção de “expectativa”, tal como formulada por Koselleck em *Futuro Passado*. Não é certamente coincidência que o termo “progresso” seja cunhado (em sua diferença com a teleologia redencionista cristã que aparecia já em Santo Agostinho) entre a metade e o final do século XVIII. A passagem do “*profectus*” espiritual ao “*progressus*” mundano discutida por Koselleck (p. 316) casa muito bem com o “horizonte de expectativa”

diferentemente da “tradicional” caracterização [paradoxal] desta mudança como permanência da possibilidade de uma limitação de direito, que distingue esferas de liberdade e submissão dos sujeitos, em que o direito teria ainda função central, apontando limites de legitimidade e ilegitimidade e apoiando-se, para tanto, na origem, no fundamento da organização social. Esta é uma estrutura de poder-saber-verdade. Segundo aspecto: a possibilidade de limitação jurídica do poder público pensada em termos de utilidade (interesse), uma vez distinta da esfera em que se determina o regime vigente de verdade; ou pensada com base na caracterização tradicional da transformação histórica, como passível de efetividade através de leis que delimitassem a legitimidade da razão governamental, ou como normatividade inerente ao modelo institucional de governo.

Portanto, a segunda via de reflexão a respeito do lugar do direito, chamada indutiva ou residual, condiz com a *descrição* histórica que Foucault traça da transformação em pauta. Já a primeira formulação, *teórica*, é uma espécie de mitologia em que há um hiato entre o regime de verdade e a ideia de Direito, e condiz com a caracterização clássica desta transformação. A partir dessa distinção (que no fundo é a mesma, seja por meio da caracterização da transformação histórica, seja por meio da conseqüente reflexão sobre o lugar do direito público), tem-se que “o governo em seu novo regime é, no fundo, uma coisa que já não tem de ser exercida sobre sujeitos e sobre coisas sujeitadas através desses sujeitos. O governo vai se exercer agora sobre o que poderíamos chamar de *república fenomenal dos interesses*”¹⁷⁸.

Essa “república fenomenal dos interesses” circunscreve a totalidade das relações entre os indivíduos conforme o interesse, que significa justamente, conforme sua etimologia latina, *inter essere*, ou seja, um modo de estar no mundo, de ser, em relação ou “entre” outros. Significa a ausência absoluta de qualquer conteúdo ontológico ou negatividade na epistemologia do sujeito. Significa ainda uma ampliação da política em

que se opõe ao “campo de experiência” atual em função do valor maior que a noção de progresso permite esperar neste horizonte: efeitos desejados, êxito. A *perfectibilité* de Rousseau está no horizonte não porque a razão governamental nascente “crê” no progresso (exterioridade que só se coloca para a primeira via, porque para ela a valoração se baseia em outros termos que os deste regime de verdade), mas porque a noção de progresso é no fundo a racionalização da história condizente com a razão governamental em pauta: a eficácia dos efeitos do modelo econômico e administrativo (governo) gera uma *valoração* positiva, é vista como êxito. Neste ponto há, portanto, uma dificuldade: a afirmação metafísica da perfectibilidade, contra a qual Foucault se coloca, aparece como fundo da própria crítica da economia política, já que é certa “expectativa” que define uma finalidade em função da qual o cálculo opera.

¹⁷⁸ NB, p. 63; p. 48; grifo meu.

direção à antropologia, pois o nível do interesse é idêntico ao campo político e mais amplo que o campo jurídico. O liberalismo, como forma de uma *tecnologia de governo*, visa o indivíduo na sua função e determinação econômicas (*sujeição*). Há determinação econômica do indivíduo porque aquele que governa gere “um poder (*puissance*) público que regula o comportamento dos súditos”¹⁷⁹ por meio da regulamentação de suas atividades econômicas, ou seja, da produção e circulação de mercadorias. Regular o comportamento dos súditos significa dar a medida de verdade de suas ações em função da economia e, com ela, a medida de sua liberdade.

As duas vias em discussão apresentam um importante ponto de distinção: “de um lado, vamos ter uma concepção da liberdade que é uma concepção jurídica – todo indivíduo detém originalmente certa liberdade da qual cederá ou não certa parte – e, de outro, a liberdade não vai ser concebida como exercício de certo número de direitos fundamentais, ela vai ser percebida simplesmente como a independência dos governados em relação aos governantes”¹⁸⁰. Vale a pena chamar atenção para a diferença na expressão usada por Foucault: a primeira é “concebida”, enquanto a segunda é “percebida”. Por mais que simbolicamente a liberdade seja concebida juridicamente como devida a cada sujeito, ela é percebida como o resultado de um jogo de forças em que os governados adquirem certa independência em relação aos governantes.

Ora, a constatação do sentido liberal da *liberdade* não implica a adesão a certa alternativa político-econômica. Muito pelo contrário, se a descrição do liberalismo não é uma forma de chegar à moral socialista, ela também não é uma apologia do liberalismo: a constatação do fato não é a defesa de seu valor, mas a circunscrição de um campo real de disputa e, por conseguinte, a definição epistemológica do sujeito moderno. As duas vias são modos como se refletiu sobre o lugar do direito em relação ao poder público, e não uma justificativa moral da posição liberal – jamais adotada por Foucault. Para Kervégan, “não haveria, pois, outra escolha que a via liberal, o que quer dizer sobretudo substituir a concepção jurídica de liberdade...”¹⁸¹. Não se trata de escolher, mas de ultrapassar essa alternativa, transformando o que somos, sem, no entanto, ignorar o sentido concreto do liberalismo no diagnóstico do presente e, com ele, da liberdade.

¹⁷⁹ NB, p. 10; p. 9.

¹⁸⁰ NB, p. 57; p. 43.

¹⁸¹ Kervégan, *Aporia da microfísica: questões sobre a “governamentalidade”*, p. 83.

A independência em relação aos governantes é a distinção dos grupos, e não o pertencimento de todos a um corpo social orgânico, porém, hierarquizado. Trata-se da liberdade conforme a *desigualdade* entre os indivíduos e, mais especificamente, entre os governantes e os governados. É por isso, aliás, que está em questão uma via residual: de acordo com a racionalidade da segurança, em que há necessidade de certa margem de tolerância, a desigualdade é irreduzível. Não se trata então de um jogo entre indivíduos em que os governantes fossem detentores de um esquema de determinação ao qual se poderia ser, em certa medida, independente. Muito pelo contrário, quanto mais dentro do jogo, mais “livre”, maior a independência. Foi essa, aliás, a lição da contra-história calcada na noção de guerra, analisada por Foucault em 1975-1976: “uma liberdade que não se traduz numa relação de força desigualitária só pode ser uma liberdade abstrata, impotente e fraca”¹⁸².

Todavia, por ora interessa a presença simultânea das concepções que situam os sujeitos modernos em uma ambiguidade: a concepção jurídica do poder público e o mecanismo determinante do mercado. Por mais que, segundo Foucault, a liberdade não seja efetivamente o resultado de uma condição fundamental do homem, esta é a representação comum que se faz deste conceito na modernidade. Isso porque a *representação jurídica do poder* convive, no liberalismo, com a efetividade das determinações econômicas. Entretanto, estas não são determinações positivas que estabelecem o sentido de todos os elementos no interior do “capitalismo”, como em Marx, mas são determinações na ordem da *aceitabilidade*. Quer dizer, a economia política é princípio crítico porque distingue verdade e falsidade no sentido de classificar os efeitos conforme sua utilidade no interior das relações de mercado, o que estabelece, por consequência, um quadro geral para *cálculos* de ação (do indivíduo ou do governo). É por isso que, para Foucault, não se trata de analisar “o capital”, mas o liberalismo. *Liberalismo não é teoria econômica, é forma de governo*. O liberalismo é o modo de governo no interior do qual a economia política distingue as ações conforme os *efeitos*, e não uma forma de Estado para o qual ela define ações conforme finalidades autorreferentes.

No interior do liberalismo, portanto, coexistem a dimensão *simbólica* e a *real*, a representação jurídica do poder e as técnicas ou mecanismos de poder. É por isso que as

¹⁸² DS, p. 188; p. 139.

duas concepções de liberdade, relativas às duas vias de formulação do papel do direito na limitação do poder público, coexistem e se conectam mantendo, contudo, sua *heterogeneidade*.

Isso mostra que a noção moderna de *sujeito* oscila entre os dois lados da ambiguidade acima, fruto do eixo de descrição do modo de gestão pública surgida em meados do século XVIII. De modo geral, é nessa suposta polaridade que se situa a relação, identidade ou distinção entre a dimensão antropológica e a dimensão política, e com ela a *condição da constituição de sujeitos*. Assim, pode-se situar nessa polaridade, igualmente, o estatuto do termo sujeito na biopolítica e o sentido da noção de Estado moderno baseada em certa concepção de “sujeito de direito”. Cada via de formulação do problema do poder público dá ênfase a uma ou outra dimensão, real ou simbólica, da ambiguidade moderna: elas abrem espaço a relações de poder distintas (biopoder *ou* poder soberano, legítimo). A concepção antropológica do homem é indissociável da compreensão política da sociedade.

Mas se a via indutiva ou residual é efetiva no programa político moderno, a análise do liberalismo levada a cabo por Foucault não deixa de lado a dimensão simbólica, do direito, que não obstante *coexiste* com a linguagem significativa da economia política? As duas vias destacadas por Foucault referem-se à função *do direito* no poder público, ou seja, são “dois caminhos para constituir *em direito* a regulação do poder público, duas concepções da lei, duas concepções da liberdade”¹⁸³. O “sistema da razão do Estado mínimo” implica necessariamente a ideia de um limite, de um limite interno. A questão é saber como essa limitação pode ser formulada em termos de direito, já que a instância de verificação é o mercado. Significa que o direito não é o critério da medida desse sistema, mas participa de algum modo do reconhecimento da medida do “menor Estado”, da regulamentação de seus limites. É a medida fornecida pelo mercado que explicita o “governar excessivamente” (*trop gouverner*) a ser evitado no próprio mecanismo de governo, pois tem efeitos não desejáveis, impede o êxito. É este o sentido do termo “*razão governamental crítica*”¹⁸⁴. Mas é em termos de direito que esse limite é regulamento, como direito positivo.

¹⁸³ NB, p. 58; p. 43; grifo meu.

¹⁸⁴ NB, p. 18; p. 15.

Portanto, não se trata de desviar o olhar da dimensão simbólica do discurso jurídico, mas de compreender que papel lhe é reservado em um sistema cuja medida, em última instância, é alheia a ele. O ponto é que a medida é alheia ao direito apenas porque ele não dá a última palavra, porque não há “razão última” que se defina juridicamente; porém, é preciso compreender como se formula uma autolimitação em termos de direito que não paralise ou estrangule o governo. “Se há uma economia política, o que acontece com o direito público?”¹⁸⁵. Ele é a baliza que garante o reino absoluto do jogo econômico, evitando o excesso ou a falta de governo. Ele garante o respeito às regras, mas a regras cujo valor não se mede como legitimidade. É na garantia de ações verdadeiras que as balizas econômicas podem ser colocadas em termos de *lei*. Afinal, “não se podia pensar a economia política, isto é, a liberdade de mercado, sem levantar ao mesmo tempo o problema do direito público, a saber, a limitação do poder público”¹⁸⁶. É preciso legitimar e regulamentar a liberdade de mercado do ponto de vista da finalidade da espécie (preservação da vida) e, portanto, limitar a extensão do poder público ao mesmo tempo em que se determina a extensão da independência dos indivíduos.

Se o mercado é o que efetivamente regula a vida moderna (“instância de veridicação”), pode-se concluir daí que o “sujeito de direito” não é determinante em relação àquela *medida* de liberdade ou de governo. A lei é um aspecto, um campo da vida social. Assim, “a lei será concebida como efeito de uma transação que vai colocar, de um lado, a esfera de intervenção do poder público e, de outro, a esfera de independência dos indivíduos”¹⁸⁷. Trata-se do direito como técnica, como instituição, e não como instância da qual se pudesse deduzir tais campos de ação – que se dariam então em termos de concessão por parte dos indivíduos em nome de uma vontade coletiva (alienação). A via jurídico-dedutiva ou revolucionária concebe a lei, portanto, “como a expressão de uma vontade, de uma vontade coletiva que manifesta a parte de direito que os indivíduos aceitaram ceder e a parte que eles querem reservar”¹⁸⁸. Neste caso, a lei é algo de que os indivíduos dispõem, enquanto na primeira formulação ela é algo que dispõe os indivíduos e o poder público. Essa diferença acompanha a definição de liberdade, uma concebida como algo de que se pode dispor; outra percebida a partir

¹⁸⁵ NB, p. 52; p. 39.

¹⁸⁶ NB, p. 53; p. 40.

¹⁸⁷ NB, p. 57; p. 43.

¹⁸⁸ NB, p. 57; p. 43.

do lugar nessa disposição que limitou a extensão da independência dos indivíduos e a ação ou governo do poder público. Logo, a coexistência real entre *direito* e *economia* é inteiramente circunscrita à via indutiva, adequada à descrição histórica da transformação ocorrida no século XVIII e na qual o direito é o direito positivo. A coexistência *ambígua* é a que relaciona esta via com a via jurídico-dedutiva¹⁸⁹. Deste modo, diz Foucault: “o sistema dos direitos do homem e o sistema da independência dos governados são dois sistemas que, não digo que não se penetram, mas têm uma origem histórica diferente e comportam uma heterogeneidade, uma disparidade que é, a meu ver, essencial”¹⁹⁰.

Em suma, a ambiguidade moderna entre direito e economia política é uma heterogeneidade irreduzível. Essa ambiguidade é a estrutura lógica que costura as duas vias, sem subsumir uma em nome da outra. “Rejeitemos portanto a lógica da dialética e procuremos ver (em todo caso é o que procurarei lhes mostrar no curso) quais conexões puderam manter unidos, puderam fazer conjugar-se a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados”¹⁹¹. A questão é a conexão entre *direito* e *economia política* do liberalismo, correlata à conexão entre a ideia de igualdade e a desigualdade que está na base da racionalidade econômica. Aqui também se trata de uma heterogeneidade irreduzível. É nesse sentido que Foucault opõe a noção de “sujeito de interesse” à noção de “sujeito de direito”, oposição que nasce no século XVIII: “De fato, o mundo político-jurídico e o mundo econômico aparecem, desde o século XVIII, como mundos heterogêneos e incompatíveis”¹⁹².

O mundo político-jurídico e o econômico têm relações distintas com a ideia de *totalidade*. Embora sejam heterogêneos e incompatíveis, um deles estabelece as distinções *efetivas* da moralidade moderna: verdade e falsidade, legitimidade e ilegitimidade, etc. ganham conteúdo em função da racionalidade (modo de cálculo, de

¹⁸⁹ Pode-se dizer que a presença desta formulação jurídico-dedutiva é a presença da leitura metafísica que recoloca sempre princípio lógico, como a dialética, justamente porque precisa recuperar para o interior do sistema a universalidade em termos de direito, em termos de lei, regras (razão ou lógica capaz de dar sentido à história, totalizando o processo em função deste sentido). A permanência deste ponto de vista sobre a história é, ele próprio, a permanência da metafísica – como *ideia*, chave de pensamento/prática política. No campo dos “saberes” que procuram balizar estas práticas, ela é a permanência do transcendental na reflexão sobre o homem, que faz deste objeto um “duplo empírico-transcendental”.

¹⁹⁰ NB, p. 57; p. 43.

¹⁹¹ NB, p. 58; p. 44.

¹⁹² NB, p. 384; p. 286.

raciocínio) da economia política – por isso ela é o princípio crítico da modernidade. A divisão (*partage*) do mundo moral não é questão político-jurídica porque dependeria então de uma razão última, de uma potência ou “soberania ilimitada”. Por isso o sujeito de interesse é precisamente aquele que não apenas precede, mas independe do “contrato” que estabelece o sujeito de direito. “Logo, interesse e vontade jurídica não se substituem”¹⁹³. O sujeito de interesse “extrapola permanentemente o sujeito de direito”¹⁹⁴, e é nisso o que o (neo)liberalismo se funda. Significa, finalmente, que “em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um irreduzível”¹⁹⁵. Segundo Foucault, “o liberalismo, em sua consistência moderna, começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico”¹⁹⁶.

Em suma, para Foucault *não se trata*, na modernidade, de limitação de direito nem de liberdade e submissão dos sujeitos, abstratamente, tampouco de legitimidade e origem ou fundamento, a partir da Teologia ou do Direito. Esta é a perspectiva de uma das duas vias para pensar o lugar do direito no liberalismo. Já para a outra via, *trata-se*, abstratamente, de limitação de fato e de agenda ou não-agenda e, a partir da economia política, de êxito ou fracasso e de efeitos. “É evidente (disso eu lhes falarei no curso) que, nos dois sistemas, há um que se manteve e foi forte, e outro que, ao contrário, regrediu”¹⁹⁷. Logo, a *axiomática fundamental dos direitos do homem* remete a uma estrutura que não descreve a transformação ocorrida no final do século XVIII que dá ensejo ao liberalismo. No máximo, opõe-se a ela como ideia. Já o *cálculo utilitário da independência dos governados* marca a perspectiva do poder público desde o nascimento do liberalismo. No final das contas, o poder público não se limita em termos de direito, nem abstratamente, nem efetivamente. A perspectiva metafísica que depende da universalidade participa concretamente da modernidade – sobretudo em função da representação jurídica do poder – e mantém acesa a perspectiva dialética e humanista.

¹⁹³ NB, p. 374; p. 278.

¹⁹⁴ NB, p. 374; p. 278.

¹⁹⁵ NB, p. 374; p. 278.

¹⁹⁶ NB, p. 384; p. 286.

¹⁹⁷ NB, p. 60; p. 45.

Lógica da estratégia

Para Foucault, “é essa ambiguidade que caracteriza, digamos, o liberalismo europeu do século XIX e também do século XX”¹⁹⁸. A heterogeneidade entre Direito e economia política, ou mais especificamente entre a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados é, portanto, o próprio sentido da *modernidade européia*. Para compreender essa heterogeneidade Foucault pensa uma “lógica da estratégia”¹⁹⁹, por oposição à lógica dialética. Na dialética os termos contraditórios tendem à homogeneidade, segundo Foucault. Ao contrário, trata-se na lógica da estratégia de estabelecer as conexões entre o diverso enquanto ele permanece diverso, heterogêneo: “A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório”²⁰⁰.

Ora, o pensamento dialético hegeliano ocupa lugar decisivo no pensamento francês de meados do século XX, contra o qual Foucault se posiciona desde os anos 1950. Viu-se como esta contraposição é essencial na formulação de uma concepção de poder e de história desvinculados do quadro conceitual político-jurídico. Apontar em que sentido a dialética, para Foucault, é “pacificadora” permitiu situar, de maneira geral, a concepção de poder foucaultiana como relação e não como potência. E nesse mesmo sentido ela permite contrapor à pacificação suposta no discurso dialético o elogio à polêmica, implícito na ideia de uma “lógica da estratégia”. A consequência é que Foucault pode retirar a análise do liberalismo moderno do modelo jurídico-teológico da soberania e descrever o liberalismo a partir de dicotomias que se opõem em jogos de força. Nesses jogos, o modelo político-jurídico permanece em disputa. Se Foucault pode recusar a noção de Estado em favor da noção de governo, e este deslocamento tem sentido precisamente porque redefine o estatuto da soberania, é preciso destacar o que positivamente está em jogo na estrutura governamental que prescinde do Estado como figura central e explicativa.

Nas palavras de Foucault: “A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas (...) como a colonização e a pacificação autoritária,

¹⁹⁸ NB, p. 58; p. 43.

¹⁹⁹ NB, p. 58; p. 44.

²⁰⁰ NB, p. 58; p. 44.

pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social”²⁰¹. Essa dialética pacificadora é o pano de fundo contra o qual se destaca o discurso histórico-político, ou da “guerra fundamental”, do qual Foucault retraça a história no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Por isso, é possível reportar a recusa da dialética por Foucault a uma *posição política* por meio da qual sua geração procura se colocar contra o pensamento comum da esquerda francesa dos anos 30 e 40. Pode-se demarcá-la, por exemplo, opondo a revista *Les temps modernes* (1946) à *Tel Quel* (1960). Este grupo ouve Foucault insistir, em 1964,: “Estamos atualmente, mas com muita dificuldade, mesmo e sobretudo em filosofia, buscando o que é o pensamento sem aplicar as velhas categorias, tentando sobretudo sair enfim dessa dialética do espírito que foi uma vez definida por Hegel”²⁰². Mas a certeza de que é preciso abandonar a dialética hegeliana para pensar o presente e especialmente o “Estado” ou *governo* moderno vem desde nos anos 50, quando Foucault e muitos outros “convertem-se” de Marx a Nietzsche²⁰³. Quer dizer que o modelo marxista daqueles intelectuais franceses dá lugar ao espírito antimetafísico de Nietzsche, que é parte do instrumental analítico de Foucault. “Antimetafísico” significa aqui, em linhas gerais, recusar um ponto de vista totalizante para compreender a história e, como parte atual dela, a modernidade. A recusa da dialética como efeito da metafísica abre então uma investigação particular sobre a história e o direito, sobre o poder e sobre o limite do conhecimento, já que se coloca fora do quadro racionalista reeditado pela fenomenologia. Segundo Foucault, desde Nietzsche a filosofia “interroga uma origem sem positividade e uma abertura que ignora as paciências do negativo”²⁰⁴.

Esta abertura que ignora as paciências do negativo faz o movimento da história escapar a uma lógica que a circunscreva plenamente. Por isso, a lógica que organiza a relação polêmica daquelas vias da prática política moderna – Direito e economia política – é estabelecida conforme certa atividade. A atividade que faz rodar a história como jogo de forças tem, para o aspecto particular da relação entre a axiomática dos direitos do homem (em sua função simbólica moderna) e o efetivo cálculo utilitário da

²⁰¹ DS, p. 69; p. 50.

²⁰² DE I, *Débat sur le Roman*, 22, p. 368.

²⁰³ Cf. DE I, *Qui êtes-vous, professeur Foucault*, 50, p. 629-630, especialmente.

²⁰⁴ DE I, *Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)*, 13, p. 267.

independência dos governados, o sentido de uma *estratégia*²⁰⁵. Quer dizer, há nesta perspectiva um conjunto de escolhas e decisões a ser analisado em sua possibilidade, um conjunto de produções que instaura o sentido prático da relação entre essas vias.

Em sentido geral, a lógica da estratégia é a maneira de pensar uma história aberta, ou seja, a maneira de pensar a história conforme sua descontinuidade. Pois nessa descontinuidade, formulações distintas se colocam em um jogo permanente, no qual a diferença entre os personagens permanece, ainda que eventualmente novos personagens apareçam e outros deixem a cena. Assim, a lógica da estratégia se coloca como a confrontação da “continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica”²⁰⁶. A ideia de “estrutura trágica” remete à diferença absoluta em que contraditórios aparecem na história de modo definitivo.

Mas como será possível então falar em “atualidade”, “modernidade”, ou qualquer outro termo que suscite certo equilíbrio a ser interrompido por algum *acontecimento*? Ora, justamente, não se trata de um equilíbrio, mas de uma configuração agonística particular que não deve seu sentido a um lugar na História. Quer dizer, significa recorrer à saída indicada por Lebrun ao problema clássico da ruptura do equilíbrio: “recusar a predefinição do acontecimento como ruptura *do equilíbrio*, não se considerar no dever de mostrar *o que* rompeu a igualdade *de jure* das chances, *o que* pôs fim à neutralização *de jure* das forças. A única saída seria não pensar mais sobre a base de um *status quo* igualitário que o acontecimento, por princípio, viria a interromper”²⁰⁷. Todo acontecimento reatualiza o jogo de estratégias, que é um jogo de força. “E é essa linha de tendência que vai caracterizar não apenas a história do liberalismo europeu propriamente dito, mas também a história do poder público no Ocidente”²⁰⁸.

²⁰⁵ Sobre o sentido de “uma estratégia” para *epístasthai*, oposto a “uma aventura”, cf. Lebrun, *A idéia de epistemologia*, p. 138.

²⁰⁶ DE I, *Préface (Folie et Déraison)*, 4, p. 189.

²⁰⁷ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 124.

²⁰⁸ NB, p. 60; p. 45.

2. Neoliberalismo

Na análise do liberalismo, a presença do ideal da via dedutiva pode ser surpreendida, por exemplo, nos modelos europeus, e especificamente em um paradoxo interno ao governo do Estado alemão. Esta é a chave para a distinção do modelo neoliberal alemão e o norte-americano, já que em ambos se trata, afinal, de liberalismo. A diferença está na maneira como se formula o papel do direito: o modelo alemão traz em si um paradoxo que é exatamente aquele que distingue essencialmente as duas vias. Afinal, difícil abdicar da defesa do ideal clássico de igualdade e liberdade, no sentido preciso de que negar este humanismo parece levar a um anti-humanismo violento²⁰⁹.

A análise que Foucault faz do neoliberalismo alemão, com base na teoria dos “ordoliberalis” (*Escola de Freiburg*), mostra uma inversão com relação à problemática do século das Luzes, que redundava na ideia de “um Estado sob vigilância do mercado em vez de um mercado sob vigilância do Estado”²¹⁰. Esta foi a consequência programática da análise daqueles teóricos, capaz de fundar um Estado Alemão a partir da inexistência de Estado resultante do pós-guerra. Antes que uma limitação do Estado pela economia – estrutura na qual a autoridade do Estado entraria em cena para garantir a necessária propriedade individual que comporia a base da troca –, há propriamente uma constituição, legitimação e controle do Estado pela esfera econômica.

O que traz o neoliberalismo alemão de novo em relação ao liberalismo clássico? Segundo Foucault, a compreensão de que, no liberalismo, é a concorrência que funciona (ou deve funcionar) como princípio de mercado, não a troca: o eixo de apoio é a desigualdade, não a equivalência²¹¹. Nesse sentido, não é mais preciso uma legislação que garanta a propriedade mínima individual para assegurar certa igualdade em uma sociedade de troca; é preciso uma legislação que garanta a desigualdade sem exacerbá-

²⁰⁹ Sobre esta oposição em trabalhos recentes de filosofia política, cf. Fausto, R. *A ofensiva teórica do anti-humanismo*.

²¹⁰ NB, p. 159; p. 120.

²¹¹ Se a desigualdade dá ensejo à concorrência, é preciso notar que este argumento liberal tem a mesma estrutura que a compreensão do lugar do *antagonismo* para os propósitos da natureza, segundo Kant. “O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia”. Ou, antes, “Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar!”. Kant, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9. Aparentemente, o paradoxo do modelo alemão é análogo ao paradoxo interno à história natural de Kant. Como aliar, afinal, o elogio à discórdia ao reino dos fins?

la a ponto de aniquilar componentes, ou seja, é preciso uma legislação para regular a concorrência. É por isso que a legislação não concerne aos indivíduos no sentido de garantir determinados comportamentos, mas concerne ao jogo formal em que estes indivíduos se colocam. A concorrência é um princípio de formalização, uma essência, um *eidos*: é “um jogo formal entre desigualdades”, e não “um jogo natural entre indivíduos e comportamentos”²¹². No neoliberalismo, é apenas na desigualdade que existe liberdade, uma vez definida como o critério e medida da diferença entre os indivíduos. O correlato do governo liberal, entendido a partir de uma redefinição do poder e de sua diferença em relação à soberania clássica, é o que Foucault chama de “sujeito de interesse”. Este sujeito se constitui em meio à governamentalidade liberal em função da concorrência e não da troca. Quer dizer, o quadro político-antropológico moderno não é o princípio econômico da troca e, portanto, da *igualdade* e do equilíbrio final: é o princípio da concorrência e, portanto, da *desigualdade* entre os homens.

É preciso ressaltar essa noção de *eidos*. “A concorrência é um *eidos*”²¹³. É o próprio Foucault que faz neste ponto remissão a Husserl, justificada inclusive pela formação acadêmica dos ordoliberalis, alunos em Freiburg, explicitada especialmente por Eucken. A redução eidética opõe este neoliberalismo à “ingenuidade naturalista” do *laissez-faire*. Para eles, os efeitos positivos da concorrência não se devem a alguma natureza precedente, mas à essência (forma) que ela própria define ao se constituir. É aqui que se pode surpreender uma *lógica* que prescindem da “natureza” dos indivíduos, suas paixões, instintos, comportamentos, etc. A forma econômica ou lógica da concorrência é *intuída* sob certas condições que são *artificiais*. Condições artificiais que o governo procura garantir, já que compreende que a finalidade do governo, enquanto condução da espécie, está atrelada aos resultados desta concorrência. A concorrência funciona, portanto, como uma espécie de “ideia reguladora” da *razão* governamental: “a concorrência é portanto um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar”²¹⁴.

²¹² NB, p. 163; p. 124. É precisamente por isso que as análises do neoliberalismo norte-americano se reportam a uma sociedade em que há ação “não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo” (NB, p. 354; p. 265). Talvez seja útil ainda, para marcar essa distância, referir-se à noção de luta como *concorrência regulada* e de luta como *seleção* de Weber, em *Economia e Sociedade*, parágrafo 8.

²¹³ NB, p. 163 ; p. 124.

²¹⁴ NB, p. 164; p. 124. “Temos aqui, é claro, nesse tipo de análise, tanto a influência de Husserl, inútil dizer, como a possibilidade de articular, um pouco à maneira de Weber, a história com a economia” (NB, p. 164; p. 124).

Trata-se para Foucault de um fato, ou seja, da interpretação de como o liberalismo efetivamente se apresenta nesse momento histórico. Não se trata, pois, de defender ou condenar essa *eidética* como valor. O processo formal é da ordem da economia, em sentido amplo²¹⁵, enquanto a condição de constituição dessa forma é da ordem da história. No mesmo sentido, Lebrun diz que *Les mots et les choses* é uma eidética, e não um elogio ou uma reprovação do saber moderno. Há uma identidade funcional entre a economia política como *regime de verdade* e o antropologismo como *regime de saber (régime de savoir*²¹⁶), já que ambos estabelecem impossibilidades e necessidades na dinâmica da existência moderna. “Ora, essas constatações de impossibilidade e de necessidade não cumprem o papel de uma regulação eidética?”²¹⁷. Voltarei a este ponto ao relacionar crítica e história em Foucault.

Os ordoliberalis não estão propondo um “novo” liberalismo, mas reconstituindo a história liberal, de modo que a liberdade do mercado mostra-se, desde o início, não só independente da igualdade jurídica que pretendesse regular a possibilidade de concorrência e troca entre os indivíduos, como sabemos desde Marx e sua crítica à Hegel, mas exigente da desigualdade capaz de engendrar o motor da concorrência. Nessa perspectiva, a concorrência liberal sempre foi formal: há aí uma abstração contundente da economia em relação ao indivíduo; e sua estrutura lógica só funciona se a desigualdade for efetiva. A desigualdade é real, mas não pode ser a anulação de um “jogador”. É por isso que uma das funções do Estado é garantir que nenhum indivíduo esteja “fora do jogo”. É aí que se inscrevem as políticas de seguridade social, estabelecendo uma “regra de salvaguarda”²¹⁸.

Concorrência e moral

Ora, o liberalismo é um modo de disposição do poder cuja *forma* geral é a da concorrência de mercado. Por isso ele será pensado de dois modos: 1) como uma forma

²¹⁵ Não se trata aqui da ciência particular designada como “economia política”, mas de economia como equilíbrio ou desequilíbrio das forças, disposição das forças.

²¹⁶ Lebrun, *Notes sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 47.

²¹⁷ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 49.

²¹⁸ Cf. NB, p. 278; p. 207.

exigente de um quadro político e moral que lhe seja justaposto (e traga consigo a ideia de igualdade, etc.)²¹⁹; 2) de modo que a concorrência seja radicalizada a ponto de definir um quadro político e moral.

No primeiro caso, pode-se incluir o neoliberalismo alemão e o francês. Pois como “moral e sociologicamente, a concorrência é um princípio mais dissolvente do que unificante”, é preciso assegurar a comunidade dos homens, postulando que eles são “naturalmente enraizados e socialmente integrados”²²⁰. É devido a essa abstração entre economia política e indivíduo que deriva do antigo liberalismo europeu um tipo de “ética social”, o que suscita a atualidade das análises de Weber, Sombart e Schumpeter²²¹. É esta a origem da *ambiguidade* inerente ao modelo ordoliberal, já que procura combinar a economia liberal com um quadro moral e político formulado pela via jurídico-dedutiva. Quadro abstrato e exterior. É apenas nessa separação que sobrevive a mitologia do homem naturalmente livre e igual. Há no modelo alemão uma justaposição problemática da esfera econômica à social. É nesse contexto que aparece a *Vitalpolitik*, “que terá por função compensar o que há de frio, de impassível, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente econômica”²²².

No segundo caso, é preciso renunciar ao modo de análise weberiano²²³ para que as análises características da economia de mercado sejam chaves de leitura inclusive para fenômenos sociais. É isso que será a “radicalidade” dos norte-americanos: “no neoliberalismo americano, trata-se de fato e sempre de generalizar a forma econômica do mercado”²²⁴.

²¹⁹ Não por acaso, muitos dos teóricos alemães do final do século XX e início do XXI têm inspiração em Kant, para quem se deve justapor – ou sobrepor – a liberdade moral abstrata ao conflito natural da história.

²²⁰ Röpke, *La crise de notre temps*, p. 236 *apud* NB, p. 333; p. 248.

²²¹ Cf. NB, p. 201ss; p. 152ss.

²²² NB, p. 333; p. 248.

²²³ Cf., por exemplo, NB, p. 318-319; p. 237-238.

²²⁴ NB, p. 333; p. 248. A separação entre economia política e moral pode levar a equívocos, sobretudo aquele composto pelo elogio fácil da Revolução Norte-Americana. A reedição da “ética protestante” nos preceitos de John Adams não pode ser reportada a uma *astúcia política* quando se reconhece que há precisamente uma ausência de alternativa no que concerne à “fundamentação” da moral (que é legitimidade da lei). Parece exagero anacrônico crer que “foi a sabedoria política, e não a convicção religiosa, o que fez John Adams” escrever contra os “riscos inerentes ao domínio secular dos assuntos humanos”; e que era exatamente pela mesma astúcia que Robespierre defendia que o legislador fosse guiado por um “sentimento religioso” (Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 236-237). A suposta astúcia entra em contradição com a idéia de que essa moral (religiosa) tem “evidência própria”, ou seja, compõe-se de

A ambiguidade da economia face às políticas sociais no ordoliberalismo e a radicalidade da economia em direção às políticas sociais no neoliberalismo norte-americano são, portanto, peças chave para compreender a diferença entre esses dois modelos analisados por Foucault em *Naissance de la biopolitique*. São dois sentidos do governo liberal, duas maneiras de pensar a economia em relação aos fenômenos sociais. A ambiguidade alemã e francesa se inscreve na justaposição do liberalismo econômico e da representação jurídica do poder. “Ora, a teoria da soberania não só continuou a existir, se vocês quiserem, como ideologia do direito, mas também continuou a organizar os códigos jurídicos que a Europa do século XIX elaborou para si a partir dos códigos napoleônicos”²²⁵. Neste sentido, o Estado providência – discutido por François Ewald em *L’État providence* – é um exemplo positivo da governamentalidade liberal de estilo francês ou alemão. E não por acaso a genealogia do Estado providência leva Ewald a uma “genealogia do *direito* social”, donde a necessidade de elaborar uma espécie de analítica do pensamento jurídico²²⁶.

“Em relação a essa ambiguidade, digamos assim, do ordoliberalismo alemão, o neoliberalismo americano se apresenta evidentemente com uma radicalidade bem mais rigorosa ou bem mais completa e exaustiva”²²⁷. A diferença entre os dois modelos é colocada por Foucault nos seguintes termos: ambiguidade *versus* radicalidade. Essa *ambiguidade* remete à dificuldade essencial da via dedutivo-jurídica ou revolucionária. Embora os ordoliberais tenham invertido a relação Estado-Mercado para Mercado-Estado, forma liberal de economia política, tudo se passa como se o neoliberalismo alemão não tivesse dado outro passo fundamental para desvencilhar-se da teoria clássica: faltou cortar o laço com o imaginário do Estado de Direito. Significa dizer que há uma distinção entre política econômica e política social, enquanto no estilo norte-americano a política social é econômica, ou seja, é baseada na economia política. Aquilo que o modelo alemão reivindica é, no fundo, a ideia clássica de soberania, que

“verdades pré-rationais – informam a razão mas não são produto dela” (p. 237). Esta verdade estaria *fora* do campo do contrato, do acordo, da política. Mas estas “verdades” são, no caso norte-americano sobretudo, o guia maior da vida política, simplesmente porque seu sentido *real* está na economia política e não no “contrato” (como nota Foucault, a independência norte americana foi a princípio uma luta por direitos *econômicos*, por uma liberdade *de mercado*).

²²⁵ DS, p. 43; p. 33.

²²⁶ Cf. Ewald, *L’État providence*, p. 29ss.

²²⁷ NB, p. 333; p. 248.

precisaria, para conciliar sua verdade econômica com seu ideal jurídico, ser concretizada por um “soberano econômico”.

A economia política

Ora, ao contrário da universalidade implicada pela concepção jurídica de soberania, a economia política é “uma disciplina atea”, “uma disciplina sem Deus”, ou ainda, “uma disciplina sem totalidade”²²⁸. Significa que não há possibilidade de um “soberano econômico”, e é exatamente por isso que a economia política é a “crítica da razão governamental”, no sentido kantiano de crítica, e isso efetivamente. “Afinal, Kant, um pouco mais tarde aliás, diria ao homem que ele não pode conhecer a totalidade do mundo”²²⁹. É precisamente porque o homem não pode conhecer a totalidade do mundo que a “mão invisível” teorizada por Adam Smith é mais importante em função da invisibilidade do que em função da suposta manipulação absoluta das relações econômicas entre os homens.

Para Foucault, esse é um ponto fundamental na história da razão governamental: a economia política diz ao soberano precisamente que “tu também não podes conhecer a totalidade do processo econômico”²³⁰. E é então que nasce o problema político que atravessa a modernidade. Afinal, para Foucault, “todos os retornos, todas as recorrências do pensamento liberal e neoliberal na Europa dos séculos XIX e XX ainda constituem, sempre, uma certa maneira de colocar o problema dessa impossibilidade da existência de um soberano econômico”²³¹. Uma espécie de soberano econômico

²²⁸ NB, p. 383; p. 285-286.

²²⁹ NB, p. 385; p. 287.

²³⁰ NB, p. 385; p. 287.

²³¹ NB, p. 385; p. 287. Este é o sentido preciso da crítica de Foucault ao socialismo. Isso porque o socialismo é um dos exemplos da tentativa de pensar um soberano econômico que situe a veridificação em uma esfera autônoma e legitimadora por princípio, fonte da *Justiça*. Porém, o reconhecimento da inocuidade real do socialismo não significa a adesão pura e simples ao liberalismo. Nenhuma exclamação mostra que Foucault “manifestamente se delicia em apresentar o discurso neoliberal sob seu melhor aspecto, sempre fustigando a incapacidade do ‘socialismo’ de inventar uma arte de governar própria” (Kervégan, *Aporia da microfísica: questões sobre a “governamentalidade”*, p. 83). A pressa em etiquetar Foucault em um destes modelos de pensamento perde justamente o que ele tem de mais interessante: ser uma investigação crítica cujos valores decorrem da análise detida da história da verdade. Se uma coisa é fazer a história dos jogos de verdade, ou história da moral, outra coisa é um juízo moral sobre a história. Se este for formulado positivamente, certamente estará além da alternativa em análise.

precisaria transpor precisamente a condição que define a modernidade: a economia política é o regime de verdade vigente. Quer dizer, é nas relações de poder compreendidas conforme este princípio crítico que se forma o conteúdo prático da noção de verdade e falsidade, legitimidade e ilegitimidade. O sentido do termo “política” na designação “economia política” confunde-se assim com a totalidade do mundo moral, já que a moralidade se estabelece em função de dicotomias de valor que se referem, em última instância, à verdade. Pode-se dizer então que há, em Foucault, *identidade entre política e moral*.

Ora, assim como o sujeito de interesse é irreduzível ao sujeito de direito, mesmo quando ele participa positivamente do mundo civil (jurídico), o soberano não se sobrepõe à racionalidade econômica. O soberano era a figura totalizante do Estado de polícia (séculos XVII e início do XVIII) e é esta diferença em relação à noção de totalidade que estabelece a ruptura entre o Estado de polícia e a governamentalidade moderna. A teoria da mão invisível de Adam Smith, “entendida como desqualificação da possibilidade de um soberano econômico, é a recusa desse Estado de polícia”²³². Significa que ela recusa o mercantilismo em seu sentido político, muito além de uma questão técnica ou teórica. “A economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania”²³³.

Portanto, a governamentalidade liberal contrapõe-se à unificação orgânica prevista pelo “Estado livre” hegeliano. Uma “crítica da economia política” baseada na lógica dialética só pode pretender uma nova História, capaz de marcar uma dicotomia política – uma dicotomia moral – em relação à história (ou pré-história...). O problema certamente não é disputar a moral, mas inscrevê-la como dever-ser no antagonismo da história enquanto valor absoluto. No pensamento dialético, “seja qual for a distância entre governantes e governados, seja qual for a compartimentação dos *Stände*, o essencial é que essas diferenças hierárquicas não tenham mais nada em comum com as marcas arbitrariamente distribuídas (como em uma sociedade de castas) – que sejam as modulações de uma totalidade, os momentos complementares de um funcionamento

²³² NB, p. 386; p. 287.

²³³ NB, p. 386; p. 288.

bem amaciado”²³⁴. Funcionamento bem amaciado em direção à pacificação última, donde a caracterização de Foucault, e Lebrun, da dialética hegeliana como “pacificadora”. A dialética inviabilizaria assim o mundo moral, por meio de uma pacificação absoluta nos moldes de uma “soberania ilimitada”

O peso histórico do pressuposto da *igualdade*, seja como fim ou princípio, é então absolutamente deslocado por Foucault. É neste deslocamento que a autoridade pressuposta como *razão última* e arauto da soberania sai de cena, ao menos do centro da cena. Com ela, o sentido de poder como “potência”, que poderia assegurar ao Estado um lugar central nas análises do poder, já que se definiria como conhecimento absoluto, é substituído pelo sentido de “relação” nas análises do poder. Este estatuto exige passar ao exterior do Estado para encontrar a noção de *governamentalidade*. A forma de governo particulariza a noção de Estado, e a universalidade pressuposta pelo modelo em que o Estado ocupava o centro abre campo à particularidade das relações econômicas, recolocando na história o princípio de limitação e determinação do campo do verdadeiro e do legítimo. É na história nominalista que a economia política revela a impossibilidade do conhecimento absoluto e esvazia o sentido clássico de poder. O paradoxo do modelo alemão se inscreve assim na permanência da representação jurídica do poder. O que não significa, evidentemente, a ausência desse modo de representar o poder no modelo norte-americano: como nota Kervégan, “o liberalismo é ele próprio um grande consumidor de direito”²³⁵, mas o papel da economia política continua irreduzível ao direito e, portanto, à “normatividade”.

O êthos norte-americano

“A tirania da opinião – e que opinião! – é estúpida nas pequenas cidades da França bem como nos Estados Unidos da América”

Stendhal
O vermelho e o negro

A discussão norte-americana tomou o liberalismo de tal modo como tema privilegiado – segundo Foucault, enquanto a Europa discutia problemas como “a

²³⁴ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 93.

²³⁵ Kervégan, *Aporia da microfísica: questões sobre a governamentalidade*, p. 85.

unidade da nação, ou sua independência, ou o Estado de direito”²³⁶ – que um inimigo comum foi combatido tanto pela direita (liberal) quanto pela esquerda (idem). É o “não-liberalismo” de cunho intervencionista que permite, por um lado, a crítica a qualquer política que pareça socialista e, por outro lado, a crítica e prática da esquerda antiimperialista. Segundo Foucault, ambos se voltam contra a possibilidade de um Estado imperialista e militar (*sic!*). O grande adversário do neoliberalismo norte-americano aparece assim na figura de qualquer política de Estado que pressuponha intervenção econômica ou mesmo social, e contra isso se colocam a direita e a esquerda norte-americanas, estabelecendo uma espécie de tirania da opinião liberal. O neoliberalismo norte-americano é então “reativado, tanto à direita como à esquerda”²³⁷. É essa espécie de consenso de fundo que permite a Foucault ver o liberalismo norte-americano como “toda uma maneira de ser e de pensar”²³⁸.

Foucault nota que é já no processo de independência dos Estados Unidos que a reivindicação por independência *econômica* torna-se o centro das relações políticas²³⁹. Assim como no modelo neoliberal alemão, não é o Estado que toma uma forma liberal, mas o liberalismo que constitui um Estado. “Não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador de Estado”²⁴⁰. Por isso mesmo o liberalismo não é *alternativa político-econômica*, mas disposição ou característica da vida norte-americana. Essa condição histórica do liberalismo nos

²³⁶ NB, p. 300; p. 223.

²³⁷ NB, p. 301; p. 224.

²³⁸ NB, p. 301; p. 224.

²³⁹ Isso reafirma o caráter político da independência norte-americana e a importância de seu louvado modelo de Constituição. Mas o faz sem reduzir o campo político à esfera jurídica, como faz, por exemplo, Hannah Arendt. Arendt só pode igualar “poder” a lei e *autoridade*, opondo-a a *violência* (Arendt, *Sobre a violência*) porque distingue *fundação* e *conquista*, reafirmando a tese dos “homens da Revolução”, para os quais há uma *nova história*, único começo, como o de Roma. A “Autoridade” romana seria responsável por fazer desta “irrupção do novo” algo único, já que dotado de uma essência inflacionista, quer dizer, a possibilidade de aumento e conservação deste “novo” (fundação). Aumento e conservação que seriam, aliás, signos de virtude. Assim, a autoridade seria anterior à lei (ocupa o lugar do clássico “direito de conquista”, como uma espécie de “direito de fundação”), logo, *autoridade* seria diferente de poder (lei) e ocuparia o lugar da “violência” (campo pré-político, como um “estado de natureza”). O louvor da Revolução Norte-Americana por Arendt, compreendida como uma espécie de “EUA, ano zero”, comete o equívoco de recorrer a uma hipótese de estilo rousseauísta para justificar a *legitimidade* de um suposto contrato de fundação, fazendo do nascimento desta Nação a primeira e única refundação da história depois de Roma e reduzindo toda complexidade da política de independência da colônia inglesa em função de uma pretensa legitimidade dada por uma autoridade “pura” e encontrada no próprio processo, desprovido, para tanto, de qualquer violência “pré-política” (liberdade de mercado). Ora, é evidente que o que este começo põe em marcha está absolutamente atrelado a um modelo político-jurídico. Para Foucault, é preciso, para compreender a modernidade liberal, dissociar o político do jurídico.

²⁴⁰ NB, p. 300; p. 223.

Estados Unidos, identificado, portanto, ao ponto capital de sua independência, faz do foco de suas reivindicações, ou mesmo do eixo de seus valores, não mais a noção clássica de *trabalho*, mas a de *liberdade*. É desse vértice de sustentação da política econômica norte-americana que parece nascer a ideia de liberdade como reivindicação global, constituindo um “foco utópico”.

Segundo Foucault, o eixo da questão norte-americana é a liberdade, não o trabalho. A centralidade da noção de *trabalho* na economia política clássica esteve atravessada sempre pela variável *tempo*. Significa dizer que é em função do *tempo* de trabalho ou tempo livre, enquanto variável que determinaria a *produção* e, assim, a *riqueza*, que se estrutura a (crítica à) economia política desde Ricardo, Adam Smith, Marx. Essa mesma “não-análise” do trabalho, já que se dá em função da produção, estaria presente ainda em Keynes²⁴¹. O ponto central da discussão sobre o trabalho feita pelos liberais norte-americanos aponta que o trabalho, pensado em termos de força e tempo, é reduzido a uma fórmula quantitativa que perde então aquilo que é real, humano, ou seja, suas variáveis qualitativas. O trabalho é, portanto, abstrato. “E é precisamente porque a economia clássica não foi capaz de se encarregar da análise do trabalho em sua especificação concreta e em suas modulações qualitativas, é precisamente porque ela deixou essa página em branco, essa lacuna, esse vazio em sua teoria, que precipitaram sobre o trabalho toda uma filosofia, toda uma antropologia, toda uma política de que Marx é precisamente o representante”²⁴².

Há certa naturalização no cerne da economia política, ao menos no início do liberalismo. Não por acaso, os fisiocratas tratavam precisamente de uma dinâmica natural. Se for possível mostrar que o Direito liberal moderno se vale também dessa naturalização econômica – por meio da noção básica de propriedade –, então é certo que o trabalho aparecerá assim no centro da concepção liberal. Afinal, o trabalho é a fonte da medida dos direitos individuais desde que funcione como princípio de constituição da propriedade individual. É possível mostrar assim, como faz Moura, que “o trabalho assumirá o papel de um logos *prático*, essa invenção decididamente liberal”²⁴³. O interessante é como esta naturalização liberal dá lugar, no modelo neoliberal norte-americano, a outro modelo jurídico, finalmente desvinculado da predeterminação da

²⁴¹ Cf. NB, p. 302ss; p. 225 ss.

²⁴² NB, p. 305; p. 227-228.

²⁴³ Moura, *Hobbes, Locke e a medida do direito*, p. 60.

medida do direito comum à “grande família do direito natural”. É por isso, precisamente, que a via indutiva para a formulação do lugar do direito na limitação do poder público é efetiva, relegando a via dedutiva a uma espécie de inocência política ou ideal intangível.

O contencioso de um país como a França e de um país como os Estados Unidos mostra bem a diferença em questão. Foucault nota que, se os litígios que têm relação de indivíduo a Estado são relativos, na França, a questões de serviço ou de serviços públicos, e, portanto, ao trabalho, eles são, nos Estados Unidos, relativos ao problema das liberdades²⁴⁴. É aí que Foucault encontra o sintoma da divergência. É em decorrência dessa especificidade do liberalismo norte-americano que ele se revela “um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica”²⁴⁵. É todo um novo modo de *pensar* que o termo “liberalismo” designa. E é por isso que o governo liberal abarca concretamente a totalidade das relações entre os indivíduos, a população.

No lugar das variáveis de *força* e *tempo* entram as variáveis das aptidões físicas e psicológicas pelas quais o “capital” é agora da ordem do *corpo* do trabalhador – daí a noção de “capital humano”²⁴⁶. Afinal, a economia “já não é, portanto, a análise da lógica histórica do processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos”²⁴⁷. É preciso colocar-se do ponto de vista do trabalhador, e não do poder (ou do Capital), para lançar-se a uma análise econômica que introduza o trabalho no campo econômico. A “racionalidade interna” da atividade individual exige um ponto de vista quase psicológico, individualizante. Certamente não é coincidência a presença do termo chave “comportamentalismo” na ciência política norte-americana como na psicologia de Skinner.

Foucault nota aqui um deslocamento no ponto de vista do neoliberalismo norte-americano, capaz de definir uma noção de crime específica. No direito penal projetado por Beccaria e Bentham, seria possível inserir os efeitos econômicos da “criminalidade”

²⁴⁴ Cf. NB, p. 301; p. 224.

²⁴⁵ NB, p. 301; p. 224.

²⁴⁶ “A marca distintiva do capital humano é que ele é uma parte do homem. Ele é *humano* porque é encarnado no homem, e *capital* porque é uma fonte de satisfações futuras, ou de ganhos futuros, ou ambos” (Schultz, T. W., *Investment in Human Capital*, *apud* NB, p. 326; p. 243, nota 33).

²⁴⁷ NB, p. 307; p. 229.

na estrutura jurídica. Essa adequação²⁴⁸ não está em pauta na definição de crime do neoliberalismo norte-americano, e conseqüentemente não se pretende a aniquilação da figura do “delinqüente”. De acordo com diferentes projetos, fundamentados na ideia de uma adequação entre economia e direito ou uma formulação econômica do direito, a noção de crime do código penal francês se determina pela ideia de ato, enquanto a definição de crime do neoliberalismo norte-americano se determina pelo indivíduo. Na primeira, o ato é imputável; na segunda, o indivíduo o é. Para Foucault, há um deslocamento no ponto de vista, análogo ao do trabalho, mas que não é “psicologista”. “Passa-se portanto, aqui também, para o lado do sujeito individual, mas, passando para o lado do sujeito individual, nem por isso derramam nele um saber psicológico, um conteúdo antropológico, assim como, ao falar do trabalho do ponto de vista do trabalhador, não faziam uma antropologia do trabalho”²⁴⁹.

Há então uma ideia geral sobre o homem como sujeito econômico, o que privilegia este ponto de vista como aquele capaz de ser a pedra de toque de uma economia política. É outra compreensão do trabalho e da liberdade que coloca o homem como *sujeito* (na *história*). A mudança do ponto de vista da análise econômica retira “o capital” de cena e (re)coloca o homem como sujeito desse processo: o trabalho (atividade) é submetido a um “princípio de racionalidade estratégica”²⁵⁰ (*sistema de escolhas*). É possível assinalar que é a perspectiva clássica do trabalho, balizada pela força de produção e pelo tempo, que designa o homem sempre como sustentação (pressuposto) de um momento nas relações de produção, ou seja, como objeto para a análise das relações de produção (dinâmica da produção de riquezas). Para as análises neoliberais, trata-se de “situar-se, portanto, do ponto de vista do trabalhador e fazer, pela primeira vez, que o trabalhador seja na análise econômica não um objeto, o objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo”²⁵¹.

²⁴⁸ “E, no fundo, esse foi de fato um dos móveis, ou um dos sonhos, de toda a crítica política e de todos os projetos do fim do século XVIII, em que a utilidade toma forma no direito e em que o direito se constrói inteiramente a partir de um cálculo de utilidade” (NB, p. 343; p. 256).

²⁴⁹ NB, p. 345; p. 257.

²⁵⁰ NB, p. 307; p. 229. Este é um nó importante entre a discussão político-econômica e a concepção “antropológica”. O que seria a *ação*, a *atividade* e a *liberdade*, em um sistema de escolhas pré-estabelecido de tal modo que o sujeito dessa atividade seja objeto (sujeição)? Qual o estatuto deste princípio de racionalidade estratégica (individual, que faz do homem *sujeito*) em relação à racionalidade estratégica de governo (que faz do homem *objeto*)?

²⁵¹ NB, p. 307-308; p. 229.

Assim, o valor que *gera valor* (capital) não é posto em movimento pela força de trabalho que o produz, mas é o próprio indivíduo; deste modo, “capital” será definido como aquilo que possibilita um rendimento futuro. O capital está inscrito no corpo, ele é o corpo do trabalhador. É a partir do corpo, em seus aspectos físicos e psicológicos, que pode haver valorização e, assim, renda. Por isso o trabalhador é entendido como uma máquina, mas não significa dizer que esta seja uma condição que *aliena* o homem (sua humanidade). É um predicado que o define positivamente. Não se trata de uma maneira de pôr o homem negando-o, como na teoria marxista.

“Em outras palavras, a competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador, o que não quer dizer exatamente, como a crítica econômica, ou sociológica, ou psicológica dizia tradicionalmente, que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena”²⁵². “Máquina” e “trabalhador” não são, para a economia moderna norte-americana, distintos. Assim, *homem* = máquina = trabalhador = *capital*. O trabalho, ou a condição de trabalhador (e assim essa forma de capital) não faz do homem um ser alienado, mas o caracteriza positivamente.

Para os neoliberais norte-americanos, portanto, o trabalho “sempre permaneceu inexplorado”²⁵³, o que abre espaço ao conceito de *Capital Humano*. Se não é a força de trabalho, mas o “capital-competência” que gera renda (salário), o trabalhador é uma espécie de empresa. Se é verdade que reaparece aqui o *homo oeconomicus*, é verdade também que ele é de outra ordem que o homem da troca (Marx): o *homo oeconomicus* do (neo)liberalismo não é o homem da troca (logo, não remete a uma teoria utilitarista que se baseie na necessidade)²⁵⁴, mas é um empreendedor (*entrepreneur*) de si próprio. Vale notar que “empreendedor”, ou “capital humano”, designa o aspecto econômico do cuidado de si, do “eu”, como diz Paul Veyne, “tomando a si próprio como obra a realizar”²⁵⁵.

“Uma economia feita de unidades-empresas, uma sociedade feita de unidades-empresas: é isso que é, ao mesmo tempo, o princípio de decifração ligado ao liberalismo

²⁵² NB, p. 309 ; p. 230.

²⁵³ NB, p. 302 ; p. 225.

²⁵⁴ “*Homo oeconomicus* como parceiro da troca, teoria da utilidade a partir de uma problemática das necessidades: é isso que caracteriza a concepção clássica do *homo oeconomicus*” (NB, p. 310; p. 232).

²⁵⁵ Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, p. 939.

e sua programação para a racionalização tanto de uma sociedade como de uma economia”²⁵⁶. Falar em unidades-empresas (homem) é colocar uma nova espécie de perspectiva antropológica, exigente de um modelo (racionalização) de sociedade e economia diferente daquele, humanista, a que leva o antropologismo à maneira de Marx. Para a teoria clássica, é importante pautar-se pela totalidade orgânica (espécie humana), pelo “universal”. Ora, na análise do liberalismo, é a *forma geral* da concorrência, cujas regras definem-se pelo mercado (regime de verdade), que leva a esse conceito de “homem” (*unidade*-empresa). Trata-se de uma epistemologia derivada do caráter da forma, que reafirma, igualmente, o pressuposto da desigualdade entre os homens (anti-humanismo), a ontologia da diferença.

Neste ponto, portanto, vê-se por que Foucault entende o liberalismo como uma espécie de *nominalismo*: a sociedade e a economia são o conjunto de elementos ativos independentes e diferentes entre si. Aqui, a ideia geral, abstrata, de uma *população*, cuja realidade se determina pela política endereçada a esse “todo”. O problema é entender de que maneira esta forma geral está relacionada a esse nominalismo *ativo*. Se já não se procura mais pelo “sujeito da história”, é preciso perguntar pela “história dos sujeitos”; e se a *finalidade política* (população) é sobreposta pela *finalidade estratégica* (indivíduo – aplicação de recursos), o “sistema de escolhas” delimitado pela primeira é já a constituição ou construção da finalidade individual. Para Foucault, nem a história nem a natureza colocam alguma finalidade “externa” ao indivíduo, tornando-o Sujeito, donde não há qualquer necessidade de um ideal que seja pensado como “bem” para os homens (enquanto espécie). Porém, se a dinâmica social é puramente formal, o homem é objeto definido em suas posições (governados ou governantes, dominados ou dominadores) por um mecanismo cuja finalidade lhe escapa. No neoliberalismo norte-americano, tal como analisado por Foucault, a atividade individual é sobreposta pelo sistema de escolhas. O atomismo é neutralizado por um sentido geral.

Ora, se o princípio de racionalidade estratégica que dá as cartas nesse “sistema de escolhas” não se reporta a estes ou àqueles indivíduos, ou seja, se o poder, ou a liberdade, não é algo de que uns dispõem e outros não, então as relações de poder na sociedade e economia liberais recaem em um mecanismo vazio, sem finalidade exterior que o regule (tem fim em si mesmo). A gestão da população é a determinação de uma

²⁵⁶ NB, p. 310 ; 231.

moral do presente e implicaria certa esterilização da política como transformação do que somos. Toda transformação é individual. Afinal, o homem só é sujeito em relação a disposições (econômicas) cuja possibilidade e funcionamento (regras/finalidade) lhe são alheios, tornando-o absolutamente permeável, maleável.

Essa maleabilidade não deve ser compreendida, segundo Foucault, como passividade, e por isso as “relações de poder” não são necessariamente relações de violência. O “outro” de uma relação de poder é sempre um “sujeito de ação”. Assim, o exercício do poder é “um conjunto de ações possíveis: ele opera no campo de possibilidade em que vem se inscrever o comportamento de sujeitos ativos: ele incita, ele induz, ele desvia, ele facilita ou torna mais difícil, ele alarga ou limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele constrange ou impede absolutamente; mas ele é sempre uma maneira de agir sobre um ou sobre vários sujeitos ativos, e isso enquanto eles agem ou são suscetíveis a agir”²⁵⁷. Se há na modernidade liberal um campo de possibilidades de ação ou escolhas, a maleabilidade do sujeito diz respeito ao conteúdo dessas ações e à racionalidade que orienta suas escolhas. Ainda que não se trate de passividade, resta um campo de possibilidades determinado e que se estende em uma atualidade assim definida como “presente”. Há, em todo caso, um *a priori*, pelo menos da forma, em relação à ação individual.

²⁵⁷ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1056.

Capítulo 3 – A liberdade e o homem

Há maneiras específicas de determinar um indivíduo, esta unidade antropológica definida historicamente. Assim, trata-se para Foucault, em 1978, de descrever a “constituição típica do sujeito ocidental moderno”²⁵⁸, relativa, em sua estrutura, à governamentalidade formada no século XVI e que se estende, com deslocamentos importantes, até os dias de hoje (de razão de Estado à razão governamental moderna, passando da centralidade da polícia à centralidade da disciplina e, finalmente, à segurança). Sujeição e subjetivação são dois modos de individualização.

A sujeição é um modo de determinação do sujeito que vai se dar “por toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo o mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo”²⁵⁹. Ela é um modo de particularizar um indivíduo a partir da totalidade das relações entre os homens, totalidade na qual se inscreve e na qual se destaca este “singular”. Ele não é, pois, a formulação autônoma de interesses na forma do egoísmo. A economia política lida então com uma totalidade nominal e seus elementos são termos ideais, geridos por um governo. Portanto, “a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente”²⁶⁰.

Já a subjetivação é o modo de individualização que se coloca como uma espécie de “dobra” a partir da sujeição. A sujeição é primeira e organiza as positivities que constituem um sujeito. A subjetivação, por sua vez, é “uma individualização que não vai ser adquirida pela relação com uma verdade reconhecida, [mas] que, ao contrário, vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta”²⁶¹. É a formação do ponto de vista ético como “dobra” da moral constituída por meio das positivities. A questão é entender por que necessidade essa dobra se opera e como ela pode levar a algo não apenas diferente em relação aos conteúdos dos mecanismos de

²⁵⁸ STP, p. 244; p. 188.

²⁵⁹ STP, p. 243; p. 187.

²⁶⁰ NB, p. 403; p. 300.

²⁶¹ STP, p. 243; p. 187.

sujeição como exatamente contrários a eles²⁶². É a atividade do indivíduo em relação de inversão face ao sistema de escolhas. A noção de “resistência”, e ainda mais a noção de “contraconduta” parece indicar, afinal, o resultado de um conflito entre a sujeição e certa abertura ou prática de liberdade capaz de invertê-la. Se na modernidade crítica – após Kant – não se pode passar incólume por uma metafísica do homem, como a atitude que nasce da crítica pode ser o avesso deste ou daquele movimento positivo de constituição do sujeito (sujeição)? É preciso que a verdade do homem (essa “produção de uma verdade interior”), mesmo que diluída em verdades históricas, autônomas e justapostas, seja *negativa* frente à positividade constitutiva do sujeito.

Contudo, Foucault destaca da governamentalidade liberal uma noção precisa e *relacional* de liberdade. Aparentemente, a consequência é fazer da noção de liberdade reconhecida na análise histórica de um determinado modelo de governo a própria noção de liberdade moderna – ou melhor, seu *sentido concreto* na modernidade. Consequência necessária, se a proposta é justamente desviar de toda asserção metafísica sobre o homem.

1. Liberdade

O que significa afinal “liberdade” no liberalismo? Vale a pena insistir nessa descrição/definição. Para Foucault, “esse liberalismo não [é] tanto o imperativo da

²⁶² O campo da ética decorre da moral no sentido de que a sujeição é primeira em relação à subjetivação. Jaffro reproduz uma passagem de Foucault a partir da qual se pode situar “moral” e “ética”. “Uma ação, para ser chamada *moral*, não deve reduzir-se a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, uma lei ou valor. Toda ação moral, é verdade, comporta uma relação com o real onde ela se efetua e uma relação com o código ao qual se refere; mas” – e aqui passamos da moral à ética – “ela implica também uma relação para consigo mesma; tal relação não é simplesmente consciência de si, mas constituição de si [como] sujeito moral, na qual o indivíduo circunscreve a parte de si mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que segue [...]; e, para isso, ele age sobre si mesmo, inicia seu próprio conhecimento, controla-se, experimenta-se, aperfeiçoa-se, transforma-se” (Foucault, HS II, p. 35 *apud* Jaffro, *Ética e moral*, p. 131). Assim, Jaffro conclui que “*Ethos* é, indistintamente, costumes sociais e caráter individual; mas a ética supõe uma constituição do caráter pelo próprio agente, nos costumes, é evidente, mas eventualmente contra eles” (Jaffro, *Ética e moral*, p. 131). Reservarei o termo “moral” para a dimensão dos costumes – com a qual o indivíduo tem relação antes de tudo constitutiva – e “ética” para essa relação ativa do sujeito consigo, inclusive porque será preciso entender como é metafisicamente ou antropológicamente possível essa “constituição do caráter pelo próprio agente” nos costumes e, sobretudo, como ela pode ocorrer “*contra* eles”.

liberdade, mas a gestão e a organização das condições graças às quais podemos ser livres”²⁶³. As condições nas quais é possível ser livre são, bem entendido, estabelecidas pela gestão liberal. Portanto, não se trata de um equilíbrio concernente a liberdades jurídicas, mas de uma mecânica dos processos econômicos. Os processos econômicos consomem um sentido ao termo liberdade ligado à gestão: “liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc.”²⁶⁴. A “liberdade” deve ser compreendida então como algo que só existe no interior da dinâmica econômica e política capaz de definir-se, por esse elemento, como “liberalismo”?

A liberdade é a característica intrínseca do liberalismo, o sentido de suas equações. Isso a torna vulnerável, já que depende de certo grau de ausência de liberdade: no liberalismo, trata-se de mais ou menos liberdade, trata-se de quantidade. Por isso a vulnerabilidade da liberdade, afinal, não é justamente a ausência da liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do consumidor, do livre exercício do direito de propriedade, da liberdade de discussão, ou da liberdade de expressão, a marca maior do totalitarismo? A ausência de liberdade é a extensão máxima de uma equação, ou seja, o desequilíbrio que perde a medida e anula um elemento (liberdade) em função do outro (exercício do poder). A liberdade se define então no jogo da economia política, pois na ausência do princípio crítico da economia política as ações do poder público perdem qualquer limitação, e a razão governamental não tem mais uma autolimitação garantida pelos indivíduos (sensíveis ao “excesso de governo”).

Portanto, a questão da liberdade se coloca em função do princípio metodológico que nega, de partida, a possibilidade de compreender a liberdade (ou qualquer outro conceito) como uma categoria universal que atravessa a história. Ela “não é um universal que se particularizaria com o tempo e com a geografia”²⁶⁵. Foucault *define* “liberdade” como uma *medida* que coloca governantes e governados em equação. “A liberdade nunca é mais que – e já é muito – uma relação atual entre governantes e

²⁶³ NB, p. 87 ; p. 65.

²⁶⁴ NB, p. 86 ; p. 65.

²⁶⁵ NB, p. 86 ; p. 64.

governados, uma relação em que a medida do ‘pouco mais’ de liberdade que existe é dada pelo ‘mais ainda’ de liberdade que é pedido”²⁶⁶.

Pode-se notar então que a crítica de Habermas ignora por vezes a maneira como Foucault compreende o presente e suas relações de poder. Para Habermas, Foucault não teria percebido “o fenômeno que era preciso verdadeiramente elucidar, a saber, que nas democracias ocidentais – e na medida em que elas tendem ao Estado providência – o direito se estendeu segundo uma estrutura contraditória, pois, com efeito, são precisamente os meios jurídicos garantidores da liberdade que colocam em perigo a liberdade daqueles que se supõe dela gozar”²⁶⁷. Essa perspectiva axiomática reporta o direito a uma concepção substancial de liberdade, perdendo o caráter artificial deste conceito e sua função crítica – já que é medida – na dinâmica do governo liberal. O direito responde a uma dinâmica que lhe é alheia, ou pelo menos mais ampla; o que não significa que a função de legitimação seja irrelevante na prática social.

O problema é, por um lado, compreender em que medida a demanda exige certa medida de concessão, já que a liberdade que é dada define o sujeito, e a extensão disso que se pode chamar de liberdade (escolha), logo, da própria demanda. Quer dizer, a demanda está definida, em suas possibilidades, pelo próprio mecanismo de produção e organização da liberdade. É uma variação de ponto de vista que faz a condição do homem moderno variar de sujeito a objeto.

Por outro lado, é possível compreender a liberdade como critério de distinção, de separação ou divisão (*partage*) que estabelece um mundo moral: daí por que a liberdade seja o sentido desse discurso, da economia política, na modernidade. O “excesso de governo” é a desmedida que ainda não deforma o liberalismo, é o negativo do sistema (poderíamos dizer, a desrazão do sistema). É o *limite*. Vimos, a concorrência é um *eidos*, e o que há de “natural” na razão governamental moderna é a desigualdade (demanda de liberdade, produção e restrição), ou seja, a forma da diferença, e não o conteúdo (indivíduo livre ou não livre). O essencial é a regra do jogo, não suas peças.

O “excesso de governo” é o excesso de governabilidade. Há então uma medida que estabelece a “razão governamental crítica”. A categoria epistemológica da “crítica”

²⁶⁶ NB, p. 86 ; p. 64.

²⁶⁷ Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 345.

tem aqui seu sentido transposto para a esfera da forma que é ela própria a razão governamental moderna, ou seja, o liberalismo. Por isso, a definição de liberdade é *exatamente a mesma* que a definição de “governo dos homens”: “uma prática que fixa a definição e a posição respectiva dos governados e dos governantes uns diante dos outros e em relação aos outros”²⁶⁸. Essa estrutura relacional tem como consequência o fato de que o limite ou “regulação interna” não é imposição de um lado ou outro, de modo que o “mundo dividido” (*monde partagé*), moral, é “uma demarcação (*partage*) de fato, uma demarcação geral, uma demarcação racional entre o que é para fazer e o que é para não fazer”²⁶⁹. A liberdade como medida é resultado da separação que abre o “não-lugar” em que se afrontam governantes e governados ou, em termos nietzschianos, dominadores e dominados: “homens dominam outros homens, e é assim que nasce a diferenciação dos valores; classes dominam outras classes, e é assim que nasce a ideia de liberdade”²⁷⁰. O critério de determinação é resultado da divisão, não sua origem.

A medida da razão governamental moderna é então uma noção vaga de *excesso* regulado em geral pela *economia política* e que marca, na relação particular, a *liberdade*. “E é comparativamente ao excesso do governo, ou em todo caso à delimitação do que seria excessivo para um governo, que se vai medir a racionalidade da prática governamental”²⁷¹. É justamente no posicionamento de governantes e governados que Foucault localiza a especificidade do liberalismo norte-americano. Afinal, se os litígios entre Estado e indivíduo não são questões de trabalho, não é também em uma política social do pleno emprego ou seguridade social que se encontra o sintoma daquele excesso. O liberalismo norte-americano “é um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais do que uma técnica dos governantes em relação aos governados”²⁷².

A finalidade do governo liberal não é exterior ao governo nem aos governados; então é preciso que haja uma “ideia geral”, um mito, uma utopia movendo internamente essa correlação. “Pois bem, o liberalismo também necessita de utopia”²⁷³. Foucault apresenta assim a perspectiva de Hayek e permite compreender o liberalismo norte-

²⁶⁸ NB, p. 17 ; p. 14.

²⁶⁹ NB, p. 17; p. 14.

²⁷⁰ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1013.

²⁷¹ NB, p. 18; p. 15.

²⁷² NB, p. 301; p. 224.

²⁷³ NB, p. 301; p. 225.

americano como aquele que coordena o “corpo natural”, a teoria/técnica da ciência econômico-política e uma dimensão simbólica forte. É a própria *representação jurídica do poder* que se coloca em termos de *liberdade*. Significa dizer que, não apenas a dimensão simbólica é absolutamente incluída em sua dinâmica geral, como o próprio desejo, o corpo natural, é atravessado *completamente* por esse estilo de vida. É por isso que o paradoxo entre economia e direito só tem sentido concreto no modelo neoliberal alemão. No caso do neoliberalismo norte-americano, trata-se do “liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação”²⁷⁴. Está em jogo um *êthos*.

2. Behaviorismo

Há um termo que, de fato, encontra abrigo nas mais diferentes frentes do saber moderno, especialmente aqueles que nasceram ou se desenvolveram mais fortemente nos Estados- Unidos: “*comportamento*”. É este termo que encontramos em uma definição importante de economia e de uma psicologia. Afinal, no liberalismo moderno entra em cena certa naturalidade ou espontaneidade na ordem das coisas e da população.

Economia – ciência do comportamento humano

A inclusão do comportamento na dimensão econômica é tão extensa e completa que a própria investigação econômica pode definir-se, agora, a partir dessa perspectiva. É isso que, para Foucault, faria de Robbins, no início dos anos 1930, um dos fundadores do neoliberalismo, já que define a economia como uma “*ciência do comportamento humano*”²⁷⁵. Para este autor, é preciso compreender aquilo que faz com que os indivíduos coloquem fins, ou melhor, determinados fins, de determinadas maneiras.

²⁷⁴ NB, p. 302; p. 225.

²⁷⁵ NB, p. 306; p. 228.

A questão concernente ao “*progreso técnico*” permite a Foucault opor a perspectiva de Weber e Schumpeter, de cunho “ético-psicológico” ou “ético-econômico-psicológico”, à perspectiva neoliberal. A questão é entendida por estes na perspectiva da teoria geral do capital humano, o que faz da inovação uma renda decorrente dos “investimentos que foram feitos no nível do próprio homem”²⁷⁶.

Compreender a atribuição de fins como uma espécie de identificação da forma de atribuição de sentido, como em Max Weber, remete a finalidade ao *comportamento* econômico individual conforme certa atribuição de sentido. Aqui, o sentido é individual, a finalidade corresponde à ação social²⁷⁷. Para os neoliberais, o progresso tecnológico é explicado de acordo com a “melhora” no capital humano em determinados setores ou países, adotando para isso o ponto de vista do sistema capitalista e remetendo a finalidade ao *processo* econômico geral. Aqui, o corpo, que se coloca no mundo como capital humano, aparece como elemento fundamental plenamente maleável – ou seja, plenamente permeável pela política de condução que o constitui (governo) e dá sentido ao processo de produção. O homem é assim essencialmente *objeto*, mesmo ali onde atribui sentido. Esta é a aposta dos neoliberais, já que o crescimento econômico está centrado “numa das coisas que o Ocidente, justamente, pode modificar com maior facilidade e que vai ser a modificação do nível e da forma do investimento em capital humano”²⁷⁸.

Significa que as políticas econômicas e sociais, culturais ou educacionais são pensadas (*agenda*) em termos de investimento em capital humano. As ações políticas não estão apoiadas em uma antropologia ou em um quadro social prévio – a finalidade é ponto de apoio, ou seja, o êxito (crescimento econômico) é a base das políticas sociais, culturais ou educacionais (crescimento do *capital* humano). Este investimento visa *menos* funcionar como abertura de um campo de possibilidades de desenvolvimento que adequar os fins individuais aos fins de governo. A partir disso, pode-se entender o neoliberalismo como um anti-humanismo e um anti-anthropologismo, já que o homem não é sujeito, mas objeto – deve ter este ou aquele comportamento econômico, que deve

²⁷⁶ NB, p. 318; p. 238.

²⁷⁷ O conceito de “ação social” é o ponto de apoio de Weber em *Economia e sociedade* e guia sua “teoria das categorias sociológicas”. Diz Weber: “por ‘ação’ deve-se entender uma conduta humana (quer consista em um fazer externo ou interno, ou em um omitir ou permitir) sempre que o sujeito ou os sujeitos da ação *conectam* a ela um *sentido* subjetivo” (Weber, *Economia y sociedad*, p. 5). Assim, *ação social* é uma categoria que parte, como um dado, da condição social do sujeito (homem que age).

²⁷⁸ NB, p. 318; p. 238.

ser adequado (ou adequável) ao fim geral esperado. Isso significa êxito da agenda de governo. Assim pode constituir-se uma economia como *ciência do comportamento humano*.

Foucault entende que “considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico”²⁷⁹. Todavia, um quadro geral de inteligibilidade do comportamento de um indivíduo é dado por este aspecto econômico porque nessa chave, segundo Foucault, o indivíduo torna-se governamentalizável. Significa que, se “o *homo oeconomicus* é a interface do governo e do indivíduo”²⁸⁰, o governo se exerce sobre o indivíduo apenas na medida em que ele pode ser considerado segundo sua posição econômica. Essa posição é signo de seu grau de liberdade e, portanto, situa o indivíduo em relação à governamentalidade.

Nessa ciência econômica trata-se então da análise de uma atividade individual de estabelecimento de fins (relação entre trabalho e aplicação dos recursos). Motivo pelo qual é preciso estudar a “conduta econômica”. A conduta é uma atividade econômica justamente porque o corpo pode ser compreendido como lugar do capital, na ideia de capital humano. Os fins são relativos ao trabalhador que, na concepção neoliberal, é o empreendedor de si próprio, isto é, uma nova espécie de *homo oeconomicus*. O capital humano é imediatamente relativo ao corpo humano segundo suas aptidões herdadas ou inatas. É neste sentido que a discussão genética pode ser vista à luz da economia. As características corporais atendem ou não a determinado interesse externo porque podem ser “manipuladas” ou ao menos “favorecidas”, o que significa a aplicação da genética às populações²⁸¹. Foucault parte desta perspectiva para situar a questão genética fora dos termos tradicionais do racismo (eugenia) e conduzi-lo, como problema político, à atualidade que esta concepção de capital humano lhe fornece. “É portanto em termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano que se coloca o problema político da utilização da genética”²⁸². É importante notar que a genética só se configura como um problema político pertinente à medida que suscita alguma ideia de acúmulo de capital (riqueza) para a espécie, para os homens em geral.

²⁷⁹ NB, p. 345; p. 258.

²⁸⁰ NB, p. 346; p. 258.

²⁸¹ Cf. NB, p. 313-314; p. 233-234.

²⁸² NB, p. 314; p. 235.

Assim, quando Foucault considera que “se se quiser apreender o que há de politicamente pertinente no atual desenvolvimento da genética, deve-se tentar apreender as suas implicações no nível da própria atualidade, com os problemas reais que coloca”²⁸³, é porque a partir do discurso neoliberal norte-americano o sentido da questão é econômico, diferente da questão do racismo em Estados totalitários.

Portanto, a conduta econômica dos indivíduos – seu comportamento – responde à conduta econômica da população. O discurso liberal faz do homem este “sujeito econômico” cujo corpo está em questão. Nesse sentido aparece a temática da educação, já que se pode “formar capital humano” por meio de “investimentos educacionais”²⁸⁴. Entram aí considerações da ordem da saúde, cultura, higiene, mobilidade: toda uma “análise ambiental” da vida da criança, dos indivíduos. Todos estes fenômenos não são “puros e simples efeitos de mecanismos econômicos que superariam os indivíduos e, de certo modo, os ligariam a uma imensa máquina que eles não dominariam; [isso] permite analisar todos esses comportamentos em termos de empreendimento de si mesmo com investimentos e renda”²⁸⁵.

Se o corpo-capital é a unidade da população, então a gestão das populações (governo) requer *controle* e *previsão* do comportamento humano (ou seja, estabelecimento de fins). Nesse sentido, Alain Peyrefitte dizia que “governar é prever”. É sobre o corpo que se exerce o governo, portanto, é também sobre o capital que ele atua. O corpo é então totalmente permeável à dinâmica das relações de poder. De *sujeito* o homem passa a *objeto*. O conteúdo e a forma (razão) de suas ações (escolhas) não remetem a qualquer universalidade natural ou histórica, de cunho metafísico ou ontológico, que assegurasse a livre atribuição de sentido ou a percepção de sentidos prévios. A sujeição parece ser assim a modulação do meio em que as relações de poder se dão – o homem é mais o campo da história que seu motor. Sem uma ideia de bem que “honre a humanidade”, ou sem a finalidade que a noção de história natural traz consigo, talvez não seja possível evitar que o anti-anthropologismo, que aparece no *fato* do neoliberalismo norte-americano, se interverta em antropologismo.

²⁸³ NB, p. 314; p. 234-235.

²⁸⁴ NB, p. 315; p. 235.

²⁸⁵ NB, p. 317; p. 237.

Ora, Foucault identifica no neoliberalismo norte-americano esta baliza essencial: “a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, por conseguinte o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser essa espécie de grade do *homo oeconomicus*”²⁸⁶. O princípio de regulação do poder sobre o indivíduo que evita o “excesso de governo” não se dá, portanto, em termos de lei, mas em termos econômicos (o regime de verdade é o mercado). Ou melhor, a própria lei é a formalização das regras do jogo, das regras do jogo de mercado, e não de valores de indivíduos (cidadãos) que fossem assim balizas para a definição de princípios. A ideia de que a normalidade seja princípio de uma “normatividade”²⁸⁷ parece então pouco rigorosa.

As condutas em questão respondem a certa escolha estratégica na aplicação de meios, com vistas a fins determinados. Significa a “identificação do objeto da análise econômica a toda conduta racional”²⁸⁸. Para Becker, pode-se incluir aí toda e qualquer conduta. Foucault insiste que este modelo radical proposto por Becker não é o mais aceito entre os economistas. Contudo, é justamente este modelo que está de acordo com algumas afirmações importantes feitas até então, por exemplo, aquela que diz que “o *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável”²⁸⁹. E o que se segue daí é justamente a permeabilidade do indivíduo: “esse *homo oeconomicus* aparece justamente como o que é manejável”²⁹⁰. Este modelo radical – totalmente condizente com a descrição feita ao longo do curso de 1979, apesar da negativa de Foucault – condensa aquilo que se chama de “técnicas comportamentais”, cujos métodos encontram suas formas “mais puras, mais rigorosas, mais estritas ou mais aberrantes, como preferirem, (...) em Skinner”²⁹¹.

²⁸⁶ NB, p. 345-346; p. 258.

²⁸⁷ Cf., por exemplo, Kervégan, *Aporia da microfísica: questões sobre a governamentalidade*.

²⁸⁸ NB, p. 367; p. 272.

²⁸⁹ NB, p. 369; p. 274.

²⁹⁰ NB, p. 369; p. 274.

²⁹¹ NB, p. 368; p. 273-274.

Psicologia²⁹² – ciência do comportamento humano

Se a economia pode ser definida como “ciência do comportamento humano”, ela coloca para si a mesma tarefa de certa psicologia: a *Ciência do comportamento humano*, conhecida como *Behaviorismo*. Em 1953, Skinner publica *Ciência e comportamento humano*, principal obra desta linha da psicologia.

Apesar da coincidência de projetos – inclusive em sua formulação –, Foucault insiste em compreender o intuito ou “intervenção” do modelo norte-americano como algo diferente de uma psicologia. A maneira neoliberal de analisar a sociedade não seria calcada em um fundo antropológico ou psicológico, tal como se dava inclusive na modernidade liberal, segundo as análises de Foucault da sociedade disciplinar (século XVIII até meados do século XIX). O momento em que a modernidade pautava-se ainda por referenciais universalistas, vistos na intenção final, por exemplo, do sistema penal pensado por Beccaria e Bentham, dá espaço a uma espécie de tolerância e reconhecimento de *limites* (segurança). Opõe-se assim, seguindo o exemplo penal, a ideia do panóptico, a ideia de anulação do crime (e para isso, do *criminoso*), à política penal que procura regular o mercado do crime²⁹³. Este deslocamento aparece como uma importante diferença na modernidade: a passagem que vai de todo um projeto baseado em ideais universais, o que comportaria uma intervenção do tipo “assujeitamento interno dos indivíduos”, para um projeto baseado em uma forma geral econômica, que comporta uma intervenção de tipo “ambiental”. Essas caracterizações remetem à sociedade disciplinar com seu ideal totalizante e à sociedade biopolítica e sua tecnologia de poder. Há uma diferença no modo de organização das relações de poder, diferença que situa o poder em relação a uma antropologia (teoria geral sobre o homem) ou a uma formulação que supostamente prescinde de uma teoria positiva sobre o Homem.

É nesse sentido que no final das anotações para a aula do dia 21 de março de 1979, Foucault nota que uma coisa é modificar os dados do jogo (relações de poder,

²⁹² A psicologia é um saber que se sabe, há muito tempo, sem território próprio. Foucault discute essa especificidade da psicologia desde seus primeiros textos. A psicologia é um saber que, no fundo, não existe, embora seja demasiadamente complexo enquanto fenômeno cultural para ser ignorado. Em *La recherche scientifique et la psychologie*, de 1957, Foucault já apontava a estranha coincidência entre certa definição de economia e psicologia, já que esta parasita em territórios alheios.

²⁹³ Cf. NB, p. 349; p. 261.

econômicas), e outra coisa é modificar – ou pretender modificar – a mentalidade dos jogadores. Esta é uma diferença em relação ao objetivo estabelecido ou à tecnologia a ser usada: ou bem uma tecnologia de “disciplina-normalização”, ou bem uma tecnologia de “ação sobre o ambiente (*environnement*)”²⁹⁴. Este modo de ação é próprio àquilo que Foucault em 1978 chama de “*segurança*”. A segurança mobiliza uma noção precisa de *meio*, e é precisamente neste campo que pode haver ação sobre uma população. Para Foucault, “o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania –, em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população”²⁹⁵.

A tecnologia de “disciplina-normalização” visa então uma adequação da mentalidade dos jogadores (indivíduos) a certos fins, por meio de uma série de técnicas de adestramento. A tecnologia que se reporta ao “ambiente” visa uma modificação dos dados do jogo (posição do indivíduo) através de uma ambientação adequada. Mas modificação dos dados do jogo para quê? Ambientação adequada a quê? Modificação dos dados do jogo para uma modificação da mentalidade dos jogadores, de modo que a ambientação sirva para adequá-los a fins. A segunda tecnologia retoma a primeira, e repõe o ideal totalizante no horizonte das tecnologias de poder.

Trata-se de alcançar o mesmo tipo de resultado, ou fins econômicos (são momentos de uma mesma modernidade liberal), mas a tecnologia adotada admite ou não certa antropologia e, conseqüentemente, um humanismo. Esta é a diferença entre a modernidade nos séculos XVIII e XIX e, depois, nos séculos XIX e XX. Diferença que pode ser designada como *racionalidade do soberano* e *racionalidade dos governados*, respectivamente. Não por acaso Foucault finaliza as anotações dessa mesma aula com a questão: “mas será que isso é considerar que se está lidando com sujeitos naturais?”²⁹⁶. Desta resposta depende a leitura das “técnicas comportamentais” como exemplos do sentido político dos métodos da psicologia de Skinner.

²⁹⁴ Cf. NB, p. 356; p. 266; manuscrito.

²⁹⁵ STP, p. 28; p. 23.

²⁹⁶ NB, p. 356; p. 266; manuscrito.

Eis algumas questões que Skinner se coloca: “de que maneira pode o comportamento do indivíduo ou de grupos de indivíduos ser *previsto* e *controlado*? Com que se parecem as leis do comportamento? Que concepção geral emerge a respeito do organismo humano como um sistema em comportamento?”²⁹⁷. O neoliberalismo norte-americano não parece distante, inclusive, da concepção behaviorista de controle, poder e governo: “o grupo exerce um controle ético sobre cada um de seus membros através, principalmente, de seu poder de reforçar ou punir”²⁹⁸, de modo que “governo com liberdade é governo sem consequências aversivas”²⁹⁹. Com efeito, a ciência do comportamento oferece certa sistematização daquilo que descreve o neoliberalismo. A biopolítica anima-se daquilo que constitui a pretensão da economia ou, mais claramente, da psicologia. Nas palavras de Skinner, trata-se de pensar que “será então possível considerar o efeito da cultura total sobre o indivíduo, no qual as agências controladoras e todos os outros aspectos do ambiente social trabalhem conjunta e simultaneamente, e com um único efeito”³⁰⁰.

O controle do comportamento, os sistemas de punição e reforço, a auto-justificação com base nos efeitos a serem alcançados rapidamente, tudo isso faz parte de um aparato teórico-experimental específico de certa “ciência do comportamento humano”. Por meio das instituições de controle, o governo reprime e censura. Mas este é apenas seu aspecto negativo, pois para isso ele também produz efeitos positivos. Esta ideia está presente na noção central do liberalismo, de *liberdade*: “o liberalismo, no sentido em que eu o entendo [dizia Foucault], esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição com a liberdade. É preciso com uma mão produzir a liberdade, mas esse próprio gesto implica que, com a outra mão, se estabeleça limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças etc.”³⁰¹. Ou seja, longe da interpretação corrente (ou dos “para-marxistas” como Marcuse), o poder exerce coerção e produz aquilo mesmo a ser coagido, funciona conforme a perspectiva behaviorista de punição e reforço. Por isso não se trata exatamente de obediência, não há tolerância em relação a um poder que fosse oposto à liberdade: os homens “aceitá-lo-

²⁹⁷ Skinner, *Ciência e comportamento humano*, p. 11; grifo meu.

²⁹⁸ Skinner, *Ciência e comportamento humano*, p. 363.

²⁹⁹ Skinner, *Ciência e comportamento humano*, p. 380.

³⁰⁰ Skinner, *Ciência e comportamento humano*, p. 364.

³⁰¹ NB, p. 87 (aqui, optei por não seguir estritamente a tradução); p. 65.

iam, se só vissem nele um simples limite oposto a seus desejos, deixando uma parte intacta – mesmo reduzida – de liberdade?”³⁰².

Portanto, em que sentido essa “intervenção de tipo ambiental” não se sustenta, ela também, como uma psicologia e, portanto, em um plano *antropológico*? Ora, do ponto de vista do poder, o modo de gestão biopolítica está em acordo com a ideia de sujeito definida por esta psicologia. Essa consequência é reconhecida por Foucault: “a psicologia entendida dessa maneira pode perfeitamente entrar na definição da economia tal como Becker a dá”³⁰³.

Não é o caso de discutir aqui se a definição de economia de Becker, e com ela a psicologia de Skinner, são teorias mais ou menos adequadas à descrição do neoliberalismo norte-americano. O interessante é o estatuto epistemológico do indivíduo. Afinal, o “*homo oeconomicus* aparece justamente como o que é manejável, o que vai responder sistematicamente a modificações sistemáticas que serão introduzidas artificialmente no meio”³⁰⁴. Não resta nenhuma opacidade. Neste caso, não pode haver, propriamente, sujeito. Basta agir no jogo, e não é preciso ou mesmo possível modificar as regras.

Não é por acaso que economia e psicologia são “ciências” preocupadas em garantir precisamente a cientificidade capaz de uni-las neste campo amplo e seguro. A ciência é a manipulação das regras. É neste espírito que os homens devem ser objetos e, paradoxalmente, o anti-humanismo está no princípio de um antropologismo levado ao extremo. “Durkheim proclama que ‘os fatos sociais são coisas’, o behaviorismo reduz o comportamento a uma série mecânica de respostas a estímulos exteriores, colocando-se deliberadamente, com Skinner, ‘além da liberdade do homem’”³⁰⁵. O método pretende ser objetivo, e por isso funciona como *determinação*. Colocado inteiramente como objeto, o sujeito de interesse do neoliberalismo norte-americano é pensado como comportamento maleável. Com efeito, há “no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação,

³⁰² HS I, p. 83; p. 114.

³⁰³ NB, p. 368; p. 272.

³⁰⁴ NB, p. 369; p. 274.

³⁰⁵ Bouveresse, *La philosophie et les sciences de l’homme*, p. 7.

não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental”³⁰⁶. A intervenção no meio aparece assim, na história dessas duas ciências, psicologia e economia, como uma maneira de purificar seu objeto, de ressaltar sua condição determinada, sua condição de *efeito* verificável.

3. Interesse e vontade

A genealogia lida com a possibilidade de ver o homem como uma singularidade que é *efeito* de diferentes determinações, o que significa que essa singularidade é inteligível em função desse caráter de “efeito” e não de “produto” (a noção de produto envolve atividade). Esta distinção é a mesma que opera na inteligibilidade das singularidades que aparecem apesar ou em função do governo, já que a economia política permite pensar o “diferente” exatamente como efeito e não como produto da complexa rede de relações engendrada pelo governo liberal. Por isso a razão governamental se caracteriza como um cálculo em vista de efeitos (êxito) e não segundo sua legitimidade. Nos dois casos, diferentes em escala, a inteligibilidade de um efeito singular remete a “relações de interações entre indivíduos ou grupos, isto é, elas implicam sujeitos, tipos de comportamentos, decisões, escolhas”³⁰⁷. O indivíduo moderno é um “singular”, e esse nominalismo é precisamente a condição da eficácia da análise genealógica, assim como da eficácia das análises do liberalismo a partir da economia política.

A Foucault interessa a constatação de um *nominalismo* como este, já que ele permite desvincular das análises históricas (da “*mise en intelligibilité*”) qualquer cosmologia ou antropologia. É porque se pensa o diferente como efeito, procurando distingui-lo de um produto, que se pode reportar as relações a um jogo de interesses em que aparece, a um só tempo, a liberdade de jogar e as regras que criam e limitam essa liberdade. Assim, para Foucault, “não é na natureza das coisas que se poderia encontrar

³⁰⁶ NB, p. 354-355 ; p. 265.

³⁰⁷ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 51.

a sustentação, o suporte dessa rede de relações inteligíveis, ele é a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de incerteza”³⁰⁸.

Com base na alternativa entre esse *nominalismo* e um fundo de natureza, Foucault traça oposições como entre o “bárbaro” e o “selvagem”. As lições de Boulainvilliers incluem de modo decisivo a recusa de certo *naturalismo*. Para Foucault, “o grande adversário desse gênero de análise (e é nisso também que as análises de Boulainvilliers vão se tornar instrumentais e táticas), é o homem natural, é o selvagem”³⁰⁹. Opor-se à noção de “homem natural” na análise sobre a constituição do presente que se quer restabelecer por meio de um discurso histórico é um instrumental tático importante. O “antinaturalismo” – aliado ao “antijudicialismo” – recusa de uma só vez dois sentidos possíveis para o “selvagem”. Um, anterior ao corpo social, natural em sentido rousseauísta. Outro, elemento ideal de uma suposta “sociedade de troca”, fundamento antropológico do *laissez-faire*. Trata-se então de conjurar “a um só tempo, o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas para contratar e fundar a sociedade, e [...] igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo”³¹⁰.

A concepção econômica do homem da troca é, ao lado do selvagem, o mote principal de teorias jurídicas (*dedutivas*). Seja em relação a “direitos” ou a “bens”, trata-se de pensar o homem como aquele que troca, aliena, e funda assim a sociedade como soberania e o corpo social como economia. “Desde o século XVIII, o selvagem é o sujeito da troca elementar”³¹¹. O discurso histórico-político coloca-se precisamente contra este selvagem. Outro personagem vem à cena, o “bárbaro”, para marcar o sentido desta caracterização em função de sua oposição à civilização. É esta exterioridade que permite Foucault pensar a história, em 1976, como luta. A diferença absoluta que designa os homens a partir de relações de interação entre indivíduos é recolocado na história, segundo Foucault, ao se reconhecer a exterioridade ou diferença entre uns e outros, entre barbárie e civilização. O fundamental nessa oposição é que “o bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual

³⁰⁸ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 51.

³⁰⁹ DS, p. 231-232 ; p. 173.

³¹⁰ DS, p. 232; p. 173.

³¹¹ DS, p. 232; p. 174.

pertence”³¹². Seu lugar no discurso histórico não é de “fundação”, nem é definido por uma cosmologia. “Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização”³¹³.

É já *na história* que o bárbaro aparece – e seu lugar “exterior” é definido pela ausência da linguagem, ou seja, da comunicação que forma uma comunidade. Nessa diferença instala-se a dominação como signo de uma condição em relação ao *saber*. Porém, o bárbaro não é o elemento de um “progresso” em direção à civilização, mas seu adversário concreto. Como não faz parte de uma pretensa sociedade de troca, em que fosse apenas um elemento da mesma espécie em grau inferior, não tem relação imediata com a propriedade, mas com a dominação dos homens. “Sua liberdade, também ela, só repousa na liberdade perdida dos outros. E, na relação que mantém com o poder, o bárbaro, diferentemente do selvagem, jamais cede sua liberdade”³¹⁴. Pode-se remeter essa diferença à oposição entre as definições de “liberdade” que opõem a via indutiva e a via dedutiva. Para a primeira, a liberdade designa a relação, ou melhor, a *diferença* entre dominantes e dominados. A chave de leitura aberta por Boulainvilliers permite a Foucault marcar essa diferença e analisar a maneira como a razão governamental moderna entende – e constitui – a liberdade dos indivíduos.

A liberdade alienável é precisamente aquela que comporá, ao lado da *fraternidade* (nação como totalidade do corpo social) e a da *igualdade* (princípio da troca que tende ao equilíbrio), o lema burguês do final do século XVIII. A burguesia francesa parte de um discurso anti-historicista e recoloca em cena o *selvagem*, o homem natural, para depois aliar a ele uma reativação de saberes históricos. “O rousseunismo da burguesia no final do século XVIII, antes e no início da Revolução, era exatamente uma resposta ao historicismo dos outros sujeitos políticos que lutavam nesse campo da teoria e da análise do poder”³¹⁵. É como se a arma da burguesia tivesse sido encobrir a história em nome de uma *ideia*, colocando a autonomia ou emancipação no campo do direito positivo.

³¹² DS, p. 233; p. 174.

³¹³ DS, p. 233; p. 174. O ponto de vista do selvagem é adotado por vários pensadores, do século XVIII, XIX ou XX, como Arendt, Habermas ou mesmo Agamben. É esta perspectiva que requer uma reflexão sobre o absolutamente novo, sobre a legitimidade do “novo” como Estado, sobre um mito fundador.

³¹⁴ DS, p. 234; p. 175.

³¹⁵ DS, p. 252; p. 186.

Digamos que o discurso histórico-crítico lida com o problema do “novo” como um processo na história, cuja legitimidade é, no fundo, *aceitabilidade*. Daí que, para Foucault, o “verdadeiro problema é: revolução e barbárie”³¹⁶. O “bárbaro” traz consigo o problema da conquista, e historiciza assim a questão jurídica da fundação, do contrato. A personagem do bárbaro significa a ênfase na *história*, na *dominação*, na *desigualdade*, na *concorrência*, enquanto o selvagem opõe natureza e mundo civil, contrato. Essa diferença é análoga à distinção entre “sujeito de interesse” e “sujeito de direito”. O primeiro é a figura correlata ao liberalismo, enquanto o segundo é a permanência pálida da ideia humanista de “homem”. O sujeito de interesse é efetivamente o sujeito liberal, enquanto o sujeito de direito é um pretense fundamento que supõe certa ideia de verdade. Por isso Foucault procura mostrar que “o *homo oeconomicus* é, no século XVIII, uma figura absolutamente heterogênea e não superponível ao que poderíamos chamar de *homo juridicus* ou *homo legalis*, se vocês quiserem”³¹⁷.

Esse caráter antropológico é, no entanto, absolutamente histórico. É por isso que se pode afirmar que “o sujeito de direito e o sujeito de interesse não obedecem em absoluto à mesma lógica”³¹⁸. O primeiro define-se por uma negatividade, e o direito é limitação; o segundo define-se por uma positividade, e a mecânica da economia é a possibilidade de sua existência concreta. A renúncia exigida pela estrutura que se pauta pelo direito é precisamente a afirmação exigida pela estrutura que se pauta pela economia política. A alienação é contraposta à permeabilidade. Significa que esta última não visa uma adequação entre sujeito e direito, mas parte da necessária adequação histórica entre antropologia (sujeito moderno) e economia política (governo moderno): estes operam segundo o princípio do *cálculo* em vista de *efeitos*. A exterioridade do primeiro caso exige uma tendência dialética à identidade para dar sentido à história, cuja finalidade é adequação. Sendo a liberdade algo alienável, a ideia burguesa de emancipação se realizaria apenas como adequação. Essa “exterioridade” é a estrutura transcendental que Foucault procura combater – o que serve bem à inteligibilidade da mecânica liberal.

³¹⁶ DS, p. 237; p. 177.

³¹⁷ NB, p. 376 ; p. 280.

³¹⁸ NB, p. 374; p. 278.

Em Foucault, a desigualdade é garantida epistemologicamente, e não metafisicamente, como a “igualdade”. Ora, o “egoísmo”, característico também do “mau”, bárbaro, oposto ao “bom selvagem”, é princípio motor do conflito que é *movimento*, que coloca para rodar a engrenagem dessa mecânica político-econômico moderna. Para rodar a engrenagem da história partindo da igualdade era preciso o socorro de outra noção metafísica: a *perfectibilidade*.

Ao contrário de todo sentido na história, há em Foucault um “campo de imanência indefinido”³¹⁹ em que convergem e divergem os interesses individuais. Mas desde que a metafísica é afastada da política, e a mecânica das relações de interesse independe de qualquer finalidade transcendente, fica a questão do estatuto antropológico de toda escolha, de todo cálculo – seus termos estão dados, logo, o valor desses termos também³²⁰. A formulação de finalidades é resultado de uma convergência decorrente das peripécias da “mão invisível”, entendida então como “essa espécie de mecânica bizarra que faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa, mas funda a racionalidade das suas opções egoístas”³²¹.

Nesse sentido, a constituição do *homo oeconomicus* é similar à constituição do sujeito moral. Se não há “constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem”³²², não há constituição do *homo oeconomicus* sem uma racionalidade e um sistema de escolhas. Se os modos de subjetivação são maneiras historicamente situadas de estabelecer uma verdade para si próprio, ou seja, de fornecer a si um conteúdo moral, o sistema de escolhas que orienta a racionalidade econômica fornece um quadro moral à ação do sujeito. Quer dizer, há uma similaridade essencial entre a formação da estrutura ética no campo da moral e da estrutura eficaz no campo da política. Levando esta similaridade ao limite, é possível estabelecer a identidade entre o campo da moral e da política em Foucault. Afinal, há uma sobreposição das noções de *aceitabilidade*, nas relações de saber-poder, e de *regime de verdade*, nas relações econômico-políticas. Trata-se sempre do privilégio da

³¹⁹ NB, p. 378; p. 281.

³²⁰ Afinal, é preciso que a finalidade posta pelo sujeito seja adequada à finalidade do governo enquanto gestão de uma população. Esta necessidade é posta por Abeille quando teoriza sobre o problema econômico da escassez de alimentos definindo-o como uma quimera: a escassez-flagelo “é uma quimera, de fato, contanto que as pessoas se comportem devidamente” (STP, p. 56-57; p. 45).

³²¹ NB, p. 379; p. 282.

³²² HS II, p. 37; p. 40.

empíria em que se estabelece um mundo moral, um mundo *partagé*, um mundo dicotomizado em verdade e falsidade, legitimidade e ilegitimidade, governantes e governados, etc.

A LIBERDADE E A MEDIDA DO GOVERNO

A questão dos neoliberais, em relação ao liberalismo clássico, é invertida: “dado que o processo de regulação econômico-político é e não pode ser senão o mercado, como modificar essas bases materiais, culturais, técnicas, jurídicas que estão dadas na Europa?”³²³. O campo “mutável” é o domínio social, a população, as instituições, o corpo. E isso por meio da biopolítica, realizada conforme uma *agenda* de governo. Trata-se de uma *economia da população* que modifica as relações sociais e o comportamento dos indivíduos.

Especialmente no caso norte-americano, essa *agenda* é da ordem de uma “tecnologia ambiental” (*technologie environnementale*). Significa uma ação política baseada na “postulação de um elemento, de uma dimensão, de um nível de comportamento que pode ser ao mesmo tempo interpretado como comportamento econômico e controlado a título de comportamento econômico”³²⁴. Para Foucault, essa não é uma postulação antropológica, como aquela que sustenta o humanismo simbólico do quadro político e moral europeu e que está na base da perspectiva da “sociedade disciplinar”. A postulação desse nível do comportamento é precisamente o governo, na medida em que baliza as escolhas individuais. Trata-se da espécie de finalidade que opera no jogo de concorrência entre os indivíduos.

Não por acaso, é uma “ciência do comportamento humano” que coloca o neoliberalismo norte-americano como uma radicalização do modelo neoliberal alemão. Este modelo sofre de uma ambiguidade essencial, já que a liberdade econômica é atrelada a uma *Gesellschaftspolitik* cuja base assenta-se na crença de que os homens tendem naturalmente a viver em comunidade, equilibrando a dispersão que a desigualdade econômica exigiria em função da concorrência. Segundo Foucault, este último passo, de ordem antropológica ou metafísica, está ausente no modelo norte-americano, pois este entende a permanência da “comunidade” por meio do plano legal

³²³ NB, p. 193-194; p. 146.

³²⁴ NB, p. 353; p. 264.

(*lei*) apenas na medida em que a lei assegura a presença do jogador (regra de salvaguarda), cria as condições para que todos joguem (sejam ativos).

No caso norte-americano, a *atividade* que faz com que a *desigualdade* prescrita pelo modelo econômico das relações de poder modernas não resulte em dispersão e destruição mútua deve-se, assim, a uma perspectiva que cria as condições dessa atividade (estabelece certa liberdade, certa possibilidade de ação). Esta atividade é uma maneira de estar no mundo: *inter essere*, sem qualquer remissão a uma condição ontológica negativa. No caso alemão (ou europeu), a destruição mútua a que levaria a desigualdade econômica é vista como premente, ao que deve vir em socorro um sistema jurídico, moral e político universalista, ou seja, humanista.

O anti-humanismo de Foucault é o correlato de um anti-anthropologismo no nível teórico. E nisso ele compartilha dos pressupostos básicos do neoliberalismo³²⁵. No nível teórico essa posição geral de Foucault, anti-humanista, começa a se estabelecer desde a virada dos anos 50 para os anos 60 e, mais decisivamente, no início dos anos 70. É por causa dele que a noção de história é devedora da análise das positivities. Nesse sentido, o curioso resultado de uma postura anti-anthropologista (anthropologismo cujos perigos Foucault vê desde o início anunciados por Kant) e, conseqüentemente, anti-humanista, é aparentemente o de recolocar o homem na história, ainda que, ou justamente porque, como objeto. Na perspectiva de Foucault, é nesta condição de objeto que o sujeito moderno é inteligível. O homem não é posto como “universal concreto”, mas se esgota em cada aspecto que possa tomar positivamente (portanto, como não-homem). Contudo, no plano da história pragmática, que esgota positivamente todo “ponto de vista antropológico”, deve aparecer um “sujeito” – não sujeito da história, descartada a perspectiva totalizante do humanismo, mas sujeito da história particular, diária, do cotidiano. É nesse plano que a ideia de *uso* (prática ou exercício) ganhará força³²⁶.

³²⁵ Não significa ser liberal no sentido programático, ligado à defesa de “liberdades individuais”.

³²⁶ Por isso Márcio Suzuki sugere que a antropologia pragmática de Kant talvez fosse vista por Foucault como uma espécie de “romance de formação prática”. É em função dessa suspeita que Suzuki chama atenção ao sentido que Foucault dá ao “cuidado de si” em *A hermenêutica do sujeito*: o de uma *Selbst-Bildung*. Na mesma linha, a referência ao *Wilhelm Meister* de Goethe, na introdução que Foucault escreve à antropologia kantiana, seria uma chave para situar referências que se cruzam para formar as noções de homem, natureza e história, permitindo encontrar uma espécie de “cuidado de si” na antropologia kantiana. Acontece que o cuidado de si pode ser o exato avesso da antropologia kantiana.

Para Foucault, a determinação que muda as relações sociais e os próprios indivíduos, faz concordar as finalidades de governo e as escolhas individuais, que molda o comportamento individual, não vem do imperativo econômico da troca, mas da concorrência, isto é, da essência formal que se estabelece concretamente como desigualdade. “Se há algo parecido com um retorno na política neoliberal, não é certamente o retorno a uma prática governamental do *laissez-faire*, certamente não é o retorno a uma sociedade mercantil como a que Marx denunciava no início do livro I do *Capital*”³²⁷. Daí também a ineficácia da crítica marcusiana ou pós-anos 60 e ortodoxamente marxista à economia e política vigentes. “Simplesmente, enganam-se os críticos que imaginam, quando denunciam uma sociedade, digamos, ‘sombartiana’ entre aspas, quero dizer, essa sociedade uniformizadora, de massa, de consumo, de espetáculo etc., eles se enganam quando creem que estão criticando o que é o objetivo atual da política governamental”³²⁸.

Desta feita, “o *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca (*échange*), não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção”³²⁹. É o *homo oeconomicus* que se quer *reconstituir*. Trata-se em Foucault de uma espécie de tomada de consciência do sujeito moderno por meio de uma história de sua constituição e forma efetivas. Projeto anunciado como a formulação de um diagnóstico compatível com a consciência política das pessoas. Neste diagnóstico foucaultiano, pode-se concluir finalmente que a chave central é a questão da *medida*. Afinal, a liberdade é uma relação de mais ou menos independência em relação ao governo, assim como a governamentalidade liberal se formula em termos de mais ou menos governo.

Resguardar uma boa medida do governo e, por conseguinte, uma boa medida da liberdade, sendo uma o avesso da outra, é na modernidade, segundo Foucault, uma tarefa moral e filosófica. “Desde Kant, o papel da filosofia é impedir a razão de exceder os limites do que é dado na experiência; mas desde essa época também – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade – a filosofia tem igualmente por função vigiar os poderes excessivos da racionalidade política”³³⁰. Compreende-se bem o que significa ultrapassar os limites da experiência possível em

³²⁷ NB, p. 201; p. 153.

³²⁸ NB, p. 203-204; p. 154.

³²⁹ NB, p. 201; p. 152.

³³⁰ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1043.

termos de conhecimento. Entretanto, o que define um excesso real de governo em termos políticos? Ao que parece, o excesso de governo se mede pela restrição de liberdade. Mas se ela se define precisamente em função da relação, então o “bom uso das liberdades” é, no fundo, um “bom uso do governo”. Enfim, chegamos à tautologia que define o liberalismo como liberdade. Não liberdade máxima... mas o máximo de liberdade possível para este modo de governo.

O excesso de governo como anulação da liberdade é um caso extremo que define o regime fascista. “O fascismo e o stalinismo utilizaram e estenderam os mecanismos já presentes na maior parte das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram, em larga medida, as ideias e os procedimentos de nossa racionalidade política”³³¹. Entretanto, sem esse extremo em pauta – embora ele sempre esteja, no limite, em jogo – o *homo oeconomicus* moderno é livre porque se define dentro de um regime liberal: não pressupor um sujeito para daí derivar a reflexão sobre a forma política, mas partir da racionalidade política para pensar o homem moderno, parece levar a uma inconveniente circularidade. Recusando a questão da legitimidade como ponto de partida, o que exigiria ir do “racional” ao governo vigente, para daí derivar sua legitimidade, Foucault privilegia a análise do governo vigente e deriva daí um sentido histórico para o sujeito. Este sujeito não pode, portanto, ser diferente daquele que requer a racionalidade liberal. Ou seja, ao driblar a todo custo uma teoria geral do homem, o homem só pode ser analisado em função de seu estatuto na prática social refletida que, modernamente, é o liberalismo. Sendo antes de tudo objeto desta racionalidade, só pode ser sujeito em função dela: colocar finalidades em função desta racionalidade, de acordo com ela. Toda atividade é derivada em relação à passividade constitutiva³³². E nesse sentido, a liberdade não é princípio de ação, não é absolutamente criadora. Não há espaço para o “novo” senão como emergência histórica casual de um regime de verdade. Porém, o sujeito é definido assim em função desse regime de verificação, sentido unívoco da síntese histórica que agrega a razão governamental moderna. Não se trata de estrutura determinante, mas chave de inteligibilidade e condição das divisões morais.

³³¹ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1043.

³³² Refiro-me aqui ao conteúdo da ação e à maneira de determinar uma escolha, à racionalidade. Não se trata de passividade no sentido de impossibilidade de ação, de uma subsunção absoluta à violência.

Com efeito, se no liberalismo não se trata nem da liberdade máxima, o que anularia o próprio governo (segundo Hayek a desejada realização máxima da liberdade é anarquia), nem do máximo governo, o que anularia a liberdade, trata-se, então, de uma espécie de medida *aceitável*. O máximo de liberdade possível, compatível com o ideal liberal de mínimo governo, é o que está em jogo para a moral neoliberal. Porém, como sugere Picavet, “e se substituirmos o máximo pelo ótimo (*optimum*), quem o determinará?”³³³. E eis que o *optimum* hegeliano reaparece como a ordem do dia – aquele mesmo *optimum* que Lebrun anunciava ser compartilhado por liberais e socialistas. A pacificação implicada pela realização do ponto máximo – para “o outro lado” em relação ao jogo entre governo e liberdade, quer dizer, não como fascismo, mas como emancipação – ao que tudo indica, é carta fora do baralho. A efetividade desse esquema não precisa ser reportada a uma metafísica de tal ordem. Para Foucault, não há nenhum ganho nesse tipo de postulação. Isso significa que a ideia de igualdade que está no horizonte das lutas que visam “aumentar a liberdade” – e nesse sentido são lutas legítimas e importantes – é uma postulação metafísica desnecessária. O interessante é que a impossibilidade daquele *optimum* torna o sujeito econômico moderno uma realidade incontornável, assim como a desigualdade. Aqui a complicada consequência dessa espécie de unidade sintética da história (ou parte dela) desenhada pela noção de regime de verdade. Essa espessura do presente faz da história uma problemática “ontologia histórica”.

O problema é que esse esquema essencial da racionalidade de governo moderna, esse jogo entre governo e liberdade, não aponta qualquer transformação: por que, afinal, Foucault designa como tarefa filosófica “vigiar os poderes excessivos”? Mais do que delimitar excessos relativos, cujos limites definem o que somos enquanto sujeitos econômicos, não se trata, para Foucault, de ultrapassar este jogo transformando o que somos? Para isso a liberdade também precisaria ser pensada em outros termos.

³³³ Picavet, *La revendication des droits*, p. 17.

II – O SUJEITO NA HISTÓRIA

“ainda resta uma coisa: *saber* que há um poder objetivo que ameaça aniquilar a nossa liberdade e, com essa convicção firme e certa no coração, lutar *contra* ele, mobilizar toda a nossa liberdade e perecer”

Schelling

Briefe über Dogmatismus und Kritizismus

O neoliberalismo é um fato e a descrição de seu funcionamento deve levar, segundo Foucault, ao conhecimento de “nós mesmos”. É certo que o modelo norte-americano não circunscreve estritamente toda forma de governo ocidental. Haja visto suas diferenças, por exemplo, em relação ao modelo neoliberal alemão ou francês. De todo modo, a intenção especulativa de Foucault é encontrar no modo concreto das relações de poder a resposta para a pergunta moderna “quem somos nós?”. Trata-se de uma descoberta supostamente capaz de delinear certa estratégia ética ou política. “Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que nós somos”³³⁴. Para Foucault, conhecer o jogo é transformá-lo, solução que distingue “espiritualidade” e “filosofia” por vincular essa transformação exclusivamente à primeira, por meio da ascese. Nesse sentido, a história tem valor político, assim como a história de constituição do sujeito tem valor ético.

Ora, o diagnóstico que Foucault faz da modernidade liberal aparece em função de uma hipótese: a de que o pastorado cristão seja uma forma de poder absorvida pela racionalidade de governo moderna. “Em um sentido, pode-se ver no Estado uma matriz da individualização ou uma nova forma de poder pastoral”³³⁵. Contudo, a individualização vem com uma série de procedimentos totalizantes, e essa ambiguidade é a característica maior do “Estado moderno”, herdada do pastorado cristão. Em relação aos procedimentos de individualização, que se pode compreender como o fio de uma “história do sujeito”, está a sujeição e a subjetivação. Porém, a perspectiva totalizante, que coloca o Estado como matriz da individualização, recupera a representação tradicional do poder, e faz do correlato do Estado um Sujeito - Sujeito que a noção de sujeição procura dissolver.

³³⁴ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1051.

³³⁵ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1049.

A sujeição é o processo que nega absolutamente qualquer aspecto originário do homem, como foi compreendido classicamente o egoísmo na gênese do sujeito. A sujeição é um processo positivo, é a constituição do indivíduo como sujeito exclusivamente por meio de relações positivas e, portanto, em certo sentido, exteriores e anteriores ao próprio indivíduo. Por isso, a subjetivação só pode ser uma espécie de “internalização” da verdade dessas relações servis. É nesse duplo movimento que Foucault pensa o processo de individualização, na contramão do modelo que remete esse processo ao efeito imediato da estrutura jurídica estatal.

A relação entre sujeição e subjetivação recoloca em cena o tema da atividade e da passividade, tema que singulariza a filosofia contemporânea. A *conduta* funciona na ambiguidade entre ser conduzido e conduzir-se, sem uma decisão metafísica sobre o aspecto ontologicamente constitutivo do sujeito prático. Para Foucault, a subjetivação é produção de uma verdade interior que não deriva, portanto, de certa liberdade ou abertura contraposta empiricamente à natureza ou condição sociopolítica. O conduzir-se não tem fundo originário e contraditório em relação à situação de ser conduzido, e a espiritualidade é, aparentemente, uma maneira de interpolar o novo da subjetividade (atividade), sem remetê-la a certa condição metafísica do homem. Se Foucault indica que o pastorado cristão preludia a governamentalidade moderna, é porque esta última se organiza de modo tal que tem como efeito a “constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta”³³⁶.

Em que grau a verdade interior (subjetivação) do sujeito de interesse é devedora dessas redes contínuas e positivas (exteriores) de obediência? A extração de verdade imposta é quase uma “verificação” dos efeitos do processo de sujeição (adequação das finalidades, ou do modo/forma de estabelecimento de fins). Na cronologia das investigações foucaultianas, o processo de individualização como sujeição passa à interrogação sobre as contracondutas³³⁷. Afinal, é preciso ver por que tipo de inversão o

³³⁶ STP, p. 243; p. 188.

³³⁷ “A idéia de ‘contraconduta’ (...) representa uma etapa essencial, no pensamento de Foucault, entre a análise das técnicas de sujeição e a análise, desenvolvida a partir de 1980, das práticas de subjetivação” (STP, p. 287; p. 221, nota 5, redigida pelos organizadores, Michel Senellart, François Ewald e Alessandro Fontana).

novo “acontece” no sujeito como conduta que recusa precisamente o quadro positivo de sujeição em que ele se constitui.

Portanto, para compreender a perspectiva de Foucault sobre a relação moderna entre governantes e governados, de modo que certa prática de liberdade, contraconduta ou atitude crítica, possa ser reconhecida em sua condição de existência, para que isso seja possível, é preciso investigar de que modo a concepção foucaultiana de sujeito se constitui como sujeição, e que tipo de problema o leva ao processo de subjetivação como uso ou exercício de uma liberdade que, a princípio, não é ontológica nem cosmológica. Ou seja, como passar da ideia de um sujeito constituído positivamente a uma posição libertária deste sujeito? Trata-se de compreender a inversão que abre espaço a um exercício de liberdade descolado dos efeitos positivos de sujeição das relações de poder: nas palavras de Deleuze, “é preciso que as regras obrigatórias do poder se dupliquem em regras facultativas do homem livre que o exerce”³³⁸.

Afinal, Foucault assegura que “nos é preciso imaginar e construir o que poderíamos ser para nos desembaraçar dessa espécie de ‘duplo constrangimento’ político que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno”³³⁹.

Individualização e totalização: dois vilões da estrutura antropológico-política moderna. Este “duplo *constrangimento*” pode ser reconhecido nas análises concretas da estrutura política moderna ou, em outro nível epistêmico, por meio da história da filosofia. Nesta linha, a *individualização* pode ser discutida em função de seu sentido cartesiano e da pergunta pelo “eu” (*ego*), recuperada a seu modo pela fenomenologia, desde Husserl, e de maneira particular no humanismo sartriano³⁴⁰. Porém, para Foucault, menos que na formulação do *ego cogito*, é na formulação da questão da *conduta* que Descartes faria da noção de “sujeito” o princípio da filosofia e o resultado de toda transformação filosófica que o precede³⁴¹. Por outro lado, a totalização coloca a questão da filosofia universal e circunscreve outra tradição igualmente mobilizada por

³³⁸ Deleuze, *Foucault*, p. 108.

³³⁹ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1051.

³⁴⁰ É com base nessa leitura que se pode entender o “momento cartesiano” de que fala Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, e por isso Foucault diz que, “sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos” (HSu, p. 374; p. 296).

³⁴¹ Cf. STP, p. 308-309; p. 235-236.

Sartre, a que o liga a certo marxismo e, por essa via, a Hegel. Porém, é sobretudo em Kant que se pode encontrar o grande cruzamento destes temas, a individualização e a totalização. Aliás, cruzamento que não por acaso está no nascimento da modernidade, donde o grande interesse, para este assunto, da tese complementar de Foucault, de 1961, espécie de projeto cuja tese central é desenvolvida em *Les mots et les choses*, em 1966: “a ilusão antropológica, de um ponto de vista estrutural, é como o avesso, a imagem em espelho da ilusão transcendental”³⁴².

Por isso, voltarei à tese complementar de Foucault para situar conceitualmente a recusa da totalidade e do ponto de vista das Analíticas da Finitude, assim como a justificação filosófica do procedimento crítico de Foucault. Trata-se da introdução escrita à tradução feita por Foucault da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. Aparece nesse texto um eixo decisivo para o livro de 1966, pois o momento kantiano situa o nascimento do aspecto que Foucault considera característico da modernidade filosófica: o homem pensado como um “duplo empírico-transcendental”. A pergunta kantiana “O que é o homem?” traz à baila esse duplo – “ponto cego” da modernidade ou novo “sono dogmático” – em função do conflito entre liberdade e natureza. A duplicidade nasce do modo como a filosofia contemporânea pensou essa relação, que tem em Kant a forma de conflito, em uma estrutura prática que aliasse o que a natureza faz do homem àquilo que ele faz de si próprio.

“Depois de Descartes, tem-se um sujeito de conhecimento que põe a Kant o problema de saber o que é a relação entre o sujeito moral e o sujeito de conhecimento”³⁴³. O sujeito de conhecimento inaugura um modo de relação consigo próprio, em sua finitude positiva, que não se define pelo lugar do conhecimento na *mathesis*, no ordenamento do mundo. Nessa aparente dispersão, contudo, o sujeito de conhecimento está situado em um *mundo* cosmopolita³⁴⁴. Desse modo, o sujeito moral se constitui em um campo pragmático que envolve por “aquilo que o homem faz de si”.

³⁴² IAK, p. 77.

³⁴³ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1449.

³⁴⁴ “E por conseguinte, a ideia de uma perspectiva cosmológica que comandaria previamente, e de longe, Geografia e Antropologia, servindo de unidade de referência ao saber da natureza e ao conhecimento do homem, deverá se dissipar para dar lugar a uma ideia cosmopolítica, que tem valor programático, e na qual o mundo aparece antes como cidade a construir do que como cosmos já dado” (IAK, p. 20).

À pergunta “quem sou eu?” Descartes respondia com um sujeito universal. “Eu (*Moi*), enquanto sujeito único, mas universal e não histórico?”³⁴⁵. Aparentemente, a universalidade cartesiana coloca o sujeito de conhecimento (sujeito em sua relação com a verdade) fora da história, o que significa prescindir do problema prático da ascese. Para Foucault, com Kant “a evidência é substituída pela ascese como ponto de junção entre a relação consigo e a relação com os outros, a relação com o mundo”³⁴⁶. É a relação do sujeito de conhecimento com o mundo que faz do cosmopolitismo kantiano o ponto de ligação entre o sujeito universal de conhecimento e o sujeito prático. “A solução de Kant foi encontrar um sujeito universal que, na medida em que ele era universal, podia ser um sujeito de conhecimento, mas que exigia entretanto uma atitude ética – precisamente essa relação a si que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*”³⁴⁷.

Se Foucault pretende retrazar as formas modernas de divisão moral, não pretende remetê-las a uma síntese transcendental de estilo kantiano. Projeto vertiginoso contra seu tempo, já que a duplicidade decorrente da estrutura Crítico-Antropológica seria a característica maior da modernidade, ao menos no que concerne à reflexão sobre o homem.

Acordar do “sono dogmático”, de que, segundo Foucault, Kant abriu a possibilidade e o perigo, envolve suprimir a apercepção, em seu sentido kantiano. Afinal, ela é a noção lógica que sustenta todo “ato do sujeito determinante”, diferentemente do sentido interno, que enquanto consciência empírica “pode perceber o eu (*moi*) apenas em seu estatuto de objeto”³⁴⁸. Para recusar o antropologismo moderno Foucault precisa tirar de cena a condição lógica em que se funda a atividade empírica. A questão que se pode colocar a Foucault é como pensar a atividade para um “moi” reduzido a seu estatuto de “objeto”. De todo modo, para Foucault, a metafísica em que se formula a questão sobre “o que é o homem” não torna inteligível “quem somos nós”. É por isso que Foucault precisa reformular o processo de individualização, o que aparentemente explica o valor negativo que atribui à totalidade.

Em busca de uma perspectiva que prescindia da totalidade como ponto de partida metafísico de todo olhar sobre o homem, e do Homem para toda análise da existência,

³⁴⁵ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1050.

³⁴⁶ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1449.

³⁴⁷ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1449-1450.

³⁴⁸ IAK, p. 23.

as análises de Foucault repousam em um *nominalismo* histórico correlato à explosão do Sujeito, tornado “sujeito” em mil estilhaços³⁴⁹. A noção de história passará, portanto, por uma revisão completa em relação àquela que sustenta o humanismo e o antropologismo pós-kantiano.

“Foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia”³⁵⁰. Implicação política imediata: a impossibilidade de uma escatologia como pacificação moral. É o fim do *optimum* hegeliano – comum a liberais e socialistas – tipicamente moderno: um termo para a História toma na modernidade o lugar que, na idade clássica, era preenchido pela “origem”. Na contramão desse espírito, portanto, a moral é essencialmente disputa e a história é essencialmente diferença.

³⁴⁹ Lebrun, *Transgredir a finitude*, p. 23.

³⁵⁰ MC, p. 362; p. 275.

Capítulo 1 – Antropologia

A certa altura de sua narração sobre a experiência no campo de extermínio, durante a segunda guerra, Primo Levi escreve: “Meu corpo já não é meu”³⁵¹. Esta frase, mesmo deslocada de seu contexto, traz uma perspectiva bastante curiosa de si, que se traduz politicamente e epistemologicamente como a *alienação* completa do sustentáculo último de alguma individualidade: o corpo. O “meu” deste corpo pode ser lido como um modo de retomar a segurança espacial e substancialmente relativa do sujeito, consciência, do lastro de uma figura social, do inconsciente, ou a segurança de uma propriedade última de si, suposta para todo homem. De modo geral, parece que a possibilidade de um discurso que fale “exteriormente” de seu corpo, ainda que seja *seu* corpo, é familiar e estranha ao mesmo tempo.

O enunciado de Primo Levi perturba pela tragédia pressentida, não por falta imediata de sentido. A separação anunciada, cujo significado se estabeleceu a partir da experiência concreta, não se coloca como constatação especulativa de esferas ontologicamente distintas; mas, como a experiência de uma separação existencial entre a linguagem (“meu”) e a “propriedade” do próprio corpo. Ao que parece, se o corpo está tão distante em relação à linguagem que o designa, é porque ele se encontra absolutamente condicionado “do exterior”. O pronome possessivo deveria ser signo de um pertencimento do objeto ao sujeito. Em Foucault, esta distância pode ser lida como resultado (ou condição) da política que cinde aquilo mesmo a que chama “sujeito”: há uma distância entre linguagem e corpo que individualiza “de fora” o corpo próprio.

Assim, a noção de corpo de Foucault envolve uma epistemologia que o faz resultado de artifício, e não mais, como para os clássicos, de Natureza. Vale notar que “artifício” ou “artificial” não significa necessariamente algo relativo ao “humano”, como entende Hannah Arendt quando recupera o sentido grego para opor *nomos* (*νόμος*) a *physis* (*φύσις*). Para Arendt, a noção de *nomos* assumiria nessa oposição seu “sentido total” sublinhando “a natureza ‘artificial’, convencional e humana das leis”³⁵².

³⁵¹ Primo Levi, *É isto um homem?*, p. 35.

³⁵² Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 230.

Contudo, “artificial” pode designar simplesmente algo histórico ou *acidental* (não convencional), um *jogo*. Como observa Foucault, em Kant “essa noção de *Spielen* é singularmente importante: o homem é o jogo da natureza; mas esse jogo, ele o joga, e ele próprio goza do jogo”³⁵³. E desde que a história não seja mais remetida à natureza, com Foucault, o artifício do *nomos* não se opõe à naturalidade da *physis*.

Do ponto de vista da história da filosofia, a temática do corpo ganha contorno específico assim que Kant opera sua revolução copernicana e, portanto, no interior de uma história natural. Ainda que o estatuto da história deva, segundo Foucault, ser compreendido de outro modo, a filosofia kantiana é o paradigma moderno a partir do qual o homem é pensado como finitude positiva³⁵⁴. Segundo Foucault, desde Kant o corpo é algo que concerne à finitude, sem qualquer referência a uma criação divina (infinito positivo). Isso significa, em termos foucaultianos, pontuar o fim da metafísica em termos da relação do homem com conteúdos empíricos como a vida, o trabalho e a linguagem. “Enquanto esse conteúdos empíricos estivessem alojados no espaço da representação, uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida: com efeito, era realmente necessário que eles fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação; a ideia do infinito e da sua determinação na finitude permitiam uma coisa e outra”³⁵⁵. Consequentemente, no século XIX e, especialmente, no século XX, o conceito de corpo torna-se um ponto importante da reflexão sobre o homem. O corpo não é naturalmente o lugar de uma consciência que lhe é correspondente e alheia ao mesmo tempo. Como resume Merleau-Ponty, “nosso século apagou a linha divisória do ‘corpo’ e encara a vida humana como espiritual e corpórea de ponta a ponta, sempre apoiada sobre o corpo”³⁵⁶. O problema será justamente, na contramão da fenomenologia, compreender o que é o homem nessa *finitude* intransponível e sem “exterior” ou contraponto – ou seja, desconectada do “motivo transcendental”. Afinal de contas, a fenomenologia será o exemplo preciso da imbricação ou circularidade do transcendental e do empírico que a estrutura epistêmica da idade moderna suscita.

³⁵³ IAK, p. 33.

³⁵⁴ “O essencial na Crítica é o advento de um sujeito que não dispõe de um conhecimento *a priori* a não ser na medida em que ele é privado de uma intuição intelectual – na medida em que ele é *finito*” (Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 44).

³⁵⁵ MC, p. 436-437 ; p. 327-328.

³⁵⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 287.

Se o motivo transcendental desaparece das análises concretas levadas a cabo pela economia política, em oposição a sua permanência nas análises da dialética (sujeito de direito), é preciso compreender de que modo ele está presente na filosofia moderna, e isso de modo a caracterizá-la. É na releitura da dialética hegeliana e na reedição da negatividade (como abertura, liberdade, etc.) que o transcendental permanece em jogo de modo decisivo, no campo político-histórico ou antropológico. Ele se relaciona ao empírico em função de uma ideia de Homem. Nesta ideia de Homem, quase que invariavelmente definida em termos de *alienação*, está o ponto em que se formula, para Foucault, toda confusão filosófica moderna: “ilusão antropológica” análoga à ilusão transcendental. Por isso Foucault diz, na última frase de sua tese complementar: “a trajetória da questão: *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia termina na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch*”³⁵⁷. A recusa do motivo transcendental é a recusa da finitude positiva, de modo que a pergunta pelo que é o homem se desfaz em nome da compreensão do que somos nós – compreensão que para Foucault significa precisamente transformar o que somos. Aparentemente, a pergunta rigorosa pelo Homem exige a crítica que dilui o transcendental pressuposto, ao que sobrevive o jogo empírico que une os homens uns aos outros em um “nós” artificial.

1. Motivo transcendental e finitude positiva

“A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada: a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão finitude, e é neste sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia”³⁵⁸. O antropologismo moderno, anunciado por Foucault como “ilusão antropológica”, concerne à maneira como a filosofia contemporânea lida com a combinação entre finitude positiva e motivo transcendental. Renunciar este domínio de

³⁵⁷ IAK, p. 79.

³⁵⁸ DE I, *Philosophie et psychologie*, 30, p. 474.

justificação última sem, entretanto, abandonar a perspectiva que parte da finitude é, aos olhos de Foucault, o centro do equívoco fenomenológico.

Husserl traça na *Krisis* a história do lamentável declínio da racionalidade ocidental, uma vez que a necessidade última de todo processo histórico estaria assentada na necessidade de uma fundação transcendental, cuja possibilidade é aberta pelo pensamento de Descartes. Para Foucault, com isso a fenomenologia não acentuou corretamente o papel da filosofia kantiana, deixando escapar o essencial. É o que nos mostra Lebrun em seu artigo *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*. Para Foucault, a continuidade compreendida por Husserl entre a modernidade e Descartes seria um equívoco, já que o “impensado” que Husserl procura destacar não faria parte do campo possível de enunciação da *episteme* em que Descartes se encontra, e em relação à qual não há, portanto, continuidade. “Basta renunciar a essa postulação tácita para ter de abandonar a interpretação husserliana: não se pode mais sustentar que a *mathèsis* clássica, pervertida pelo ‘objetivismo’, fez abortar um projeto de fundação transcendental que buscava apenas se expandir”³⁵⁹.

Todavia, não é a dificuldade em negar toda espécie de motivo transcendental na dimensão da história que faz Foucault formular a noção de “*a priori* histórico” e, posteriormente, de “regime de verdade”, entre outras? Isso porque, mesmo “liberto” da ilusão de certa continuidade histórica, é preciso, segundo ele, dar conta das *condições formais de aparecimento do sentido na História (Geschichte)*. Esse espírito kantiano atravessa as obras de Foucault e está na base de toda dificuldade metodológica imposta pela impossibilidade de aliar a pergunta por *condições* de existência à identificação da descontinuidade, ao singular e diferente na história. Antes de aprofundar então as dificuldades relativas à concepção de história, passarei pela caracterização que Foucault faz da modernidade, entendida por ele como época de certo antropologismo.

Para tanto é útil o cotejo das introduções que Foucault escreve às obras de Binswanger e de Kant, respectivamente, em 1954 e em 1961. Identificar a mudança de perspectiva, de uma obra à outra, explicita o projeto inicial de Foucault. Projeto que, em 1954, é essencialmente fenomenológico e humanista. Há uma espécie de “conversão” ao longo dos anos 50, da qual a Introdução de 1961 é um testemunho. De um projeto

³⁵⁹ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 38.

antropológico formulado em torno da analítica existencial de Binswanger à explicitação da “ilusão antropológica” remetida a Kant, há o abandono do espírito fenomenológico de juventude e o estabelecimento do sentido essencial que a Crítica kantiana fornece à modernidade.

Para Foucault, a grande questão de sua geração, formada pela “escola da fenomenologia”, é a “análise das significações imanentes ao vivido”, “significações implícitas da percepção e da história”. Essa formação traz em Foucault, e segundo ele em outros e sua geração, uma inquietude quanto às “*condições formais que podem fazer que a significação apareça*”³⁶⁰. Apesar da recusa radical do “imaneente” ou “implícito”, e, no limite, de toda significação “latente” da qual deriva sempre um sujeito *alienado*, a prescrição crítica da busca pelas condições formais nunca sairá de seu horizonte.

Segundo Foucault, as condições formais da significação devem ser vistas como históricas e deslocadas, portanto, do campo circular empírico-transcendental que as analíticas da finitude herdaram de Kant. Afinal, é na dupla forma da representação do “eu”, tal como formulada por Kant, que está a origem do que Foucault chama *duplo empírico-transcendental*. Essa dupla forma se estabelece pela posição psicológica do “eu” em relação à posição lógica da representação deste mesmo “eu”. “Na Psicologia nós nos examinamos segundo nossas representações do sentido interno ; mas na Lógica, segundo o que a consciência intelectual nos oferece. Aqui, o Eu (*Je*) parece ser duplo (o que seria contraditório): 1) O Eu como *sujeito do pensamento* (na Lógica), que significa a apercepção pura (o Eu puramente reflexionante), e do qual não se pode dizer absolutamente nada, exceto que ele é uma representação absolutamente simples. 2) O Eu como *objeto* da percepção, logo, do sentido interno, que contém uma multiplicidade de determinações, tornando possível uma experiência interior”³⁶¹.

³⁶⁰ Trata-se da “análise das condições formais da aparição do sentido” (*DE I, Qui êtes vous, professeur Foucault?*, 50, p. 630; grifo meu).

³⁶¹ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, doravante “Anthropologie”, p. 32, nota 1.

Transcendência e expressão trágica

“Assim como a antropologia recusa toda tentativa de repartição entre filosofia e psicologia, do mesmo modo a análise existencial de Binswanger evita uma distinção a priori entre ontologia e antropologia”³⁶². Pode-se ler nesta passagem de Foucault o ponto essencial da distinção radical entre a antropologia de Binswanger e a de Kant. O que faz com que a análise de Binswanger não possa, contrariamente à formulação kantiana, partir de uma separação *a priori* entre ontologia e antropologia é que, em uma reflexão antropológica à maneira fenomenológica, a psicologia não se distingue (ao menos *a priori*) da posição lógica do “eu”. Por isso, aliás, a filosofia fenomenológica se vê às voltas com o problema da constituição do eu, de uma gênese concreta ou de sua justificação ontológica.

O parágrafo que abre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* versa sobre *a consciência de si mesmo*³⁶³. Trata-se ali da possibilidade de representação do “eu” lógico que acompanha (como potência) toda representação do homem e permite assim a formulação do “eu” psicológico. A passagem dessa potencialidade para o ato, isto é, da unidade da consciência em sentido lógico para a consciência empírica desta unidade, é descrita pela apropriação linguística da expressão em primeira pessoa. Essa “passagem” faz que a criança vá do “sentir-se” ao “pensar-se”³⁶⁴. Tal é o ponto em que inicia uma *experiência* propriamente dita. “A experiência é então essa representação pela qual um objeto dos sentidos é dado (um objeto da percepção, isto é, da intuição empírica), mas a experiência ou o conhecimento empírico é essa representação pela qual ele é ao mesmo tempo pensado enquanto tal”³⁶⁵. Antes da linguagem articulada e comunicativa a criança ainda não está propriamente no campo da *experiência*; para Kant, motivo pelo qual não se tem lembranças desta etapa da vida: “não era absolutamente o tempo das experiências, mas aquele das percepções dispersas, não ainda reunidas sob o conceito do objeto”³⁶⁶. A experiência inicia na comunicação, e o “eu” lógico não permite imediatamente – sem o *uso* empírico da linguagem – a reunião

³⁶² DE I, *Introduction*, 1, p. 95.

³⁶³ Parágrafo 1: *Vom Bewußtsein seiner selbst*; que Foucault traduz por “*De la connaissance de soi*”.

³⁶⁴ “Antes, ela não fazia outra coisa que se *sentir*; agora ela se *pensa*” (Kant, *Anthropologie*, p. 24).

³⁶⁵ Kant, *Anthropologie*, variantes, p. 279.

³⁶⁶ Kant, *Anthropologie*, p. 24.

do disperso sob o conceito do objeto. Isso significa que na dimensão antropológica há uma espécie de gênese da possibilidade de uma apreensão da experiência sensível pelo entendimento, responsável por uma espécie de gênese linguística da *consciência de si mesmo* que marca o início da *experiência concreta*.

Já para Binswanger o sujeito (« eu »), no sonho, não é “descrito como uma das significações possíveis de um dos personagens, mas como o fundamento de todas as significações eventuais do sonho, e, nessa medida, ele não é a reedição de uma forma anterior ou de uma etapa arcaica da personalidade, ele se manifesta como o devir e a totalidade da própria existência”³⁶⁷. Esse sujeito é ele próprio a significação da transcendência expressa no sonho. A unidade de consciência que define *experiência* para Kant, marcada pela primeira pessoa do singular “eu” da linguagem, aparece em Binswanger conforme a experiência onírica: “no sonho, tudo diz ‘eu’ (*je*) (...). Sonhar não é outra maneira de fazer a experiência de outro mundo, é, para o sujeito que sonha, a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo, e se essa maneira é a tal ponto radical, é que a existência não se anuncia no sonho como sendo o mundo”³⁶⁸.

O campo da *experiência*, de um modo ou de outro delimitado pela linguagem, parece alargar-se, em Binswanger, ultrapassando o limite da *Crítica*; não em direção ao supra-sensível, mas em direção à natureza das categorias do entendimento. É o impulso de esgotar na reflexão ontológica a exploração do sentido da experiência (no caso, do sentido Ser, pois se trata de uma investigação inteiramente devedora da fenomenologia heideggeriana), sem considerar o motivo que fazia a ontologia ser, na *Crítica*, preparativo à metafísica³⁶⁹. Na contramão desta leitura, que Gérard Lebrun faria vir a público pouco mais de uma década depois, a perspectiva de cunho heideggeriano traz para a análise da existência o mundo transcendente. O “mundo transcendente” fornece a lógica de significação, de sentido, para o que o homem está de algum modo aberto. É por meio da instância do *sonho* que Binswanger localiza a transcendência na imanência, anulando a postulação de uma esfera transcendental, fazendo sua antropologia desdobrar-se em ontologia: em um dado momento da análise, “abandona-se o nível antropológico da reflexão que analisa o homem enquanto homem e no interior de seu

³⁶⁷ DE I, *Introduction*, 1, p. 126.

³⁶⁸ DE I, *Introduction*, 1, p. 128.

³⁶⁹ Cf. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 56.

mundo humano, para ter acesso a uma reflexão ontológica que concerne ao modo de ser da existência como presença no mundo”³⁷⁰. É esta possibilidade que animava Foucault.

Em 1954, parecia a Foucault que, “de fato, não pode tratar-se de remeter as estruturas de expressão ao determinismo das motivações inconscientes, mas de poder restituí-las ao longo dessa linha segundo a qual a liberdade humana se move”³⁷¹. Ora, esse movimento, que não se refere a uma gênese, mas à realização ou alienação de certa liberdade, permite que o sonho seja analisado por Binswanger, segundo Foucault, como uma narrativa poética. “Não designaria ele [o sonho], ao mesmo tempo, o conteúdo de um mundo transcendente, e o movimento originário da liberdade?”³⁷². Por meio de um ou outro modo de expressão narrativa seria possível então descrever a dimensão que dá significado à experiência.

São três as direções, os modos de expressão: épica, lírica e trágica. Elas correspondem à temporalidade épica, lírica e trágica. A expressão épica diz respeito ao movimento espacial que se define na direção que vai do espaço próximo ao longínquo, reportando-se ao que Schelling denomina “Odisséia da existência”, e aparece como “estrutura fundamental do ato expressivo”. A expressão lírica diz respeito à alternância sazonal de luz e de obscuridade, que circunscreve um exílio próprio e sem retorno. Por último, a expressão trágica é o eixo vertical da existência, oscilando em ascensão e queda, motivo pelo qual “a tragédia não necessita ser ouvida no tempo e no espaço, ela não precisa nem de terras estranhas, nem mesmo do apaziguamento das noites, se é verdade que ela se dá a tarefa de manifestar a transcendência vertical do destino”³⁷³.

Para Foucault, isso significa que as estruturas próprias a tais expressões têm *fundamento* antropológico, fundamento que rege os atos expressivos da existência. Ora, mas “como se constituem essas direções essenciais da existência, que formam como que a estrutura antropológica de toda sua história?”³⁷⁴. Binswanger teria insistido apenas sobre a expressão de ascensão e queda, vertical, trágica, já que é a mais fundamental, originária. O privilégio desta dimensão está na temporalidade que a concerne e que a

³⁷⁰ DE I, *Introduction*, 1, p. 137.

³⁷¹ DE I, *Introduction*, 1, p. 133.

³⁷² DE I, *Introduction*, 1, p.121.

³⁷³ DE I, *Introduction*, 1, p. 134.

³⁷⁴ DE I, *Introduction*, 1, p. 134.

revela como expressão propriamente universal ou universalizante. A dimensão trágica é movimento em direção à *totalidade*.

Sendo movimento da liberdade em direção à totalidade, é também o movimento de aniquilação, assim como a noite é a aniquilação de cada dia. No que tange à temporalidade, a expressão épica é aquela de uma horizontalidade temporal pautada por uma cronologia espacial, ou seja, na qual o tempo “se esgota na marcha” e só se renova “na forma da repetição, do retorno e da nova partida”³⁷⁵, tal como o tempo nostálgico e circular da epopéia. O tempo da expressão lírica é o tempo da oscilação, “um tempo sazonal, no qual a ausência é sempre promessa de retorno e a morte, fiança de ressurreição”³⁷⁶. Estas duas são formas inautênticas da temporalidade, o que significa que não alcançam a esfera fundamental: a transcendência de que o sonho é signo é designada pelo eixo vertical, pela dimensão trágica da experiência. “É preciso, portanto, conceder um privilégio absoluto – sobre todas as dimensões significativas da existência – à dimensão da ascensão e da queda: é nela e somente nela que podem decifrar-se a temporalidade, a autenticidade e a historicidade da existência”³⁷⁷.

A linha de movimento da liberdade humana pode ser pensada também no movimento da imaginação (*Spielen*) da exposição antropológica de Kant. Entretanto, o modo vertical da expressão não poderia ter qualquer valor para fazer, na antropologia kantiana, que a transcendência fosse significativa *a partir* de um signo da própria existência concreta. Ou seja, não é uma relação de *signo* e *significado* que funciona como “elo” entre as esferas do eu psicológico e a do eu lógico, e deste à dimensão transcendental (unidade sistemática da Razão). Do texto de 1954 à tese complementar de 1961, há uma importante alteração no modo como Foucault compreende a relação entre o empírico e o transcendental, já que perguntar pelas condições formais do aparecimento do sentido será perguntar por algo que escapa à estrutura de significação apresentada na Introdução à obra de Binswanger como a dimensão trágica da experiência. Trata-se agora de buscar as *condições de existência* do significado fora de uma totalidade metafisicamente postulada.

³⁷⁵ DE I, *Introduction*, 1, p. 135.

³⁷⁶ DE I, *Introduction*, 1, p. 135.

³⁷⁷ DE I, *Introduction*, 1, p. 137.

Contudo, não é reeditando a filosofia transcendental kantiana que Foucault quer trazer à luz tais *condições*, já que elas devem ser *de existência* e não *de possibilidades*, desvinculadas, portanto, da Razão e remetidas à história concreta. Nem se trata, portanto, de transcendentalizar a experiência concreta. A procura por essas condições formais do significado – e, no limite, de toda prática discursiva – não pode prescindir da distinção kantiana entre a dimensão empírica e transcendental.

O ponto de vista pragmático

Segundo Kant, o que o homem faz de si conforme sua livre atividade concerne ao conhecimento pragmático, enquanto aquilo que a natureza faz do homem situa-se no campo da antropologia fisiológica. Para Kant, o sonho é o lugar da não discursividade, pois, embora não haja supressão do tempo, ele escapa à realização em vista da totalidade, da Razão³⁷⁸. “No sono (quando se está com boa saúde), ser o joguete involuntário de suas imagens é sonhar”³⁷⁹. Ser o joguete involuntário das imagens significa que a imaginação, neste caso, não regula absolutamente o jogo das imagens; elas não estão, portanto, totalmente conforme as formas *a priori* do espaço, do tempo e, sobretudo, dos conceitos puros do entendimento. Não há continuidade temporal entre noites de sonhos. Nos sonhos há invenção por parte da imaginação, mas invenção involuntária, a ponto de estar quase no campo da antropologia fisiológica, já que a imaginação atua livremente segundo a forma da fantasia (*fantasme*). Nesse sentido, “nós jogamos frequentemente e de bom grado com a imaginação; mas a imaginação (enquanto fantasmagoria) joga frequentemente conosco e às vezes bem a contratempo”³⁸⁰.

Note-se que 1) o sonho é, para Binswanger, signo da transcendência, ele é signo de certa significação [1954]; 2) para Kant o sonho não participa propriamente do campo

³⁷⁸ A linguagem não é expressiva, nem discursiva por si só, como na idade clássica (momento em que, segundo Foucault no texto de 1966, cumpria o papel de elo entre o ser e quadro de representações, ou seja, entra a natureza e a totalidade dos signos que representam a classificação adequada daquela). A linguagem em Kant é discursiva enquanto elemento de “ligação” ao universal, ela é discursividade na medida em que é conforme aos conceitos da Razão.

³⁷⁹ Kant, *Anthropologie*, p. 73.

³⁸⁰ Kant, *Anthropologie*, p. 82.

dos signos, mas apenas aquilo que está no tempo (ou seja, aquilo que é sentido interno), é signo de uma passividade originária, pelo menos na leitura foucaultiana da obra [1961]. “A apercepção que a *Crítica* remetia à simplicidade do *Eu penso* é aproximada agora da atividade originária do sujeito, enquanto o sentido interno, que a *Crítica* analisava segundo a forma *a priori* do tempo, é aqui dado na diversidade primitiva de um ‘*Gedankenspiel*’, que se joga fora do controle do sujeito, e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que uma atividade constitutiva”³⁸¹.

O *sentido interno* é entendido por Foucault como o signo de uma passividade originária porque, como signo, aponta a significação primeira da existência humana: a *liberdade*. Empiricamente, esta liberdade é passividade originária quando é puro “sentir-se”, de modo que a atividade constitutiva só entra em cena depois da aquisição da linguagem (“eu”), isto é, quando se passa ao “pensar-se”. Essa liberdade, essa passividade originária circunscrita pela estética transcendental (o sentido interno refere-se ao espaço e ao tempo, que são as formas da intuição sensível), faz da existência concreta algo diferente de um movimento “autônomo” do vivido em que as determinações lhe são de algum modo sempre extrínsecas. “Longe de que o domínio da Antropologia seja aquele do mecanismo da natureza e das determinações extrínsecas (ela seria então uma ‘psicologia’), ele é inteiramente habitado pela presença surda, frouxa e frequentemente desviada, de uma liberdade que se exerce no campo da passividade originária”³⁸².

Ora, a distinção entre psicologia e lógica (sentido interno é signo da apercepção, eu empírico é signo do eu lógico) reforça a ideia de que a Antropologia kantiana só se constitui na referência necessária ao “*a priori*” lógico, à *Crítica*, e ao transcendental, que é outra coisa que a significação “liberdade” da qual o sentido interno é signo. O transcendental é pressuposto lógico da análise antropológica (uma lei lógica pressupõe a lei transcendental), contrariamente à transcendência que fundamenta a análise antropológica de Binswanger. Neste caso a transcendência habita integralmente a existência concreta e não remete, portanto, a uma esfera transcendental (esgota-se como ontologia). Para Kant, a liberdade é atravessada pelos princípios da Razão, diferentemente de uma noção de liberdade que se determina no mundo, enquanto

³⁸¹ IAK, p. 22.

³⁸² IAK, p. 24.

existência, ou seja, como condição da ação constitutiva³⁸³. Diferentemente também, portanto, da liberdade moral para o próprio Kant.

A propósito de Binswanger, Foucault diz em 1954 que “ele entendeu que uma antropologia desse estilo não pode fazer valer seus direitos senão mostrando como pode se articular uma análise do ser-homem com uma analítica da existência: problema de fundamento, que deve definir, na segunda, as condições da primeira; problema de justificação que deve colocar o valor das dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia”³⁸⁴. O abandono do espírito fenomenológico parece ser então a apreensão de uma lição kantiana, qual seja, a de que não é possível procurar o fundamento das condições de uma análise do homem em uma analítica da existência, como se as *condições* que o determinam tivessem signos concretos que esgotassem o sentido daquele “homem” pressuposto. A teoria da significação da fenomenologia é insuficiente porque parte da finitude positiva para encontrar suas condições de existência: o homem é dado primeiro e privilegiado para fundar o campo empírico. Para Kant, a separação *a priori* entre ontologia e antropologia pretendia justamente permitir um fundamento (estabelecer as condições) da análise do homem sem que fosse preciso – e mesmo possível – se fiar na análise da existência, pois esta última ignora que a existência fenomênica deve toda sua validade objetiva e possibilidade ao transcendental. Ao invés de partir do homem e reenviá-lo sempre a um campo transcendental que se abre a partir dele para fundá-lo, na circularidade duvidosa criticada por Foucault, a filosofia transcendental parte exatamente das condições transcendentais e, por conseguinte, lógicas da experiência, a fim de encontrar o ponto de vista pragmático como o movimento temporal concreto em que certa “liberdade pragmática” se desenrola sem, contudo, deixar de orientar-se pelo sistema da Razão.

É verdade que o próprio modo de exposição da antropologia pragmática de Kant não alcança a dimensão trágica da experiência, que seria a passagem vertical da experiência concreta a seu fundamento transcendental. Seria aceder à filosofia transcendental *a partir* da antropologia. Eis o que impede de partida uma analítica da finitude. E se não se trata para Foucault de tornar inteligível a experiência empírica a partir da Crítica da Razão, colocando-se aquém da pergunta pelas condições da

³⁸³ Liberdade seria, nesse sentido fenomenológico, condição de possibilidade da ação constitutiva, e o sentido interno jamais poderia ser signo de uma passividade originária.

³⁸⁴ DE I, *Introduction*, 1, p. 94.

experiência possível, então a trama Crítica precisa oferecer uma saída distinta daquela em que se enredou a fenomenologia. Trata-se de reinscrever os antagonismos que levaram Kant à solução *Crítica* na história, sem, evidentemente, ceder à maneira hegeliana de tornar concreta aquela solução abstrata.

Deus; mundo; homem: a tripartição kantiana

É na articulação entre as noções de *a priori*, *originário* e *fundamental* que, para Foucault, em 1961, toda filosofia moderna se encontra amarrada. “Desde Kant, implicitamente, o projeto de toda filosofia será superar essa divisão essencial, até que se torne clara a impossibilidade de um tal ultrapassamento fora de uma reflexão que a repete, e que repetindo-a, funda a divisão”³⁸⁵.

O homem da antropologia é aquele que fala, e cuja experiência inicia precisamente na aquisição e articulação da língua, na possibilidade de comunicação, no final da primeira infância (etimologicamente, “não-fala”; como *Unmündigkeit*: “não-boca”, sem fala; ou *Bárbaros*: não-língua)³⁸⁶. “É na troca da linguagem que, de uma só vez, ele alcança e realiza ele próprio o universal concreto. Sua residência no mundo é originariamente estadia na linguagem”³⁸⁷. Se a linguagem é justamente o que traz à baila as regras universais de composição, é porque corresponde à instância que propriamente “liga” Deus, homem e mundo; e como essa ligação é realizada pelo homem que fala, ele cumpre o papel de verbo, cópula.

Não por acaso, Kant distinguiu consciência discursiva e consciência intuitiva. “A experiência é um conhecimento empírico, mas o conhecimento (visto que ele repousa em juízos) requer a reflexão (*reflexio*), por conseguinte, a consciência da atividade que compõe a multiplicidade da representação segundo a regra de sua unidade, isto é, o conceito e o pensamento em geral (diferente da intuição): nessas

³⁸⁵ IAK, p. 67.

³⁸⁶ Primo Levi relata o sonho que tem repetidamente – e que se repetia para muitos no campo de concentração –, no qual sua narração não é ouvida pelos familiares: “por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?” (Primo Levi, *É isto um homem?*, p. 60). Aparece aí uma ligação estrita entre a ideia de inexistir como homem (sujeito) e a impossibilidade de comunicação.

³⁸⁷ IAK, p. 64-65.

condições, a consciência será dividida em consciência *discursiva* (que deve preceder a título de consciência lógica, visto que ela dá a regra) e consciência *intuitiva*: a primeira (a pura aprecepção da atividade do espírito) é simples”³⁸⁸. Significa que a verdade, na dimensão antropológica, é constituída pela linguagem. “A verdade que a Antropologia traz à tona não é então uma verdade anterior à linguagem e que ela seria encarregada de transmitir”³⁸⁹. Não há conteúdo latente ou verdade antepredicativa, mas constituição linguística de toda verdade antropológica.

A unidade da tripartição pode então ser pensada por Foucault a partir da unidade linguística de uma proposição: “a trilogia *Subjekt, Praedikat, Copula* define a figura da relação entre Deus, o mundo e o homem”³⁹⁰. Justamente a noção de cópula, a função formal de “ligação” para formulação de um juízo, é criticada por Husserl na sexta *Investigação Lógica* – confessadamente, ponto decisivo para o pensamento heideggeriano³⁹¹. A cópula, que supõe uma exterioridade entre os termos (sujeito e predicado), deve ser substituída pela ideia de “intuição categorial”, para que se dissolva a distância, que depende de categorias *a priori*, entre a “ontologia” e a “teologia” (na tripartição, predicado e sujeito). Todavia, a solução da “intuição categorial” interpretada como certa transcendência própria ao *Dasein*, entendido por Husserl como homem, faria da crítica de Husserl a Kant um caminho para o antropologismo (Heidegger ontologizaria aquela transcendência ao colocar a questão do Ser, e com ela a interrogação sobre o homem). É assim que o próprio Husserl interpretou a solução heideggeriana, que num primeiro momento, em 1954, é similar à de Foucault.

Para Husserl, e provavelmente também para Kant, o problema da saída ontológica seria fazer da esfera do suprasensível um grau imanente ao Ser (sensível). Com isso, Heidegger acabaria por dissolver a esfera *a priori* que impede reduzir *o mundo* a uma espécie de totalidade plenamente acessível. O projeto transcendental evita essa dissolução. Para Foucault, o problema é driblar a saída via “intuição categorial” que, para Heidegger, abre espaço a uma ontologia fundamental. Esta via fenomenológica mostra-se equivocada ao pressupor o “homem” (*Dasein*, esta abertura

³⁸⁸ Kant, *Anthropologie*, p. 41.

³⁸⁹ IAK, p. 65.

³⁹⁰ IAK, p. 49.

³⁹¹ Nas palavras de Heidegger: “a distinção que Husserl aí [na sexta *Investigação Lógica*] constrói entre intuição sensível e intuição categorial revelou-me seu alcance para a determinação do ‘significado múltiplo do ente’” (Heidegger, *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 299).

para o Ser), motivo que faz Foucault passar do projeto de uma analítica existencial à maneira de Binswanger (1954) a uma crítica severa de todo “antropologismo”. Este passo, que afasta Foucault da fenomenologia, está ligado então a uma releitura de Kant.

Foucault procura ressaltar em 1961 que a tripartição ou “divisão essencial” é o cerne do sistema kantiano por mostrar a relação entre *Crítica*, *Antropologia* e *Filosofia transcendental* conforme o quadro abaixo:

Crítica	<i>a priori</i>	<i>Quellen</i> (fonte)	<u><i>Deus</i></u>	<i>Subjekt</i>
Antropologia	<i>originário</i>	<i>Umfang</i> (domínio)	<u><i>mundo</i></u>	<i>Praedikat</i>
Filosofia transcendental	<i>fundamental</i>	<i>Grezen</i> (finitude)	<u><i>homem</i></u>	<i>Copula</i>

No século XX, segundo Foucault, a Antropologia é deslocada para o lugar da *Crítica*³⁹². Esse deslocamento é, para ele, um esquecimento da Crítica kantiana, origem do “sono antropológico” que se instaura como consequência da confusão entre cada esfera. Assim, se há uma espécie de elogio de Foucault à perspectiva pragmática da antropologia kantiana, ele se concentra na possibilidade de pensar o homem fora da estrutura de *alienação* em que a filosofia contemporânea reiteradamente o situa. “Assim, no elemento regrado da linguagem, a articulação das liberdades e a possibilidade, para os indivíduos, de formar um todo, podem se organizar sem a intervenção de uma força ou de uma autoridade, sem renúncia nem alienação”³⁹³. Trata-se mais de linguagem que de psicologia: este o ganho significativo da antropologia pragmática. E certamente há aí uma inversão importante para o sujeito prático, já que as ações não se reportam a conteúdos psíquicos, mas a certa *liberdade*.

A *verdade* antropológica não antecede sua aparição concreta, quer dizer, ela se formula concretamente, no tempo. “A Antropologia é então, por essência, a investigação de um campo em que a prática e a teoria atravessam uma a outra e se recobrem inteiramente; ela repete, em um mesmo lugar, e em uma só linguagem o *a priori* do conhecimento e o imperativo da moral”³⁹⁴. A revisão do estatuto do

³⁹² Este deslocamento parece responsável pelo projeto de *Les mots et les choses*, já em 1954: “Uma obra posterior se esforçará por situar a análise existencial no desenvolvimento da reflexão contemporânea sobre o homem ; nós tentaremos mostrar nessa obra, seguindo a inflexão da fenomenologia em direção à antropologia, quais fundamentos foram propostos à reflexão concreta sobre o homem” (DE I, *Introduction*, 1, p. 93).

³⁹³ IAK, p. 64.

³⁹⁴ IAK, p. 66.

conhecimento na episteme moderna implica diretamente, portanto, o estatuto das cisões morais.

Assim, o essencial para Foucault, no texto de 1961, é que “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”³⁹⁵. Se *Les mots et les choses* segue essa questão na chave do “conhecimento”, interessa reter seu resultado para, posteriormente, remeter a ele a noção de sujeito político. Acontece que se a finitude “entrou no domínio da alienação”³⁹⁶ é porque a filosofia contemporânea pressupõe o homem cuja função negativa revelaria sua verdade própria. É por isso que Foucault nota como se repete na modernidade o esquema do significado latente, do sentido oculto. Contra essa “ilusão antropológica” é preciso exercer, assegura Foucault, uma “*verdadeira crítica*”³⁹⁷. O ponto é entender o que pode ser essa “verdadeira crítica”, lembrando que Foucault opõe duas direções a partir da crítica kantiana: uma acentua a questão da legitimidade (via habermasiana) e outra, a busca por condições. A necessidade deste procedimento crítico está na compreensão, por Foucault, da necessidade da tripartição kantiana.

Liberdade e natureza: *l'usage*

Para Kant, se a liberdade do indivíduo entra em conflito com a existência de outros homens, por haver limitação da liberdade individual, esta forma natural da liberdade – narcísea – deve dar lugar a outra, que ele denomina pluralista. Esta última é resultado de certa adaptação ao limite imposto pela situação social do “cidadão do mundo”, do homem cosmopolita. “Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza (...) pode ser alcançado pela humanidade (...) [então]

³⁹⁵ IAK, p. 77-78.

³⁹⁶ IAK, p. 78.

³⁹⁷ IAK, p. 78; grifo meu.

uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”³⁹⁸. A concorrência engendrada em função da desigualdade entre os homens (antagonismo) tem em Kant a finalidade do equilíbrio. Por oposição ao egoísmo, a maneira pluralista de pensar é signo da liberdade propriamente dita, a liberdade moral. Parece haver então dois modos de liberdade em Kant. O primeiro é designado por ele como “liberdade selvagem”³⁹⁹, o segundo, como “liberdade moral”.

Kant procura mostrar, em sua Antropologia, que há três formas do egoísmo, que “progride irresistivelmente”, conforme o entendimento, o gosto ou o interesse prático (três Críticas). Trata-se do egoísmo *lógico*, do egoísmo *estético* e do egoísmo *prático*.

O egoísmo lógico é aquele que não considera a importância do juízo de outrem para assegurar a verdade de seu juízo, cuja necessidade, entretanto, é reconhecida por aqueles que defendem a liberdade de imprensa: “se essa liberdade nos é recusada, tiramos ao mesmo tempo um meio importante de experimentar a exatidão de nossos próprios juízos, e nós estamos à mercê do erro”⁴⁰⁰. O “outro”, ou o juízo de outrem, é aqui o limite da liberdade individual, e garante o bom uso público da razão. Contradizer a opinião geral é a audácia própria daqueles que têm o gosto do paradoxo, já que este paradoxo estaria na afirmação de sua liberdade de pensamento independentemente de algum critério exterior que limitasse o juízo. Trata-se então do perigo da excentricidade lógica: “quer-se não limitar os outros, mas passar por um homem *de exceção*; de fato, não se manifesta assim senão sua *singularidade*”⁴⁰¹.

É um critério externo de limitação da liberdade que está em pauta também para o egoísta estético, que desdenha do juízo alheio: “ele se furta a todo aperfeiçoamento, isolando-se em seu juízo, aplaudindo a si próprio e buscando apenas em si o critério da beleza artística”⁴⁰². Buscar fora de si o critério da beleza artística está ligado, para Kant, à ideia de aperfeiçoamento, logo, balizando o juízo por um critério o mais universal possível está-se julgando adequadamente, pois se trata do progresso da espécie (gênero humano), não do indivíduo.

³⁹⁸ Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 10.

³⁹⁹ Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 10-11.

⁴⁰⁰ Kant, *Anthropologie*, p. 25.

⁴⁰¹ Kant, *Anthropologie*, p. 26.

⁴⁰² Kant, *Anthropologie*, p. 26.

O conflito entre a liberdade selvagem e algo que aparece como natureza (já que se trata de uma exterioridade que afeta o homem, limita e redireciona sua liberdade de ação constitutiva) aparece novamente para o egoísta moral: “esse egoísmo conduz a não ter nenhum critério para o exato conceito do dever, enquanto ele deve ser um princípio universalmente válido”⁴⁰³. O homem tem necessidade de um senhor, quando está entre outros de sua espécie, “pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes; e, se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa”⁴⁰⁴. Esse desejo de uma lei será assim o resultado do reconhecimento da necessidade de uma medida universal, a necessidade de uma autoridade que sancione a diferença legítima entre os homens.

Há uma espécie de abstração (ou *alienação*, de si em relação aos outros) capaz de colocar o valor e a finalidade moral, prática e judicativa, naquilo que lhe é externo. É por isso que nasce com Kant a possibilidade da estrutura de alienação comum no pós-kantismo. Não há finalidade em si para o indivíduo; a finalidade está sempre ligada ao universal, à espécie (progresso). Por isso a necessidade da finalidade (da Razão) não é uma questão antropológica. Para saber “se, como ser pensante, eu estou autorizado a aceitar fora da minha existência a existência de um todo de outros seres formando comigo uma comunidade (chamada o mundo), isso seria então uma questão não antropológica, mas puramente metafísica”⁴⁰⁵. A questão metafísica da Crítica pode ser entendida então como a questão de saber sobre a necessidade e alcance daquela abstração ou alienação. Afinal, a capacidade de abstração é prova de “uma liberdade da faculdade de pensar e uma autonomia do espírito que permitem *ter sob seu controle o estado de suas representações*”⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Kant, *Anthropologie*, p. 27. A própria situação social aparece em Kant como um limite (assim, como uma natureza exterior) à liberdade individual, o que se vê, por exemplo, na seguinte passagem do texto *Paz perpétua*, sobre a constituição de um Estado: “Ordenar de tal forma uma multidão de seres razoáveis, que desejam, todos, leis gerais para a sua conservação, mas cada um dos quais está propenso a isentar-se delas em segredo, e dar-lhes uma constituição tal que, apesar do antagonismo erguido entre eles por suas inclinações passionais, *eles constituam obstáculo uns aos outros*, de modo que, na vida pública, seu comportamento seja como se estas más disposições não existissem” (Kant, *Paz perpétua*, apud Lebrun, *O que é Poder*, p. 54-55; grifo meu).

⁴⁰⁴ Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 11.

⁴⁰⁵ Kant, *Anthropologie*, p. 27.

⁴⁰⁶ Kant, *Anthropologie*, p. 28-29.

Para pensar a necessidade da alienação, retome-se a leitura de Foucault quanto à esfera em que se situa a Antropologia. Segundo Foucault, o debate de Kant com Beck permite estabelecer “o espaço no qual uma Antropologia, em geral, era possível: região na qual a observação de si não acede nem a um sujeito em si, nem ao Eu (*Je*) puro da síntese, mas a um eu (*moi*) que é objeto, e presente somente em sua única verdade fenomenal”⁴⁰⁷. Contudo, o eu como objeto é, conforme a definição kantiana, objeto da Psicologia, e a dimensão da Antropologia só pode ser pensada a partir da Lógica e, em última instância, a partir da Filosofia Transcendental. Que a região da Antropologia seja esta, que não leve a um sujeito em si ou ao “eu” puro da síntese, não quer dizer que a delimitação da dimensão de questões que lhe concernem possa ser traçada “de dentro” do campo fenomênico, a julgar pela referência de Kant a esta questão como metafísica.

Por isso, o limite do estilo fenomenológico já está presente quando Foucault nota, em 1954, que “uma análise nesse sentido fenomenológico não pode bastar-se a si própria. Ela deve concluir-se e fundar-se. Concluir-se, por uma elucidação do ato expressivo que dá uma figura concreta a essas dimensões originárias da existência; fundar-se, através de uma elucidação desse movimento no qual se constituem as direções de sua trajetória”⁴⁰⁸. É essa necessidade que vivifica a interrogação sobre a relação entre Antropologia e Crítica, uma vez que ela não pode ser elucidada *a partir* da Antropologia, por uma espécie de “análise da existência” (*Daseinsanalyse*). A necessidade da alienação da liberdade egoísta em nome da espécie (dever moral) se inscreve necessariamente em um pensamento metafísico, e é uma chave para compreender de que modo toda a estrutura da Razão, inclusive as ideias transcendentais, encontra uso, transcendente ou imanente. Diz Kant, no *Apêndice à dialética transcendental*: “não é a ideia em si própria, mas tão-só seu uso que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, *transcendente* ou *imanente*, conforme se aplica diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa; e todos os vícios da sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão” nesse sentido fenomenológico⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ IAK, p. 23.

⁴⁰⁸ DE I, *Introduction*, 1, p. 133.

⁴⁰⁹ Kant, *Crítica da Razão Pura*, B671.

O sentido do termo “uso” (*Gebrauch*), traduzido por Foucault como *usage*, marca justamente o conflito entre liberdade e natureza, anunciando o sentido histórico da visada pragmática em sua referência à necessidade metafísica. Em Kant, seu sentido histórico, e por isso conflituoso, está na “negociação” entre o egoísmo natural (liberdade selvagem) e a moral universalizante (liberdade moral naturalmente engendrada pela espécie). “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”⁴¹⁰. Essa determinação é rebatida na indeterminação do movimento empírico como experiência.

Assim, para Foucault, “é do sentido inicial da Antropologia ser *Erforschung*: exploração de um conjunto jamais ofertado em totalidade, jamais em repouso sobre si próprio porque tomado em um movimento no qual natureza e liberdade são intrincadas no *Gebrauch*, do qual nossa palavra uso (*usage*) cobre alguns dos sentidos”⁴¹¹. Deste modo, a noção de *uso (l’usage; Gebrauch)* tem para Foucault o sentido de práxis, pois remete a certa indeterminação, por um lado, e à determinação do ponto em que se limita a ação, por outro. O *uso* se estabelece assim em um duplo sistema: “de obrigação firmada em relação a si, de distância respeitada em relação aos outros. Ele se localiza no texto de uma liberdade que se postula a um só tempo singular e universal”⁴¹². O uso fornece o sentido prático da experiência e o valor moral da ação.

“É então num bom uso da liberdade que se enraíza a possibilidade ‘*das menschliche Leben zu verlängern*’ preservando a mecânica do corpo da queda culpável no mecanismo”⁴¹³. Segundo a perspectiva de Hufeland, formulada nesses termos por Foucault, há um bom uso da liberdade a regular a vida empírica de acordo com o interesse da Razão, ou propósito da natureza. Nesse sentido, a perspectiva de Hufeland sugere que o homem caracterizado pela liberdade selvagem, ao menos originariamente, é prático conforme regula o conflito (uso) entre essa liberdade e a natureza social (liberdade de outrem), e moral conforme esse uso se estabelece face à postulação da lei moral que tem em vista a espécie na história. Neste caso, trata-se efetivamente do

⁴¹⁰ Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3.

⁴¹¹ IAK, p. 32.

⁴¹² IAK, p. 32.

⁴¹³ IAK, p. 28.

cidadão do mundo, conforme o sujeito representa para si o valor – regulador – de uma universalidade que deve se impor à “pura liberdade”. Sabe-se que o homem cosmopolita, prático e moral, é propriamente o foco da Antropologia pragmática. Foucault sublinha, nesse sentido, que “o pragmático então não era senão o útil passado ao universal”⁴¹⁴.

“No texto de 1798, ele (o pragmático) tornou-se um certo modo de ligação entre o *Können* e o *Sollen*. Relação que a reflexão antropológica garante no movimento concreto do exercício cotidiano: no *Spielen*”⁴¹⁵. Esse *Spielen* (*Jouer*) é o *modus operandi* da *imaginação* (particular), funcionando como modo de apresentação do princípio moral (universal). Se o campo pragmático torna-se um tipo de ligação entre a *Crítica da Razão Pura* (*Können*) e a *Crítica da Razão Prática* (*Sollen*), o sentido último do *Spielen* – esse jogo que é conflito e, nesse sentido, esquema – estará inscrito na *Crítica do Juízo*. É nesta esfera que a questão do *a priori* se mostra essencial para toda reflexão de espírito “prático” (ou pragmático) relativa aos *juízos*, como é o campo de pesquisa privilegiado por Foucault. Na *Crítica do Juízo*, segundo Lebrun, “trata-se apenas, mas sem descontinuidade, de provar a existência, a meio caminho entre o entendimento e a razão, de uma instância *a priori* mais primitiva do que eles – e cuja presença aflora em certos juízos que emitimos ingenuamente –, trata-se de esquadriñar o território da antiga teologia natural para mostrar como as significações da prática se antecipam em significações semiteóricas”⁴¹⁶.

A admissão de certa estrutura *a priori*, mas necessariamente histórica, aparece inicialmente como única alternativa a Foucault, já que pensar o homem a partir da positividade, traçando a partir disso a dimensão transcendental de sua “essência”, seria desconhecer que a ausência de Deus é, necessariamente, a ausência do homem pensado nesses termos (finito). Foucault nega a solução de Kant (do sistema transcendental – *a priori* da *Razão*) sem negar, entretanto, a necessidade formal da tripartição – negativa que seria justamente o pecado original da fenomenologia. A tripartição é aquela da *Crítica (a priori)*, Antropologia (originário) e Filosofia transcendental (fundamental). É este, para Foucault, “o movimento pelo qual se une o destino conceitual, isto é, a problemática da filosofia contemporânea: essa dispersão que nenhuma confusão,

⁴¹⁴ IAK, p. 32.

⁴¹⁵ IAK, p. 32-33.

⁴¹⁶ Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 5.

dialética ou fenomenológica, terá o direito de reduzir, e que reparte o campo de toda reflexão filosófica segundo o *a priori*, o *originário* e o *fundamental*”⁴¹⁷.

É o recuo de princípio kantiano, em relação às ciências objetivas, que marca então a novidade da filosofia moderna, na qual, por isso, a fenomenologia se inscreve absolutamente. Lebrun ressalta esse ponto para explicitar um dos motivos que a mostra bem instalada em uma *épistèmè* que poderia ser dita “pós-kantiana”. “Desse ponto de vista, as críticas que Husserl endereça a Kant importam menos que a *posição* prévia que ele adota e que lhe permite formulá-las”⁴¹⁸. Ainda na leitura de Lebrun, há um segundo aspecto que evidencia, por meio da crítica de Foucault, o lugar da fenomenologia como expressão de sua época e não como a retomada de um antigo projeto filosófico. Lebrun nota que Foucault inclui Husserl nesse “pós-kantismo” em função de dois traços: “o cuidado de *fundar* (‘de ancorar os direitos e os limites de uma lógica formal na reflexão de tipo transcendental’) e aquele de *desvendar* (‘de reencontrar indefinidamente o transcendental no empírico’)”⁴¹⁹. Este segundo aspecto estrutura o programa de Binswanger, de modo que é desta emboscada analítica que Foucault procura fugir revendo a necessidade da postura kantiana. Mas essa “necessidade” decorre, sobretudo, do primeiro aspecto levantado. Como Foucault pensa o sujeito (“quem somos?”), se há uma conexão essencial entre “*motivo transcendental e finitude*”⁴²⁰? Se essa conexão é o centro de gravidade da *épistèmè* moderna, como a própria arqueologia poderia ser pensada fora da estrutura da idade antropológica?

Segundo Lebrun, a ideia de que o kantismo foi efetivamente uma revolução na maneira de pensar perde sua banalidade “quando Foucault faz reabrir o abismo que separa Kant do pensamento que este denominava ‘dogmático’, e que a arqueologia designa pelo termo neutro de ‘idade da Representação’”⁴²¹. Mas reconhecer o valor da questão kantiana traz a Foucault uma grande dificuldade, já que reconhecê-la é, de algum modo, recolocá-la. Uma vez que Foucault reabre o abismo entre Kant e a filosofia da representação em função do “dogmatismo”, em sentido kantiano, não se torna uma exigência incontornável a restituição da problemática do transcendental e, com ela, a reformulação das condições formais do aparecimento do sentido da história

⁴¹⁷ IAK, p. 67.

⁴¹⁸ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 43.

⁴¹⁹ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 43.

⁴²⁰ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 43.

⁴²¹ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 39.

em termos de uma fundação transcendental? A via fenomenológica que encarna o sentido como mundo (*logos*) seria apenas o desdobramento do dogmatismo, isto é, sono antropológico.

Se Kant marca *assim* o início da modernidade (*Aufklärung*) é porque a esfera do supra-sensível (espécie de representação à qual não há ser que corresponda) recoloca a problemática transcendental em jogo. E isso de modo tal que, ou bem o dogmatismo tem de ser visto ainda como um erro filosófico, ou bem é preciso dar outro sentido para o “transcendental” que garante o limite e, assim, a diluição da Representação: trata-se em Foucault menos de “limites da natureza” que de *limites históricos*. As condições da ordem não seriam propriamente condições que se reportariam à natureza, como pensada por Kant, mas à *história*. Ainda acompanhando o comentário de Lebrun, “o essencial é que, com Kant, a *mathèsis* clássica esteja para sempre dissolvida; o essencial é que o postulado de representabilidade integral seja de repente abandonado, e que às análises da ordem representada seja substituída uma analítica, isto é, uma reflexão sobre as condições da ordem, cujo lugar é fora do ‘quadro das identidades e das diferenças’”⁴²². Ora, como inscrever as condições formais de aparecimento de sentido na História?

A constituição do sentido na história precisa resultar de uma atividade, como razão prática, mas despojada de todo idealismo. Este fantasma do qual os epígonos de Husserl procuram se livrar é o perigo eminente da filosofia (que deve ser *ciência*, e não *crítica*), pois ela restitui a empiria em função do homem, da consciência, sem poder fundá-lo a partir de um “ego transcendental”. É por isso que Foucault poderá dizer em 1978: “digamos, sempre para ser breve, que – e isso não é surpreendente – é da fenomenologia e dos problemas postos por ela que voltou a nós a questão do que é a *Aufklärung*”⁴²³.

⁴²² Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 41.

⁴²³ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 44.

2. Alienação do homem e da história

A crítica ao modelo da alienação é aquilo que parece distinguir a filosofia de Foucault das demais filosofias contemporâneas, ao menos até os anos 1980. Dois exemplos são Merleau-Ponty e Lacan, na medida em que, para ambos, há uma espécie de negatividade que funda a gênese do sujeito. É precisamente esta estrutura alienante o adversário maior de Foucault. Alienação que pode ser do sujeito em relação a si próprio, como gênese da consciência, ou do sujeito em relação à história.

Se certo “positivismo feliz” é algo radicalmente novo, é porque pela primeira vez o sujeito é pensado em função das positivities constituintes (práticas sociais), pelo menos em um primeiro momento. Foucault pretende fazer a crítica do humanismo moderno abandonando a alienação, o que significa destrinchar as múltiplas determinações positivas do sujeito fazendo desaparecer qualquer referência última, qualquer teoria do homem. Essa referência, há muito tempo, já não é pensada como substância, mas desde Kant (ou Hegel) ela se formula frequentemente como “negatividade”, “falta”, “abertura”, etc. A grande novidade é então a positividade máxima do sujeito, o que significa precisamente a morte do homem.

É verdade que esta é apenas uma via possível. Da aporia da fenomenologia, ou bem se acentua a história, como faz Foucault, ou radicaliza-se a negatividade ultrapassando o humanismo em direção a uma cosmologia. Se o primeiro terá a dificuldade de situar a vontade ou desejo humanos na história e na política, o segundo precisará evitar a história e a política para inscrever o desejo e a vontade em um vitalismo radical, como faz Renaud Barbaras. De todo modo, ou bem a verdade é uma experiência na história, ou bem ela é a concreção da atividade natural. Se Foucault traça uma distância entre a experiência concreta da verdade e a experiência transformadora do dizer verdadeiro, a ser discutida adiante, o fato é que se trata de encontrar uma alternativa à relação entre sujeito e verdade em termos de conhecimento.

Segundo Foucault, a maneira como o *cogito* moderno se estabelece a partir de Kant, mas já deslocado em relação à Crítica, traz duas consequências, uma negativa e outra positiva. A primeira diz respeito à ontologia. A segunda, positiva, concerne à perspectiva de certa superação ou dissolução da *diferença* para constituir finalmente

uma unidade como verdade do homem (totalização). Foucault nota que é sempre o “impensado” que completa este ser esquivo. “Como, em suma, ele não passava de um duplo insistente, jamais foi refletido por ele próprio de um modo autônomo; daquilo de que ele era o Outro e a sombra, recebeu a forma complementar e o nome invertido; foi o *An sich* em face do *Für sich* na fenomenologia hegeliana; foi o *Unbewusste* para Schopenhauer; foi o homem alienado para Marx; nas análises de Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado: de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade”⁴²⁴.

Aparentemente, a transgressão da finitude sempre espelhada em uma estranha imagem de si próprio repousa na dissolução de si próprio: apenas quando a homogeneidade entre o *An sich* e o *Für sich*, ou entre o homem e o alienado for dissolvida, então a heterogeneidade que afastava essas figuras, remetidas em todo caso ao “homem” e constituindo-o como um duplo, deixa de ser a recusa e a promessa de realização antropológica. É exatamente a alienação, que aparece na modernidade como a suspeita infinitamente reiterada de um conteúdo latente, o tema de Foucault ao final de sua Introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*.

Trata-se enfim de uma estrutura em que o ser do sujeito se completa. É o movimento em direção à totalidade da estrutura trágica. Isso permite envolvê-lo na perspectiva do conhecimento, segundo Foucault aberta por Descartes. A ela, Foucault opõe certa espiritualidade, para a qual “na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura”⁴²⁵. Este último aspecto, fundamental. Afinal, segundo Foucault, a filosofia e a espiritualidade opõe-se, na história, como pergunta pela verdade como conhecimento que mantém irreduzível o sujeito e pergunta pela verdade como experiência que transforma o sujeito. É fato que a exterioridade da verdade não está ainda em questão, nem a natureza do sujeito que se completa ou daquele que se transforma. De todo modo, diz Foucault, “chamemos ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que é verdadeiro e sobre o que permite ao sujeito ter acesso à

⁴²⁴ MC, p. 451; p. 337-338.

⁴²⁵ HSu, p. 21; p. 18.

verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”⁴²⁶, o que deixa claro que Foucault faz *filosofia*, mesmo que as condições e limites refiram-se à verdade historicamente constituída. “Pois bem, se a isto chamarmos ‘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”⁴²⁷. Ambas as maneiras de refletir a relação entre sujeito e verdade, cuja forma geral trans-histórica será preciso interrogar, mantêm uma distância entre sujeito e verdade que é distância entre o sujeito e ele próprio (mesmo que seja percorrida de modo diferente, se o for, em cada um dos modelos).

Em Foucault, a distância que é preciso suprimir, aquela que se define na filosofia moderna, ou desde Descartes, aprofundada por Kant, é certa estrutura de alienação. Afinal, se o sujeito é agora capaz de verdade, é porque ele só se completa *como* verdade quando conhece⁴²⁸, o que não implicaria, entretanto, transformação. “Parece-me então ser isto que [diz Foucault], de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer”⁴²⁹. Não se pode conhecer o supra-sensível nem o homem. Por isso não há, segundo Foucault, transformação do sujeito quando do acesso à verdade. “Assim, liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant; Kant e Descartes me parecem ser os dois grandes momentos”⁴³⁰. Ora, aparece aqui uma estrutura histórica estranha àquela que Foucault desenvolve como crítica à estrutura de alienação, que nasce precisamente da incompletude do sujeito. Afinal, é apenas na modernidade que a verdade é remetida ao próprio homem e, por isso, imprime uma

⁴²⁶ HSu, p. 19; p. 16.

⁴²⁷ HSu, p. 19; p. 16-17.

⁴²⁸ Todavia, como se sabe, o conhecimento Absoluto (Verdade) não é alcançado pelo homem, limite que é demonstrado por Kant em nome de certa resignação do homem à finitude positiva. É esta condição que faz aparecer então, na filosofia moderna, a figura invertida e complementar de si próprio, o inatural do sujeito. Portanto, não é a inauguração da maneira do conhecimento, com Descartes, que interdita o acesso da verdade como transformação de si – o que paradoxalmente notava Foucault quando remetia a Descartes não tanto o nascimento do cogito, mas o nascimento da questão da conduta (cf. STP, p. 308-309; p. 235-236).

⁴²⁹ HSu, p. 234; 183.

⁴³⁰ HSu, p. 235; p. 183.

distância de si a si em que o conhecimento tem sentido exclusivamente para esta formação, dificilmente desgarrada então de uma adequação última ao Absoluto (que cumpre, malgrado a finitude positiva, função de síntese)⁴³¹.

Será preciso, portanto, voltar adiante ao modelo espiritualista e à remissão da filosofia a Descartes. Por ora, basta reter o sentido moderno da alienação como figura do antropologismo que Foucault procura combater. Embora se possa indicar também que a investigação de uma ética de si a partir do modelo chamado por Foucault de “helenístico” tem como alvo marcar a diferença desta concepção do eu, deste cuidado de si, em relação àquela que o cristianismo pôs em marcha como exegese de si, *arcana conscientiae*. Esta, portanto, a obsessão: mostrar que não há um espaço de “interioridade”. Em Sêneca, por exemplo, “não se trata absolutamente, para a alma, de dobrar-se sobre si mesma, de interrogar-se sobre si para reencontrar em si mesma a lembrança das formas puras que viu outrora”⁴³².

No que diz respeito à noção de história, aí também Foucault pretende ultrapassar o esquema que estrutura a alienação, especialmente ligada, no pensamento moderno, à noção de ideologia. Foucault procura se distinguir da perspectiva marxista do poder perguntando “se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar”⁴³³. Alienação voluntária, à maneira contratualista, ou forçada, à moda marxista, o fato é que em meados do século XX se pode notar o espírito geral segundo o qual o homem não é nem aquilo que foi originalmente, nem aquilo que deveria ser idealmente, nem aquilo que virá a ser efetivamente. Portanto, a alienação tem também um sentido político, que é a base do modelo teológico-jurídico porque funciona conforme a noção geral de que o sujeito cede algo em função do governo (no sentido de Rousseau ou de Hobbes).

Ora, contra a estrutura de alienação no nível do sujeito ou da história, Foucault procura marcar, especialmente nos anos 1970, o caráter produtivo e, portanto, positivo

⁴³¹ Justamente, a Fenomenologia de Hegel reenvia ao Absoluto a questão do saber objetivo e, nos termos de Foucault, a questão da experiência de si (Cf. HSu, p. 591; p. 467).

⁴³² HSu, p. 343; p. 270.

⁴³³ DE I, *Pouvoir et corps*, 157, p. 1624.

das relações de poder. “As relações de poder são, antes de tudo, produtivas”⁴³⁴. Significa que elas efetivamente fabricam sujeitos. O que não quer dizer que se trate de “libertar” os sujeitos do poder, já que só existe sujeito em relação de poder. Sair do quadro da alienação é ultrapassar a pressuposição de uma verdade oculta cujo sentido estético-moral é do “bom” oposto ao “mau” (poder)⁴³⁵. Nesse sentido, transgredir o modo concreto como se estabelece esta ou aquela relação de poder é o único sentido de certa emancipação do indivíduo.

Daí a questão de Béatrice Han: “as análises foucaultianas do assujeitamento (*assujettissement*) não mostram nitidamente a impossibilidade de pensar a subjetivação exclusivamente em referência à atividade de um sujeito, e não tornam caduca a ideia de uma ‘constituição de si mesmo como sujeito autônomo’ para lhe opor a tese genealógica segundo a qual ‘o sujeito é constituído em práticas reais – práticas analisáveis historicamente?’”⁴³⁶.

⁴³⁴ DE II, *Non au sexe roi*, 200, p. 263.

⁴³⁵ Cf., por exemplo, DE II, *Non au sexe roi*, 200, p. 265 e DE II, *Inutile de se soulever?*, 269, p. 794.

⁴³⁶ Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, p. 24-25.

Capítulo 2 – História e crítica

Ao recusar a história traçada a partir do ponto de vista do Espírito por Husserl na *Krisis*, e isso recuperando Kant com outro acento do que lhe emprestou a fenomenologia, Foucault não faz outra coisa que reformular, ainda do ponto de vista do Espírito (como fazer crítica sem o motivo transcendental?), o conteúdo e os pontos de inflexão, mas jamais a história recortada criticamente. Aliás, a história em Foucault, desde *Les mots et les choses*, tem muito pouco de “cartografia”: traçar sistemas de constrangimento não significa resignar-se a situar. Para Lebrun, Deleuze teria precisado a diferença em questão: “Ora, Foucault não procede a uma crítica, mas a uma ‘cartografia’, como disse Deleuze: situar é outra coisa que criticar, identificar a localização é outra coisa que trazer à luz os pressupostos”⁴³⁷. Todavia, a desqualificação severa das Analíticas da Finitude não isenta Foucault de uma reconstituição positiva e crítica da história, apontando precisamente os pressupostos de todo discurso, ainda que pressupostos emergidos histórica e mesquinamente. Em relação àquele anti-humanismo, Lebrun diz que, “entretanto, essa atitude não tem nada de relativista ou de niilista, pois Foucault varre essa tagarelice dos novos metafísicos para substituir a ela os sistemas de determinação rigorosa do saber”⁴³⁸. Não se trata, certamente, de niilismo, e se pode há tempos suspeitar de que a recusa da normatividade tal como a formula o modelo jurídico não significa ausência de normas. Assim, a história em que se quer situar os eventos põe em marcha certos sistemas de determinação.

Foucault quis construir, em *Les mots et les choses*, uma trama muito densa de todos os saberes, e este procedimento deveria permitir o uso político de seu discurso histórico. Valia, em 1966, a ideia de que “a reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso”⁴³⁹. Esta “regularidade do campo epistêmico” requerida para a análise dos discursos históricos (historiografia) no curso de 1976 é a reprodução do procedimento arqueológico de 1966. Entretanto, há um deslocamento importante, responsável pelo pretenso

⁴³⁷ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 45.

⁴³⁸ Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*, p. 50.

⁴³⁹ DS, p. 250; p. 185.

reconhecimento da *perspectiva* de formulação de um campo epistêmico. Do ponto de vista do Espírito à perspectiva dos governados, por exemplo, há um salto decisivo.

Contudo, é verdade que esse salto não parece levar Foucault muito longe do ponto de partida. A tarefa do “historiador” é ainda, de todo modo, o estabelecimento de uma série de *condições* de constituição dos objetos – entre eles, o próprio homem, socializado e historicizado pela fórmula “nós mesmos”. A objetivação do ser humano pode concernir, para Foucault, à relação com a verdade, com o poder ou com a moral. Mas há sempre, nesta “ontologia de nós mesmos”, certa regularidade que remete as formas concretas particulares a uma “gramática casual”. Como acentua Paul Veyne, “o discurso ou sua gramática escondida não são o implícito; eles não estão logicamente contidos nisso que é dito ou feito, eles não são a axiomática ou o pressuposto, pela boa razão de que isso que é dito ou feito tem uma gramática casual e não uma gramática lógica, coerente, perfeita”⁴⁴⁰. Sem uma gramática, casual ou não, que sentido haveria ainda à tarefa crítica?

A análise que passa ao “exterior” é exatamente a análise que busca por condições em uma região logicamente anterior àquela em que se constituem as instituições – como o “Estado”, por exemplo. A governamentalidade é justamente esta estranha esfera *a priori* e atual, a um só tempo, em que uma forma concreta de governo se estabelece. Para falar a partir do regime de verdade e não da condução dos homens, a economia política é o princípio *crítico* da modernidade porque situa o verdadeiro e o falso, o legítimo e o ilegítimo na história; porém, em uma história devedora, em certa medida, do sentido geral que se possa dar, por exemplo, ao termo “modernidade” ou “*Aufklärung*”.

É nestes termos que Foucault analisa o presente: há uma tarefa crítica que, apesar de transformar a questão “o que é o homem?” na questão “quem somos nós?”, permanece ligada ao projeto de *esclarecimento* do concreto *por* certa gramática que, se não é transcendental, é signo de uma ordem. Quer dizer, o discurso histórico que se apresenta conforme um procedimento crítico, para além de toda cartografia, encaminha Foucault a um nominalismo em história que, no entanto, ele não leva às últimas consequências, já que a espessura da atualidade envolve ainda uma *crítica*

⁴⁴⁰ Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, p. 399.

historiográfica atrelada a um fundo mítico. Todo o problema está na impossibilidade de aliar o nominalismo e a síntese histórica que circunscreve o atual.

1. História e contra-história

“A história não é simplesmente um analisador ou um decifrador de forças, é um modificador”⁴⁴¹. A história tem assim, enquanto narrativa, função modificadora: esta ideia está no centro da estratégia discursiva de Foucault. O estatuto da história reafirma o posicionamento político-discursivo que vai além da pretensão crítica e responde por uma estratégia, por uma aposta prescritiva. “Em consequência, o controle, o fato de ter razão na ordem do saber histórico, em resumo, dizer a verdade da história, é por isso mesmo ocupar uma posição estratégica decisiva”⁴⁴². A contra-história de Foucault candidata-se exatamente a uma posição decisiva, aquela de dizer a “verdade” da história – mesmo que seja ela a própria ausência de verdade – e de ter razão na ordem do saber histórico – mesmo que seja a da desordem ou descontinuidade essencial desse saber.

Para Foucault, é no final do século XVIII, com Boulainvilliers, que história e política se cruzam de maneira essencial – ou pelo menos é só então que elas aparecem intrinsecamente ligadas uma à outra para a historiografia. Ou seja, “a história aparece agora como sendo essencialmente um cálculo das forças”⁴⁴³. Se a história pode ser entendida como um cálculo das forças e, portanto, como uma economia do conflito, então a narrativa histórica que coloca um saber em jogo é resultado de um cálculo preciso de forças. Haverá novo *sujeito na história* na medida em que houver uma nova narração, uma nova *fala* – signo da experiência. A fala que postula o “universal” engendra para Foucault uma dissolução do conflito essencial à história. Esta a dificuldade que faz Foucault contrapor-se a partir dos anos 60, cada vez mais

⁴⁴¹ DS, p. 204; p. 152.

⁴⁴² DS, p. 204; p. 152.

⁴⁴³ DS, p. 193; p. 143.

fortemente, ao “materialismo dialético” (Marx, Sartre, etc.)⁴⁴⁴. Qualquer filosofia da imanência, aliás, traria novamente à cena alguma referência à totalidade enquanto forma lógica (*logos*), assegurada por exemplo pela noção fenomenológica de “reenvio” ou pela forma geral da história como “dialética”. Todo movimento que imprime uma *razão* capaz de dar sentido universal à história ou ao mundo é uma racionalidade abstrata e falsa, resultado de racionalização.

Mas *como* fazer história, ou contra-história? Traçando a genealogia de certas “verdades” modernas, Foucault desenvolve sua estratégia discursiva contra o “primado do sujeito”. Segundo Foucault, no modelo nietzschiano de genealogia “trata-se de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, a um só tempo metafísico e antropológico, da memória”⁴⁴⁵. Tarefa essa que é exemplo daquilo que a própria genealogia encontra: a substituição do “homem memorável” pelo “homem calculável”. A substituição da memória pelo cálculo é um aspecto chave da modernidade, e o regime de verdade vigente (economia política) é a própria realização dessa substituição.

É em função dessa substituição que aparece, no texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* (1973) a tarefa de fazer da história uma “contramemória”: estratégia narrativa oposta ao modelo metafísico e antropológico, em nome de uma compreensão adequada do presente. Foucault recupera o modelo de contra-história que, diz ele, serviu à nobreza francesa contra o modelo burguês pacificador surgido com o discurso revolucionário.

No texto de 1973 aparecem então três *usos* da história, que se definem em função de três conceitos diferentes, de tal modo que esses usos correspondem ou resultam na destruição de um ou outro conceito caro ao modelo de história burguês visado como adversário⁴⁴⁶:

<u>Uso</u>	<u>destruidor de</u>	<u>opõe-se a</u>
Como paródia	realidade	a história-reminiscência ou reconhecimento
Dissociativo	identidade	a história-continuidade ou tradição
Como sacrifício	verdade	a história-conhecimento

⁴⁴⁴ “Eu prefiro as transformações bastante precisas que puderam ocorrer de vinte anos para cá em um certo número de domínios que concernem a nossos modos de ser e de pensar, às relações de autoridade, às relações de sexo, à maneira como percebemos a loucura ou a doença, eu prefiro essas transformações mesmo parciais, que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX” (DE II, *Qu’est-ce que les Lumières?*, 339, p. 1394).

⁴⁴⁵ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, 84, p. 1021.

⁴⁴⁶ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, 84, p. 1020-1021.

Os três aspectos aos quais os usos da história se opõem são essenciais ao modelo *materialista dialético* da história, ao menos na forma como Foucault o compreende. Essa dialética teria aparecido antes de Hegel, nas formulações de Sieyès, sobretudo, à época da Revolução Francesa. Há um processo, segundo Foucault, de “autodialetização” do discurso histórico. Foucault inscreve na historiografia a própria forma (lógica) da dialética, e a reconduz ao sentido que o discurso burguês dava à “plenitude do presente”. Quer dizer, o sentido do presente em Hegel seria equivalente ao sentido da universalização que o presente contém – precisamente identificado no novo conceito de “nação” – para a burguesia francesa. Para Foucault, a formulação filosófica da dialética foi precedida por uma estruturação dialética do discurso histórico, realizado pela burguesia francesa. É com Sieyès que o modelo do discurso histórico moderno (pelo menos o do século XIX) é traçado, modelo este que deve conciliar de alguma forma a dominação e a totalização, a guerra e o Estado, o começo dilacerado e o momento presente da universalidade⁴⁴⁷.

Essa lógica dialética, para Foucault, encontrava-se em funcionamento no discurso histórico do final do século XVIII francês. É a própria possibilidade de uma filosofia como a de Hegel que aparece historicamente ali: o discurso histórico de Sieyès pode não ser *condição de existência* do pensamento hegeliano, mas para Foucault é a chave de seu sentido, é seu princípio de inteligibilidade. “A possibilidade de uma filosofia da história, ou seja, o aparecimento, no início do século XIX, de uma filosofia que encontrará na história, e na plenitude do presente, o momento em que o universal se expressa em sua verdade, vocês veem que essa filosofia, eu não digo que é preparada, digo que já funciona no interior do discurso histórico”⁴⁴⁸. Analogamente, a filosofia nominalista de Foucault funciona no interior do discurso histórico que é o liberalismo, no interior do qual se opõe ao modelo jurídico-político.

Ora, é uma contra-memória que está em questão na formulação de um discurso histórico novo, discurso que deve ser arma na batalha política. Daí a necessidade de um diagnóstico compatível com a consciência política das pessoas. É a possibilidade de constituição⁴⁴⁹ de um sentido em função do passado – motivo de elogio de Foucault à contra-ciência que é a psicanálise – que opõe a contramemória à racionalidade (sentido)

⁴⁴⁷ DS, p. 273; p. 204.

⁴⁴⁸ DS, p. 283-284; p. 211.

⁴⁴⁹ “Constituição” entendida como “dissimetria estável, desigualdade congruente” (DS, p. 229; p. 172).

que estaria inscrita na história segundo o materialismo dialético. De um lado, o discurso histórico de Boulainvilliers, a concepção de história cíclica, a guerra como chave de leitura, a nação como parcialidade (no caso, pela nobreza), o bárbaro. De outro, o discurso de Sieyès, a história retilínea, o presente como totalidade, a nação como Estado, o selvagem. Foucault procura traçar a história dessa oposição no curso de 1976.

No plano da reflexão, o chamado “historicismo político”, que fazia resistência ativa no século XVII contra a dominação presente na disposição do poder, sofre contra-ataque da chamada “teoria da soberania”, representada, por exemplo, por Hobbes. Esse contra-ataque é, segundo Foucault, o próprio sentido da tese hobbesiana: ”tratava-se de brecá-lo, exatamente como no século XIX o materialismo dialético brechará, também ele, o discurso do historicismo político”⁴⁵⁰.

Se a dialética já funciona no interior do discurso histórico, no final do século XVIII, é precisamente em função da generalização do conceito de “nação”. Essa generalização é exatamente a mesma que, em outro nível, abre campo ao “homem-espécie”, à população cuja gestão Foucault denomina *biopolítica*. O conceito de nação como equivalente à sociedade civil de um Estado, definição que vem à baila por meio da formulação burguesa de seu papel na Revolução (Thierry), é contemporânea do nascimento da biopolítica. Afinal, a tomada de poder “massificante”⁴⁵¹ é, ao mesmo tempo, a constituição do ponto de vista do Estado como gerenciador de *uma* nação. Esta única nação é o corpo do conjunto vivo dos homens. É preciso garantir a saúde da população, isto é, a força e sua riqueza do corpo do Estado. É preciso, politicamente, considerar os fatores permanentes “de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar”⁴⁵².

É nesse sentido que nascem mecanismos e técnicas de poder que serão depurados ao longo do tempo e que assumirão papel central nas formulações econômicas e políticas do século XX. Trata-se de “mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.”⁴⁵³ que serão absorvidos pelas regras econômicas de organização social. Esta é a função, por

⁴⁵⁰ DS, p. 133; p. 96.

⁴⁵¹ DS, p. 289; p. 216.

⁴⁵² DS, p. 290-291; p. 217.

⁴⁵³ DS, p. 291 ; p. 218.

exemplo, da “regra de salvaguarda” capaz de desfazer a distância que os alemães previam entre as políticas econômicas e as políticas sociais (*Gesellschaftspolitik*). A radicalidade do modelo norte-americano está em incluir na economia a própria gestão social por meio de uma administração que visa o equilíbrio global nos fenômenos de população.

Esse é um estágio desenvolvido do que Foucault começa a definir em 1976 como “biopolítica”, quando nota que “tudo sucedeu como se o poder, que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização”⁴⁵⁴. Esta via de reflexão inoperante permanece, contudo, na representação do poder, e faz do “sujeito de direito” uma figura ao mesmo tempo presente e virtual da modernidade. É ela que guia a formulação de políticas públicas no neoliberalismo alemão, constituindo um paradoxo em relação às políticas econômicas. No neoliberalismo norte-americano elas vêm unidas e totalizam os mecanismos regulamentadores (tecnologia de previdência) do Estado. Essa “bio-regulamentação pelo Estado”⁴⁵⁵ é analisada por Foucault em seu modo concreto no curso de 1979. É nele que se pôde ver a função da economia política na compreensão ou “inteligibilidade” dessa bio-regulamentação ou *biopolítica*.

E como a conduta dos indivíduos (sujeito de interesse) pode posicionar-se na relação de dominação que esta razão governamental – como qualquer outra – necessariamente engendra? Constituindo-se um “novo sujeito histórico” por meio de uma consciência de si que é, sobretudo, a tomada de consciência de uma *história* de si, de uma história dos processos de subjetivação, uma espécie de “contra-história” de si. Em Foucault, essa não é, seguramente, uma contra-história do liberalismo, mas a depuração da modernidade liberal frente aos equívocos do modelo jurídico-político ou teológico-jurídico.

A descrição da “experiência real” das pessoas, que justifica um demorado e paciente diagnóstico da modernidade, deve contribuir para a consciência política destas pessoas e, finalmente, para eventuais modificações – refletidas e voluntárias – daquela experiência. Porém, como não há um “homem” em geral a ser posto, trata-se de

⁴⁵⁴ DS, p. 297-298 ; p. 222.

⁴⁵⁵ DS, p. 298 ; p. 223.

descrever genealogicamente procedimentos ou experiências e pressupor a necessidade da transformação sem agregar valor a esse novo sujeito histórico?

Crítica e mito

“É um discurso sombriamente crítico, mas é também um discurso intensamente mítico”⁴⁵⁶. É assim que Foucault define o discurso específico que se opôs, desde início, à teoria da soberania. *Crítico e mítico*. Esse discurso busca na recomposição da história o “outro”, o “vencido”, “adormecido”, e isso positivamente, donde seu caráter mítico. Essa “positividade” marca certa diferença com o discurso de Foucault. Isso porque o discurso do historicismo político não se limita à afirmação do caráter casual, contingente e histórico da vitória (verdade). Este é apenas o aspecto *crítico* do discurso. Ele vem acompanhado de um caráter mítico capaz de dar corpo à finalidade da história. Ora, para Foucault, se “a revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não pára de travar”⁴⁵⁷, a finalidade está na inversão ou reconfiguração da relação de poder (dominação): ela não é e não pode ser realmente pacificadora. Entretanto, o historicismo visa uma pacificação, que é a justiça e legitimidade. Então, qual a diferença?

Desconstruir ou explicitar limites (crítica), colocando a olhos vistos a casualidade das verdades históricas, e isso sem ao menos pretender “pacificar”, é não ter nem mesmo a “aparência de uma ideia de bem que pudesse honrar a humanidade” e, por conseguinte, justificar ou legitimar uma possível vitória. Mas qual é então a tarefa do intelectual específico? Não se trata, afinal, de apresentar as várias formas de sujeição, despidas de qualquer aparência de verdade, para que se possa escolher aquelas ou aquela que apresente maior possibilidade de autonomia? Mas, por sua vez, “autonomia” ou liberdade não são apenas índices em uma estrutura que define inclusive de que maneira essa escolha pode (ou deve) se dar? Por que haveria uma “vontade de autonomia”, se a conduta pode pautar-se simplesmente pelo efeito de força de uma situação histórica?

⁴⁵⁶ DS, p. 68; p. 49.

⁴⁵⁷ DS, p. 129; p. 94.

Nesse sentido, que política se pode fazer – e se trata de fazer política contra a pacificação da dialética – sem o aspecto mítico ou, mais ainda, contra qualquer base mítica? Como a crítica pode não ser o prolegômeno de uma posição?

A história, tal como narrada por Foucault, tem caráter local, volta-se às particularidades, e isso o deixa confortável para negar qualquer mitologia que fizesse uma particularidade remeter às outras (seja por uma ilusão da imanência, seja por um fundo transcendental). Esse posicionamento mostra-se viável na batalha dos saberes particulares que são elementos atômicos de uma microfísica do poder. Contudo há uma dificuldade intransponível posta por esta negativa quando se trata de colocar-se contra o adversário “em geral”, “a difícil ligação entre as lutas locais e o que está em jogo em geral”⁴⁵⁸. Em uma sobreposição de conhecimento e ser, esse adversário é precisamente o “nós mesmos” que se trata de tornar inteligível e, assim, de recusar.

O sujeito que é efeito da recusa não é, por isso mesmo, produto de uma postulação mítica. Antes de problematizar o horizonte positivo aberto pela crítica histórica, é fundamental situar “quem somos” e os pressupostos e metodologia que em Foucault definem esse “nós”.

2. Aceitabilidade e atualidade

Há uma análise histórica do saber-poder que se desenvolve “em direção do que torna aceitável, não em geral, claro, mas somente ali onde ele é aceito”⁴⁵⁹. É esta noção de aceitabilidade e, com ela, o sentido que Foucault dá à Crítica kantiana, o que explica sua distância em relação ao procedimento crítico de Habermas. Trata-se de retirar a ênfase que este último daria ao sentido da legitimidade na crítica de Kant (aquilo que é *legítimo* conhecer, fazer e esperar) para colocar ênfase na efetividade deste limite como definidor da experiência (na experiência, é efetivamente *isto* e não aquilo que se

⁴⁵⁸ DE II, *Lettre de Foucault à "l'Unità"*, 254, p. 718.

⁴⁵⁹ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 49.

conhece, faz e espera). A experiência de uma estrutura particular de legitimidade, eis o que exige a síntese que estende o atual como experiência do mesmo.

O procedimento crítico fornece assim uma espessura ao “presente”. A aceitabilidade está inserida em uma trama concreta que é essencialmente dependente de certa gramática *a priori*, embora a crítica à noção de origem e o uso da noção de emergência, essa ferramenta nietzschiana, queira dar sentido concreto e contingente a essa trama (discurso). O aceitável pretende ser o sentido não necessário da síntese. Assim, a perspectiva crítica prende a aceitabilidade a uma condição tal que, para não ser remetida nem a uma normatividade transcendental formalista nem a uma lógica dialética totalizante, acaba se definindo em termos de “época”. “Época” é um nome para a síntese histórica de um período em que se estabelece um sentido concreto para verdade, razão, legitimidade, etc. Um sentido particular em relação a outros períodos, cuja configuração é contingente.

Em 1983, Foucault destaca três pontos que exprimem a particularidade do tratamento da questão da atualidade, do presente, em Mendelssohn e, especialmente, em Kant. Diferenciando a maneira como a situação histórica é tratada por Descartes ou Leibniz, Foucault afirma que em Kant não se trata de perguntar, como para aqueles autores, “o que, na situação atual, pode determinar esta ou aquela decisão de ordem filosófica?”⁴⁶⁰. Trata-se, diz Foucault, do presente, de maneira que a questão “se refere, em primeiro lugar, à determinação de certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros”⁴⁶¹. A decisão cede espaço ao conhecimento de determinada condição. Isso significa, no limite, a passagem da experiência a partir da qual se decide por um possível a um conhecimento das condições que definem todo possível, ou o campo das possibilidades. Por isso a questão pode ter ainda a seguinte formulação: “O que, no presente, faz sentido atualmente, para uma reflexão filosófica?”⁴⁶². Todo sentido está contido virtualmente no “presente”. A possibilidade de sentido é dada de partida, de modo que há circunscrição virtual do presente que se torna, por esta circunscrição, uma época particular a ser distinguida, em seu elemento central, das demais.

⁴⁶⁰ GSA, p. 13; p. 13.

⁴⁶¹ GSA, p. 13; p. 13.

⁴⁶² GSA, p. 13; p. 13.

Daquela passagem decorre então o segundo ponto, que é a possibilidade “de mostrar em que esse elemento é o portador ou a expressão de um processo, de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia”⁴⁶³. Esse campo de virtualidade em que se insere o escritor (*Gelehrter; savant*) e o leitor ou público é atravessado então por um elemento particular que, entretanto, não é central, se existe, em outro momento do “processo” ou outra época. O terceiro ponto de Foucault sobre o que é especialmente interessante no texto de Kant é justamente “mostrar em que e de que modo quem fala (...) faz parte ele próprio desse processo”⁴⁶⁴. Rapidamente ele complexifica o sentido deste pertencimento tendo em vista o problema da atividade criadora, essencial para que se possa pensar ao menos a possibilidade de transgressão dos limites da aceitabilidade atual. Foucault nota então que este que fala, que comunica, por oposição ao *Unmündigkeit*, tem “certo papel a desempenhar nesse processo em que será, portanto, ao mesmo tempo elemento e ator”⁴⁶⁵. Lembre-se que a linguagem é condição da experiência. Ora, a ambiguidade objeto-sujeito reserva para alguns poucos a possibilidade da criação, da atividade, assim como na ética de si da época helenística e romana. Afinal, Foucault mostra que o “dizer-verdadeiro” é essencialmente ligado àquele que fala. Essa exclusividade faz dele o porta-voz da experiência histórica. Papel análogo à historiografia que em Boulainvilliers traz outro personagem à cena da história. Quando toma a voz – esse “deixar falar” ou “fazer falar” que pretende tornar palavra o burburinho da história – o “povo” é também objeto-sujeito de transformação (enquanto a população é sujeito-objeto da situação). Em todos os casos há certa ambiguidade que Foucault procura marcar com o termo “conduta” ou “governo”, de modo que a tentativa de escapar à aporia que restringe a atividade é formulada em função da relação entre governo de si e governo dos outros. É certo que o estatuto do “aceitável”, este qualificativo moral, continua balançando entre condicionado e condicionante.

O fundamental é que em Foucault a aceitabilidade é apreendida por meio de uma “redução sistemática de valor”⁴⁶⁶, ou seja, por meio de uma *redução* em sentido fenomenológico (husserliano), capaz de circunscrever uma eidética. Portanto, a aceitabilidade tem algo da ordem, digamos, de um regimento – para manter a remissão à

⁴⁶³ GSA, p. 13; p. 13-14.

⁴⁶⁴ GSA, p. 13; p. 14.

⁴⁶⁵ GSA, p. 13; p. 14.

⁴⁶⁶ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 48.

noção de “regime de verdade” – que tem papel decisivo na análise da governamentalidade moderna. Se há uma eidética que é redução sistemática de valor, Foucault acrescenta a ela condições específicas. Afinal, a eidética em questão não atravessa a história, como em Husserl. A essência é particular, e seu caráter condicionante responde à pergunta inicial de Foucault sobre as condições formais de aparecimento do sentido. Pergunta que só faz sentido em um projeto crítico. Não há condição de emergência, mas esse espírito nietzscheano é curiosamente ligado, em Foucault, à ideia de emergência de condições.

Síntese e ontologia histórica

A insistência no recuo crítico recoloca a cada vez o problema do *a priori* porque o crítico pretende se colocar a uma distância suficiente do real em direção às condições de emergência de cada objeto. Como as condições de possibilidade de todo objeto são absolutamente históricas, esse “nível transcendental da crítica de Foucault”⁴⁶⁷ tem interesse especial em relação à questão “quem somos?”. Quer dizer, o “nós” como objeto histórico é o sentido último da *pergunta* por este “nós”, numa circularidade entre objeto e condição. Há no século XVIII a emergência de um conjunto cultural que, ao dar realidade particular ao termo “nós”, traz consigo a necessidade de que essa condição real de uma cultura seja objeto: “é esse ‘nós’ que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão”⁴⁶⁸.

Ora, assim, o que dá unidade ao termo “modernidade” é a pergunta que a atravessa, essa pergunta pelo presente como compreensão de nós mesmos. Ainda que Foucault evite esse termo em certos momentos, é seu sentido que está em jogo quando situa sua questão na esteira de Kant. “A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como *interrogação* sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como *interrogação* pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia

⁴⁶⁷ Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, p. 936.

⁴⁶⁸ GSA, p. 14; p. 14.

como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade”⁴⁶⁹. A filosofia é então a reflexividade do sujeito moderno sobre seu modo de ser. É preciso ressaltar que se trata de uma interrogação, assim como a história é em Heidegger a *pergunta* pelo sentido do Ser. Portanto, o objeto “nós mesmos” é sujeito de uma questão particular, por isso moderna. Mas, principalmente, de uma questão necessária, que se impõe à reflexão no mesmo sentido em que uma forma de reflexividade deve ser adequada à objetividade. E se neste ponto Foucault retoma Heidegger, para focar no que parece ser o avesso da mesma pergunta pelo sentido do Ser (pergunta pelo “nós” que corresponde a esta relação particular – de uma época – com o Ser), não é tão estranho descobrir a analítica do presente como uma “ontologia histórica” de nós mesmos. Há uma plasticidade ontológica que faz do ser-no-mundo o correlato imediato de uma ontologia histórica e não “fundamental”.

“E, com isso, se afirma a *impossibilidade* de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a esse ‘nós’”⁴⁷⁰. É a formulação – portanto, no nível da linguagem – da pergunta por “nós mesmos” que fornece, para Foucault, significado à modernidade. Porém, está em jogo uma reflexividade que vai do geral “nós” ao particular “eu” do filósofo que põe a pergunta. A pergunta é necessariamente posta como consequência do pertencimento do filósofo ao processo cultural que “acabou de tomar consciência de si mesmo”. Há um pertencimento determinante do filósofo à modernidade que, a partir daí, chamou a si mesma de *Aufklärung*⁴⁷¹. É como se a linguagem fornecesse, em função de uma questão inultrapassável, a unidade de uma época e, portanto, a espessura do “atual”. Há uma unidade nominal em jogo na compreensão de Foucault que, devido ao estatuto do discurso, transforma o sentido linguístico em condição ontológica. Afinal, não é somente essa “consciência” que dá substância ao “si próprio”? Tudo funciona como se a consciência de classe fornecesse conteúdo à classe, ou a noção de população desse realidade à população.

É verdade que, para Foucault, Kant abre, de fato, duas perguntas: “o que é o homem?”, da qual se vale todo antropologismo moderno, e “quem somos?”, da qual se

⁴⁶⁹ GSA, p. 14; p. 14; grifo meu.

⁴⁷⁰ GSA, p. 14; p. 14; grifo meu.

⁴⁷¹ GSA, p. 15; p. 15.

vale certa analítica do presente na qual Foucault se reconhece⁴⁷². Há em Foucault a dissolução da primeira conjugada com a filiação à segunda. É importante notar então que é uma questão, ou uma maneira de colocar certa questão, aquilo que determina a espessura de um termo histórico como “presente”, “modernidade”, “pós-modernidade”, etc. Por isso Foucault diz: “Enquanto eu vejo bem que por trás disso que se chamou o estruturalismo havia certo problema que, *grosso modo*, era aquele do sujeito e da refundação do sujeito, do mesmo modo eu não vejo, naqueles que se chama os pós-modernos ou pós-estruturalistas, qual é o tipo de problemas que lhes seria comum”⁴⁷³. A questão de Foucault é moderna, é a pergunta pela atualidade como modernidade.

E se há uma questão capaz de delimitar o pensamento moderno, ou melhor, se há uma série de questões e problemas que Foucault procura destacar como comuns e exclusivos do pensamento moderno como forma particular de reflexividade, nem por isso a “modernidade” é a aurora da razão. Kant inaugura um campo possível de perguntas, mas não a época gloriosa e finalmente alcançada, em progresso, da razão. “Logo, não tem nenhum sentido a proposição segundo a qual a razão é uma longa narração que terminou agora, com uma outra narração que começa”⁴⁷⁴. É compreensível que seus leitores tenham criado essa expectativa, já que Foucault acostumou-os a uma perspectiva histórica para a qual a atualidade de uma questão se define não apenas por sua presença geral, mas precisamente por sua diferença em relação a um momento em que ela não existia e, nessa medida, pode ser dita, segundo Foucault, “impossível”.

Por exemplo, quando Foucault diz que “todo pensamento moderno, assim como toda a política, foi comandado pela questão da revolução”⁴⁷⁵, vê-se o peso de uma questão na definição de uma época, especialmente esta em que a consciência de si está atrelada, em sua emergência, à Revolução Francesa como evento. A época tomada como objeto – quando se trata de pensar o que é a modernidade – faz das singularidades históricas eventos homogêneos quanto aos problemas possíveis, e heterogêneos em relação a um conjunto passado ou futuro. Quer dizer, é porque se toma o “atual” como tema, é porque se toma o “presente” como problema, que passa a existir uma espessura

⁴⁷² A analítica da verdade é outra maneira de se colocar em relação à dimensão da segunda questão, maneira que, aliás, recusa absolutamente a primeira dimensão (aquela na qual se formula a pergunta sobre o que é o homem).

⁴⁷³ DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, 330, p. 1266.

⁴⁷⁴ DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, 330, p. 1267.

⁴⁷⁵ DE II, *Non au sexe roi*, 200, p. 266.

na história. Quando certa classificação que define a temática essencial é posta em cena, não se deve estranhar que precisamente a questão kantiana do limite seja crucial e que, por isso, o pensamento da história seja necessariamente um pensamento crítico. Há uma autocondenação à questão da revolução, à questão do novo, da ruptura histórica, uma vez que se partiu dessa unidade. E se os eventos que compõem o presente forem singulares demais e se escaparem assim a essa espessura crítica?

De todo modo, uma vez colocada em cena por Foucault nos termos de uma racionalidade histórica particular, a pergunta por “quem somos” deve remeter necessariamente a essa atualidade que se estende de Kant a nossos dias, chamada geralmente “modernidade”. Seja qual for seu significado, Foucault não pretende ser ou estar em um limiar fundamental: Foucault faz do centro das questões atuais o que somos hoje, “mas não se dando para isso a facilidade um pouco dramática e teatral de afirmar que esse momento em que nós estamos é, na calada da noite, aquele da maior perdição, ou, na luz do dia, aquele em que o sol triunfa, etc. Não, é um dia como os outros, ou antes é um dia que não é jamais exatamente como os outros”⁴⁷⁶. Ora, talvez fosse preciso dizer que, para ele, o hoje tem algo em comum com os últimos dias, mas todos eles têm algo de radicalmente diferente em relação a dias passados⁴⁷⁷.

O fato é que o velho problema da síntese, caro à fenomenologia, parece novamente levar à ontologia, única esfera em que encontraria descanso. Kant abre duas questões, *Was ist der Mensch?* e *Was ist Aufklärung?*, uma o avesso da outra. Por isso as analíticas da finitude, que remetem a síntese ao homem, são o avesso de uma analítica do presente que remeta a síntese à história. Num caso e no outro, difícil escapar do caráter transcendental do sujeito, à maneira husserliana, ou da história, à maneira hegeliana. Pode-se colocar assim Merleau-Ponty e Foucault como pensadores

⁴⁷⁶ DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, 330, p. 1267. O uso de algumas ferramentas conceituais de Nietzsche não significa uma identificação profunda em assuntos decisivos como, por um lado, o pertencimento à atualidade (diferente de Nietzsche, o filósofo inatual) e, por outro lado, o valor da modernidade (sua contingência é oposta à “decadência” decisiva da perspectiva niilista). Sobre Nietzsche, cf. Moura, C. A., *Nietzsche: civilização e cultura*.

⁴⁷⁷ A espessura do presente é signo de um singular apenas quando se confunde o estatuto de “épocas” e “fatos”. Se a época ou discurso é um singular, o suposto nominalismo está comprometido com uma formação incapaz de dar conta dos fenômenos e fatos históricos que compõem esse discurso, sobretudo quando este é uma forma imanente. Essa confusão é fonte da oscilação que se vê, por exemplo, na apresentação que faz Paul Veyne do nominalismo foucaultiano. Pois uma coisa é dizer que “todos os fenômenos são singulares, todo fato histórico ou sociológico é uma singularidade” (Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, p. 21-22), e outra é dizer que “o discurso faz a singularidade, e estranheza de época, a cor local do dispositivo” (Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, p. 49). Em um caso, os fatos são singulares, no outro, a época ou discurso é um singular.

que, amarrados às questões kantianas, veem-se em meio a dificuldades tais que só uma ontologia poderia remediar. De todo modo, não era nada óbvio, de partida, que Foucault encaminhasse sua analítica do presente a uma *ontologia* de nós mesmos, na qual o estatuto do discurso é decisivo. É apenas uma ontologia que pode oferecer socorro à síntese transcendental, uma vez que se trate de inscrevê-la no ser (sujeito ou história) e de reencontrá-la assim como efeito concreto de uma *condição*, e não mais como necessidade abstrata de uma operação. A genealogia de Foucault não abre mão do procedimento crítico que exige, por sua vez, uma formulação transcendental ou ontológica que situe a síntese inversa a toda analítica.

3. O sentido do método

O domínio, a questão e o “método” de Foucault são devidos a Kant, não no sentido de uma filiação teórica, mas na medida em que Kant explicitou o sentido do “esclarecimento” que caracterizaria a modernidade. Essa “estrutura” define, para Foucault, o “*êthos* filosófico” moderno. A *Aufklärung* constitui “um domínio de análise privilegiado”, “uma questão filosófica” e, finalmente, uma “maneira de filosofar”⁴⁷⁸. A época moderna pensada como esclarecimento desenha uma “certa forma de problematização que define objetos, regras de ação, modos de relação a si”⁴⁷⁹ que moldam figuras modernas de saber, poder e de ética. É a época que define objetos, regras e modos de relação consigo, e Foucault procura acentuar a força dessa condição histórica. É época que não se deixar analisar como um momento da história universal, assegurado por condições transcendentais.

Foucault procura driblar o “transcendental” pela remissão do domínio, objeto e método modernos a uma condição histórica ligada à reflexão que a própria sociedade faz de si. Porém, há uma condição histórica de toda forma de reflexividade, um jogo entre determinação e indeterminação. O conflito entre natureza e liberdade que move

⁴⁷⁸ DE II, *Qu'est-ce que les Luminères?*, 339, p. 1390.

⁴⁷⁹ DE II, *Qu'est-ce que les Luminères?*, 339, p. 1396.

em Kant a prática (antropologia pragmática) traduz-se em Foucault como um jogo entre *tecnologia* e *liberdade*. Trata-se de levar a cabo o estudo de “práticas visadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e jogos estratégicos das liberdades”⁴⁸⁰, ou seja, de localizar-se numa espécie de encruzilhada entre a tecnologia que organiza as regras ou o campo de ação em determinada época e a liberdade de atuar na modificação dessa racionalidade. É assim que Foucault procura dar sentido histórico à questão prática de Kant, que aparecia no modo natureza *versus* liberdade.

No texto *Qu’est-ce que les Lumières?*, publicado em 1984 – espécie de atestado do sentido das questões que Foucault acredita dever colocar, de sua *tarefa* –, explicita-se o caráter discursivo do presente em Foucault, já que a *Aufklärung* é um conjunto de eventos do qual ele procura acentuar “o modo de relação reflexiva com o presente”⁴⁸¹. A experiência é essencialmente discursiva, e só assim a reflexão que a sociedade faz de si coincide com o modo de ser da sociedade. É esse modo de ser – “nós” – que se trata de situar e, nessa medida, ultrapassar.

É preciso então *perfazer* a experiência de constituição do sujeito moderno (processo de constituição da “consciência” de si). Essa *experiência* ou constituição é inteligível para Foucault conforme uma lógica de estratégia cujos modos ou momentos particulares (concreto⁴⁸²) exprimem uma eidética. A “atitude moderna” é assim a redução eidética da modernidade concreta. Ora, não é surpreendente então que em Foucault a redução parta do liberalismo como efetividade, e sua essência remeta à via indutiva, que procura “partir da própria prática governamental (...) e procura analisá-la (...) em função dos limites de fato que podem ser postos a essa governamentalidade”⁴⁸³. Tanto a eidética das ciências em *Les mots et les choses* quanto a eidética do governo moderno como discurso liberal estruturam as significações particulares da modernidade em uma forma que lhe é correlata e necessária, *efetiva*. Se “a economia analisa os processos formais, a história vai analisar os sistemas que tornam possível ou impossível o funcionamento desses processos formais”⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ DE II, 339, *Qu’est-ce que les Lumières?*, p. 1396.

⁴⁸¹ DE II, 339, *Qu’est-ce que les Lumières?*, p. 1391.

⁴⁸² Vale lembrar que a análise do neoliberalismo alemão foi anunciado por Foucault como a análise de um modo *concreto* da biopolítica.

⁴⁸³ NB, p. 55; p. 41.

⁴⁸⁴ NB, p. 164; p. 124.

A genealogia

Em 1963, Foucault escreve seu *Préface à la transgression* em homenagem a Bataille: “Para nos acordar do sono misto da dialética e da antropologia, foi preciso figuras nietzscheanas do trágico e de Dionísio, da morte de Deus, do martelo filosófico, do super-homem que se aproxima a passos curtos (*à pas de colombe*), e do Retorno”⁴⁸⁵. Na contramão da inscrição do singular em uma totalidade, a genealogia “tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela aparece não como o produto, mas como o efeito”⁴⁸⁶. O deslocamento de “produto” a “efeito” permite à genealogia inserir o particular na história, supostamente sem remetê-lo a uma estrutura prévia de racionalidade ou a uma origem metafísica que já o contém, tampouco à atividade do indivíduo responsável por todo e qualquer movimento na história.

O pressuposto da genealogia é justamente que “na raiz do que nós conhecemos e do que nós somos não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”⁴⁸⁷. A contingência absoluta do acidente remete a uma estrutura em que a relação é exterior aos termos⁴⁸⁸. A diferença que não está comprometida com a relação não é pressuposto a ser “verificado” pelo método genealógico, mas aposta na construção histórica e casual dos valores mais caros à civilização ocidental. O Sentido é pressuposto da metafísica da mesma maneira que a diferença casual que inaugura verdades e valores é pressuposto da genealogia. A genealogia nasce como uma radicalização da anti-metafísica. Entretanto, ambos, metafísica e genealogia, dependem em última instância da aposta, seja na essência e no sentido, seja no acidente e no acaso, já que se estabelecem como a busca positiva, no primeiro caso, ou como a explicitação da ausência, no segundo, de toda *condição ontológica*. A ausência de condição não pode, evidentemente, ser arbitrariedade. Daí por que o objeto da genealogia será mais que a *proveniência (Herkunft)*, que se refere às marcas na história (o jogo sendo jogado,

⁴⁸⁵ DE I, *Préface à la transgression*, 13, p. 267.

⁴⁸⁶ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 51.

⁴⁸⁷ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1009.

⁴⁸⁸ Esse tipo de oposição entre necessidade e acidente deixa de lado a estrutura essencial da racionalidade moderna para Foucault, a saber, a probabilidade, fundamento da ideia de cálculo e gestão como economia política. É preciso notar que ao tratar da natureza dos eventos históricos, Foucault faz essa redução duvidosa, fazendo do acidente a fonte da emergência de um objeto cuja genealogia está salva, assim, da necessidade de uma lógica da história.

a batalha em campo); ele será a *emergência* (*Entstehung*), que é a regra, a lei de uma aparição, de um acontecimento (estado de forças em que se produz a emergência). “A genealogia restabelece os diversos sistemas de subordinação (*asservissement*): de modo algum a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”⁴⁸⁹.

A noção de “subordinação” marca a força e a forma dessas “emergências”: ela estabelece uma relação de dominação, ela marca uma divisão (*partage*), constitui um mundo moral. Trata-se do momento em que se estabelece a *diferença* entre, por exemplo, razão e loucura, norma e desvio, ou ainda dominantes e dominados, governantes e governados, entre legítimo e ilegítimo. Sabe-se que para Foucault essa divisão não deve ser compreendida como uma espécie de separação que coloca a força (poder) de um lado, em detrimento do outro. A questão é separar o mais forte e o mais fraco, e não opor a força a uma passividade completa, neutra. Por isso, “acontece também que a força lute contra ela mesma: e não somente na embriaguês de um excesso que lhe permite se dividir, mas no momento em que ela se enfraquece”⁴⁹⁰. É uma espécie de *economia do poder* como mecanismo de equilíbrio interno ao jogo de forças, distante de um possível “equilíbrio de razões”.

Esse modo de compreender a noção de força é fundamental para a discussão de Foucault, especialmente a respeito da ideia de “resistência”, ou “contraconduta”. Nesse sentido, ele nota, em 1978, que “a maior das revoltas de conduta que o Ocidente cristão conheceu foi a de Lutero, e sabemos muito bem que no início ela não era nem econômica nem política, qualquer que tenha sido, é claro, o papel que logo assumiram os problemas econômicos e políticos”⁴⁹¹. Esse é um momento de re-equilíbrio interno a um dos “sistemas de subordinação” que a genealogia procura restabelecer. Quer dizer que o poder é “um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder”⁴⁹². Por não ser algo que pertence a uns ou outros, o poder tem definição positiva apenas dentro de um vitalismo concreto⁴⁹³ que se estende, ironicamente, à *totalidade* das relações e que

⁴⁸⁹ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, 84, p. 1011.

⁴⁹⁰ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, 84, p. 1012.

⁴⁹¹ STP, p. 259; p. 199.

⁴⁹² STP, p. 4; p.4.

⁴⁹³ A relação de poder entre os homens envolve uma física das forças apenas concretamente. O homem não é elemento de força antes de constituir-se como sujeito, a não ser no sentido de ser matéria: *corpo*, e não, ainda, *vida*. A vida é determinação histórica sobre um corpo, essa matéria inerte e estática, cuja dinâmica depende de sua transfiguração em sujeito. Quer dizer, não se pode fazer como faz Deleuze, e

se descreve por uma economia interna: mais ou menos poder, mais ou menos força. Para Foucault, o sentido concreto de cada termo em relação constitui-se em função de diferentes pontos históricos de divisão (diferentes sistemas de subordinação).

Como se trata de um campo em que se desenrola certa “luta”, não há uma *essência* do poder, mas ele é o próprio jogo entre verdades acidentais. E só é possível designar essa “acidentalidade” como *pressuposto* do método genealógico porque seu movimento está tanto em negar quaisquer conceitos universais como guias de análise quanto em afirmar uma forma ou condição histórica. O genealogista “quer colocar em marcha um grande carnaval do tempo, no qual as máscaras não cessarão de retornar”⁴⁹⁴. A genealogia quer mostrar o desenrolar das máscaras na história, e quer, para isso, esvaziar esse carnaval de sua magia, do segredo que encanta a marcha. Todavia, apontar a máscara como máscara e recolocá-la na história da diferença entre umas e outras não é, afinal, organizar esse carnaval, de modo a fazer da diferença o que ele tem de mais próprio? “A genealogia é a história como carnaval concertado”⁴⁹⁵. A genealogia é um deslocamento em relação à arqueologia que procura surpreender a diferença em sua emergência sem remetê-la a uma origem metafísica.

A arqueologia procurava encontrar, “dentro” da própria história, uma estrutura de *condições* históricas. É nesse sentido que aparece, nos anos 1960, a noção arqueológica de “*a priori* histórico”, localizada entre a procura pelo “gesto de decisão” e a descrição genealógica de uma emergência. Todo objeto particular reenvia a esse *a priori* como espaço possível de constituição de um objeto na história. Para a descrição de uma emergência (*Enstehung*) particular, entretanto, não basta analisar cada “campo de verdade” (sistema de subordinação) separadamente, já que sua inteligibilidade não se

passar da “física da matéria-prima ou nua” à “física da ação abstrata” como se não houvesse uma diferença de *natureza* na noção de *força* em questão na “*matéria* da força” e na “*função* da força” (Deleuze, Foucault, p. 79-80). No que diz respeito ao homem, o poder de ser afetado é anterior ao poder de afetar, já que não há nada, negatividade, consciência ou disposição sensível, que faça do corpo um sujeito desde o início, ontologicamente. Por isso não se pode identificar “corpo” e “vida”, sob o risco de imputar a Foucault um vitalismo que ele não quer e não pode aceitar: haveria certa “natureza” em jogo. Sim, enquanto matéria nua, o corpo envolve-se em uma física das forças, afeta e é afetado; porém isso está longe de ser a mesma relação física em questão quando a matéria é vida. O primeiro caso diz respeito às relações de força, o segundo, às relações de poder. É preciso fazer essa diferença decisiva, já que, por mais que se possa pensar a “resistência” de um objeto, não há *exercício* de poder por objetos. Assim, Deleuze tem razão quando diz que “o poder é uma relação de forças”, mas não quando diz que “toda relação de forças é uma ‘relação de poder’” (Deleuze, Foucault, p. 78) e trata força e poder como sinônimos.

⁴⁹⁴ DE I, Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1021.

⁴⁹⁵ DE I, Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1021.

reduz a sua própria história (*Herkunft*) e é preciso redirecioná-la à totalidade. Por isso o método genealógico exige “passar ao exterior”. Daí o recuo de Foucault em direção à analítica do poder a partir do “governo” e, ao mesmo tempo, o procedimento que permanece após a distinção de grandes momentos históricos: a possibilidade de remetê-los a *condições* históricas. Genealogia e arqueologia se completam enquanto princípio da diferença e procedimento crítico. Emergência e determinação se confundem na esquizofrenia do pressuposto ontológico aliado à postulação do método.

É por isso que a concepção de história de Foucault, mesmo no chamado período genealógico, tem função *crítica*: o método genealógico tem sentido negativo e crítico, pois é fundamentalmente a recusa da “origem” (*Ursprung*) e o reconhecimento de *limites* entre diferentes épocas. A genealogia é ainda busca pela diferença, mas pelas condições desta ou daquela estrutura de diferenças. “O genealogista precisa da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo precisa do médico para conjurar a sombra da alma”⁴⁹⁶. Assim como o médico faz do corpo um objeto no qual se pode reconhecer a função de cada órgão, separados uns dos outros e em relação, o genealogista destaca na história sistemas de subordinação, separados uns dos outros e em relação. Se o primeiro procura mostrar a objetividade *no* corpo, para conjurar a “sombra da alma”, qualquer elemento “mágico” que dê o sentido último de suas funções, o segundo também reencontra certa objetividade *no* corpo, já que ele está sempre, e desde o início, investido de uma posição de força ou fraqueza nesses sistemas históricos. “Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou sua insuficiência, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de enfrentamento”⁴⁹⁷. Vê-se então, por meio da genealogia, que o corpo é objeto de um constrangimento ou coerção que recoloca o “logos” em cena. Mas não como natureza, como artifício. Essa é a natureza, segundo Foucault, das condições formais de aparecimento da significação – aparecimento do sentido histórico no corpo. “A genealogia, como análise da proveniência, está então na articulação do corpo e da história”⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1008.

⁴⁹⁷ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1012.

⁴⁹⁸ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1011.

Nominalismo em história

“O que se deve entender por ‘liberalismo’? Apoiei-me nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da necessidade de testar um método nominalista em história”⁴⁹⁹.

François Ewald, ao introduzir *L'État providence*, anuncia o propósito deste livro bem ao estilo foucaultiano, a quem dedica o livro: “ele conduz a visar o Estado providência em sua positividade própria, como um espaço sem dúvida não sem perigo, mas aberto e passível de jogo, que nós não temos a escolha de não jogar, senão no desconhecimento”⁵⁰⁰. O Estado providência é uma figura positiva da governamentalidade liberal e, nesse sentido, ele é mais um fato histórico do que um projeto político. Assim, se é verdade que se pode derivar do liberalismo uma noção “tecnológica e agonística da liberdade”⁵⁰¹, como assegura Kervégan, é verdade também que o *agon* em questão é o sentido da história, não uma “qualidade” ou “vantagem” do liberalismo. Quer dizer, para Foucault trata-se, no liberalismo, assim como na positividade do Estado providência, de um espaço “passível de jogo”, e não poderia ser diferente em qualquer modo real de organização das relações de poder. Um espaço aberto e “passível de jogo” significa precisamente uma abertura ou jogo que estrutura invariavelmente a história, entendida como espaço sempre presente do *polemos* ou disputa de forças. A ausência de um sentido que homogeneíze as relações – por exemplo, conforme a liberdade ou igualdade – é sintoma do nominalismo em história. Este nominalismo permite construir uma descrição empírica das diferenças⁵⁰². Em Foucault, trata-se de partir dessa “experiência de nós mesmos” para finalmente “recusar

⁴⁹⁹ NB, *résumé du cours*, p. 432 ; p. 323.

⁵⁰⁰ Ewald, *L'État providence*, p. 11.

⁵⁰¹ Kervégan, *Aporia da microfísica: questões sobre a “governamentalidade”*, p. 83.

⁵⁰² É bom grifar que se trata de um nominalismo *em história*, epistemológico ou até mesmo moral, que não implica a adesão a uma concepção nominalista da sociedade, pelo menos não no sentido reducionista que faz essa concepção equivaler a certo “individualismo”. Em Hume, para tomar um exemplo claro, há um pressuposto nominalista no nível epistemológico e histórico – os objetos e eventos são singulares, não mantêm relações necessárias, naturais, entre si – que não contradiz a sociabilidade natural. Afinal, a sociedade não é, para ele, a unidade artificial de homens naturalmente autônomos, mas o lugar de relações naturais (a princípio, familiares) que se tornam cada vez mais complexas. Nessa concepção de sociedade, não se parte do indivíduo, mas da intersubjetividade, para usar um termo anacrônico. Sobre a concepção nominalista da sociedade, cf. Jouvenel, B., *Du pouvoir*, p. 87ss, texto que oculta exatamente essa perspectiva humiana; sobre a equivalência entre nominalismo e individualismo, cf. Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, especialmente p. 255.

quem somos”. No caso específico do Estado providência, trata-se de partir do fato de sua existência, percorrida por uma análise genealógica: “E, de todo modo, sem que a história nos deixe a escolha, nós não temos futuro senão a partir dele”⁵⁰³.

Assim, se o evento histórico é singular, nem por isso ele é ininteligível como acontecimento na história. “A história, com suas intensidades, suas falhas, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem”⁵⁰⁴. E é preciso ser um “genealogista crítico” para procurar-lhe uma alma na concretude equívoca da constituição histórica. Até que ponto essa investigação não lhe restitui um significado essencial?

Esse significado não é – e isso é fundamental – da ordem do reconhecimento de sentido, mas da ordem da constituição. Ainda que as regras de constituição de sentido forneçam os limites do sentido possível, as diferentes formas de utilização dessas regras imprimem sentidos diversos ao real. É como os diversos sentidos possíveis no interior das regras gramaticais de uma língua. Lembre-se que Veyne fala precisamente em “gramática casual”. A questão toda está na finalidade desse sentido necessariamente constituído. Que ele fosse da ordem do reconhecimento é apenas uma ilusão criada pelo discurso que se atribui como finalidade a verdade (saber absoluto). O valor de um discurso pode ser pautado pela verdade e, assim, buscar um sentido que escapa ao sujeito ao mesmo tempo em que é acessível apenas por esse sujeito, ou decorrente de seu papel legislador. Mas o sentido que se formula na história pode também pautar-se por um valor que não seja a verdade, mas a mudança do sujeito como verdade. É esta a operação da *parrhesía*⁵⁰⁵, que funciona como “liberdade de jogo”.

Se Foucault toma certo discurso como *parrhesía* é porque pretende se valer dessa liberdade de jogo, que é o *uso* (*usage* como signo da prática, consequência da liberdade) de seu próprio discurso. Ou seja, “é aquela liberdade de jogo que faz com que no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito”⁵⁰⁶. Significa situar no

⁵⁰³ Ewald, *L'État providence*, p. 22.

⁵⁰⁴ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1008.

⁵⁰⁵ Esse termo é grafado de diversas maneiras nas publicações em francês e nas respectivas traduções brasileiras. Mantereí a grafia utilizada em cada caso.

⁵⁰⁶ HSu, p. 295 ; p. 232.

próprio campo epistêmico a possibilidade do contradiscurso, e com ela a possibilidade de modificação, transformação e melhoria do sujeito. A transformação do sujeito é finalidade sem que se oriente por um sentido metafísico. A linguagem do discurso histórico é o modo como Foucault entende realizar essa transgressão no interior da episteme moderna. Quer dizer, há um modo específico de formulação do saber, nomeado também “ficção histórica”⁵⁰⁷, que pode, segundo Foucault, ter um efeito subversivo na realidade: para ele o sujeito é “modulado” em função dos discursos, em função das diferentes organizações de regras (forma) de governo. A crítica ao antropologismo requer o pressuposto da diferença em que se situa o nominalismo. Contudo, o governo dos homens responde a certo regime de verdade, resultado da redução de diferenças específicas em uma eidética. Foucault passa do discurso à ontologia histórica, da reflexão concreta que é formulação de sentido ao regime de verdade que define os sentidos possíveis.

Ora, esse “regime” situa o presente como diferença na história. É a diferença em relação a outro regime de verdade que situa a sucessão destes regimes e, ao mesmo tempo, a singularidade de cada um – discutida geralmente sob o signo da “descontinuidade”.

A temporalidade implicada na noção de história descontínua deve ser reconhecida, no caso de Foucault, como *experiência discursiva*. Novamente, vale ressaltar a implicação direta, à maneira de Kant, entre discurso e experiência. Para Foucault, é certa experiência comum que fornece a espessura do presente como “modernidade”, por oposição à idade clássica. Entretanto, o “comum” dessa experiência, que não é estritamente subjetiva, é, por sua vez, uma trama de diferenças em que se formula esta ou aquela “identidade”, assim desnaturalizada.

A *diferença* é estrutura formal do que aparece na concretude política como *desigualdade* (por isso a concorrência é *eidós*). Este é o sentido moral e político da diferença, é a diferença como força que se exerce empiricamente. Ora, mas por que a diferença não é também ela, como a identidade, um pressuposto metafísico? Em Hume, o nominalismo é resultado analítico, termo de uma espécie de *ontologia indireta* que não se confunde com alguma “ontologia do descontínuo”. Diferentemente deste, o

⁵⁰⁷ Cf. DE II, *Foucault étudie la raison d'État*, 280, p. 859 e DE II, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, 197, p. 236.

nominalismo foucaultiano padece de um empecilho de partida em função precisamente da crítica kantiana: para uma história nominalista seria preciso livrar-se do procedimento crítico que busca por condições e estabelece necessidades *a priori*, mesmo que elas se formulem positivamente na história. Por isso o cuidado de Hume em definir a noção de causa e a equivalência, a variar conforme a situação na história, entre necessidade e liberdade. Ainda que o conteúdo ou sentido do constrangimento seja resultado mesquinho e acidental dos jogos de força na história (artificial), ele não deixa de exercer, para Foucault, uma função essencial (*eidética*) na orientação da história.

Para ultrapassar essa barreira é preciso notar que a oposição entre necessidade e acaso na história é simplificadora, ainda mais quando coloca deste lado a regularidade. Este senso comum moderno está posto, por exemplo, na fala de Yoshimoto, cujas formulações a este respeito são seguidas nos mesmos termos por Foucault, mesmo que ele pretenda ter aí posição diferente. Diz Yoshimoto: “eu creio que Nietzsche propõe (...) a ideia de que a história é devida apenas ao acaso, que é um encadeamento de acontecimentos que se produzem por acaso e que não há aí nem conceito de progresso nem regularidade”⁵⁰⁸. Ora, regularidade não implica progresso ou necessidade.

Um evento pode anunciar outro simplesmente porque se inscreve em uma experiência, individual ou coletiva. Não é preciso que a expectativa de certa regularidade remeta a uma lógica (dialética ou não), nem a um *logos* no mundo, nem a certa causalidade natural. O que faz de uma sucessão de fotografias a narrativa de um filme é a experiência que remete cada singular a uma posição, de modo que a análise de um momento como evento não faz de modo algum que ele perca sua diferença essencial. Foucault seguramente está consciente disso, mas não deixa de pensar a experiência histórica como síntese ontológica, já que a história não é experiência do sujeito transcendental.

Malgrado as dificuldades criadas pelo procedimento crítico, há em Foucault alguns aspectos decisivos para um possível nominalismo em história. A diferença é essencial na história e, por isso, a política não pode ser outra coisa que a organização, segundo certa racionalidade e certa disposição de força, da desigualdade. Ela nunca será, concretamente, outra coisa, o que não significa imediatamente o desinteresse de

⁵⁰⁸ DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, 235, p. 598.

todo mito, de toda representação, de toda aparência de bem. Aliás, pode-se notar que é precisamente esta aparência de bem que está em jogo, e uma de suas formas é a da pacificação igualitária do modelo teológico-jurídico. A igualdade parece uma excelente aparência de bem, mas o contexto jurídico em que ela se formula na modernidade liberal corre o risco de mascarar a impotência do lado “fraco” em diferenças reais, em que a assimetria seria o momento de uma deliberação a ser oportunamente revista diante de argumentos racionais. Se a história é jogo, é sempre diferença, então a política é gestão da desigualdade⁵⁰⁹.

“Sem dúvida porque a política não é o que ela pretende – a expressão de uma vontade coletiva; ela não respira bem senão ali onde essa vontade é múltipla, hesitante, confusa e obscura a ela mesma”⁵¹⁰. Assim, não seria a democracia precisamente o reconhecimento da diferença inelutável e a possibilidade de organização social e moral conforme diversas aparências de bem em disputa? Mostrar que o mundo habitado pela razão é também habitado pela força não implica o elogio da irracionalidade, tampouco o desprezo da razão. Afinal, razão é atribuição de sentido, constituição de valores – a razão e a força são aspectos de um mundo em marcha enquanto disputa moral.

⁵⁰⁹ Para muitas pessoas que se identificam com a etiqueta “esquerda”, a noção de “gestão” ou “administração” da desigualdade é uma heresia completa. Seria interessante lembrar-lhes que em um momento importante da discussão sobre “como será o comunismo”, levada a cabo por revolucionários do início do século XX, aparece a dúvida: quem irá esvaziar os urinóis? Ao que um deles acrescenta: quem irá esvaziar *os nossos* urinóis? (devo o conhecimento desse fato histórico a Ruy Fausto).

⁵¹⁰ DE II, *Une énorme surprise*, 247, p. 702.

Capítulo 3 – O espírito de um mundo sem espírito

Seria um maravilhoso movimento despojado de todo mito – e, portanto, do quadro teológico-jurídico perpetuado no Ocidente pela representação jurídica do poder – o que se vê na insurreição iraniana ao final dos anos 1970? O Irã do Xá está a ponto de ruir. “Mas nenhum partido, nenhum homem, nenhuma ideologia política podem por enquanto se vangloriar de representar esse movimento”⁵¹¹. O juízo da história foi devidamente impiedoso com a ilusão de uma crítica que prescindisse de mito. Inclusive porque sem horizonte político preciso, há sempre a possibilidade de um Khomeyni a ocupar o espaço vazio. E não por acaso, nesse momento final e decisivo, em que a vida está em questão, será difícil não falar em nome do *universal*.

Vale a pena um pequeno meta-texto. Em relação à insurreição iraniana, não me interessa acusar ou defender Foucault, o que, aliás, ele faz muito melhor sozinho. Ainda hoje uma leitura apressada acaba colocando a questão política e moral de maneira torta e moralista. “Você vai confessar ou você vai gritar viva os assassinos”⁵¹². Uma coisa é destacar o interesse da vontade em jogo em um movimento de insurreição na medida em que ele se desenrola, quando sua conclusão está em aberto e poderia muito bem levar a outra coisa – basta pensar numa possível vitória, em fevereiro de 1979, do Partido Republicano Popular liderado por Madari –, e outra coisa é apostar em um movimento que é ele próprio a construção do terror. O elogio à insurreição iraniana não é o elogio ao regime que se seguiu dela, como o elogio ao social-nacionalismo alemão era efetivamente o elogio ao regime dele decorrente.

É claro que interessam – e me interessam aqui – as consequências da reflexão política, do diagnóstico feito, do horizonte produzido pela narrativa de Foucault. Afinal, assim como a história produz o passado, ela produz também o futuro, enquanto disputa que, invariavelmente, coloca um horizonte em jogo. Por isso é preciso muita atenção às datas⁵¹³. É verdade que decisões políticas que tomam lugar na história não devem, anacronicamente, dar a medida dos fatos que, em curso, não têm destino necessário. A

⁵¹¹ DE II, *Le chef mythique de la revolte de l'Iran*, 253, p. 715.

⁵¹² DE II, *Michel Foucault et l'Iran*, 262, p. 762.

⁵¹³ Para tanto, cf. a cronologia dos eventos no Irã em DE II, *L'armée, quand la terre tremble*, 241, p. 663.

recusa de uma lógica da história tem, inclusive, a vantagem de esclarecer este ponto. O grande ganho da crítica foucaultiana talvez esteja justamente em dissolver o conteúdo latente que se esconderia por trás de todo fato, certo sentido imanente, oculto e presente a um só tempo. Para Foucault, mostrar como a estrutura da alienação pressupõe um conteúdo oculto ao próprio sujeito ou à história é similar à dissolução de uma chave de análise política muito comum: “O movimento iraniano não se submeteu a essa ‘lei’ das revoluções que faria, parece, ressurgir sob o entusiasmo cego a tirania que já os habitava em segredo”⁵¹⁴. Porém, o problema justamente não é “enxergar mal” ou não perceber o que estaria em curso – respeitando a força da contingência –, mas não disputar qualquer expectativa, não atrelar à narrativa qualquer valor como horizonte. A contra-história quer limitar-se à crítica, embora todo discurso seja, para o próprio Foucault, “ficção histórica” e, nessa medida, construção de sentido.

Vejamos então Foucault e o Irã, sem má vontade: deixemos o juízo para o final da análise, ou antes, utilizemos o juízo como análise.

1. A espiritualidade política

A prática política *exige o mito*. “É o que eu vi na Tunísia, a evidência da necessidade do mito, de uma espiritualidade, o caráter incontrolável de certas situações produzidas pelo capitalismo, o colonialismo e o neocolonialismo”⁵¹⁵. Esta formulação, no fim do mesmo ano da insurreição iraniana (1978), quer ressaltar o sentido que, em 1968, havia, segundo Foucault, na reivindicação do marxismo pelos jovens da Tunísia. Menos que uma chave analítica, o marxismo teve então o papel de uma “energia moral”, da mesma maneira como o islamismo foi, no Irã, “uma *espiritualidade política*”⁵¹⁶. Talvez se tenha torcido o nariz rápido demais a uma compreensão moral e política – inclusive econômica – da religião no Irã, que não está distante do papel do

⁵¹⁴ DE II, *Inutile de se soulever?*, 269, p. 793.

⁵¹⁵ DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, 281, p. 898.

⁵¹⁶ DE II, *À quoi rêvent les iraniens?*, 245, p. 694.

protestantismo no espírito do capitalismo. É como uma moral unificadora que o islamismo se torna, para Foucault, uma *força*.

A religião xiita “era lá uma força, pois ela é uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível, e largamente aceita, uma maneira de estar em conjunto, uma maneira de falar e escutar, alguma coisa que permite fazer-se ouvir pelos outros e querer com os outros, ao mesmo tempo que eles”⁵¹⁷. A lição que se tira daí é a necessidade de certa unidade moral na coesão de uma força. Para haver força é preciso que haja uma “maneira de viver” em vista – o que fazia Hayek dizer, segundo Foucault, que “precisamos de um liberalismo que seja um pensamento vivo”⁵¹⁸. Por isso foi possível indicar que o liberalismo precisa também de utopia. A crítica à representação jurídica do poder não é a crítica à necessidade de representação para uma organização concreta das relações de poder, mas desta representação específica. Porém, o que deixa os leitores de Foucault pouco à vontade é justamente a dificuldade de formulação positiva de uma ordem a partir de sua rica análise crítica.

A vontade geral

“Em todo caso, nós não queremos *esse regime*”⁵¹⁹: este é o *leitmotiv* que Foucault encontra sob as diferentes respostas à pergunta pela forma política que deveria se seguir à queda do Xá. Essa vontade sem horizonte, absolutamente negativa, parece ser o foco perigoso do elogio de Foucault. Aparentemente, é a unidade dessa atitude crítica que tem, para ele, a forma de uma novidade absoluta e promissora. Assim, nos textos de setembro a novembro de 1978, esse aspecto é a novidade que Foucault põe sob os olhos do leitor, além de inscrever o sentido dos eventos na história recente do país. Sem centralização há, contudo, unidade. O movimento iraniano, em 1978, “não tem na ordem política algum correspondente nem alguma expressão. O paradoxo é que

⁵¹⁷ DE II, *Téhéran: la foi contre le chah*, 244, p. 688.

⁵¹⁸ NB, p. 301 ; p. 224.

⁵¹⁹ DE II, *Le chah a cent ans de retard*, 243, 679.

ele constitui entretanto uma vontade coletiva perfeitamente unificada”⁵²⁰. Não seria preciso esperar os movimentos do século XXI para apostar nesse aparente paradoxo.

Essa unidade coloca, por exemplo, a questão da posição do exército, tema da primeira reportagem de Foucault. “Na medida em que a agitação se desenvolve sob o signo desse islam ao qual todo o exército pertence, os soldados e os oficiais descobrem que eles não têm diante deles inimigos, mas acima deles, mestres”⁵²¹. A unidade da vontade é reportada então ao islamismo, como modo de organização social e de oposição ao governo: “Face ao governo e contra ele, o islam: 10 anos já”⁵²². Portanto, há uma unidade em torno do islamismo e a recusa absoluta do regime que, no limite, se traduz como luta por independência. O Xá é visto, segundo Foucault, como elemento chave do que se pode chamar de colonização indireta.

É esse modelo que o Irã herda da aliança com a Inglaterra, conforme a breve situação histórica traçada por Foucault⁵²³. Era preciso evitar a invasão soviética, e os ingleses rapidamente levaram, em 1921, o Reza Khan ao trono. Segundo Foucault, há três objetivos em jogo nesse momento – nacionalismo, laicidade e modernização –, dentre os quais apenas a modernização seria, de certo modo, levada a cabo. “Quanto ao nacionalismo, eles não puderam nem souberam afrouxar os constrangimentos da geopolítica e do tesouro petrolífero; o pai colocou-se sob a dominação inglesa para evitar o perigo russo; o filho substituiu à presença inglesa e à penetração soviética o controle político, econômico e militar dos norte-americanos”⁵²⁴. Apenas uma espécie de modernização conservadora foi levada a termo nessa situação ingrata de uma colonização mascarada, já que a corrupção permitiu distribuir internamente certo número de empreendimentos de produção. Isso porque a laicidade, como o nacionalismo, também não emplacou: “para a laicidade, a coisa era igualmente difícil, pois era a religião xiita que constituía de fato o verdadeiro princípio da consciência nacional”⁵²⁵.

⁵²⁰ DE II, *Le chef mythique de la revolte de l'Iran*, 253, p. 715.

⁵²¹ DE II, *L'armée, quand la terre tremble*, 241, p. 667.

⁵²² DE II, *L'armée, quand la terre tremble*, 241, p. 664.

⁵²³ DE II, *Le chah a cent ans de retard*, 243, p. 681. Não me cabe aqui discutir a precisão dos termos nos quais Foucault narra a história do Irã no século XX, de maneira que me restrinjo a seu artigo.

⁵²⁴ DE II, *Le chah a cent ans de retard*, 243, p. 681.

⁵²⁵ DE II, *Le chah a cent ans de retard*, 243, p. 681.

Ora, que a religião fosse *de fato* o verdadeiro princípio da consciência nacional significa justamente que há uma moral religiosa capaz de delimitar a unidade nacional, em nome da qual os iranianos procuraram se libertar da colonização norte-americana personificada, em território iraniano, na figura do Xá. E a moral xiita, ao menos segundo o aiatolá Chariat Madari – com quem Foucault conversou no Irã em 1978, e que morreu em 1979 com a casa vigiada – significava buscar concretamente um bom governo, ainda que se esteja à espera do retorno do Imã, assim como “vocês, cristãos, que esperam entretanto o dia do Juízo”⁵²⁶. A questão é que a moral que organiza as relações sociais, capaz de levantar os homens de uma nação contra o regime vigente, é essa do islamismo, pelo menos no Irã de então. É por isso que a ideia de um “governo islâmico” não é imediatamente diferente de um governo liberal cristão – adjetivo capaz de decidir tantos votos na América do Norte – ou imediatamente análoga a uma monarquia clássica.

Em 1978, Khomeyni não era uma figura política, muito menos o representante do movimento de insurreição. Era para muitos uma bandeira, quase que a única possível, já que não se podia formar partidos políticos. É possível encontrar nos textos de Foucault relatos de grevistas que não são particularmente religiosos, que não estão ligados a um partido, que não confiam em qualquer homem, salvo em Khomeyni. Ele chega a Teerã somente em fevereiro de 1979. E embora seja uma espécie de símbolo mobilizado desde início pelos iranianos, Foucault traça sua função simbólica – em novembro 1978 – mais como um pretexto que como um horizonte. Esse “personagem quase mítico” está ligado aos iranianos por três aspectos, segundo Foucault, dentre os quais é preciso destacar o segundo: “Khomeyni *não diz nada*, nenhuma outra coisa que não”⁵²⁷. É a mesma recusa categórica, estritamente negativa, que dá unidade à vontade dos iranianos.

Portanto, para Foucault, o movimento iraniano não tinha, em 1978, nenhum programa positivo. A luta era pela queda do Xá, o que significava também o fim da colonização norte-americana e seu modelo de modernização. Significava a recusa do *regime*, ou seja, a um só tempo, do despotismo e do modelo de modernização por colonização indireta. Mas a recusa é também esvaziamento de um lugar que, de uma

⁵²⁶ DE II, *À quoi rêvent les iraniens?*, 245, p. 691.

⁵²⁷ DE II, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, 253, p. 713.

maneira ou de outra, será preenchido. Pode-se ver rapidamente como a “aparência de bem” em jogo é decisiva. Certamente Foucault não é nem um pouco ingênuo e não passa ao largo desta questão central. Aliás, é justamente um horizonte programático ou uma governamentalidade viável o que, ironicamente, Foucault acusa, *en passant*, faltar ao socialismo⁵²⁸. Seria preciso, talvez, que o socialismo fosse um pensamento vivo, uma utopia entranhada nas relações sociais, uma maneira de organização moral. De todo modo, o islã é efetivamente uma maneira de organização social entranhada na massa que ao final de 1978 diz não ao regime do Xá. Para Foucault, “não se trata de uma revolta espontânea à qual falta uma organização política; é um movimento para se livrar de uma só vez da dominação exterior e da política interior”⁵²⁹.

É uma estranha ideia de vontade geral que está em cena⁵³⁰. A força centrípeta da unidade da vontade varia, em Foucault, entre a posição de recusa e o islamismo como moral. Porém, entre a recusa do regime e a moral islâmica há, certamente, uma diferença enorme: é a diferença entre a expressão eventual que nega uma condição dada e o modo de vida – efetivo e desejado – que a condição atual, por algum motivo, contraria. Ora, se Foucault acentua a força que emerge eventualmente como negação do regime, pressupõe que ela significa, por isso, a recusa do modo de vida, enquanto só pode ser sua afirmação. Chegarei a este ponto em breve. Por ora, é preciso notar que Foucault destaca, no movimento de insurreição de 1978, certa unidade da vontade como recusa do regime. E na medida em que se trata de recusar assim certa colonização, o que dá unidade à vontade iraniana é sua forma absolutamente negativa e, portanto, libertadora. Acontece que a vontade coletiva é elogiável, então, apenas na medida em que marca uma diferença em relação ao regime. E não como regime. Do mesmo modo, a razão é indiscutivelmente positiva quando marca uma diferença em relação à disputa física, e não como paradigma absoluto, sobretudo para analisar as relações sociais que não se reduzem a este ganho significativo da *Aufklärung*.

⁵²⁸ “A importância do texto no socialismo é, a meu ver, proporcional à lacuna constituída pela falta de uma arte socialista de governar” (NB, p. 126; p. 95).

⁵²⁹ DE II, *Le chef mythique de la révolte de l’Iran*, 253, p. 716.

⁵³⁰ É impressionante notar com que espanto Foucault se depara com esta vontade: “A vontade coletiva é um mito político com o qual os juristas ou filósofos tentaram analisar, ou justificar, instituições, etc., é um instrumento teórico: a ‘vontade coletiva’, não se viu jamais, e pessoalmente, eu pensava que a vontade coletiva era como Deus, como a alma, que não se encontraria jamais” (DE II, *L’esprit d’un monde sans esprit*, 259, p. 746).

A governamentalidade em jogo

O perigo da crítica sem horizonte está justamente na possibilidade de limitar-se à compreensão dos fatos sem *decidir* por uma direção a ser defendida. Madari representava, talvez, uma direção melhor para o Irã. Entretanto, Foucault não se posiciona em favor desta ou outra via, mantendo-se distante da produção *in loco* de um possível “novo imaginário político”⁵³¹. Não que Foucault não colocasse no centro das análises a expectativa concreta que se desenhava a partir de diferentes posições. Porém, trata-se para ele de elencar as posições existentes sem participar ativamente da criatividade política necessária para um desfecho diferente daquele que se efetivou. A resignação geográfico-política do intelectual não-universal é prudente, certamente, mas é, por isso mesmo, problemática. É verdade: “confessemos que nós outros, Ocidentais, estaríamos mal colocados para dar, sobre esse ponto, um conselho aos Iranianos”⁵³²; mas não se tratava, talvez, de oferecer conselhos a partir de experiências passadas. É notável, aliás, que o liberalismo “ocidental” e a ideia de um governo islâmico mobilizassem exatamente os mesmos princípios gerais:

“o islam valoriza o trabalho; ninguém pode ser privado dos frutos de seu trabalho; o que deve pertencer a todos (a água, o sub-solo) não deverá ser apropriado por ninguém. Para as liberdades, elas serão respeitadas na medida em que seu uso não prejudicará outrem; as minorias serão protegidas e livres para viver à vontade com a condição de não implicar dano à maioria; entre o homem e a mulher, não haverá desigualdade de direitos, mas diferença, visto que há diferença de natureza. Para a política, que as decisões sejam tomadas pela maioria, que os dirigentes sejam responsáveis frente ao povo e que cada um, como está previsto no Corão, possa se levantar e pedir contas àquele que governa”⁵³³.

Ora, muito além da dificuldade evidente na concreção da proteção às minorias face à política por maioria, o fato é que o “ocidente” conhece há muito tempo essas linhas gerais. As fórmulas de base da democracia, como nota Foucault, estão todas aí – e nem por isso elas garantiram, ou garantirão no Irã, uma democracia real em que esses princípios são efetivos e decisivos a ponto de prescindirmos da luta de força para

⁵³¹ Termo usado por Foucault em DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, 235, p. 599.

⁵³² DE II, *Une révolte à mains nues*, 248, p. 704.

⁵³³ DE II, *À quoi rêvent les Iraniens?*, 245, p. 692.

garantir certos direitos ou princípios jurídicos assim descritos. De todo modo, está em questão o novo Estado Iraniano, e sua organização concreta está muito aquém de tais princípios abstratos.

Se é verdade que o *êthos* do capitalismo liberal pode ser reportado ao modo de vida protestante, como mostra Weber, é verdade também que há uma autonomia da moral protestante do capitalismo em relação à religião. Em uma estrutura de análise similar, Foucault destaca na governamentalidade moderna o *êthos* da pastoral cristã, o sentido de “governo” do pastorado, ainda que haja autonomia ou transbordamento da pastoral cristã em relação à religião católica. Nessa medida, ao passar ao exterior do Estado liberal, Foucault procura destacar uma governamentalidade liberal engendrada pelo espírito da pastorado. A noção de “governamentalidade” serve assim de parâmetro não estatal para analisar a maneira como se estabelece o governo dos homens no modelo “ocidental”, concretamente analisado por ele tomando a situação específica da Alemanha e dos Estados Unidos. A racionalidade em questão na condução dos homens dita “governo” remete então à pastoral cristã. Ora, por que não analisar o Irã – passando ao exterior do Estado pré e pós insurreição – conforme a governamentalidade em jogo? É possível remetê-la ao modo da conduta dos homens, cuja racionalidade remete diretamente ao Islã, no mesmo sentido que se pode remeter parte da governamentalidade ocidental à conduta tal como se desenvolveu no pastorado cristão?

Uma primeira coisa a observar, se for possível colocar a questão nestes termos, é que “governamentalidade” é uma categoria transcendental. Foucault não põe em jogo um conceito de poder problemático ou transcendental, mas certamente faz do “governo”, neste sentido de governamentalidade, um princípio transcendental de análise. Nem por isso, acredito, problemático. Muito pelo contrário, esse conceito permite sair do modelo clássico e dar passos positivos na análise política, sobretudo por fazer jogarem juntos – e sem hierarquia – razão e força⁵³⁴. Significa que a política não é

⁵³⁴ Nesse ponto, creio que é preciso discutir o interessante *excurso* de Ruy Fausto em *Esquerda / direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas*, publicado no número 5 da Revista Fevereiro. A governamentalidade envolve efetivamente uma essência, um *eidós*, que Foucault identifica à forma geral da concorrência, o que vale para o sentido concreto das relações econômicas ou políticas, sendo a política designada geralmente, por conseguinte, como embate permanente no campo de desigualdades irredutíveis (a diferença é ontologicamente irredutível). Portanto, Fausto tem razão quando diz que é preciso uma “definição de essência” que, “em termos semânticos, reúna economia e política”, para que conceitos como “governamentalidade” tenham funcionalidade. Todavia, abstraída essa “essência histórica” (e nessa esquizofrenia vê-se a dificuldade de fundo de Foucault), o conceito é e precisa ser vazio (dimensão transcendental). A governamentalidade é mais ampla que o Estado, não no sentido de uma instância

apenas termo de um quadro jurídico, mas que as disputas, além de racionais, são jogos de força. Neste novo quadro, a moral é fundamental. E parece ser justamente uma diferença em relação ao sentido e peso da moral, ou da racionalidade em questão numa e noutra razão governamental, o que torna inteligível a diferença concreta entre elas.

Não se trata simplesmente de preferir uma moral a outra, mas de notar ao menos que, no caso do Irã, o mito em jogo no horizonte político nunca foi uma emancipação em relação ao atual ou ao passado. Foucault nota esta ambiguidade como uma ironia da história: “Surpreendente destino da Pérsia. Na aurora da história, ela inventou o Estado e a administração: ela confiou as receitas ao Islam e seus administradores serviram de quadros ao império árabe. Mas desse mesmo Islam ela fez derivar uma religião que não cessou, através dos séculos, de dar uma força irreduzível a tudo o que, do núcleo de um povo, pode se opor ao poder do Estado”⁵³⁵.

Porém, significa justamente que não está em questão, no Irã do final dos anos 1970, “recusar o que somos”, mas afirmar o que somos, o que já somos (“nós”, os iranianos). O grande equívoco de Foucault não é admirar a unidade de um movimento de insurreição e a recusa massiva de um regime, mas é supor que ele manifesta, com essa recusa, a recusa massiva da forma de existência. “Uma vontade coletiva politicamente bastante assertiva e, de outro lado, a vontade de uma mudança radical na existência”⁵³⁶. Será mesmo que este segundo ponto estava em questão? Estranha ideia

internacional, mas no sentido de uma forma essencial à qual se pode reduzir todas as relações de poder concretas, inclusive aquelas que se dão no âmbito do Estado. Em sua forma concreta, a governamentalidade se revela na forma racional de organização social, que não se define mais universalmente (a-historicamente) como contradição, mas concretamente (ao menos para essa “era”, e este parece-me o problema maior) em termos de concorrência. Não se trata então de pensar a economia como “instrumento de uma ‘governança’ qualquer” (nota 5), mas como modo privilegiado de realização dessa racionalidade, o que permite tomá-la como questão propriamente política e moral. Por isso, o conceito de governamentalidade tem a circunscrição histórica e a amplitude necessária para abarcar o conteúdo concreto estruturado por Ruy Fausto como “sociedades capitalistas-democráticas”- sem estabelecer que os predicados de “sociedade” estejam relacionados essencialmente como contradição. É exatamente a governamentalidade moderna que está em questão, afinal, na contraposição que origina duas vias de reflexão – residual e axiomática – sobre o papel do direito na limitação do poder público, que funciona fundamentalmente a partir do “instrumento crítico” moderno que é a economia política. Quer dizer, trata-se para Foucault de pensar o controle e limite, por meio do direito (democracia?), das relações, inclusive econômicas, engendradas *também* pelo Estado (capitalismo?). Para Foucault, está em questão, ao que parece, analisar as duas vias concretas pelas quais se tentou limitar racionalmente os jogos de força engendrados pela racionalidade econômica da modernidade. A pergunta de Ruy Fausto pela “atitude – reformista ou revolucionária – a assumir diante de sociedades ao mesmo tempo capitalistas e – mesmo se muito imperfeitamente – democráticas” parece se colocar então no horizonte de superação daquelas duas vias destacadas por Foucault, o que está efetivamente na ordem do dia.

⁵³⁵ DE II, *Téhéran: la foi contre le chah*, 244, p. 688.

⁵³⁶ DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, 259, p. 754.

essa de que “a religião era para eles como a promessa e a garantia de encontrar do que mudar radicalmente sua subjetividade”⁵³⁷, já que a vontade coletiva que nega o regime sempre reclamou o islã como fonte desta unidade – o que fez dela uma luta anticolonial indireta, já que o Xá representava um “outro” em relação a esta subjetividade – e como horizonte, na forma de um “governo islâmico”.

Foucault procura falar de uma suposta mudança na forma de existência referindo-se a Marx. E eis precisamente que a ausência de horizonte de um mostra-se como a consequência niilista da recusa do mito pós-histórico (ou histórico) do outro. Feita a crítica da metafísica que insiste no *optimum* hegeliano, que só pôde se formular como um horizonte que ultrapassa a história concreta, e instalando a crítica na história concreta que já não é, por isso mesmo, pré-história, é preciso recolocar a questão do mito.

Se a fórmula que caracteriza a religião como ópio do povo é precedida pela observação de que a religião é o espírito de um mundo sem espírito, é porque o desencantamento do mundo é um princípio crítico abstrato. Talvez a chave – e a particularidade do liberalismo que não se reduz ao protestantismo nem à pastoral cristã – seja entender que há inexoravelmente um espírito do mundo a ser não apenas justificado racionalmente, mas disputado também no jogo de força (que, bem entendido, não dispensa a razão, a instituição, as normas, etc.).

“Digamos então que o islam, nesse ano de 1978, não foi o ópio do povo, justamente porque ele foi o espírito de um mundo sem espírito”⁵³⁸. Aparentemente, o mundo concreto tem sempre um espírito que é, no final das contas, um sistema de moral historicamente constituído, em que se estabelece o sentido concreto do legítimo e do ilegítimo, do verdadeiro e do falso, da razão e da desrazão, do Mesmo e do Outro, do Ocidental e do Oriental. Nessa medida, a análise local de Foucault tem a vantagem de ser precisa com a diferença, mas o horizonte do intelectual específico tem o perigo de reafirmar diferenças que engessam o “nós mesmos” e o perigo da *posição* (inevitável) conservadora.

⁵³⁷ DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, 259, p. 749.

⁵³⁸ DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, 259, p. 749.

Assim, em 1978, Foucault faz uma análise política que lhe será posteriormente cobrada pela história como fosse uma aposta, confundindo dois eventos e diluindo a especificidade de cada “momento singular”. É preciso ter a clareza de que “a espiritualidade à qual se referia aqueles que iam morrer não tem medida comum com o governo sangrento de um clérigo fundamentalista”⁵³⁹. Entretanto, o nominalismo da história não significa que o presente já não contenha, nele mesmo, o porvir: a contingência não é arbitrariedade, de modo que o possível não é a eterna refundação da história. Portanto, a posição – ou sua ausência, à maneira de uma duvidosa imparcialidade jornalística que visa uma compreensão descomprometida dos fatos – é a maneira de se colocar em luta em uma relação de poder dada. Numa revolução, quem do sistema político parece estar em questão a moral.

É precisamente como disputa moral que Marx pôs em jogo uma maneira de análise histórica extremamente consequente. Se suas análises terminam com “falas proféticas”, como diz Foucault, a “profecia” é mais um horizonte em disputa do que fruto de dedução histórica. Este é, pelo menos, um dos aspectos mais interessantes dos textos históricos de Marx. Ora, quando Foucault se pergunta sobre um suposto paradoxo em Marx - “as análises de uma rara inteligência e os fatos que elas anunciam são rapidamente desmentidos pela realidade”⁵⁴⁰ - ele não inscreve a narrativa política de Marx em um quadro tradicional de verdade e falsidade? As análises de Marx *anunciam* ou *pretendem*, por exemplo, “a destruição do Império”? A narrativa, afinal, é interpretação e, nessa exata medida, produção do passado e do futuro. Logo, será mesmo possível, ou mesmo desejável, dissociar “uma consciência histórica” e “um discurso de luta”? Não é questão de voltar positivamente aos objetivos de Marx, feita a crítica à perspectiva totalizante de seu conceito de história – quer dizer, há outra “consciência histórica” em pauta –, porém, toda crítica implica uma posição moral, ultrapassada a distância entre teoria e prática que Foucault, malgrado seu próprio pensamento, parece colocar em jogo aqui: “Quanto aos fatos, a queda de Napoleão III constituía menos uma profecia que um objetivo a alcançar pela luta do proletariado. Mas os dois discursos – essa consciência de uma necessidade histórica, a saber, o

⁵³⁹ DE II, *Inutile de se soulever?*, 269, p. 793.

⁵⁴⁰ DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, 235, p. 612.

aspecto profético, e o objetivo da luta – não puderam levar a termo seu jogo”⁵⁴¹. Se a desapareção do Estado é ruim como profecia, mas positiva como objetivo numa luta de resistência, por que Foucault acredita prescindir de um objetivo positivamente formulado – ainda que não tenha o caráter de profecia – como parte inelutável da análise política?

“Tentemos expulsar o que há de perigoso no que dizemos e pensamos”⁵⁴². Porém, vejamos o que há de perigoso no horizonte da política, ou no horizonte vazio da política que se limita à crítica; mas de maneira alguma, no caso de Foucault em relação ao Irã, com o peso do horror que se seguiu à insurreição iraniana.

A forma política da “vontade geral”, e mesmo a necessidade de que se dê uma forma política a ela, é certamente a questão crucial. A vontade negativa que recusa o regime é muito bem ressaltada por Foucault; entretanto, ele remete sua solução a uma distância entre teoria e prática bastante estranha a seu próprio trabalho analítico – principalmente quando se designa a analítica do presente como ontologia de nós mesmos. O problema é a ligação real posta, por exemplo, pela insurreição iraniana, entre a vontade e a política: “É o problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias políticas”⁵⁴³. Entretanto, se a filosofia política é também invenção política de nós mesmos, se enquanto discurso ela é prática, e se enquanto história ela é produção, então esta ligação entre vontade e política é também o problema prático de toda filosofia política⁵⁴⁴.

1. Teoria e prática

Reza a lenda, certa vez Foucault foi seguido por uma mulher até seu quarto de hotel em São Paulo. Decidida a casar-se com ele, não houve argumento que a fizesse

⁵⁴¹ DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, 235, p. 612.

⁵⁴² DE II, *Lettre de Foucault à “l’Unité”*, 254, p. 718.

⁵⁴³ DE II, *Une révolte à mains nues*, 248, p. 704.

⁵⁴⁴ “Filosofia política” não remete aqui a uma especialidade profissional, mas ao sentido prático do discurso filosófico.

sair. “E o que você fez?” Nas palavras de Lebrun: neste momento, o autor de *A história da loucura e Vigiar e punir* disse: “eu vi que ela estava louca e chamei a polícia!”.

É certo que a desconstrução histórica – ou historiográfica – de um conceito (termo com valor social) não significa sua passagem imediata do real ao baú da história. Como valor, a luta de classes é tão real quanto o progresso. Precisamente por isso a transformação é uma “transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade”⁵⁴⁵.

O discurso, nesse sentido, tem função prática e é exercício de liberdade. Dada a passagem entre discurso e ontologia em Foucault, a liberdade é condicionada pelo discurso. Aparentemente, sem naturalizar a verdade é preciso, para Foucault, remeter o dizer verdadeiro a um valor em disputa como horizonte na história. Portanto, há dois momentos a serem considerados: a análise crítica e o efeito de poder desta análise. Se a análise é narrativa histórica vista como arma em uma luta permanente, em diversos jogos de força (disputando verdade, legitimidade, razão, etc.), então a interpretação que desencanta a história e faz a crítica da ideia de progresso não pode esquivar-se de refletir sobre o que ela traz como horizonte (já que não se trata da orientação da Razão). Afinal, a experiência que Foucault procura transformar em livro deve ser, para ele, chave de uma transformação coletiva, fabricação de uma maneira de pensar⁵⁴⁶. Há, pois, dois pontos em questão: a crítica como teoria-prática e o mito como horizonte teórico-prático.

É uma relação de submissão econômica aos Estados-Unidos que está no centro da vida dos iranianos e que os leva à organização de uma recusa em massa do governo do Xá. Afinal, é essa opressão, essencialmente econômica, que se trata de reverter. Assim, a crítica de Foucault acentua a expectativa de transformação da existência, do modo de vida, que não parece, segundo suas próprias análises, ser o problema central dos iranianos. Ela é essencialmente diferente, portanto, da opressão política a que os poloneses estão submetidos desde o fim da II Guerra e que faz emergir o movimento em torno do sindicato Solidariedade. Há, sim, algo comum: trata-se de uma recusa absoluta,

⁵⁴⁵ DE II, *Qu'est-ce que les Lumières?*, 339, p. 1389.

⁵⁴⁶ DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, 281, p. 865.

de uma “recusa total”⁵⁴⁷. Contudo, no caso da Polônia, quatro anos após a insurreição iraniana, Foucault não remete esta recusa total a uma “vontade coletiva”.

Se a experiência polonesa é particularmente interessante para Foucault, já que não há “país em que a política possa ser a experiência positiva, viva e intensa para todo mundo”⁵⁴⁸, é curioso que ela seja pensada em termos diferentes daqueles que analisaram a experiência similar no Irã. E nos dois casos há certa exterioridade entre o regime e a população. No Irã, o Xá é peça de uma colonização indireta de caráter econômico e político, assim como na Polônia “o regime era para os poloneses alguma coisa de exterior”⁵⁴⁹. E não se pode dissociar a opressão política de ambos os países da questão econômica. Tanto no Irã do Xá quanto na Polônia soviética há opressão na forma de uma ditadura política. Como diz Foucault em relação aos poloneses, o que certamente vale para os iranianos, “eles vivem em um regime de liberdades totalmente restritas, em um estado de sub-direito”⁵⁵⁰. Mesmo que a similaridade desta condição esteja dada, Foucault formula duas análises a partir de conceitos diversos.

“A experiência dos anos passados não se pode apagar: ela continuará a formar e a sustentar toda uma ‘moral’ dos comportamentos individuais e coletivos”⁵⁵¹. Esta permanência do modo de vida, no caso da transformação do regime implicada pela recusa dos poloneses, pode ser contraposta à transformação do modo de vida que Foucault liga imediatamente à mudança de regime no Irã. A temporalidade da moral como comportamento social é diferente da temporalidade da situação moral e política de um regime determinado. É mais espessa também em relação à determinação jurídica, justamente porque está estreitamente ligada ao comportamento. O caso Polônês, que altera a legalidade das associações sindicais “livres” duas vezes em dois anos, é sintomático, fazendo com que aquela espessura seja uma força social quando há regressão jurídica. Há coisas conquistadas que se transformam em comportamento, conduta. “Quando eu falo das conquistas, eu não falo das liberdades e dos direitos que

⁵⁴⁷ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p. 1164.

⁵⁴⁸ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p.1164.

⁵⁴⁹ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p.1163.

⁵⁵⁰ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p. 1166.

⁵⁵¹ DE II, Michel Foucault: “il n’y a pas de neutralité possible”, 319, p. 1158.

puderam ser conquistados em um dado momento e que se pode temer, no estado atual das coisas, que a maior parte será anulada. Mas no comportamento dos poloneses há uma experiência moral e social que não pode mais ser apagada”⁵⁵².

Esse tipo de consequência exprime a riqueza das análises de Foucault, deslocadas da centralidade do jurídico e, portanto, fazem ver os jogos de força e o peso da experiência moral. “De início, porque um direito, nos seus efeitos reais, é muito mais ligado ainda a atitudes, a esquemas de comportamento que a formulações legais”⁵⁵³. Entretanto, Foucault não passa da crítica à posição – moral, por que não? – que justifica o desejo de que a experiência polonesa permaneça e de que a experiência iraniana se transforme. Ou pelo menos que vê a nova experiência polonesa como conquista e a islâmica, que os iranianos querem perpetuar e não transformar, como algo a ser transformado. Claro, Foucault não recusa o direito nem a *Aufklärung*, mas não dá consequência teórica à crítica, que não quer negligenciar essas conquistas nem insistir na posição do intelectual universal que tem na metafísica da igualdade o sentido último de sua autojustificação.

Para Foucault, “seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania”⁵⁵⁴ que se poderia desenhar uma prática de liberdade jurídica. Aqui o segundo ponto, o mito como horizonte teórico-prático. Não é por acaso que, assim como na defesa de Klaus Croissant, a manifestação pública de Foucault contra as atrocidades do recém-formado governo iraniano, em abril de 1979, é inteirinha uma defesa de *direitos*. Em carta pública a Mehdi Bazargan, Foucault escreve: “É preciso – é imperativo – dar àquele que se persegue o maior número de meios de defesa e o maior número de direitos possível”⁵⁵⁵.

Porém, colocar-se inteiramente dentro da linguagem jurídica, concedendo centralidade à Soberania que há muito não tem realidade, é uma saída que leva ao mesmo lugar: “é por isso que, contra as usurpações da mecânica disciplinar, contra essa ascensão de um poder que é vinculado ao saber científico, nós nos encontramos

⁵⁵² DE II, *Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”*, 321, p. 1164.

⁵⁵³ DE II, *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault*, 313, p. 1127.

⁵⁵⁴ DS, p. 47; p. 35.

⁵⁵⁵ DE II, *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, 265, p. 782.

atualmente numa situação tal que o único recurso existente, aparentemente sólido, que temos é precisamente o recurso ou a volta a um direito organizado em torno da soberania, articulado sobre esse velho princípio”⁵⁵⁶. Como uma porta que nos levasse sempre novamente à mesma sala, a insistência na representação jurídica do poder faz do direito o lugar legítimo de uma transformação que, no limite, precisa ser radical: não pode haver emancipação como retorno eterno ao mesmo.

Na maneira como Foucault articula seu pensamento também não pode haver “emancipação” como invenção absoluta do novo. O que pode servir como diretriz de um conjunto de regras universais, de um “direito novo”, que não sejam “científicas” ou centralizadoras?⁵⁵⁷ Como a *crítica* pode eximir-se do *mito* quando pretende passar do diagnóstico do presente à positividade política ou ética? Em suma, a questão é a difícil combinação da crítica local, a valorização do particular, com um direito e moral não centralizadores, que não pressuponham uma universalidade tal que situe de partida a cisão entre legítimo e ilegítimo, verdade e falsidade.

Há certamente uma ambiguidade em jogo: o novo não pode ser o vazio. Quer dizer, a crítica que dissolve determinados valores e visa assim transgredi-los envolve já um futuro, um lugar, que não é, por isso mesmo, inteiramente estranho. É por isso que, paradoxalmente, Foucault não descarta o direito e, com ele, o universal, embora tenha como princípio metodológico a não posição de qualquer “universal concreto”. Talvez esse paradoxo se dissolvesse caso estivesse em jogo não tanto uma representação jurídica do poder, mas representações morais em que a aparência de bem não fosse idêntica ao direito. De todo modo, é verdade que o universal aparece na discussão de Foucault sobre o Irã, contrapondo-se à perspectiva crítica que pretendia driblar todas as

⁵⁵⁶ DS, p. 46-47; p. 35.

⁵⁵⁷ Em Foucault, mesmo na função política positiva do direito há certa normalização implicada pela própria estrutura das técnicas jurídicas. Ainda que no plano prático o direito seja uma das vias para a ação política, nem por isso deixa de ser conceitualmente necessário que novas relações estabelecidas funcionem como princípios de “normalização”, uma vez absorvidas pelo sistema jurídico positivo. Assim, o “direito novo” em questão não pode se apresentar conforme práticas que “escapem aos mecanismos de normalização”, como entende Fonseca (*Michel Foucault e o direito*, p. 33). A “normalização” é aspecto inelutável do direito positivo, já que não há sociedade sem alguma “normalidade”: a questão é disputar, também juridicamente, o sentido e natureza do “normal”, justamente contra a totalização arbitrária e antipolêmica do Direito (para Fonseca, primeira imagem do direito). O “direito novo” não pode, por necessidade teórica, ser antipolêmico – e é nisso, precisamente, que ele se diferencia do plano teórico atrelado ao plano prático do direito positivo, segundo o qual o Direito é a concretização da antipolêmica. Vale notar ainda que essa necessidade teórica é explícita na chamada “imanência da norma” que, segundo Fonseca, implica exterioridade entre a norma e seu campo de aplicação, “e isto não somente porque ela o produz, mas principalmente porque, produzindo-o, ela (norma) produz a si mesma” (p. 61).

formas de representação. Se “é a ligação do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária”⁵⁵⁸, é verdade que o desejo só se liga à realidade, como força revolucionária, em função de uma representação ou como representação. Uma representação moral e, por isso, também jurídica, mesmo que não se reduza a esta condição. Ora, há desejo “vazio” que não seja já *posição* moral?

Aliás, é precisamente uma posição moral – bem ao estilo de certo humanismo... – que aparece no limite decisivo da defesa da vida de um homem, aquém do Estado a que pertence. Segundo Foucault, “aqueles que protestariam por um só iraniano supliciado no fundo de uma prisão da Savak envolver-se-iam no caso mais universal que existe”⁵⁵⁹. A crítica teórica do universal parece encontrar, na prática, um obstáculo sensível. Afinal, é preciso decidir sobre o que é justo, e principalmente sobre o que é, ou seria, um *bom* governo. É o próprio Foucault quem ressalta que “é *bom* que os governados possam se levantar para lembrar que eles não cederam simplesmente seus direitos a quem os governa”, essa ideia que faz do sujeito de direito o sentido último do homem da via axiomática ou dedutiva, “mas que eles entendem bem lhes impor deveres”⁵⁶⁰. Assim, no sentido de que a história é uma sucessão articulada em uma temporalidade aberta, porém não arbitrária, a crítica está necessariamente ligada à produção do futuro próximo e implica, portanto, um horizonte moral em jogo.

É particularmente interessante notar que os termos básicos do “pensamento dos direitos do homem” são centrais na discussão sobre a Polônia, no começo dos anos 1980, logo após a lei contra o Solidariedade. E isso, conforme declaração de Foucault, como essência do governo: “se os governos fazem dos direitos do homem a ossatura e o próprio quadro de sua ação política, fazem muito bem”. É verdade que a frase é seguida por uma adversativa; mas ela anuncia tais direitos como uma bandeira e como princípio de limite do poder público, não como um ideal abstrato de que é preciso se desfazer. Diz ele: “mas os direitos do homem, isso é sobretudo o que nos opõe aos governantes”. E qual a função dessa oposição? A de um limite: “são limites que se coloca a todos os

⁵⁵⁸ DE II, *Préface*, 189, p. 135.

⁵⁵⁹ DE II, *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, 265, p. 782.

⁵⁶⁰ DE II, *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, 265, p. 781; grifo meu.

governantes possíveis”⁵⁶¹. Ora, a análise do neoliberalismo, no curso *Naissance de la biopolitique*, não mostrava justamente que não há efetivamente limitação do poder público pelo direito, o que reserva para a economia política a função de princípio crítico?

Sim, Foucault sugere que é preciso ultrapassar a perspectiva própria do século XVIII, esta que recoloca a discussão em termos de direitos do homem, já que a definição prática do valor moral não é tão simples quanto este modelo faz crer. Foucault lembra que “o leninismo também se apresentou como uma política dos direitos do homem...”⁵⁶². Aí a necessidade de uma “reflexão moral”. E se o estatuto do direito nas reflexões morais de Foucault parece um pouco confuso, provavelmente em função da dificuldade de toda posição moral (que é representação de um valor, de uma aparência de bem) que não se pretenda universal, é verdade que é notável a ausência da discussão econômica, há não muito tempo descrita como central nesta racionalidade governamental moderna. Além disso, é também notável a facilidade com que as categorias tradicionais da política moderna estão em jogo nas análises de Foucault sobre a Polônia, diferentemente do que acontecia com o Irã. Afinal, em 1982 Foucault não cessa de justificar a necessidade de falar sobre a Polônia, de ir até o país, etc., já que a Europa tem no pós-guerra duas formas de governo, “das quais uma é absolutamente intolerável”⁵⁶³. O envolvimento do intelectual se faz então como posição universal, e nessa perspectiva ele não pôde desvencilhar-se dos preceitos do modelo a que dedicou sua crítica porque não se formula teoricamente em termos universais condizentes com a exigência prática da reflexão moral que é a política. Seria preciso que a crítica desse lugar a uma posição moral figurada por uma representação, um mito. Disso o historicismo, crítico e mítico, tinha já consciência.

⁵⁶¹ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p. 1168.

⁵⁶² DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p. 1168.

⁵⁶³ DE II, Michel Foucault: “l’expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée”, 321, p. 1166.

Justificação e resistência

Na medida em que a moral como obediência a um código de regras (modelo do cristianismo) “já desapareceu”, o “fim político” do projeto de retraçar a história dos mecanismos sociais seria permitir que “as pessoas tivessem a possibilidade de se determinar, de fazer – sabendo tudo isso – a escolha de sua existência”⁵⁶⁴. Este ponto é de grande relevância. Trata-se de apresentar um novo saber a ser utilizado pelas pessoas nas relações de poder conforme uma escolha.

O curioso é que, segundo Foucault, “o sujeito se constitui através das práticas de sujeição *ou*, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural”⁵⁶⁵. Este “ou”, capaz de distinguir uma subjetividade mais autônoma que outra, não poderia expressar uma alternativa ética (ainda que aponte apenas uma questão de *grau* de autonomia) se tomarmos a noção de práticas de sujeição em toda sua força. Retome-se o que Foucault entende por subjetivação: “é a experiência, que é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundava em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si”⁵⁶⁶. A possibilidade de certa emancipação (liberdade) está assim *dada* na própria forma social que a nega, como uma consciência de si possível.

Aparentemente, a forma social em que se forma um sujeito remete então a certo “*sistema parciaisante do poder*”, para usar uma expressão de Habermas. “Numa tal perspectiva, os indivíduos socializados podem, evidentemente, ser percebidos apenas como amostras, como produtos estandardizados de uma formação discursiva, como aspectos matriciais”⁵⁶⁷. Talvez não se trate bem destes termos, mas a ideia geral de ver o sujeito como um produto não é uma interpretação sem motivo. Entretanto, não porque Foucault tivesse um conceito transcendental de poder e um “déficit normativo”, de

⁵⁶⁴ DE II, *Une esthétique de l'existence*, 357, p. 1552.

⁵⁶⁵ DE II, *Une esthétique de l'existence*, 357, p. 1552; grifo meu.

⁵⁶⁶ DE II, *Le retour de la morale*, 354, p. 1525.

⁵⁶⁷ Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 347.

modo que o problema não requer uma solução da ordem da linguagem ou razão, mas da ordem da atividade e da moral, cujas normas são empiricamente constituídas.

Levando Foucault ao seu limite, é preciso sim dar conta da condição de possibilidade da resistência. Por isso Nancy Fraser pergunta: “Em que a luta é preferível à submissão? Por que é preciso resistir à dominação? É apenas introduzindo, de uma maneira ou de outra, noções normativas que Foucault poderia começar a responder a essas questões. É apenas introduzindo noções normativas que ele poderia começar a nos dizer o que não vai bem no regime moderno de poder-saber e por que é preciso resistir a ele”⁵⁶⁸. A questão está mal posta, ou posta de partida no quadro da razão, da necessidade. De fato, em nada a luta é *por princípio* preferível à submissão. Habermas e Nancy Fraser pedem a Foucault que justifique a necessidade da luta em função de uma racionalidade que só poderia fazê-lo em termos normativos. Em termos sociais, Foucault a justifica, por exemplo, em *Le sujet et le pouvoir*. Ademais, é justamente a consciência política de como as normas se constituíram que abre a possibilidade – jamais a necessidade – de resistir a elas e transformá-las. Vale sublinhar que transformá-las não quer dizer abdicar de toda e qualquer norma, de toda e qualquer “normalidade”, o que seria simplesmente absurdo e irreal. Foucault não é “contra” o direito.

É preciso dar conta da condição de possibilidade da resistência – o que é uma dificuldade interna ao pensamento de Foucault – sem inscrevê-la em uma necessidade fundada em um valor *a priori* da sociabilidade (dignidade, liberdade ou igualdade), nem em um valor ontológico do Homem (reconhecimento). Se há uma dificuldade aí, é justamente porque a resistência tem de ser da mesma natureza que o exercício do poder: é na relação de poder que se forma a assimetria que a resistência visa diluir ou inverter. “Para resistir é preciso que ela seja como o poder”⁵⁶⁹. Acontece que, além de negar ou recusar o poder em exercício, a resistência põe necessariamente uma representação ou valor moral em jogo. É disso que a crítica foucaultiana se furta, e não de toda racionalidade ou instituição normativa.

De modo geral, pode-se dizer que, para Foucault, a pergunta pelo possível estatuto ontológico relativo a diferentes figuras de subjetividade abre espaço à formulação de uma alternativa ética para o presente, baseada em certa relação do

⁵⁶⁸ Nancy Fraser *apud* Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 337.

⁵⁶⁹ DE II, *Non au sexe roi*, 200, p. 267.

indivíduo consigo, que lhe constitua como um lugar de “resistência” contra o poder subjetivante. Poder que é *exercício* de poder, já que este termo “não faz outra coisa que recobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos e discursos”⁵⁷⁰. A resistência a poderes “descuidados” decorre da constituição de certa autonomia *em relação ao poder vigente*, certa independência em relação aos governantes: é quando ele “se descuida” que sorrateiramente forma-se o sujeito autônomo. Esse sujeito autônomo refere-se assim a “práticas *refletidas* e *voluntárias* pelas quais não somente os homens se fixam regras de conduta mas procuram transformar a si mesmos”⁵⁷¹. Acontece que o poder aqui é precisamente o *nomos*, o conjunto de regras vigente em determinado momento histórico (em *exercício*), de maneira que a autonomia é escolha a partir do dado, já que não pode ser a fundação de uma nova história, fazendo do modelo atual a pré-história de uma verdade por vir.

A noção de resistência, autonomia ou emancipação é um ponto sensível na obra de Foucault justamente pela força das afirmações a respeito do caráter determinante das relações de poder na fabricação dos sujeitos. As relações de poder são relações de dominação ou, mais precisamente, relações de sujeição. É por isso que, partindo da “relação de poder”, Foucault procura “ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide”⁵⁷². A sujeição não nos reporta a uma situação voluntária ou de direito, mas à condição de existência dos sujeitos, donde Foucault procura mostrar, por exemplo no curso de 1976, “como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos”⁵⁷³. Não é por acaso que essa temática, agora posta na perspectiva geral de *como* as relações de poder existem e funcionam, implica o campo do que outrora se podia denominar a “atividade” do sujeito.

Se em *Il faut défendre la société* o fio condutor é a estrutura binária da guerra, é porque a atenção de Foucault ainda se encontra nos termos de uma questão clássica e não em sua lacuna: o princípio de Clausewitz é a inversão de uma perspectiva que já se opunha, desde os séculos XVI e XVII, às teorias centralizadoras e totalizantes do discurso jurídico-filosófico. Se a política é a guerra continuada por outros meios, ou se a

⁵⁷⁰ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 48.

⁵⁷¹ “Uso dos prazeres e técnica de si”, *apud* Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, p. 305-306.

⁵⁷² DS, p. 51; p. 38.

⁵⁷³ DS, p. 51; p. 39.

guerra é a política praticada por outros meios, parece que o que importa afinal, e está no centro das investigações do final dos anos 1970, é saber que “outros meios” são estes. Difícil negar que essa alternativa seja bastante significativa para a vida ordinária. A caracterização dos “meios” políticos modernos de continuação da guerra leva justamente à análise do liberalismo.

Ora, os meios do liberalismo colocam em cena uma posição moral, e nessa medida a crítica à visão inflacionista do Estado releva de uma “moralidade crítica”⁵⁷⁴. No final das contas, é sempre uma “moral teórica”⁵⁷⁵ que está em jogo, seja ela apresentada como verdade, como legítima, como razoável, forte, encarnada, ou de tal modo despojada de superstição que mostra as primeiras como artificiosas. Aparentemente, alguma aparência de bem volta sempre a se impor como moral teórica, ainda que “antiestratégica”, no sentido de não se formular como estratégia positiva, mas de “ser respeitoso quando uma singularidade se revolta, intransigente desde que o poder viole o universal”⁵⁷⁶.

A moral aquém do direito

“Toda relação de força implica a cada momento uma relação de poder (que é dela, de certo modo, o corte instantâneo), e cada relação de poder reenvia, como a seu efeito mas também como a sua condição de possibilidade, a um campo político do qual ela faz parte”⁵⁷⁷. Efeito e condição de possibilidade: há uma rede de necessidade tramada pela maneira concreta como se desenham as relações de poder. Os jogos de força e as figuras positivas de seus efeitos remetem invariavelmente a um sistema abstrato de constrangimentos, mesmo que seu sentido positivo não seja natural nem dedutível. Se há em Foucault uma nova noção de poder, cuja referência à noção de força permite abrir novas formas de pensar a ação política e a ética, permanece soberana a perspectiva crítica, precisamente moderna: a presença de certo procedimento crítico ou

⁵⁷⁴ NB, p. 258 ; p. 192.

⁵⁷⁵ DE II, *Inutile de se soulever?*, p. 794.

⁵⁷⁶ DE II, *Inutile de se soulever?*, p. 794.

⁵⁷⁷ DE II, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, 197, p. 233.

redução que faz da análise filosófica a dedução ou a indução de condições de possibilidade ou existência.

As relações de poder não são lutas de poder ou “pelo poder”. Relações de poder são as estruturas estáveis de assimetria resultantes de afrontamento e, inversamente, motivo de afrontamento. “De fato, entre relação de poder e estratégia de luta há apelo recíproco, encadeamento indefinido e reversão perpétua”⁵⁷⁸. Assim, Foucault diferencia estratégia de luta e relação de poder como a diferença entre uma dinâmica de enfrentamento e uma estática da assimetria. A finalidade da luta é a estabilidade como perpetuação de uma determinada relação de poder. “Uma relação de enfrentamento encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos dois adversários) quando ao jogo das reações antagonistas vem se substituir os mecanismos estáveis pelos quais um pode conduzir de maneira bastante constante e com certeza suficiente a conduta dos outros; para uma relação de enfrentamento, desde que ele não seja luta até a morte, a fixação de uma relação de poder constitui um alvo – de uma só vez, sua realização e sua própria suspensão”⁵⁷⁹.

Ora, se a resistência é o inverso imediato e necessário do poder como exercício, parece então que ela se define como uma situação estática. Pois se resistir for colocar em movimento a dinâmica da luta, então toda relação de poder é estratégia de luta. Essa formulação é consequência da maneira como Foucault leva ao limite a liberdade que é condição da relação de poder. “Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder não pode se exercer sobre o outro senão na medida em que resta a esse último ainda a possibilidade de se matar, de saltar pela janela ou de matar o outro”⁵⁸⁰. A irreduzibilidade da diferença é assim o ponto empírico ao qual todo “dever-ser” precisa reportar-se. Significa que toda aparência de bem está em disputa na assimetria indissolúvel em que o universal é uma representação histórica particular. Os textos de Foucault mostram a partir do final dos anos 1970 que não se pode concretamente prescindir do universal como valor, ainda que desnaturalizado.

⁵⁷⁸ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1061.

⁵⁷⁹ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1061.

⁵⁸⁰ DE II, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, 356, p. 1539.

Quer dizer, o espírito do mundo está em disputa antes e para a letra que o estabiliza institucionalmente. A verdade e o conteúdo do legítimo estão em disputa na formulação concreta do espírito do mundo. É empiricamente que se *constituem* as normas, que só se tornam “Constituição” em relação à experiência coletiva (e não como fundamento, à maneira de Arendt). Assim, o que se pode extrair das análises históricas de Foucault é que a moral precede o jurídico e é irreduzível a este: há sempre um excedente da esfera moral em relação ao direito. E é no campo da moral que se pode compreender o *homo oeconomicus* moderno como sujeito de interesse, irreduzível ao sujeito de direito (o liberalismo é um *êthos*).

Todavia, Foucault precisa reportar esse campo da moral à ética individual, já que não quer destacar a “lei” de uma moral de código do *ser* do sujeito. Numa ontologia de nós mesmos, a ética refere-se a um campo irreduzível à moral que tem, hoje, segundo Foucault, a forma da lei. Por isso o cuidado em distanciar-se do procedimento crítico que põe de partida a questão da legitimidade. Fazer a crítica do modelo jurídico-teológico é fazer a crítica do presente, ao menos no que nele permanece como representação do poder e, junto com ela, como uma moral de código. Tanto a representação jurídica do poder quanto a moral de código são, para ele, modelos clássicos que balizam a modernidade como um fantasma inexorável. Por isso ressaltar a irreduzibilidade do sujeito de interesse e a irreduzibilidade das práticas do sujeito: “o que eu gostaria de mostrar”, diz Foucault, “é que a própria lei faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela”⁵⁸¹.

Não se trata evidentemente de um suposto conceito não-jurídico de poder que precederia um conceito jurídico de poder. É precisamente essa oposição e a redutibilidade do primeiro ao segundo que se tratou de negar ao recusar o modelo jurídico-teológico clássico, não por acaso fortemente hobbesiano. Foucault mostra que não há um conceito jurídico de poder: poder é sempre relação, é a assimetria de uma relação em que um lado exerce poder e o outro resiste, assimetria que pode ter ou não a forma jurídica da lei. A assimetria de uma relação pode ser estabelecida institucionalmente, portanto, o que não implica necessariamente que isso seja “ruim” (é

⁵⁸¹ HSu, p. 138; p. 109. Note-se o uso dos termos “episódio” e “forma transitória”, signos de uma concepção de história nada nominalista, tampouco crítica, no sentido que Foucault dava a ela nos anos 1970.

uma estática da desigualdade), nem que seja “bom” (visa a igualdade entre os homens). O poder em sentido jurídico não está além ou aquém da condição de ser *também* uma relação de força, de modo que seu valor moral depende da maneira concreta como se estabelece e não está assegurado imediatamente pela forma. A força não é redutível à racionalidade jurídica. Mas ela também não é imediatamente da ordem da violência. Trata-se, antes de tudo, e após, de moral. Afinal, o mundo não é nunca sem espírito.

A violência pode ser tão estratégica quanto a reivindicação jurídica, a julgar pela situação concreta. Não quer dizer que ela seja mais interessante como horizonte político. É isso que justifica a classificação do “quadrado político” de Ruy Fausto. Quanto à oposição direta entre um e outro, violência e direito, uma primeira coisa é notar que efetivamente ela não precisa ser “legítima”, pois se trataria de institucionalizá-la (donde a concepção de Estado como monopólio da violência). A violência não pode e não precisa ser legítima quando é política e põe justamente o quadro positivo da legitimidade em questão. Nessa medida, dispensa a previsão do “direito de desobediência”. Fora do quadro da teoria da soberania, que amarra a violência ao campo previamente determinado como legítimo, é preciso pensar a violência sem remetê-la por princípio ao estatuto “legítima” ou “ilegítima”, sem remetê-la de partida ao campo jurídico implicado pela representação jurídica do poder. Assim, é no plano social que a violência se justifica ou não, como defesa de um valor moral contrário àquele vinculado pela estrutura jurídica institucionalizada. Não significa dispensar a luta por uma institucionalização a tal ponto aberta que dispense a violência. A luta por direitos não é mais racional ou mais natural, porém, em Foucault, na maioria das situações concretas é a melhor opção.

O problema é que não basta, pelo menos não sempre, desnaturalizar os valores em jogo para transformá-los⁵⁸². Apontar limites, condições de existências, não é imediatamente transgredir o modo atual da existência – precisamente porque se toma a

⁵⁸² Desnaturalizar o “capitalismo” e retirar-lhe, ao mesmo tempo, a imagem de arauto da razão não implica imediatamente transfigurá-lo a ponto de impedir que apareça a muitos como valor. A vantagem, contudo, é reinstalá-lo no solo artificial da história e, assim, inseri-lo no campo de disputa em que os valores se enfrentam “de igual para igual”. A igualdade entre os homens deve ceder lugar à igualdade entre idéias, pois sem a muleta de arrogar-se mais natural ou mais razoável, há de se fazer valer como um bem, como algo bom. Nesse movimento, porém, será útil desativar o nome geral para valorar diversos aspectos da história moderna. Uma consequência importante desse tipo de atitude teórica está na redefinição do que é, para alguns, o bem, e do que é, para outros, o mal. Ora, já não se tratará então do “fim do capitalismo”, tampouco de sua defesa. Quando certa esquerda acusa o herói burguês de ser um castelo de areia, não faz outra coisa que lutar contra um monstro de areia.

existência de maneira a reportá-la a certas condições. Por isso, os dois últimos textos de Foucault sobre o Irã, escritos após o referendun de fevereiro de 1979, fazem jogar em primeiro plano o universal. Certamente, não como princípio jurídico, feita a crítica à ideia de direitos fundamentais. Mas o valor negativo da totalidade não é sem problemas quando se trata da *posição*. Há um campo político de partida e haverá como *efeito*.

LIBERDADE PRAGMÁTICA

Fosse preciso *saber* que, oposta à atividade de um poder objetivo está uma liberdade que é, finalmente, algo “determinado ou dependente” e pressuposto por aquele poder, a ideia do padecimento remeteria imediatamente à naturalidade desta relação, reduzindo o acontecimento a uma identidade dada retroativamente pelo *entendimento*. “É o entendimento que compreende o padecer como surgimento de uma afecção no paciente, enquanto a releitura dialética dará um jeito de reencontrar, sob esse acontecimento, a conviência de natureza que o torna, ao mesmo tempo, possível – e ilusório enquanto acontecimento”⁵⁸³. Significa que o “mito da similitude” de Aristóteles é ampliado, em Hegel, na direção de uma diluição da dessemelhança inicial, em favor da definição realizada como semelhança. É por isso que Lebrun apresenta a dialética como uma “maneira de falar” capaz de reinscrever o acidental em uma necessidade que o entendimento reconhece *post factum*. “E então pensar o padecer é reconhecer que o paciente não sofre nada que, na realidade, não revele sua natureza; é, como sempre, fazer dissipar-se o acidental”⁵⁸⁴. Em Foucault, o acidental é a permanência da diferença enquanto diferença, de modo que o equilíbrio totalizante deve abrir espaço ao conflito. Qual a forma e quais os elementos desse conflito, considerando então a liberdade aberta pela vontade e reflexão fora dessa direção ao todo? Difícil admitir, como resposta, que se trata de lutar *contra* um poder objetivo “que ameaça aniquilar a nossa liberdade” e, moralmente, perecer. Mas ainda se trata, em Foucault, de certa avaliação do entendimento: *saber* que há um poder objetivo seria a própria possibilidade de subversão do poder e, assim, condição de existência de certa liberdade. Se mobilizar a liberdade contra esse poder objetivo não deve ser o movimento estéril de uma negatividade já comprometida com a razão objetiva, então este saber precisa ser a produção empírica da verdade, como a condição lingüística de uma antropologia pragmática. Porém, a produtividade visada não se justifica fora de alguma liberdade antropológica, tal como pretende Foucault.

⁵⁸³ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 104.

⁵⁸⁴ Lebrun, *A dialética pacificadora*, p. 104.

Assim, há uma espécie de paradoxo do anti-anthropologismo. Quanto mais se nega um fundamento “antropológico”, mais o homem torna-se objeto; e, assim, a definição última de uma visão antropologista. Quanto mais se nega uma “*ideia* geral do homem”, mais ela se faz necessária, já que a liberdade que o tornaria sujeito prático não se reduziria então a uma liberdade relativa, como a que o neoliberalismo, por exemplo, define. O estatuto do sistema de escolhas anula toda “liberdade selvagem”⁵⁸⁵ que fosse condição da liberdade moral, pois não há negatividade que permita a recusa absoluta de tudo o que, positivamente, constitui um sistema de escolhas, um sistema de constrangimento. Foucault sabe que é preciso reportar ao homem certa liberdade, certa *vontade decisória* que seja negativa e justifique epistemologicamente a possibilidade da posição radical vislumbrada por ele, por exemplo, na insurreição iraniana. É deste problema que parece nascer a investigação sobre o cuidado de si. Trata-se da possibilidade de pensar a liberdade no próprio movimento constituinte do “poder objetivo”, ou seja, como um aspecto interno ao discurso.

Até final dos anos 70, a liberdade que imediatamente faz falta quando postulada a constituição absolutamente positiva do sujeito na história é exatamente aquela que se exerce na Antropologia de Kant. Uma liberdade pragmática inscreve-se na versão histórica do sujeito no mundo, em que a verdade é constituída no mesmo movimento em que o sujeito o é. Significa justamente a necessidade daquela espécie de gênese linguística do sujeito que Foucault encontra na Antropologia kantiana e que se opõe frontalmente ao mundo antepredicativo da fenomenologia. Entretanto, é exatamente por isso que havia a necessidade de postular uma liberdade selvagem anterior à liberdade moral, uma negatividade garantida, em Kant, pela condição transcendental do eu lógico e a necessária possibilidade permanente de representação do eu juntamente com toda representação: a apercepção está logicamente dada em toda percepção. Nessa medida, a condição transcendental da unidade da Razão é o que garante, em última instância, a possibilidade da experiência, indissociável assim da linguagem. Por isso, o discurso verdadeiro é contemporâneo à experiência, mesmo se o critério de verdade não depende da experiência empírica. Em Kant, a liberdade moral independe, quanto a sua forma, da experiência. Certamente Foucault não reedita essa condição transcendental da verdade ou liberdade – é este *a priori* que se trata de recusar ao ultrapassar a dimensão

⁵⁸⁵ Termo de Kant em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; condição antropológica distinta da e anterior à liberdade moral.

transcendental em direção à história –, mas é o modelo de verdade em questão na antropologia pragmática que lhe serve de pano de fundo ainda nos anos 1970. A possibilidade de uma constituição empírica da verdade como experiência que é desde o início linguística é o que há de mais rico no texto kantiano para opor ao modelo fenomenológico em que o sentido precede a linguagem. É preciso ressaltar então que toda a discussão sobre história e sujeito que opõe a constituição positiva deste à negatividade que lhe possa ser atribuída, e que termine assim por lhe fornecer uma opacidade natural digna do título de antropológica, formula-se em função de uma noção de verdade que depende, para tanto, que o discurso seja efetivamente uma experiência linguística constitutiva. Ora, mas para isso é preciso alguma negatividade... que geralmente atende pelo nome de liberdade. A noção de verdade em jogo faz com que se espere, inevitavelmente, a formulação de uma condição antropológica de criação, de uma liberdade pragmática. Essa é a necessidade comum a Kant e à fenomenologia, embora com respostas distintas, contra a qual Foucault procurou construir sua noção de sujeito e de história.

Entretanto, a verdade permanece epistemologicamente distante do pólo que faz a experiência dessa verdade. Não se trata mais, certamente, da figura do sujeito, feita a crítica da “filosofia do sujeito” que não é outra coisa que a postulação de algum tipo de negatividade ontológica exclusiva do homem e, assim, condição da criação implicada precisamente pela ideia de “sujeito”. Mas é na distância entre a verdade e o “pólo subjetivo”, por assim dizer, que Foucault fala da história como algo que se reporta e se inscreve no *corpo*. Se não é resultado da negatividade ontológica do homem, a produtividade tem de ser determinação inerente ao processo discursivo.

A dificuldade posta pelo sujeito positivamente constituído em relação à “atividade” explica o interesse de Foucault pela história do “cuidado de si”. E assim aparece pela primeira vez em seus trabalhos uma questão ahistórica, ou pelo menos trans-histórica: a do “cuidado de si”. *Grosso modo*, não está em questão pensar a atividade humana (ética ou política, individual ou grupal) recorrendo à noção metafísica de liberdade como fundamento ontologicamente inserido no homem, nem à metafísica da razão como gramática universal e princípio de validação. O cuidado de si remete a certa atividade do sujeito, uma atividade que tem como fim a experiência da verdade e como efeito a transformação de si próprio. A espiritualidade é a maneira não ontológica,

nem cosmológica, que Foucault encontra na história para falar da liberdade. Ela é termo, então, da relação do sujeito com a verdade. Nesse sentido, a “liberdade”, que é transformação, atravessa o sujeito sem ser produzida por ele, já que não se trata tanto de atividade ou invenção quanto de transformação como efeito de certa relação com a verdade. É essa espécie de necessidade da transformação que se impunha no pensamento de Foucault como consequência apressada da recusa iraniana, caracterizada *por isso* como “espiritualidade política”.

Em suma, vincular uma estrutura positiva e determinante de relações de poder ao tema da “ação” ética ou política não seria problema se houvesse o recurso à negatividade ontológica como possibilidade de negação ou à negatividade histórica como base dialética. Entretanto, da maneira como se construiu o quadro conceitual foucaultiano – que tem aspectos vantajosos para um diagnóstico político do presente, particularmente a contraposição a Habermas⁵⁸⁶ – a vinculação entre certo sistema de constrangimento ou de ação possível, certo regime de verdade, e a produtividade parece um tanto espinhosa. É um jogo entre “filosofia” e “espiritualidade”, nos termos em que Foucault as define no início de *A hermenêutica do sujeito*. Concretamente, trata-se de vincular teoricamente o sistema de escolhas ao interesse do sujeito quando este é efetivamente a contraposição a toda escolha possível. Afinal, a posição negativa não pode ser mais do que um momento, como se vê no exemplo concreto da insurreição iraniana. Não há diagnóstico que não direcione uma terapêutica.

O sentido médico do primeiro termo, usado por Foucault, que o aproxima da concepção estoíca da filosofia, implica uma terapêutica “de nós mesmos”, já que se trata de recusar o que somos, transformando em uma experiência coletiva o “*therapeúein heautón*”, que podia significar “cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo”⁵⁸⁷. Entretanto, é certo que essa experiência coletiva não é tanto um ocupar-se da alma, conjurada com a metafísica, mas *do corpo*, lugar em que se inscreve a força constitutiva da história. O saber médico relativo ao corpo fisiológico é um aspecto do

⁵⁸⁶ A crítica ao modelo jurídico-teológico pode parecer um tanto quanto estabelecida como crítica da metafísica na ordem da filosofia política. Entretanto, formulações aparentemente antagônicas, como as de Habermas e de Agamben, por exemplo, permanecem vinculadas a esse modelo. O diagnóstico de Foucault traz vantagens desse ponto de vista, embora traga consigo outras dificuldades, como o sentido último da atividade do sujeito em relação à ordenação da dimensão política e econômica da vida social.

⁵⁸⁷ HSu, p. 120 ; p. 95.

corpo alargado – “sujeito” – que se molda em uma história pouco pragmática, quase por uma antropologia fisiológica.

“O poder se exerce apenas sobre ‘sujeitos livres’, e enquanto eles são ‘livres’ – entendemos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade em que várias condutas, várias reações e vários modos de comportamento podem ter lugar”⁵⁸⁸. Múltiplas possibilidades, mas possibilidades positivamente dadas. A possibilidade de subversão do campo está dada, portanto, na própria configuração deste campo, mas como subversão ou eliminação de uma ou outra relação de poder; jamais do quadro absoluto das relações de poder vigentes. Portanto, 1) a alteração do regime de verdade não se segue imediatamente da ação de sujeitos livres, mas é produto histórico contingente (efeito); e 2) a “emancipação” é sempre parcial, é a situação em uma disposição em relação ao exercício de poder. Dois aspectos difíceis da substituição do primado do sujeito pelo primado do discurso.

⁵⁸⁸ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1056.

III – O SUJEITO MORAL

“Mas 1) o poder de não fazer é uma palavra enquanto não se traduz em ação. 2) Ora, para traduzir-se em ação, ele deve ser não recusa da recusa, não negação transformada imediatamente em ligação, não jogo, mas trabalho”

Merleau-Ponty
Le problème de la passivité

“A fabricação dos sujeitos muito mais do que a gênese do soberano: aí está o tema geral”⁵⁸⁹. Foucault sublinha o objeto de suas análises, o sujeito e seu estatuto: trata-se mais de artifício do que de natureza. A noção de fabricação marca justamente a condição histórica desse sujeito, pensada longe de uma “história natural”.

A fabricação do sujeito não é um processo desprovido de regras e finalidade. Elas tomam forma a partir de certa orientação ou direção de consciência, e esse é o motor da fabricação. Diferentes modos de “poder”, “verdade” e “sujeito” articulam-se em formas absolutamente específicas de composição de regras e finalidade, que aparecem na experiência concreta de cada arte de governar. Governar é pôr em jogo certa orientação, certa direção de consciência que produz sujeitos. “O que, durante séculos, chamou-se na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium* era precisamente a direção de consciência; era a arte de governar os homens”⁵⁹⁰.

Como em um caleidoscópio, a cada nova configuração histórica restam elementos da anterior, mas é ao mesmo tempo uma forma absolutamente nova que nasce. Com ela, seu avesso: a resistência, a contra-conduta, o limite, a recusa, a busca pela justa medida, o deslocamento em relação a este ou àquele modo de governo. O avesso da direção de consciência moderna, para Foucault, é algo da ordem de uma atitude, uma ação voluntária. Segundo essa inspiração kantiana, a direção de consciência em questão é da ordem da autoridade, ou de um excesso de autoridade (exatamente como o “*trop gouverner*”). Na exposição de Foucault sobre os pontos que caracterizam a *Aufklärung* em Kant, está a célebre incapacidade da humanidade de “servir-se de seu próprio entendimento sem alguma coisa que seria justamente a direção

⁵⁸⁹ DS, p. 52; p. 39. A edição brasileira traduz “sujets” por “sujeitos”, embora o sentido da frase remeta mais claramente a “súditos”. De todo modo, para meu propósito, a equivalência entre a natureza do sujeito e do súdito dispensa a disputa pela tradução.

⁵⁹⁰ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 37.

de um outro”, incapacidade definida “por certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de minoridade, correlação entre esse excesso de autoridade e, de outro lado, alguma coisa que ele [Kant] considera, que ele chama uma falta de decisão e de coragem”⁵⁹¹. Há, pois, excesso de autoridade reforçado pela ausência de decisão e coragem. Em Foucault, decisão e coragem também situam o sujeito em relação à autoridade, o que faz da maioria uma atitude ética. Se “a ética é a forma refletida que toma a liberdade”, é preciso saber exatamente o que significa liberdade, essa “condição ontológica da ética”⁵⁹². Aparentemente, a liberdade é resultado da “dobra” que constitui uma subjetividade, partindo necessariamente da sujeição. Todavia, nessa passagem ela aparece como condição ontológica do sujeito ético.

A qualificação da liberdade como condição *ontológica* da ética pode, à primeira vista, chocar o leitor que encontra em Foucault um refúgio para a fórmula que identifica liberdade à negatividade ontológica, tão comum no pensamento moderno, se não for sua característica maior. Parte do interesse de suas obras está justamente na possibilidade de pensar a constituição positiva do sujeito sem remetê-la a certa negatividade – falta, abertura, liberdade... – ontologicamente inscrita no homem. E eis que, aparentemente, a liberdade reaparece com essa função negativa. Pode-se compreender que ela preencha a necessidade lógica da “possibilidade de recusa” e, nessa medida, seja condição de toda relação, presente inclusive como possibilidade da morte e do suicídio. Afinal, “é preciso então, para que se exerça uma relação de poder, que haja sempre dos dois lados ao menos certa forma de liberdade”⁵⁹³.

Entretanto, que certa liberdade seja condição lógica da possibilidade de recusa ou reestruturação de uma relação de poder não significa que o “impulso” que torna a recusa a finalidade de uma conduta explique-se por tal condição ontológica. A possibilidade da ética não explica o movimento empírico em que se opta *reflexivamente* por uma prática de liberdade. Sobretudo quando a reflexividade está enredada nas múltiplas maneiras (positividades) pelas quais o indivíduo se constitui. Concretamente, pode-se perguntar por que e como o sujeito de interesse pode se dar uma finalidade

⁵⁹¹ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 40.

⁵⁹² DE II, *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, 356, p. 1531.

⁵⁹³ DE II, *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, 356, p. 1539.

diferente daquela engendrada pelo liberalismo, numa posição negativa em relação ao sistema de escolhas.

Para Foucault, a princípio, não há negatividade ontológica que faça do homem um ente “produtor” por ser incompleto, cindido desde o princípio (por exemplo, a falta é a condição de constituição da consciência prospectiva em Merleau-Ponty e do sujeito em Lacan). Essa opção teórica e moral subentende uma noção de liberdade relativa. Liberdade relativa como aquela formulada concretamente pelo liberalismo e que é análoga, naquilo que lhe é central, à liberdade possível ao sujeito da filosofia antiga, tal como é retomada por Foucault. A liberdade em questão na atitude crítica, definida por Foucault como recusa, não permite ao sujeito uma escolha que ultrapasse o quadro concreto, precisamente porque o nega sem excedê-lo. Assim, a liberdade pragmática que envolve uma “liberdade selvagem” pode ser contraposta à liberdade como medida da racionalidade liberal, similar, neste sentido, à liberdade fisiológica do governado na ética de si dos antigos.

Portanto, o sentido ontológico da liberdade deve ser entendido em função da diferença irreduzível entre os homens e cujo conteúdo concreto está atrelado ao caráter histórico da própria “ontologia histórica de nós mesmos”. Significa que, para Foucault, a liberdade é condição ontológica da ética pelo fato de que só há posição ou recusa em uma relação que não se resolve jamais em identidade – de maneira alguma está em cena uma liberdade ontológica no sentido tradicional, condição negativa característica do homem. No quadro de uma ontologia histórica, a liberdade, enquanto situação do indivíduo, constitui-se reflexivamente como ética. Todo o problema está então no estatuto do discurso moral que dá sentido à atitude ética e na produtividade que engendra o valor que se vincula a essa atitude como princípio racional, como verdade. Por isso as relações de poder são pensadas de maneira mais sofisticada por Foucault quando envolvem a produtividade, a ação, e serão designadas então pelo termo “governo”. Após a discussão sobre a produtividade que o termo governo pretende recuperar, será possível problematizar o modo como a ação do sujeito situa uma verdade que é posição moral. Por fim, está em questão o fundamento do valor em jogo na atitude ética.

Capítulo 1 – O problema da produtividade

A negatividade, que modernamente aparece como marca da produtividade do sujeito, abre espaço a certa “filosofia do sujeito” da qual Foucault quer marcar distância. Por meio da crítica a essa característica fundamental, ele procura desvencilhar-se do humanismo moderno e da razão na história, espírito que o modelo jurídico-teológico perpetua. O modelo jurídico do poder, no nível do desejo ou no nível das práticas discursivas, na esfera antropológica ou na história, vale-se sempre do pressuposto equívoco de certa negatividade ontológica. Assim, a conhecida crítica à “hipótese repressiva” é análoga à crítica ao modelo teológico-jurídico ou à recusa da dialética. Aparentemente, a noção de “vontade”, tal como aparece nos anos 1970, particularmente em *A Ordem do Discurso* e em *A vontade de saber*, vem em socorro do vazio conceitual aberto pela crítica ao humanismo. Contudo, não se trata, para Foucault, de reeditar um vitalismo ontológico⁵⁹⁴, fazendo do desejo uma positividade igualmente ontológica.

É fato que Foucault encontra em Nietzsche o melhor ponto de partida para o tema da vontade, “mas é preciso encontrar um conteúdo revisado e teoricamente aprofundado para o conceito solene e misterioso de ‘vontade de potência’, e será preciso ao mesmo tempo encontrar um conteúdo que corresponda melhor à realidade do que em Nietzsche”⁵⁹⁵. A noção de vontade aparece em Foucault de maneira bastante oscilante, embora tenha peso inegável nas suas investigações, sobretudo quando atrelada a predicados que qualificam o movimento que ela designa, como “saber”, “poder”,

⁵⁹⁴ Deleuze pergunta: “não é certa ideia da Vida, certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir?” (Deleuze, *Foucault*, p. 99). Ao contrário do que pensa Deleuze, não. Anunciada pela formatação – a Vida, com maiúscula –, há aqui uma transposição da vida como qualidade do sujeito moderno à vida como característica ontológica, física. O vitalismo que se opõe à morte do homem é a reafirmação do homem, como figura nascida há pouco e já moribunda: ele não é resistência que transgride essa condição, vislumbrando o super-homem, para o que precisaria ser mais ampla e logicamente externa ao “diagrama”. É assim que Deleuze interpreta Foucault, ontologizando o “lado de fora” como Vida. Mas a “vida” que se torna objeto de poder não poderia, nesse caso, ser a mesma que se torna resistência, pois a resistência só poderia exceder o poder se fosse mais ampla, se for anterior ao objeto, se for Vida. Se “a vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida” (Deleuze, *Foucault*, p. 99), ela apenas afirma o diagrama, ao invés de negá-lo: é porque ela não é Vida que a posição sobre o aborto como “direito à vida” é reacionário (idem). Não há “Vida” em Foucault, mas corpo, nu e cru. Seu modo de ser (*bíos*) é efeito, e não há desejo aquém da relação de poder produtiva.

⁵⁹⁵ DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du marxisme*, 235, p. 605.

“verdade”. Essa oscilação é clara a Foucault e remete às vezes a imprecisões de outros conceitos em determinado período, como “poder” em 1976: “Honestamente, esse problema [da vontade] não está suficientemente esclarecido em minhas obras, e eu a evoquei com dificuldade em *A vontade de saber*, sob a forma da estratégia do ponto de vista do poder de Estado”⁵⁹⁶. Esse papel é justamente aquele que a negatividade cumpria. De todo modo, vale mais, em um primeiro momento, destacar a função que esta designação pretende assumir, o papel do qual a noção de “vontade” quer dar conta, do que perscrutar o termo como conceito supostamente coerente.

1. O modelo jurídico do desejo

Como mostra Judith Butler em sua tese *Subjects of desire*⁵⁹⁷, Foucault “sublinha o fracasso da interpretação estruturalista de Lacan, incapaz segundo ele de visar o poder fora de sua forma jurídica ou proibitiva”⁵⁹⁸. O modelo jurídico reedita certa inclinação à identidade que, no nível do desejo, aparece como promessa ou impossibilidade sempre que se parte da estrutura de alienação do sujeito, característica da modernidade. A cisão ontológica do sujeito, não por acaso central na teoria freudiana, opõe lei e desejo em termos de poder que é potência. Analogamente à reflexão sobre essa concepção de poder na esfera política, a antropologia moderna faz valer o pressuposto do poder que é potência de tal modo que só pode entender a relação entre lei e desejo como uma relação de repressão. Afinal, o desejo é pensado, particularmente desde Freud, como dado pré-linguístico, ou seja, ele antecede o movimento de interdição da lei. Por conseguinte, a inversão desta interdição e realização de algo que é próprio ao sujeito – por vezes entendido como a concreção da racionalidade – é o mote da emancipação.

Foucault faz a crítica a essa esfera antropológica do modelo jurídico em *A vontade de saber*, texto base das análises de Butler. Ela resume em uma frase a aporia

⁵⁹⁶ DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du marxisme*, 235, p. 615.

⁵⁹⁷ Utilizo aqui a tradução francesa *Sujets du désir*, conforme indicação na bibliografia.

⁵⁹⁸ Butler, *Sujets du désir*, p. 263.

em que a concepção jurídica do poder, segundo Foucault, necessariamente se enreda, e nomeia seus alvos, ainda que se possa suspeitar da classificação de Deleuze: “o modelo jurídico do desejo permite somente dois tipos de táticas: a ‘promessa de uma ‘liberação’”(Deleuze, Marcuse) ou ‘a afirmação: você já está sempre preso’ (Lacan)”⁵⁹⁹. O importante é que ela descreve a crítica de Foucault em termos de uma espécie de teoria de poder que daria espaço a um modelo produtivo do desejo. É esse caráter produtivo que ele procura estabelecer, sem retomar a insistente negatividade supostamente característica da vida humana. Essa possibilidade desafia permanentemente as formulações de Foucault, nas quais não apenas o desejo é produzido pela lei – contrariamente ao que supõe o modelo jurídico, que vê essa relação como repressão versus emancipação – como a “falta” ou negatividade também o é: “é a lei que é constitutiva do desejo e da falta que o instaura”⁶⁰⁰.

Se a negatividade é produzida, Butler conclui que “*para Foucault, a passagem da negatividade à plenitude coloca então o problema da mudança de paradigma político*”⁶⁰¹. Significa que essa passagem já não tem o peso da transformação ontológica que magicamente se opera na dialética. Afinal, na dialética hegeliana, o “trabalho do negativo” “consiste em construir relações ali onde parece não haver nenhuma; ele consiste nesse ‘poder mágico que converte o negativo em ser’”⁶⁰². Com efeito, o « trabalho do negativo » já não responde a um movimento ontológico de completude em que a diferença tende à identidade, ainda que esse movimento recolocasse incessantemente a diferença. Na dialética, a negatividade é condição de variação ontológica. Todavia, se Foucault quer denunciar a artificialidade daquela conversão, tal como formulada pelo modelo jurídico, equivalente, no que lhe é essencial, à dialética, não se trata de redefinir o estatuto da passagem. A mudança de paradigma político altera uma relação assimétrica que não deve, contudo, ser pensada em termos de negatividade e plenitude. A diferença não se formula, para Foucault, em termos de negativo e posto, e por isso a crítica não é simplesmente relativa ao estatuto ontológico da passagem, logo, da negatividade, mas é relativa também à determinação do sentido de seus termos⁶⁰³. A

⁵⁹⁹ Butler, *Sujets du désir*, p. 263.

⁶⁰⁰ HS I, p. 79 (a tradução brasileira usa o termo “falha” ao invés de “falta” para traduzir “*manque*”, de modo que não segui aqui a tradução indicada); p. 108.

⁶⁰¹ Butler, *Sujets du désir*, p. 264.

⁶⁰² Butler, *Sujets du désir*, p. 223.

⁶⁰³ Segundo Judith Butler, “Foucault propõe uma crítica radical da autonomia hegeliana, assim como da crença de Hegel em uma mudança histórica progressiva. Isso tem por consequência que a dialética

resistência, por exemplo, não é o negativo do poder, mas o pólo mais fraco – e por isso constituído – de uma relação de poder. É por isso que Foucault precisa refinar a noção de poder em termos de relação produtiva.

Em *A vontade de saber*, a lei é o sentido jurídico do poder, tal como modernamente se formula a representação do poder. Assim, embora Foucault esteja formulando uma crítica severa a essa representação, ainda oscila na elaboração de uma concepção de poder que fuja dessa representação jurídica e dê conta, portanto, das relações produtivas de poder como irreduzíveis a uma oposição simples entre potência e impotência, repressão e emancipação, lei e obediência. O sujeito aparece à primeira vista como objeto, quando Foucault ressalta a produtividade do poder, e nessa mesma medida ele não pode formular ainda o giro que faz desse ser assujeitado um sujeito. “Diante de um poder que é lei, o sujeito que é constituído como sujeito – que é ‘assujeitado’ – é aquele que obedece”. Em meados dos anos 1970, Foucault se vê às voltas com o mesmo problema que aparece poucos anos depois, o da relação política entre a população como objeto e como sujeito, e ambos o encaminham à noção de governo. Ao acentuar o estatuto do poder como relação e desenvolver a noção de governo, Foucault procura abrir espaço a uma produtividade que não deve nada à negatividade ontológica. É esse refinamento decisivo no conceito de poder e governo que escapa a Habermas ou Nancy Fraser na pergunta pela luta contra o poder, em sentido político, e a Judith Butler na pergunta pelo estatuto do desejo face ao poder, em sentido antropológico-político.

Efetivamente, em *A vontade de saber* Foucault pretende colocar em cena um conceito nominalista de poder. “É preciso, sem dúvida, ser nominalista: o poder não é uma instituição nem é uma estrutura, não é também certa potência da qual alguns seriam dotados: é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa em uma sociedade dada”⁶⁰⁴. Porém, Foucault não realiza esse projeto, assim como o nominalismo em história permanece preso à estrutura de condições de um discurso ou regime de verdade. O caráter sintético da dimensão discursiva da história implica o primado do discurso (das positivities) em relação ao sujeito. No quadro de qualquer governamentalidade,

encontra-se desvinculada de uma só vez do sujeito e de toda conclusão teleológica” (Butler, *Sujets du désir*, p. 264). Por que falar então em dialética? Desgarrá-la do sujeito e de toda conclusão teleológica não significa abandoná-la completamente como modelo de pensamento?

⁶⁰⁴ HS I, p. 89 (não segui estritamente a tradução brasileira nessa passagem); p. 123.

“poder” é a designação nominal da forma necessariamente complexa da sociedade, ou mais exatamente o nome da dinâmica social que é particular em cada uma de suas formas concretas (falar em situação estratégica não é outra coisa que caracterizar as relações concretas como dinâmicas). Se esta forma é sempre a da diferença ou, politicamente, da desigualdade, então “poder” designa a assimetria social em suas formas múltiplas e independentes. Todavia, não é bem isso que Foucault visa todas as vezes que usa a palavra “poder”, remetendo muitas vezes a certa esfera de determinação nada nominalista, já que dá significado a um lado apenas da relação. De qualquer maneira, o “discurso” é o campo histórico em que as relações tomam uma forma e sentido particulares.

Quando Butler diz que “para Foucault, não há desejo fora do discurso e não há discurso livre de todas as relações de poder”⁶⁰⁵, a frase está logicamente mal formulada. Afinal, ela supõe que a presença das relações de poder é algo contrário a alguma liberdade do discurso, enquanto o discurso é uma maneira determinada de organização e racionalização de relações de poder. Elas são, pois, irreduzíveis; e a liberdade não é um conceito oposto a tais relações, o que recolocaria seu sentido último como negatividade e sua finalidade como emancipação. A diferença é uma condição irreduzível.

É verdade que Foucault, neste período, fala de certa exterioridade entre poder e desejo, essencial para a produtividade daquele neste nível. Afinal, “se ele é forte [o poder], é porque produz efeitos positivos no nível do desejo – como se começa a conhecer – e também no nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz”⁶⁰⁶. O caráter produtivo do poder está apoiado na exterioridade que deixa vazia essa instância da negatividade que, apesar da afirmação de seu estatuto derivado, permanece pressuposta como esfera ontológica sobre a qual o poder se exerce. É nesse mesmo sentido que falar do corpo como instância em que a história imprime suas marcas é manter a exterioridade entre o pólo do indivíduo – a ser constituído como sujeito – e o discurso que tem, portanto, função constituinte. O sentido que Foucault dá ao nível do desejo e ao corpo denuncia, em função dessa exterioridade equívoca, a inversão do primado do sujeito em primado do discurso.

⁶⁰⁵ Butler, *Sujets du désir*, p. 261.

⁶⁰⁶ DE I, *Pouvoir et corps*, 157, p. 1625.

Em *A vontade de saber* Foucault visa “saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas”⁶⁰⁷. Entretanto, seria preciso entender, ao mesmo tempo, não apenas como o poder *chega* nas condutas individuais, ou mesmo as constitui, mas o que, nos indivíduos, é *condição* para a instituição ou determinação da conduta.

A função negativa do desejo

A partir da leitura que Foucault faz da idade moderna (*Aufklärung*), é possível – ou mesmo preciso – transgredir ou libertar-se “das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental sacralizou há muito tempo como forma do poder e modo de acesso à realidade”⁶⁰⁸. Acontece que, em Foucault, as categorias do negativo saem de cena como aquilo que caracteriza, no limite, o modo de acesso à realidade, sem, contudo, desfazer a exterioridade entre essa dimensão do desejo, cuja negatividade será doravante derivada, e a realidade. Que se retome então a fórmula de Foucault segundo a qual “é a ligação do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária”⁶⁰⁹. Ora, como o desejo ligado à realidade pode transpor os limites do exitoso processo de subjetivação do qual seria o efeito mais espetacular?

Trata-se da pergunta pelo desejo como negação. É preciso que esse desejo produzido seja princípio de negação para que tenha efeito subversivo. Essa necessidade faz Butler surpreender em Foucault um espírito dialético, já que “de maneira dialética, a oposição aparente entre desejo e lei encontra-se subvertida em favor de uma reviravolta (*renversement*) irônica”⁶¹⁰. Porém, ainda que o desejo – ou vontade, atitude, governo... – tenha efetivamente que dar conta da função negativa que define certa atividade de subversão do sujeito, não apenas casual, mas voluntária e refletida, ele não tem com a lei uma relação de oposição. É isto que está no centro da denúncia da hipótese repressiva, e mostrar que o modelo jurídico é a simplificação de uma relação produtiva

⁶⁰⁷ HS I, p. 16 ; p. 20.

⁶⁰⁸ DE II, *Préface*, 189, p. 135.

⁶⁰⁹ DE II, *Préface*, 189, p. 135.

⁶¹⁰ Butler, *Sujets du désir*, p. 266.

entre lei e desejo não significa que este “produto” seja imediatamente um oposto. Aliás, como derivação da positividade, ele não o é, ele é o mesmo. O movimento de subversão deve passar, portanto, da identidade à diferença. E não, como na dialética, da diferença à identidade que ironicamente recoloca a diferença.

O desejo, produto do poder – na verdade, efeito – não nasce como outro, ele é, de partida, o mesmo. É nesse quadro que a atividade, como motor de transformação ou reversão, é problemática. Justamente, ela não parte da diferença, em que a negatividade dada de partida permite pensar precisamente essa atividade. Portanto, Foucault não parece, como quer Butler, um dialético sutil. Para ela, há em Foucault “uma dialética que largou as amarras e na qual a reviravolta constante dos opostos conduz não a sua reconciliação em uma unidade superior, mas a uma proliferação das oposições que vêm minar a hegemonia da oposição binária ela própria”⁶¹¹. Menos que uma proliferação de oposições, há uma transformação das relações assimétricas que não são desde o início oposições, mas determinações. Assim, menos que uma reversão de opostos, trata-se de pensar a subversão dessas determinações.

A indocilidade do indivíduo que põe em curso essa subversão refere-se à situação desse indivíduo, e nisso ela é estrangeira ao exercício do poder; a indocilidade não é uma necessidade, como supõe Butler⁶¹². A situação de diferença entre os homens e, nessa diferença, de fraqueza, implica certa indocilidade que não é, contudo, o sentido último da “vontade de potência”. A leitura que quer fazer de um suposto “desejo de vida”, o impensado ontológico de Foucault, precisa ignorar o sentido histórico da enunciação e formulação concreta de um objetivo. Sem mediação, ela faz certo “poder produtivo” ser entendido como “desejo produtivo”, Segundo Butler, “Foucault diz alguma coisa dessa ordem quando define a afirmação da vida como ‘a essência concreta do homem, realização de suas virtualidades, plenitude do possível’”⁶¹³. Ora, o recorte descarta da frase precisamente os termos que fazem destas características predicados da reivindicação e objetivo das “grandes lutas” que, desde o século XIX, “colocam em questão o sistema geral de poder”: “o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a

⁶¹¹ Butler, *Sujets du désir*, p. 267.

⁶¹² Cf. Butler, *Sujets du désir*, p. 270.

⁶¹³ Butler, *Sujets du désir*, p. 270.

realização de suas virtualidades, a plenitude do possível”⁶¹⁴. Não se trata, pois, de uma definição foucaultiana de certa “afirmação da vida”, mas da caracterização do discurso que, na atualidade, resiste a esse poder normalizador ainda novo, ao modelo jurídico do poder.

A produtividade é problemática em Foucault por não ser identificada a uma negatividade ontologicamente dada como desejo, embora se mantenha necessariamente, pelo menos nesse período de seus trabalhos, a função negativa do desejo. Na análise da racionalidade governamental moderna, a função negativa do desejo é traduzida em termos ético-políticos por “atitude crítica”.

A arte de não ser “de tal modo” governado

“E se a governamentalização for esse movimento pelo qual se trata, na própria realidade de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam de uma verdade, muito bem! eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; muito bem ! a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida”⁶¹⁵.

Interrogar um pelo outro, verdade e poder (jogos de verdade e relações de poder), é assim uma arte – não uma necessidade – de que se pode valer o indivíduo sujeitado, num movimento de reversão crítica em relação à positividade constituinte. Mas para isso há, antes de tudo, uma reversão “interna”, já que a sujeição é o processo pelo qual o sujeito veio a ser constituído. Quer dizer, o constituído não tem *a priori* nenhuma negatividade que faça dessa derivação um “diferente” em relação a tudo o que o constitui. O sujeito é antes efeito do discurso e, nessa medida, imediatamente adequado a ele. Daí a função da reflexão, mais ainda que da vontade, na reversão ou transformação da verdade. Da sujeição à subjetivação, portanto, é preciso que o sujeito se destaque, de algum modo, dos processos múltiplos e positivos de constituição. É

⁶¹⁴ HS I, p. 136; p. 190-191.

⁶¹⁵ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 39.

preciso certa “dobra” que inaugure a diferença a partir do mesmo, que inaugure a negação a partir do positivo. Para Deleuze, essa “dobra” é o essencial em Foucault: “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles”⁶¹⁶. Fora do modelo do espelho, a subjetividade é um estranho salto da sujeição à reflexão autônoma (a dobra é reflexão).

Mas será casual a possibilidade da *arte* da “inservidão voluntária”, da “indocilidade refletida”? Em 1978, ano em que Foucault profere a conferência *O que é a crítica?*, a arte da crítica é pensada fundamentalmente em termos de reflexão e conhecimento. De espírito explicitamente kantiano, o desenvolvimento da possibilidade da “dobra” como crítica – é preciso que a subjetivação seja não apenas a interiorização da verdade, mas a recusa de determinado aspecto dessa verdade – apoia-se inteiramente em um uso voluntário e específico da razão. E, para tanto, não poderia deixar de apoiar-se em certo “conhecimento do mundo” (*Weltkenntniss*) como conhecimento de si próprio. Se Foucault quer colocar em jogo um procedimento que põe, de partida, na questão da *Aufklärung* “não o problema do conhecimento, mas do poder”⁶¹⁷, é verdade que o problema do poder recoloca no centro da cena o problema do conhecimento. “E se é preciso colocar a questão do conhecimento em sua relação com a dominação, seria de partida e antes de tudo a partir de certa vontade decisória de não ser governado, essa vontade decisória, atitude a uma só vez individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua minoridade”⁶¹⁸. Assim, é como reflexão e decisão que certa concepção de maioria aparece em 1978.

Ora, a governamentalidade moderna tem como correlato o sujeito de interesse. Significa que Foucault compreende o *homo oeconomicus* moderno como o correlato do liberalismo, no sentido de que a racionalidade própria da política moderna estabelece as possibilidades de ação e a maneira de cálculo do indivíduo. “Governar, nesse sentido, é estruturar o campo de ação eventual dos outros”⁶¹⁹. A ação eventual é o exercício de uma decisão relativa, já que o quadro de escolhas não ultrapassa, por definição, o

⁶¹⁶ Deleuze, *Foucault*, p. 109. Ora, justamente por isso é preciso ir do Mesmo ao diferente, não o inverso (“eu encontro o outro em mim”: cf. Deleuze, *Foucault*, p. 105). Afinal, “é preciso que – dos códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou qual lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.) – se destaque um ‘sujeito’, que se descole, que não dependa mais do código em sua parte interior” (Deleuze, *Foucault*, p. 108).

⁶¹⁷ *Qu’est-ce que la critique?*, p. 47.

⁶¹⁸ *Qu’est-ce que la critique?*, p. 53.

⁶¹⁹ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1056.

conteúdo concreto traçado como governo. A liberdade é definida no liberalismo, portanto, como certo grau, maior ou menor, de independência em relação aos governantes. O liberalismo, diz Foucault, produz aquilo em relação a que se pode ser livre. Se a liberdade é “condição de existência do poder”⁶²⁰, por ser o poder uma relação sempre aberta, nem por isso ela significa a possibilidade de subversão das relações concretas de poder. Se há um agonismo em questão, se há vontade decisória, nem por isso a invenção do novo está inscrita na relação de poder. Invenção ou instituição de uma nova forma de governo, por exemplo.

Falando inclusive a partir do diagnóstico concreto das relações de poder, o campo de escolhas é predeterminado: há uma estruturação do campo de ações que é o governo e cujo conteúdo não está em jogo, a princípio, nas relações de poder. Entretanto, é exatamente este tipo de invenção que Foucault tem em mente. Recusar o que somos é inventar nova subjetividade. Como pergunta Foucault em 1978, “de que maneira os efeitos de coerção próprios a essas positivities podem ser, não dissipados por um retorno à destinação legítima do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que a fixa, mas invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto, desse campo estratégico concreto que as induziu, e a partir da decisão justamente de não ser governado?”⁶²¹. Trata-se de uma decisão que relaciona negativamente o sujeito ético ao campo político.

A vontade decisória não pode, portanto, adequar-se à noção de sujeito de interesse. Ela promete mais que esta. Há também certa “vontade” em jogo na ideia de sujeito de interesse, que remontaria ao empirismo inglês: “o importante é que o interesse aparece, e isso pela primeira vez, como uma forma de vontade, uma forma de vontade ao mesmo tempo imediata e absolutamente subjetiva”⁶²². O essencial do cálculo do sujeito de interesse está naquilo que não é imediatamente necessário como finalidade ou comportamento, já que essa vontade é grau de autonomia, é decisão. O estatuto positivo do interesse segue-se do conjunto de possibilidades abertas a sua decisão, a sua escolha. “Temos portanto um sistema em que o *homo oeconomicus* vai dever o caráter positivo do seu cálculo a tudo o que, precisamente, escapa do seu cálculo”⁶²³. Aqui,

⁶²⁰ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1057.

⁶²¹ *Que’est-ce que la critique?*, p. 53.

⁶²² NB, p. 372 ; p. 277.

⁶²³ NB, p. 378; p. 281.

escolha ou decisão não é imediatamente recusa ou transformação. É afirmação de uma positividade em detrimento de outra. A crítica (vontade decisória) é assim o “passo a mais” do sujeito de interesse, é ultrapassar a decisão face a um sistema de escolhas em direção à decisão que recusa precisamente esse sistema de escolhas ou certo aspecto dado. A crítica excede reflexivamente a positividade constituinte. Por isso, Foucault propõe como “*primeira definição da crítica essa caracterização geral: a arte de não ser de tal modo governado*”⁶²⁴.

Por mais que essa exigência seja problemática no quadro conceitual de Foucault, num primeiro momento é uma atitude crítica definida nesses termos que se trata, segundo ele, de levar a cabo. “Dito de outro modo, a história do século XIX – e, claro, a história do século XX mais ainda – parecia dever, senão dar razão a Kant, ao menos oferecer uma concretude a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica retraída em relação à *Aufklärung* e da qual Kant havia aberto a possibilidade”⁶²⁵.

Em 1983, Foucault ressalta que conduzir-se é fazer uso da razão adequadamente, é governar-se. Conduzir-se envolve vontade reflexiva, determinação de um modo de comportamento. É esse o ponto central, para Foucault, no texto de Kant sobre “*o que é Iluminismo?*”. Diz Foucault: “ele se refere a um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria em absoluto um direito, mas simplesmente uma espécie de estado de fato em que, por complacência e de certo modo por um obséquio levemente matizado de artimanha e de astúcia, pois bem, alguns assumiram a direção dos outros”⁶²⁶. No esquema de Foucault, essa atitude depende, em última instância, de que a reflexão represente o dado como objeto de recusa e dê sentido assim a um movimento que é negação.

Em suma, enquanto era remetido a uma condição ontológica dita “abertura” ou “liberdade”, o movimento de dobra interna, que é ao mesmo tempo movimento para fora de si, era ele próprio um princípio da condição humana. Feita a crítica ao humanismo, o que fornece epistemologicamente o sentido da recusa da inércia que é atividade? A atitude crítica, assim como a espiritualidade política, é antes de tudo a recusa do estado atual, é uma posição negativa, mas para se concretizar como ação

⁶²⁴ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 38; grifo meu.

⁶²⁵ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 41.

⁶²⁶ GSA, p. 29 ; p. 29.

precisa ser mais que negação, precisa ser “trabalho”. Por isso, a noção de “atitude crítica” não é suficiente e, salvo engano, não reaparece nos trabalhos de Foucault após 1978.

A saída de Foucault é então acentuar a noção de governo, que deve fazer aparecer a condição de transformação do sujeito como processo *produtivo*, voluntário e refletido. Vontade e reflexão são ainda fundamentais, afinal, essa produção continua, para esse iluminista, atrelada a certo quadro discursivo que precede o sujeito, com o qual o indivíduo estabelece uma relação de conhecimento do mundo e através do qual o conhecimento de si promete ser transformador. A questão, portanto, é entender o que é o homem, ou a liberdade no homem, quando se nota que, invariavelmente, “no centro da relação de poder, provocando-a sem cessar, há a reatividade do querer e a intransitividade da liberdade”⁶²⁷. É preciso entender o que é o homem em relação ao discurso para que Foucault garanta a ambiguidade do “governo” e da “conduta” em uma forma discursiva particular e, como estrutura da relação entre homem e verdade, em toda forma discursiva possível.

Dessa ambiguidade depende a possibilidade da racionalidade heterodoxa. Para Foucault, a *contraconduta* nasce “dentro” da racionalidade vigente. É quando o governo dos homens, como arte espiritual, vê nascer a pergunta “a Escritura é verdadeira?”, quando o governo soberano ligado ao direito natural vê nascer a questão “quais são os limites do direito de governar?”, ou ainda quando se questiona a autoridade da ciência sobre a verdade – neste momento, a atitude crítica é a postura do sujeito que se opõe a um ou outro modo de governo. Mas a partir de que se pergunta pela verdade das escrituras? Ou pela legitimidade da lei natural? Ou pela autoridade da ciência? Quer dizer, que vontade põe certa liberdade em função da crítica? Ou ainda: em que momento o governar torna-se reflexivo e permite ao sujeito destacar-se da racionalidade vigente?

A *contraconduta* “interna” à forma de conduta determinada pelo mecanismo de poder introduz a diferença na generalidade. Que a determinação não seja totalizante não significa que se possa reportar a diferença particular a um simples efeito não desejado. A acidentalidade, a casualidade de um “começo mesquinho” não pode ser o fundamento da *contraconduta* ou contra-história. Há uma passividade nas primeiras noções que

⁶²⁷ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1057.

parece absolutamente inversa à atividade (atitude) que o *uso* da liberdade faz aparecer como contraconduta.

Para ser atividade de “*desassujeitamento*”, a crítica precisa ter, imediatamente, função positiva. “A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento, no jogo disso que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade”⁶²⁸. A política da verdade em questão remete à história da relação entre sujeito e verdade e, nesse quadro, a crítica já não é recusa, mas reflexão ou exercício de *adequação* ao discurso verdadeiro. Na grande “genealogia da política como jogo e como experiência”⁶²⁹, o crítico aparece, ao lado do revolucionário, como figura moderna de certa dramática do sujeito, ou seja, como figura atual de certo *êthos* que será definido em função da “*parrêsia*” ou “dizer verdadeiro”. Nas análises dos anos 1980, centradas na noção de *parrêsia*, há essa inversão essencial no sentido concreto que Foucault dá à crítica. A crítica passa da função negativa de recusa à função positiva de adequação. É verdade que o domínio concernido já não é imediatamente a esfera do poder, mas a esfera da moral.

Foucault situa por diversas vezes a questão do governo tal como ele a desenvolve nos cursos dos anos 1980. Por exemplo, em 1983: “ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros”⁶³⁰. A questão é formulada, portanto, nos termos de uma fala verdadeira cuja *obrigação e possibilidade* são signos da constituição do sujeito – sujeição.

Assim, é preciso pensar a “história desta pragmática do sujeito”⁶³¹ à luz do campo predisposto em que ela se desenrola. Isso significa notar que ela pouco tem de “pragmática”, se tomarmos este termo conforme seu sentido na antropologia kantiana. A verdade constituída na relação do homem com o mundo dá lugar aqui a uma verdade invariante, reservando à relação do homem com o mundo, consigo e com os outros, a abertura da enunciação e não da verificação. O sujeito traz à tona o dizer verdadeiro por meio de certas técnicas ou de certa relação consigo e com os outros. Essa relação não

⁶²⁸ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 39.

⁶²⁹ GSA, p. 149; p. 147.

⁶³⁰ GSA, p. 42; p. 42.

⁶³¹ GSA, p. 42; p. 42.

constitui a verdade, ela constitui o sujeito. Trata-se, em Foucault, a partir do modelo antigo, de pensar “governo” como meio discursivo de transformação de si em sujeito ético, e não, imediatamente, de transformação ou constituição de si e do próprio caráter “verdadeiro” do dizer.

Essa transformação do indivíduo em sujeito, embora seja da ordem da ética, interessa especialmente enquanto signo de uma experiência política. Ela situa o sujeito no jogo político porque considera a maneira como se faz a experiência das normas, o uso dos códigos e, no limite, a racionalidade que envolve e orienta o jogo político. Foucault procura o fundamento da produtividade que institui ou recusa essa racionalidade (contraconduta). Para isso, ele recupera a noção de *parrêsia* – ironicamente, ele terá assim cada vez mais dificuldade para pensar a produtividade, a contraconduta. Além da função que ela assume, segundo Foucault, na compreensão da experiência política, combinando o sistema jurídico-institucional de uma sociedade e a dinâmica pela qual os homens assumem posições no governo dessa sociedade⁶³², vale notar que se trata de uma posição desde o início indexada como verdadeira. Quer dizer, o dizer verdadeiro, ou a pretensão de dizer a verdade, está de partida condicionada por certa estrutura normativa – no limite, moral. Daí por que a *parrêsia* com valor negativo é aquela que designa “o tagarela impenitente, (...) aquele que não sabe se conter ou, em todo caso, (...) aquele que não é capaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade”⁶³³.

O governo de si e dos outros se resolve em uma adequação, exatamente como a relação concreta entre governantes e governados na governamentalidade liberal. O sujeito de interesse, ou *homo oeconomicus* moderno, constitui-se em função de uma verdade prévia cuja forma é a racionalidade de cálculo da qual ele deve se valer, e da

⁶³² Cf. GSA, p. 148-149; p. 146 e 147.

⁶³³ CV, p. 10-11; p. 11. Essa passagem contraria a leitura de Lazzarato sobre este ponto. Lazzarato diz que, em Foucault, “não existe racionalidade ou lógica discursiva, porque a enunciação não está indexada a regras da língua ou da pragmática, mas ao risco da tomada de posição, à auto-afirmação ‘existencial’ e política” (Lazzarato, *Enunciação e política*, p. 305). Ora, é justamente porque há indexação que se poderá notar que há “algo já lá”, o *logos*, donde a impossibilidade de concluir que a enunciação parresíastica envolve “algo novo”, como entende Lazzarato: “Não existe uma lógica da língua, mas uma estética da enunciação, no sentido de que a enunciação não verifica o que já estaria lá (a igualdade), mas se abre para algo novo que é dado pela primeira vez pelo próprio ato de fala” (idem). O *logos* é signo de igualdade para Rancière, referência de Lazzarato para essa leitura, de modo que é preciso dizer que, em Foucault, o *logos* que indexa a enunciação não é princípio de igualdade. A indeterminação do efeito da enunciação não implica que ela seja incondicionada, não significa que a enunciação inaugure algo novo, apenas que ela vincula ao real certa prescrição moral.

qual só pode se valer, para estabelecer finalidades em um sistema de escolhas. Nessa linha, como se poderia questionar o valor que define a virtude e a felicidade na racionalidade liberal moderna? Afinal, parece lícito tirar a frase de Foucault de contexto e estendê-la a uma espécie de axioma da forma ética: “O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade”⁶³⁴.

2. Governo de si e dos outros

Se há um interesse positivo de Foucault em relação à moral helenística e romana, ela é a exata inversão da perspectiva de Kant na antropologia de um ponto de vista pragmático. Sobretudo, a noção de *parrhesía* que fornece o sentido da fisiologia epicurista⁶³⁵. O “dizer verdadeiro” define a *parrêsia* especificamente em função do dizer, não da verdade. A verdade precede o dizer, ela não é uma qualidade contemporânea à enunciação. “Então, por conseguinte, podemos dizer que a *parresia* é mesmo uma maneira de dizer a verdade, mas o que define a *parresia* não é esse conteúdo da verdade”⁶³⁶. Trata-se de uma maneira de dizer, no sentido de *uso* da linguagem, que não é produção da qualidade – de verdade ou falsidade – de uma proposição. Não há produção da condição lógica do enunciado. A *parrêsia* interessa a Foucault como produção de um estado histórico aberto, e não o fechamento histórico de um estado por determinação lógica. Portanto, é exatamente a produtividade que está em questão, a possibilidade do novo, a produção discursiva da indeterminação. Afinal, trata-se de passar do mesmo ao diferente. A *parrêsia* “é um dizer-a-verdade, um dizer-a-verdade irruptivo, um dizer-a-verdade que fratura e que abre o risco: possibilidade,

⁶³⁴ GSA, p. 44; p. 45.

⁶³⁵ As referências historiográficas de Foucault serão tratadas aqui tal como ele as apresenta. Sobre duas importantes distorções em sua leitura dos antigos, particularmente dos estóicos, cf. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*.

⁶³⁶ GSA, p. 51; p. 52.

campo de perigos, ou em todo caso eventualidade não determinada”⁶³⁷. A abertura não é produção de verdade, mas efeito possível da verdade. Ela se mede como risco no sentido de que o efeito sobre o próprio sujeito que fala – mas apenas através de seu interlocutor – não é determinado no ato da fala. Isso porque este ato não determina nada em relação ao enunciado, mas indetermina a situação daquele que se pronuncia. Tudo se passa então como se o estado de coisas variasse sem que isso significasse a variação da estrutura ou função do discurso.

Para Foucault, essa variação, a produção da diferença, é condição lógica do *governo* de si. Quer dizer, há produção da diferença por meio do governo, de modo que a maneira como o sujeito conduz a si próprio é uma espécie de autossubjetivação. O governo de si é um exercício de transformação em que a finalidade é o próprio “eu”. O movimento de transformação ontológica de si, presente na prática ascética dos antigos, fornece a Foucault o modelo ético a partir do qual pretende dar inteligibilidade ao processo crítico de conhecimento de si e à posição do sujeito ético. Esse modelo é base do quadro conceitual a partir do qual Foucault pensa a condição moderna do sujeito, a ética que é conversão de si a si, remetendo a produtividade à relação do sujeito com a verdade.

Autossubjetivação

Marcando uma diferença entre a conversão helenística e cristã, Foucault conclui que, na primeira, há “ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu”⁶³⁸. Ele procura notar que, em contraposição à maneira cristã, a conversão “não é uma maneira de introduzir no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que de trans-subjetivação, eu chamaria de autossubjetivação”⁶³⁹. Difícil compreender como a autossubjetivação poderia se valer da atitude crítica que é essencialmente recusa e,

⁶³⁷ GSA, p. 61; p. 61.

⁶³⁸ HSu, p. 262; p. 204. Vale sublinhar que a comparação torna indistinta a significação de “eu” para uns e para outros.

⁶³⁹ HSu, p. 263; p. 206.

nessa medida, transformadora, colocando em jogo certo anacronismo conceitual. Na ordem das noções em Foucault, a atitude crítica cede lugar à autossubjetivação.

Assim como a população, na análise do liberalismo moderno, o “eu” é seu próprio *fim*. Na “salvação da filosofia helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade”⁶⁴⁰. Há um lirismo estrutural que dispensa a tragédia como forma absoluta da transformação. Ora, se o indivíduo moderno constitui finalidades para si a partir de um sistema de escolhas, é menos porque o objeto final coincide consigo próprio e mais porque a forma do raciocínio ou cálculo em operação se define pela racionalidade moderna, cujos mecanismos concretos de cálculo estão, sobretudo, no que se chamou segurança. A racionalidade dá unidade à população enquanto objeto e também enquanto sujeito de governo.

Mas qual o sentido da “racionalidade”, o que está em questão no cálculo que fornece desenho (como *desígnio*) à ação? Trata-se de uma racionalidade a um só tempo lírica e épica, donde a conversão se formula como “um movimento real do sujeito em relação a si mesmo”, liricamente, e como um “retorno do sujeito sobre si”⁶⁴¹, epicamente. A tragédia, por sua vez, é movimento vertical que encerra e inaugura, é uma temporalidade revolucionária. Ela inaugura e encerra uma dramática do sujeito, uma forma de reflexividade, mas não a postura ética em jogo nessa ou naquela racionalidade.

A relação helenística de si para si, meta do sujeito, não é da ordem do conhecimento, diz Foucault, mas da ordem de uma “concentração teleológica”⁶⁴². Quer dizer que, enquanto meta, o eu já está posto, distante do eu que o visa. Se não há meta exterior, ela não é da ordem da invenção nem, portanto, da transfiguração. Sim, há transfiguração de si na concreção do movimento em direção a si mesmo, conforme as análises de Foucault sobre a condição da espiritualidade no período helenístico. Porém, essa transformação do sujeito ou autossubjetivação não é a produção de um novo eu, mas a completude do eu que já se era (movimento épico) ou que já se deveria ser (movimento lírico). Não, é claro, no formato da reminiscência platônica, mas no formato de uma cosmologia. Modelo que, para ser levado a cabo, não poderia abster-se

⁶⁴⁰ HSu, p. 227; p. 178.

⁶⁴¹ HSu, p. 302; p. 238.

⁶⁴² HSu, p. 272; p. 213.

de uma filosofia da natureza... dificuldade grande, sem dúvida, se “os grandes convertidos de hoje são os que não creem mais na revolução”⁶⁴³, afinal, a tragédia saiu de cena. Com efeito, no modelo antigo há certa “cisão” do sujeito que não é antropológica⁶⁴⁴.

Interessa situar a epistemologia do sujeito – ou certa epistemologia da subjetividade – que aparece em Foucault nos anos 1980. O governo de si e dos outros é pensado por Foucault em um quadro trans-histórico que situa a atividade criativa de invenção em uma atitude provável e interna às possibilidades definidas no discurso atual. O esforço de Foucault para substituir ao tema do desejo, que remetia imediatamente à estrutura de alienação, o tema da ética, pensada como relação de governo, quer dar conta da possibilidade de transformação ativa da subjetividade pelo sujeito e, analogamente, da história pela política. O problema é que a atividade ascética não é propriamente transfiguração ou trabalho, mas processo, trajetória, construção, exercício. É por isso que a espiritualidade política pode abster-se da produção de uma meta. A meta está virtualmente dada quando se pretende, como na conversão helenística, uma “adequação de si para consigo”⁶⁴⁵. Foucault refina a noção de poder como relação por meio do conceito de governo, de modo a reconhecer no exercício do poder uma ação, um trabalho. Contudo, a adequação é o sentido da ação, do governo de si e dos outros.

“Falemos novamente da definição segundo a qual o exercício do poder seria uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros”⁶⁴⁶. O exercício de poder define o quadro do possível: a ação dos outros está virtualmente circunscrita em um conjunto determinado de possibilidades. Por isso, a emergência dos valores em jogo em uma ação não é um começo propriamente “mesquinho” ou casual. O governo dos outros depende de algum sentido intersubjetivo e, nesse campo de relação que ultrapassa a reflexividade da ética, a orientação da consciência é a circunscrição de um campo de possibilidades para a ação do outro, um campo de ação possível. “De fato, o que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente e

⁶⁴³ HSu, p. 257; p. 200.

⁶⁴⁴ Ver a objeção de Jaffro à leitura que Foucault faz dos estóicos, particularmente de Epicuro. Trata-se do segundo reparo conceitual de Jaffro, relativo à idéia de que a relação a si é uma “relação ‘plena’ a si” (Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, p. 65).

⁶⁴⁵ HSu, p. 259; p. 202.

⁶⁴⁶ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1058.

imediatamente sobre os outros, mas que age sobre a própria ação dos outros”⁶⁴⁷. O pressuposto aqui é essencialmente liberal, já que o desconhecimento da totalidade das relações possíveis é a novidade moderna que coexiste, numa relação de heterogeneidade irreduzível, com a perspectiva jurídica em que a orientação da consciência pode ser absolutamente delimitada por uma normatividade exaustiva. Por isso, na modernidade “a racionalidade econômica vê-se não só rodeada por, mas fundada sobre a incognoscibilidade da totalidade do processo”⁶⁴⁸.

Desconhecimento da totalidade não implica arbitrariedade. Mesmo sem essa redução, em Foucault, o estatuto da probabilidade em jogo, do campo estruturado, é problemática. Pois a verdade definida como um sistema de constrangimento se relaciona imediatamente com o *quantus* de liberdade, que é exercício de concretização dessa verdade, exercício de realização moral⁶⁴⁹. Não por acaso, no liberalismo, pode-se medir o governo pela liberdade: a liberdade aparece como medida do governo. Com efeito, a liberdade é o elemento de indeterminação que faz da verdade ou do governo um campo aberto e determinado a um só tempo. “Não há então um face-a-face de poder e liberdade, com uma relação de exclusão entre eles (...); mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (...); mas ela aparece também como o que não poderá senão se opor a um exercício do poder que tende, no final das contas, a determiná-la inteiramente”⁶⁵⁰. O poder que tende a determiná-la não envolve conhecimento da totalidade.

“O *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*”⁶⁵¹. Entretanto, a concepção de um “comportamento atômico” não é levada ao limite por Foucault. Assim como a economia política inscreve o indivíduo em relações econômicas “naturais”, a estrutura de condições de existência ou significação reenvia a diferença a uma época específica. Daí a espessura do presente e o valor negativo da totalidade, valor em Foucault, valor moderno por excelência. Retomemos, pois, a noção de história em jogo nas análises de Foucault, mas considerando agora o quadro conceitual dos anos 1980.

⁶⁴⁷ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1055.

⁶⁴⁸ NB, p. 383 ; p. 285.

⁶⁴⁹ Cf. GSA, p. 64; p. 64.

⁶⁵⁰ DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1057.

⁶⁵¹ NB, p. 383; p. 285.

3. A história como *uma* questão

Se o leitor de Foucault pode se surpreender ao ler os cursos do início dos anos 1980, é porque encontra uma maneira de se referir à história diferente daquela que ele desenvolve desde os anos 1960 e que se formula nos anos 1970, embora não completamente, como um nominalismo em história. Até esse momento, as diversas maneiras de colocar questões – completamente interditas a épocas, por isso mesmo, *diferentes* – fornecem o sentido particular de uma época como, por exemplo, a modernidade. A questão de saber “quem somos nós”, remetendo o “nós” a este período epistemologicamente situado, limita um período que se trata, de todo modo, de transgredir, um “nós” que se trata de recusar. Recusa que não está longe de certa ideia de salvação, nem de certa cisão subjetiva.

Na virada dos anos 1970 à década de 1980, Foucault situa retrospectivamente suas investigações em função de uma “longa genealogia” a ser traçada: “tentar recolocar, no interior de um campo histórico tão precisamente articulado quanto possível, o conjunto daquelas práticas do sujeito que se desenvolveram desde a época helenística e romana até hoje”⁶⁵². Nada demais, caso se tratasse apenas de marcar a emergência ou termo de práticas do sujeito, em que efetivamente se nota (ou supõe) a diferença entre o que se entende por “sujeito” e por “verdade” nesta ou naquela época. Porém, não é isso o que está em jogo desde *A hermenêutica do sujeito*. Foucault traça ali uma história da relação entre sujeito e verdade, ou mais precisamente uma história de *um modo* da relação entre sujeito e verdade, o do “cuidado de si”⁶⁵³.

Foucault adverte que analisar essa relação a partir de formas sociais seria “mascarar” a experiência da espiritualidade, de modo que “o preço pago para transportar, para remeter as questões ‘verdade e sujeito’ a problemas de pertencimento

⁶⁵² HSu, p. 232; p. 181.

⁶⁵³ Foucault situa a diferença entre o modelo helenístico do cuidado de si em relação ao modelo platônico e ao cristianismo. Esta diferença é marcada em diversos momentos do curso. Por exemplo: “Entretanto, o que gostaria de realçar é a diferença, certamente profunda, entre o exercício estóico do exame das representações que encontramos em Marco Aurélio (...) e o que encontraremos mais tarde nos cristãos, aparentemente sob a forma de um exame das representações” (HSu, p. 363; p. 287). Sem dúvida Foucault visa destacar a diferença entre aquele modelo e a “decifração da interioridade” ou “exegese do sujeito por ele mesmo” do cristianismo. Todavia, essa diferença se inscreve na história de uma questão precisa: o cuidado de si, eventualmente sobreposto pelo “conhece-te a ti mesmo” que, entretanto, não anulará, como diferença, o primeiro, donde a categoria de “esquecimento”.

(a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito”⁶⁵⁴. Não é a condição histórica de uma questão datada o que ele traz à tona por meio do tema geral da verdade, mas uma forma ou relação que transcende o modo concreto como se articularam sujeito e verdade em diferentes momentos da história. Quando um modo específico da relação entre sujeito e verdade é “esquecido”, a diferença entre determinados períodos não marca a ausência desse modo particular, mas sua “latência”. É como se a técnica em jogo no cuidado de si estivesse obscurecida pelo conhecimento de si, técnica que Foucault busca analisar retomando os antigos. Como nota Jaffro, “certamente, sua concepção da técnica é profundamente oposta àquela de Heidegger; mas resta que a história da tecnologia de si comporta uma analogia com a história heideggeriana da metafísica, visto que ela começa por um desvendamento original e fugitivo e segue por figuras diversas (cartesiana, kantiana) do velamento dessa *tekhnê* que ocupa, em Foucault, o lugar do ser”⁶⁵⁵.

Não por acaso, colocou-se a Foucault, no curso de 1982, a questão de saber se ele, afinal, ao distinguir duas maneiras de relação do sujeito com a verdade ao longo da história (cuidado de si e conhecimento de si), não supõe que se trata sempre da mesma “verdade”. Ele responde que “ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso”⁶⁵⁶. Entretanto, essa caracterização do acesso ao ser define o espiritualismo, em oposição ao acesso à verdade que, com o cartesianismo – acentuando-se com Kant – transforma-se em “conhecimento de um domínio de objetos”⁶⁵⁷.

De todo modo, interessa ver que o jogo entre essas posições – filosofia e espiritualismo – perfaz, para Foucault, uma história: faz da história o jogo, na prática dos homens, dos termos referidos a *uma* questão, o que, aliás, permite assimilar aqui “história da filosofia” e “História”. “Daí enfim que a filosofia ocidental possa ser lida, em toda sua história, como o desprendimento da questão: como, sob que condições, podemos pensar a verdade? – relativamente à questão: como, a que preço, com qual

⁶⁵⁴ HSu, p. 40; p. 31.

⁶⁵⁵ Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, p. 71.

⁶⁵⁶ HSu, p. 235-236; p. 184.

⁶⁵⁷ HSu, p. 236 ; p. 184.

procedimento deve-se mudar o modo de ser do sujeito para que ele aceda à verdade?”⁶⁵⁸. A primeira é um surpreendente *esquecimento* da segunda. O tema da verdade atravessa a história como qualificativo de certa relação de conhecimento e também como dever-ser do sujeito. Nesse sentido, a pergunta a ser feita não era tanto se Foucault supunha tratar-se, em todo caso, da “mesma” verdade, já que ela é tema e seu conteúdo depende justamente da relação que historicamente se estabeleceu com ela. O problema é tratar esse tema a partir de uma alternativa entre dois modos, únicos e permanentes, de estabelecer aquela relação. Mais ainda, Foucault valoriza claramente um desses modos, dito espiritualista. Trata-se do cuidado de si como forma reflexiva que qualifica uma longa história moral.

Nesse modo de relação do homem com a verdade, a variação ontológica não está na esfera do objeto em relação ao sujeito, porém, no próprio modo de ser do sujeito em relação à verdade, que o precede. Esta precedência é da ordem de certa normatividade, historicamente delimitada, cuja função transcendental é a circunscrição de todo possível relativo ao modo de ser do sujeito nesta ou naquela configuração discursiva particular⁶⁵⁹. É como passar da história como pergunta pelo sentido do ser à história como experiência de adequação ao ser. Nesse caso, tudo depende da identificação entre *logos* e Ser, no sentido de acesso à verdade⁶⁶⁰. Foucault remete a história à pergunta por esse modo de experiência da verdade e articula então suas investigações em torno da experiência de adequação, em que o dever-ser é transformação do sujeito, da mesma maneira como a racionalidade liberal parte da maleabilidade do sujeito. Afinal, se “deve-se mudar o modo de ser do sujeito para que ele aceda à verdade” é porque a verdade não é jamais atual, ela nunca é relativa ao modo de ser atual do sujeito. Assim, “estar-no-verdadeiro” é uma ideia problemática frente à necessidade de reconhecer a verdade como prescrição moral, uma vez pressuposta a exterioridade entre sujeito e

⁶⁵⁸ HSu, p. 220; p. 172; manuscrito.

⁶⁵⁹ Nesse sentido, além de mostrar o equívoco de Foucault em considerar o “cuidado de si” ausente no período clássico (pós-cartesiano) – já que esse tema, precisamente em seu sentido estóico, como mostra Jaffro, está presente nos autores ingleses e escoceses – é preciso discutir o sentido transcendental que o “cuidado de si” adquire quando Foucault, por vício metodológico, transforma “as distinções conceituais em oposições de épocas” (Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, p. 55). Assim, talvez não caiba a adversativa de Jaffro quando diz que suas considerações “constituem uma objeção à periodização de Foucault, mas não à tese da existência de dois regimes distintos” (Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*, p. 76). O estatuto de um “regime”, em Foucault, é o de um quadro que determina as possibilidades de enunciação em uma época, e não apenas maneiras de reflexão historicamente situadas: as oposições de épocas dão novo sentido às distinções conceituais.

⁶⁶⁰ “Como o *logos* filosófico, a *tékhnē* filosófica do *logos* é uma *tékhnē* que possibilita ao mesmo tempo o conhecimento da verdade e a prática ou a ascese da alma sobre si mesma” (GSA, p. 304; p. 308).

verdade e definido o modo privilegiado da relação entre esses termos como “cuidado de si”. Significa o privilégio da moral em relação ao conhecimento. Por isso a *parrêsia*, enquanto conceito que articula a experiência política à estrutura de códigos, “introduz uma questão filosófica fundamental que é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade”⁶⁶¹.

Salvação e verdade

Ora, as formas que circunscrevem uma eidética histórica, tanto epistemologicamente (como mostrou Lebrun a propósito de *Les mots et les choses*) quanto politicamente (como se mostra no sentido da concorrência na modernidade liberal), são vazias, porém, particulares. Há uma forma particular a cada época que remete à racionalidade atual. Quer dizer, a concorrência liberal, conforme o sentido que essa forma tem para a economia política, é a forma geral das relações de poder modernas e, nessa medida, define verdade e legitimidade.

No mesmo sentido, no início dos anos 1980 a salvação é, para Foucault, uma “forma vazia”, uma “grande categoria trans-histórica”⁶⁶². É verdade que a loucura foi, de certo modo, uma categoria trans-histórica. Mas foi preciso, justamente, que Foucault fizesse a crítica desse uso para levar a cabo uma história que apresentasse, ela própria, seus momentos críticos, suas condições de possibilidade, seus regimes de verdade. É fora da delimitação desses regimes de verdade ou sistemas de constrangimento que a “salvação” entra em cena. Foucault precisa desse tipo de transcendental vazio para fazer da transformação do modo de ser do sujeito um dever-ser estruturante, uma forma que se repete na história, dando sentido ao que chama em 1983 de “dramática do sujeito”. Trata-se de um movimento cuja estrutura trágica é permanente e cujo conteúdo define diferentes figuras ao longo da história. Foucault precisa tornar a dinâmica de transformação do modo de ser do sujeito em dever-ser sem remetê-la a uma moral

⁶⁶¹ GSA, p. 64; p. 64.

⁶⁶² HSu, p. 157; p. 123. Essa passagem reforça o espírito anti-nominalista que opera em Foucault, tornando duvidosa a afirmação de Veyne segundo a qual “ontologicamente falando, existem apenas variações, não sendo o tema histórico senão um nome vazio de sentido: Foucault é nominalista como Max Weber e como todo bom historiador” (Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, p. 19).

abstrata que faça do movimento ético uma necessidade moral da Razão. Ela será a ética da verdade.

A verdade toma assim o lugar da ideia de bem na formulação do dever-ser moral e, portanto, na prática da liberdade moral. Assim como o imperativo categórico kantiano é a obrigação moral correlata à liberdade moral, a obrigação de verdade em Foucault é o correlato do exercício de liberdade. A noção de *parrêsia* é fundamental para Foucault porque promete dar sentido a essa aparente contradição entre obrigação e liberdade moral: “como e em que medida a obrigação de verdade – o ‘obrigar-se à verdade’, o ‘obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade’ –, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade?”⁶⁶³. A reflexão sobre a antiguidade traz à tona um modelo moral invertido em relação ao modelo kantiano – e por isso mesmo mantém certos pressupostos, inclusive o sentido de uso público da razão como exercício perigoso da liberdade. A coragem de verdade é a versão invertida do “*Sapere aude!*”, já que o sujeito “interioriza” o imperativo, que não é mais postulação da razão, mas prescrição do valor determinado por um regime discursivo. Como o bem é verdade, a norma passa da razão ao valor. O valor se constitui dentro de um regime de verdade específico, um sistema de constrangimentos que circunscreve *a priori*, ainda que historicamente, o que pode ser verdade e falsidade. Daí o interesse da fisiologia epicurista – exatamente inversa à perspectiva pragmática de Kant – que sustenta “um discurso que *desvela* a verdade e que prescreve”⁶⁶⁴.

Segundo Foucault, Epicuro faz certo *uso* da palavra – uso que visa a preparação do discípulo – qualificando-o como *parrhesía*, “que, essencialmente, não é franqueza, não é liberdade de palavra, mas a técnica – *parrhesía* é um termo técnico – que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo”⁶⁶⁵. Não se trata, portanto, nem de franqueza, nem simplesmente de “liberdade de palavra”. A técnica operada por Epicuro como “liberdade de jogo” implica uma assimetria irreduzível e irreversível em que o “outro”, que é o mestre, colabora para a transformação do “eu” (discípulo) por si próprio. Essa estranha produção de si por si que, contudo, passa pelo

⁶⁶³ GSA, p. 64; p. 64.

⁶⁶⁴ HSu, p. 295; p. 232; grifo meu.

⁶⁶⁵ HSu, p. 295 ; p. 232.

outro, e na qual o outro seleciona os conhecimentos verdadeiros pertinentes “para a transformação, a melhoria do sujeito”, enfim, esse tema, atualizado pela psicanálise, da transformação autoproduzida que não dispensa o outro é prescritivo e profético. Prescritivo no sentido de colocar-se não tanto no campo do que o homem faz de si mesmo, mas no campo do que a natureza faz do homem em função do modo de relação que este tem com aquela. Está em jogo então “uma arte que se aproxima da formulação profética. É uma arte que se aproxima também da medicina, em função de um objetivo e em função da transformação do sujeito”⁶⁶⁶. Não é preciso recuperar o termo “diagnóstico” na filosofia de Foucault para situá-lo em relação a essa arte. Com efeito, em Foucault trata-se menos de uma antropologia pragmática do que de uma antropologia fisiológica. Foucault destaca justamente o caráter “etopético” da noção de *physiología* entre os epicuristas, ou seja, “o modo de funcionamento do saber (...) capaz de constituir, de formar o *êthos*”⁶⁶⁷.

“Dizer profeticamente, somente a alguns capazes de compreender, as verdades da natureza, que podem efetivamente mudar seu modo de ser, nisto consiste a arte e a liberdade do fisiólogo”⁶⁶⁸. Liberdade do fisiólogo, não do discípulo. A liberdade de jogo pertence àquele que diz a verdade e a utilidade desta ou daquela verdade para os homens. Homens dentre os quais apenas alguns serão capazes de compreender. Assim, o caráter profético de Epicuro não é da ordem de uma imaginação política e moral que pretende produzir certo efeito na história, mas da ordem de um saber que pode produzir certo efeito moral (ou moralizador?) no sujeito. Se for verdade que Foucault pretende um uso positivo deste tipo de formulação epicurista, desse modo de relação com a verdade, então ele contradiz em sua prática analítica o apelo por uma “imaginação política” lançado por ele próprio, presente na primeira sentença. E mesmo considerando a segunda sentença, é oportuno notar que o caráter “profético” de Marx, outrora recusado por Foucault, faz falta, justamente, na produção de uma moral para os homens (por isso “no sujeito”), de modo que a recusa de Foucault daquele caráter em Marx deixava-o sem qualquer direção possível no jogo político concreto. Porém, o caráter “profético” em Marx procurava dar conta da produção ou formação do sujeito (como “pragmática”), e não dizia respeito a um conhecimento cujo uso pudesse *preparar o*

⁶⁶⁶ HSu, p. 296; p. 232.

⁶⁶⁷ HSu, p. 291; p. 228.

⁶⁶⁸ HSu, p. 296; p. 232.

sujeito a uma transformação de si. No caso epicurista, ao menos na leitura de Foucault, a autonomia (*autarkeî*) é preparada para o sujeito. Ora, esse modelo recuperado positivamente por Foucault é o inverso do modelo de Kant – que nisso aproxima-se de Marx – e, mais ainda, de toda constituição empírica do valor.

“É preciso que esta verdade afete o sujeito, não que o sujeito seja objeto de um discurso verdadeiro”⁶⁶⁹. A crítica ao humanismo que aparece nas entrelinhas da segunda frase não implica a verdade – ou o valor – da primeira. De partida, para que a verdade afete o sujeito é preciso que ela seja diferente dele, anterior a ele e, sobretudo, que não seja produzida por ele. Assim, a maneira como Foucault coloca a questão moral da verdade é a inversão do primado do sujeito em primado do discurso.

Para dar sentido à finalidade que move o sujeito no interior do discurso que o determina, Foucault acentua a ideia de *exercício* (*áskesis*).

4. Exercício

É notável, de partida, que o conhecimento do sentido histórico do sujeito seja, em Foucault, o meio de transformação de si, exatamente como o conhecimento não é outra coisa, para Epicuro, que o trajeto do eu em direção a si próprio. Aliás, Foucault traduzia a seção *Vom Bewußtsein seiner selbst* da Antropologia de Kant por “*De la connaissance de soi*”. Em Foucault, o conhecimento das formas de constituição do sujeito deve coincidir com a consciência de si, de modo que certa compreensão da experiência é algo mais e diferente da experiência ela própria, capaz de transformar o ser do sujeito.

Foucault tem em vista a dissolução das teorias positivas do homem que de algum modo obscurecem o sentido contingente dessa constituição de si. É estranho como ele se aproxima de uma compreensão da relação do sujeito com sua “origem” como uma falsa imagem de si a ser desfeita por uma tomada de consciência... “Retomar a

⁶⁶⁹ HSu, p. 297; p. 233.

consciência de si, descobrir as fontes do saber e da memória significa denunciar todas as mistificações da história”⁶⁷⁰. Essa postura faz a nobreza francesa colocar-se como novo “sujeito da história”, e é também essa a aposta de Foucault em relação ao sujeito moderno. A mesma *démarche* é eixo desse contradiscurso que pretende, por meio da “consciência de si”, a desmistificação da história e certo “desassujeitamento” dos indivíduos. “Colocar-se como uma força na história implica, pois, como primeira fase, retomar a consciência de si e reinsserir-se na ordem do saber”⁶⁷¹. A tomada de consciência de si é o exercício de reconstrução da experiência, do modo de ser.

Para Foucault, o mais importante na ideia antiga de *áskesis* é que não se trata de um exercício orientado pela lei. “Não é por referência a uma instância como a da lei que a *áskesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas”⁶⁷². O ponto chave está, para ele, em estabelecer essa diferença entre os antigos e nós, modernos, quanto à relação de conhecimento e com a verdade. “Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão ‘objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos’, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam ‘constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’”⁶⁷³. Quer dizer, há uma diferença essencial na maneira de pensar (logo, de ser) do sujeito, medida pela relação dele em relação a si próprio quanto ao saber de si. “E onde nós modernos entendemos ‘sujeição do sujeito à ordem da lei’, os gregos e os romanos entendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade’”⁶⁷⁴. Ou seja, outra diferença essencial – que particulariza “nós mesmos” como “modernos” – está na distância entre a moral de código de nossos tempos⁶⁷⁵ e a moral do “dizer-verdadeiro” a que Foucault quer dar relevo. Assim, a crítica ao modelo teológico-jurídico, naquilo que ele determina politicamente, e nessa medida moralmente, segue atrelada à crítica à estrutura de alienação. Isso na medida em que esta última implica recusa de si pelo sujeito como efeito moral do conhecimento de si, e na medida em que essa recusa se formula em função de uma adaptação aos códigos

⁶⁷⁰ DS, p. 185; p. 137.

⁶⁷¹ DS, p. 185; p. 137.

⁶⁷² HSu, p. 383; p. 303.

⁶⁷³ HSu, p. 385; p. 304.

⁶⁷⁴ HSu, p. 385; p. 304.

⁶⁷⁵ A moral de código concerne à representação moderna do poder, jurídica. A crítica a essa compreensão de “nós mesmos” leva Foucault a entender o liberalismo como sintoma da ausência desse tipo de moral, e só assim há espaço para propor uma estética da existência, como faz Foucault.

morais juridicizados, ao corpo civil. Negar esse modelo, negar essa caracterização possível, e bastante comum, de “nós mesmos”, leva Foucault a recuperar o modelo moral antigo, fazendo da história o processo de um esquecimento.

A moral e a relação de saber que envolvem o sujeito como objeto são esferas distintas de um mesmo “esquecimento”, de uma só ruptura na maneira de pensar e agir. Foucault procura marcar essa diferença ressaltando aquilo que, na antiguidade, opunha-se ao cristianismo. Vale lembrar que a pastoral cristã fornece, para ele, o sentido da governamentalidade moderna. Então, se é preciso transformar o que somos, este ser determinado em grande medida pelo *êthos* cristão, nada mais conseqüente, aparentemente, do que fazer a crítica destes dois aspectos – moral de código e sujeito alienado – tais como foram formulados pelo cristianismo e a partir dele. É certo que o sujeito de direito moderno é reportado, desde Hobbes ou Rousseau, à alienação de certa liberdade em favor da lei que protege a vida de todos, ainda mais quando ela tem a forma da vontade geral. No mesmo registro, mas para ressaltar a questão do conhecimento de si, o “momento cartesiano” que Foucault destaca opera a radicalização da referência do sujeito a Deus como distância do sujeito em relação à Verdade. Não por acaso, portanto, o lugar de Hegel na história moderna deve-se essencialmente à maneira como articula esses dois primados, procurando remetê-los à condição concreta que se torna inescapável após Kant. Trata-se da finitude positiva que exige a inscrição da norma moral (pensada ainda como lei) e do conhecimento de si próprio (ainda cindido) na história, mesmo que seja uma história natural, ou inteligível a partir de uma lógica formal, o que fornece o sentido último de cada acontecimento. Assim, mesmo que haja recuperação de certo aspecto da espiritualidade antiga – vinculação do conhecimento a uma transformação no ser do sujeito⁶⁷⁶ –, a fenomenologia hegeliana é inteiramente reportada a uma concepção jurídica da moral.

Positivamente, de que se trata então? “A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade”⁶⁷⁷. Mas este “ligar à verdade” não deixa de ser, de todo modo, um *dever-ser*. Afinal, “a questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a

⁶⁷⁶ Hsu, p. 38; p. 29-30.

⁶⁷⁷ HSu, p. 383; p. 303.

verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como *deve* agir, mas ser como *deve* ser e como *quer* ser”⁶⁷⁸. Deve ser e quer ser. Trata-se então de uma normatividade como experiência da verdade e, aparentemente, não como adequação da ação à lei, a uma norma racional prévia. Aqui o ganho crítico parece novamente indiscutível. Porém, a consequência possível a partir do modelo antigo insiste na racionalidade individual, de maneira que a condição intersubjetiva da representação do dever-ser não é decisiva. Como observa Jaffro, “a filosofia do exercício espiritual significa transferir a totalidade – que define o que chamamos os costumes – do *éthos* e do *êthos*, do caráter e dos costumes, unicamente para o caráter”⁶⁷⁹.

Com efeito, Foucault leva a crítica à alienação do antropologismo moderno e à universalidade metafísica pressuposta pelo modelo jurídico-teológico ao limite, ao que a crítica habitual não faz mais que contrapor exatamente os mesmo pressupostos, tão arraigados à racionalidade moderna. Contudo, resta saber novamente – foi um pouco esta questão que procurei levantar ao discutir a posição política de Foucault a partir do caso Irã ou do caso Klaus Croissant – se a *áskesis* antiga serve de modelo para a definição e transformação do que somos. Talvez fosse preciso, antes de pensar a constituição de si em novos termos, dissolver a espessura do presente em que este “nós” se determina, a partir do registro necessariamente metafísico das *condições* da experiência, possível ou efetiva. Essa suspeita se deve ao constrangimento que a condição histórica impõe ao sujeito, ontologicamente reportado a uma época, época de um *êthos* concreto, de uma linguagem determinada.

É verdade que é apenas nessa nossa racionalidade moderna que a “emancipação” pode ser orientação à maioria, como pensa Kant e como insiste grande parte do pensamento político do século XX e XXI, inclusive Foucault. Se a fabricação do sujeito moderno na *Aufklärung* é histórica, em sentido forte, se é possível, com Foucault, desnaturalizar o modelo jurídico da moral e, com ela, da razão (o que envolve o conhecimento, sobretudo de si), então é preciso, no mesmo movimento, repensar o que pode ser algo como “emancipação”, desligada então da autonomia individual do sujeito de direito moderno.

⁶⁷⁸ HSu, p. 385; p. 304; grifo meu.

⁶⁷⁹ Jaffro, *Ética e moral*, p. 134. Essa “ética da subjetivação” opõe-se à “teoria objetiva dos costumes”.

Outra ciência do comportamento humano

“Atitude a um só tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua minoridade”⁶⁸⁰. Colocar foucaultianamente a emancipação nestes termos é inscrever a formulação do *nomos* em uma racionalidade que lhe escapa e que, no entanto, é a essência do sujeito e da história. Trata-se de uma posição na racionalidade, um grau de independência.

Se o estatuto do sujeito moderno é aquele de um artifício, de uma fabricação, como, aliás, a história, é porque a relação entre natureza e artifício, entendido como *meio*, é importante nas análises de Foucault. “Meio” remete à situação social desnaturalizada em que o sujeito se constitui. Por isso o neoliberalismo norte-americano permite realizar uma “análise ambiental” do sujeito de interesse, seu correlato. Essa análise considera a constituição de comportamentos aceitáveis no liberalismo norte-americano. É igualmente a produção de comportamentos aceitáveis que encontramos no centro da *áskesis* antiga, já que ela é uma preparação que envolve proposições, ou discursos propositivos (*logos*), “fundadas na razão, isto é, ao mesmo tempo em que são razoáveis, são verdadeiras e constituem princípios aceitáveis de comportamento”⁶⁸¹.

Aparentemente, esses discursos (*logoi*) inscrevem-se no sujeito *como razão*, como racionalidade ou, para marcar a similaridade com o *homo oeconomicus* moderno, como forma de cálculo que não é a correspondência a uma prescrição prévia (normatividade), mas é a própria razão normativa. “É como se estes próprios *logoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer”⁶⁸². Foucault quer colocar em discussão a remissão da normatividade a uma racionalidade constituída como sujeito. Contudo, a racionalidade (normatividade) dá forma a uma verdade prévia, a uma norma que funciona como lei ou código.

⁶⁸⁰ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 53.

⁶⁸¹ HSu, p. 390; p. 309.

⁶⁸² HSu, p. 391; p. 309.

Ora, trata-se na ascética antiga de uma preparação (que envolve repetição de frases, de proposições) para uma relação *imediate* de resposta aos acontecimentos. “No momento em que o acontecimento se produzir, será preciso então que o *logos* se tenha tornado a tal ponto o próprio sujeito de ação, que o próprio sujeito de ação se tenha tornado a tal ponto o *logos* que, sem ter sequer de cantar novamente a frase, sem sequer ter de pronunciá-la, [ele] aja como deve agir”⁶⁸³. Como *deve* agir, portanto, conforme a razão que o constitui, mas cujo conteúdo se deve à prescrição moral positiva devidamente selecionada e repetida a fim de produzir um comportamento aceitável. A preparação em questão no exercício ascético antigo, diz Foucault, “é, creio, a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis”⁶⁸⁴. Ou ainda: o dizer verdadeiro visa “a formação de uma certa maneira de ser, de uma maneira de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos ou num indivíduo”⁶⁸⁵.

Quer dizer, assim como o neoliberalismo é uma “maneira de viver”, um *êthos* que, especialmente no modelo norte-americano, remete a norma moral à razoabilidade dos indivíduos (sujeitos de interesse), e a finalidade posta em questão num sistema de escolhas reproduz a forma do cálculo econômico, da mesma maneira, a *paraskeué* (essa preparação ou equipamento) “é o elemento de transformação do *logos* em *êthos*”⁶⁸⁶. A adequação pressuposta na passagem do discurso ao modo de viver do sujeito só pode existir para um indivíduo permeável às relações de poder, inteiramente constituído pelo sistema positivo de preceitos aceitáveis em determinado momento da história. Se não é o caso de opor a essa consequência um humanismo já dissolvido, pelo menos é preciso notar que a constituição do sujeito é bastante similar num e noutro caso, na análise de Foucault da ética do eu antiga e na sua análise do neoliberalismo norte-americano – sem, portanto, o complemento moral da política social de base metafísica do modelo alemão. Talvez se pudesse destacar então que a moral, em Foucault, é sempre prescritiva.

De modo geral, portanto, “a *paraskeué* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros – ancorados no sujeito – em princípios de

⁶⁸³ HSu, p. 394; p. 312.

⁶⁸⁴ HSu, p. 394; p. 312.

⁶⁸⁵ CV, p. 58; p. 61.

⁶⁸⁶ HSu, p. 394; p. 312.

comportamento moralmente aceitáveis”⁶⁸⁷. Trata-se de uma espécie de “interiorização”, similar àquela que permite a ciência do comportamento humano (economia ou psicologia) e responde ao “meio” ou “acontecimento”. Há constituição da norma – já que não se tem a lei moral no coração – como sujeição e, ao mesmo tempo, subjetivação⁶⁸⁸. A razão ou verdade moral permanece em Foucault invariavelmente ligada a uma prescrição que só pode envolver crítica como observação de excessos, como controle. A moral não está em disputa, mesmo em Foucault, como uma representação que se sabe artificial.

A analogia entre o sujeito de interesse do neoliberalismo norte-americano e o sujeito da filosofia pagã situa ambos em oposição ao modelo jurídico, representado pelo modelo alemão ou francês, quanto à governamentalidade moderna, e pela moral cristã, quanto à relação entre sujeito e verdade. Pode-se notar que as duas vias para pensar o papel do direito na limitação do poder público, dedutiva e residual, colocam em cena conceitos fundamentais dessa oposição, especialmente sob o signo da lei e da liberdade. No que se refere a esta última, o modelo residual ou indutivo faz valer uma concepção relacional em que não há liberdade a ceder, como para o sujeito de direito. É nesse sentido que, analogamente, “na ascese filosófica não se trata de regradar a ordem dos sacrifícios, das renúncias que se deve fazer de uma ou outra parte, de um ou outro aspecto de nosso ser”⁶⁸⁹ – ao contrário, portanto, do modelo moral do cristianismo, que se desenvolveu a partir da moral de códigos, assentada sobre um Texto, como um esquema teológico-jurídico, cujo espírito geral, do pastorado, está em funcionamento na governamentalidade moderna por meio da representação jurídica do poder (sujeito de direito).

Para Foucault, a herança da pastoral cristã é a idéia de que todo indivíduo “devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, dirigir em direção a sua salvação por alguém a quem está ligado por uma relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência”⁶⁹⁰. Este é o princípio do governo moderno, contra o qual se oporia a *virtude* da atitude crítica. Entretanto, no modelo antigo da ética do eu, a virtude não é a recusa do acontecimento, essa negação da condução de si por outrem (este ou

⁶⁸⁷ HSu, p. 394; p. 312.

⁶⁸⁸ Em HSu, o movimento de sujeição aparece reduzido inteiramente a um processo de subjetivação, já que a verdade interior não é outra em relação à constituição do sujeito, mas coincide com ela.

⁶⁸⁹ HSu, p. 400; p. 316.

⁶⁹⁰ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 37.

aquele, esta ou aquela forma de governo). Ela é a resposta imediata face ao acontecimento, o que significa a salvação do sujeito, tornado forte por exercício (*áskesis*). O acontecimento põe à prova a força ou fraqueza do sujeito em relação a si próprio, não em relação ao próprio acontecimento, não em relação a um governo a recusar.

A atitude crítica que Foucault destaca em 1978 depende de que a direção de consciência seja uma arte de governar e de que seu avesso esteja na consciência de si como arte de não ser governado. A consciência de si poderia ser o governo de si apenas se ela significasse a recusa do governo do outro. E se o liberalismo é a maneira concreta da arte de governar moderna, e nessa medida circunscreve o sentido de toda positividade constitutiva do sujeito, então a possibilidade de seu avesso deveria ser dada precisamente em seu funcionamento. Tratar-se-ia de fazer do sujeito de interesse um sujeito crítico e, com isso, virtuoso. Contudo, no modelo ético de Foucault a virtude não é recusa, mas espécie de absorção do discurso verdadeiro – o que implica outro significado para “sujeito crítico”. A subjetivação não contradiz a sujeição. A conduta ou governo remetem a uma ambiguidade na existência do sujeito, e não entre o sujeito e algo externo que se tratasse de recusar. A “emancipação”, nos anos 1980, não é formação como movimento de recusa e superação, não é “*Selbst-Bildung*”, mas preparação como movimento de absorção e adequação.

É preciso, para isso, que o sujeito seja, antes de tudo, sujeito do discurso verdadeiro. Ou seja, que passe da sujeição à subjetivação sem inversões, que a sujeição seja compreendida mediamente como subjetivação. Epistemologicamente, nas práticas de si da ascese filosófica o sujeito sofre da mesma ambiguidade que a população na modernidade: é objeto e sujeito. Trata-se de “adquirir os discursos verdadeiros” e de “fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros”. Ser sujeito deste discurso não é recusá-lo, como seria para a população face ao governo moderno, o que fornecia sentido a “povo” na descrição de Foucault, fazendo da posição individual de recusa uma possibilidade coletiva⁶⁹¹; trata-se de uma adesão ética à moralidade. É apenas como recusa, enquanto posição refletida e voluntária, que se poderia pensar uma liberdade

⁶⁹¹ A adequação entre a racionalidade governamental e a racionalidade do sujeito de interesse, que faz deste um sujeito de comportamento permeável às relações de poder vigentes, não deixa espaço à justificação – a não ser como sendo “casual” – da emergência de comportamentos negativos, da formulação racional de uma recusa. A ideia de “poderes descuidados” é bastante sugestiva e um tanto quanto insuficiente.

pragmática. Nada mais estranho, portanto, que ligar a atitude crítica à ética do eu, pois Foucault reformula a emancipação do modelo teológico-jurídico em termos de uma prática de si que não é ruptura. Para pensar a produtividade e a função negativa que o sujeito exerce, seria preciso rever as análises de Foucault, retirando a centralidade da contraposição ao exercício do poder do indivíduo e remetendo a ação de orientar-se no pensamento a uma norma empiricamente constituída, conforme uma razão aberta, essencialmente histórica e social.

Caso contrário, pode-se perguntar: por que, para Foucault, há uma vontade coletiva artificial, aquela pretendida por Lenin na forma Partido, e uma autêntica, vivida pelos iranianos em 1978? Se a “governamentalidade de partido” é a unificação perigosa de toda orientação prática, e por isso está ligada à origem dos Estados totalitários, é saudável notar que a recusa refletida e voluntária não é suficiente para desejar a transformação do que somos. Analisando o partido comunista, Foucault entende que a vontade coletiva dilui as vontades individuais, ao contrário do que conclui em relação à vontade coletiva iraniana de 1978. Se essa estrutura de recusa não está mais em questão nos anos 1980, o que faz da governamentalidade de partido uma “má opção”? O que fundamenta a crítica ao totalitarismo? Ora, a transformação do modo de ser do sujeito está inexoravelmente ligada a valores, a verdades *em disputa*, que não podem ser prescritivos e imunes à ação.

Capítulo 2 – A ética como posição moral

Foucault reporta o trabalho de Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, a obra de Baudelaire e a anarquia a uma espécie de questão geral: a possibilidade e o preço da ética do eu. “É possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”⁶⁹².

Vale ressaltar que a tarefa urgente de constituição de uma ética do eu é diferente da tarefa anunciada como atitude crítica. E não pode haver entre elas complementaridade, pois a recusa visada por esta última põe em jogo uma estrutura necessariamente trágica que não pode se vincular à odisséia moral reportada ao “eu” na ética do eu. Segunda coisa a notar, a ideia de que se precisa *reconstituir* uma ética ou estética do eu. Há um modelo na história a ser trazido à luz, já que sua condição atual é a de um “esquecimento”. Há ainda, nessa formulação de Foucault, o problema da natureza do “eu” ético. Difícil escapar da impressão de que se trataria, para colocar o problema nesta perspectiva que Foucault adota, do *mesmo* “eu”. Outro ponto, e talvez fosse ele o primeiro na “ordem das razões”, a necessidade de um ponto de resistência ao poder político. Afinal, é para o problema da possibilidade de resistência ao poder, cuja resposta quer se distanciar da solução jurídico-teológica, que surge a tarefa de formular uma estética e uma ética do eu. Em geral, esses temas dependem do sentido do eu como sujeito ético e da moral.

⁶⁹² HSu, p. 306; p. 241.

1. O eu como sujeito ético

A tarefa crítica definiu-se como a arte de não ser de tal modo governado. Já a tarefa de construção ou reconstituição de uma ética do eu define-se pela arte – ou técnica – da autossubjetivação, donde a importância do conceito de governo. Ora, a atitude crítica implica uma experiência negativa do indivíduo em relação àquilo que o generaliza como população. Foucault forneceu, no máximo, o sentido de “povo” para uma parcela da população que se coloca nessa posição de recusa. Já a autossubjetivação é um processo pelo qual o indivíduo pretende dar-se um conteúdo ético positivo *apesar* ou mesmo *a partir* do que constitui o *corpus* coletivo. Acontece que esse *corpus* deriva precisamente do sistema de constrangimento positivo que constitui absolutamente o sujeito. O sujeito, tal como pensado por Foucault, não guarda, epistemologicamente ou ontologicamente, negatividade natural que justifique ou mesmo implique a negação dos múltiplos aspectos positivos que o tornaram *este* sujeito moderno.

“Se a questão crítica é a de saber ‘sob que condições gerais pode haver verdade para o sujeito’, a questão que gostaria de colocar [diz Foucault] é a seguinte: ‘sob que transformações particulares e historicamente definíveis, o sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito?’”⁶⁹³. Transformações que não são “no eu”, como na conversão cristã, mas do eu ao eu, do sujeito a si mesmo, repetindo o movimento ético do cuidado de si como história do sujeito que se transforma, como trajetória. Aparentemente, as condições históricas de formulação da “verdade” e do “sujeito” aparecem conforme transformações particulares no nível da trajetória histórica do sujeito, como se as rupturas epistemológicas de que fala Foucault estivessem assentadas em uma estrutura ontológica geral, que pode ser descrita como “cuidado de si”. Assim, o sujeito moderno é uma figura do sujeito em geral para o qual se deve procurar um modelo de ética, dada sua condição nas relações de poder modernas. “Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo”⁶⁹⁴. A

⁶⁹³ HSu, p. 308; p. 243; manuscrito.

⁶⁹⁴ HSu, p. 306-307; p. 241-242.

princípio, a relação de si para consigo é uma relação de *identidade*, distinta da relação de *igualdade* do sujeito de direito, definida pela relação com os outros. Entretanto, o governo é a instituição da diferença entre os homens. Assim, o governo de si é reconstrução, apesar da diferença advinda das múltiplas formas positivas de governo, da identidade do sujeito ético. Esta identidade é da ordem de uma conquista *reflexiva* da identificação de si com o ideal moral.

Ora, com o pano de fundo da questão do cuidado de si, Foucault traça a história dos diferentes sentidos do “conhece-te a ti mesmo”. Para Foucault, as formas de reflexividade traduzem-se em maneiras distintas do conhecimento do sujeito por ele mesmo. Essas diferentes formas de reflexividade dependem, entretanto, de um solo hermenêutico único a partir do qual cada uma delas ganha relevo sem perder, com isso, todo ponto de comunicação – o que tornaria a diferença irrelevante e sem gênero. Assim, Foucault constrói a hipótese de que “no Ocidente, conheceu-se e praticou-se, no fundo, três grandes formas de exercício do pensamento, da reflexão do pensamento sobre si próprio, três grandes formas de reflexividade”⁶⁹⁵.

Traçar a diferença dessas formas tem como efeito teórico a dissolução do quadro traçado por Husserl na *Krisis* – para o que já se prestava *Les mots et les choses*, como Lebrun chama atenção – e do espírito decisivo do mundo “psi”. Um efeito importante é desconstruir a continuidade histórica que funda essas duas maneiras de pensar o conhecimento de si: “Desenvolvimento contínuo que se pode reconstituir, quer no sentido de uma racionalidade – de Platão a Husserl, se quisermos, passando por Descartes –, quer, ao contrário, em uma história contínua que se faria então no sentido de uma extensão empírica, de Platão a Freud, passando por Santo Agostinho”⁶⁹⁶. Há uma novidade conceitual decisiva, então, na descontinuidade do sentido do conhecimento de si, marcada por formas diferentes de reflexividade. Essas formas marcam a diferença histórica e epistemológica entre a época grega e romana, a época do cristianismo e a época moderna, inaugurada então com o “momento cartesiano”. A essas épocas correspondem, segundo Foucault, três formas de reflexividade: memória, meditação e método⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ HSu, p. 559; p. 441.

⁶⁹⁶ HSu, p. 560; p. 443.

⁶⁹⁷ Cf. HSu, p. 559; p. 441-442.

É importante notar que se trata sempre de uma reflexividade constitutiva. Assim, a tese trans-histórica que Foucault traz à cena é a de que o sujeito se constitui por reflexividade. Foucault se dedica então a uma “analítica das formas de reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal”⁶⁹⁸. Esta tese remete a constituição do sujeito ao estatuto da reflexividade, o que faz sempre da intersubjetividade um problema e, nesta perspectiva teórica, um problema secundário. A relação entre os homens não é constitutiva porque a reflexão é um movimento do sujeito em direção a ele próprio – mesmo que passe pelo outro, ela reenvia a um ponto fixo. Se Foucault pretende explodir efetivamente o sujeito em mil estilhaços, precisa sair do paradigma da reflexividade.

Com efeito, nos últimos trabalhos de Foucault, a questão transcendental do cuidado de si inverte os sinais entre sujeito e verdade. Não é o sujeito que é transcendental, mas a relação de si a si, que depende, como tal, da incompletude de partida do sujeito. Por isso, a reflexividade toma o lugar da percepção numa ontologia que não é indireta, mas histórica. O objeto em questão não é o Ser, o campo da objetividade, mas o *modo de ser* do sujeito. Na ontologia de Foucault, não se trata de percepção, como em Hume ou Merleau-Ponty, mas de reflexão. O plano do conhecimento cede espaço às relações de poder, o cuidado de si ganha relevo em relação ao conhecimento de si e do mundo. Foucault não desenvolve, entretanto, o que pode ser conhecimento enquanto relação entre sujeito e objetividade, ou o estatuto deste campo. A dissolução do primado do sujeito depende desse deslocamento do interesse filosófico, deixando à margem o conhecimento nessa ontologia do sujeito, do modo de ser do sujeito. A reflexão é a maneira como o sujeito se relaciona consigo próprio, e sendo ele mesmo objeto, a reflexividade é o mote da ontologia foucaultiana, lugar de uma ontologia histórica de “nós mesmos”. Como na fenomenologia, a verdade é adequação, não entre sujeito e objeto por meio da percepção, mas entre sujeito e discurso por meio da conduta. Portanto, a primazia do discurso em Foucault inverte o antropologismo de tal modo que o mundo predicativo não é derivado em relação a um estado antepredicativo, mas deriva de um regime predicativo que é, por sua conta, pré-mundano.

⁶⁹⁸ HSu, p. 561; p. 444.

Antes de aprofundar a questão da ontologia, é preciso entender o estatuto do “eu” que parece atravessar as diferentes formas de reflexividade. Afinal, há uma dificuldade na definição do que é o “eu” para que se possa reportar a história à reflexividade, à história da relação do sujeito consigo e com a moral. Foucault diz, ainda nos anos 1970: “A história será ‘efetiva’ na medida em que ela introduzirá o descontínuo no nosso próprio ser (...). Ela não deixará nada abaixo de si, que teria a estabilidade tranquilizadora da vida ou da natureza”⁶⁹⁹. Nem Vida, nem Natureza. A história imprime uma descontinuidade *no nosso ser*.

Perguntar pelo que somos nós é perguntar pelo sujeito no presente, essencialmente diferente do que poderia ser o “nós”, para os antigos ou para os clássicos. Há um corte epistemológico que impede de partida que o conhecimento do sujeito, e conseqüentemente a relação do sujeito com a verdade, seja posta nos termos de uma auto exegese, como quer sempre sublinhar Foucault. Isso torna desnecessário e mesmo óbvio dizer que “na cultura de si da época helenística e romana, quando se coloca a questão da relação sujeito e conhecimento, nunca se trata de saber se o sujeito é objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis”⁷⁰⁰. Contudo, a diferença não surpreende porque não havia “este” sujeito, e não porque o sentido do conhecimento era outro. Quer dizer, o sentido do conhecimento é outro porque o sujeito não se definia, por exemplo, a partir do *ego*.

Assim, o conhecimento do mundo só tem forma e valor espirituais no pensamento antigo porque nele o sujeito é essencialmente movimento em direção a si, bem situado por uma cosmologia que faz dessa trajetória a alegoria do movimento do mundo, e do cuidado de si o sentido determinante da divindade. Ora, será que a crítica ao *ego* moderno pode ser elaborada em função da *áskesis* antiga? A consciência de si pode ser hoje a transformação de si, como se o presente pudesse ocupar miticamente o lugar de uma transformação de nós como figura da trajetória da questão do cuidado de si? Se a crítica ao ego for simultânea à dissolução de toda filosofia da história, então há uma dificuldade epistemológica de fundo. Daí por que Foucault introduz a ideia de uma “dramática do sujeito”.

⁶⁹⁹ DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 84, p. 1014.

⁷⁰⁰ HSu, p. 384; p. 303.

A ascense é transformação do modo de ser do sujeito. A *parrêsia* é a forma ou maneira de pronunciar um enunciado capaz de modificar, afirmar, determinar “qual é seu modo de ser”⁷⁰¹. É aqui que a dimensão ontológica aparece conforme certa variabilidade. A *parrêsia* especifica o modo de ser do sujeito, de modo que a variação ontológica diz respeito ao sujeito e não ao discurso. Não há produção de verdade pelo sujeito, mas produção do sujeito pelo discurso verdadeiro. A historicidade do modo de ser do sujeito está atrelada assim à invariabilidade no nível do discurso, ou seja, às condições discursivas que desenham a síntese lógica de um período histórico. Por isso, a “questão filosófica fundamental”⁷⁰² da ligação entre verdade e liberdade se coloca em termos de uma decisão moral. Segundo Foucault, a verdade não limita ou constrange a liberdade. A liberdade – de enunciação da verdade – caracteriza uma produtividade que é da ordem do sujeito em relação a si próprio, como processo de subjetivação. Porém, essa transformação do ser do sujeito é a passagem daquele que não diz àquele que diz a verdade e, nessa medida, liga-se a este enunciado verdadeiro. O novo estado do sujeito não é *novo* no sentido de surpreender o dado: não há criação. O estado atual não recusa nem ultrapassa o anterior quanto à existência ou conteúdo da verdade. Ele apenas atualiza a verdade em ato, fazendo com que o campo de probabilidade definido *a priori* pela estrutura e função do discurso tenha uma de suas possibilidades atualizada pelo ato de enunciação. A liberdade é, portanto, uma liberdade fisiológica. O risco está na atualização de um dado, não na criação do novo, consequência da análise moral conforme a “verdade” e não conforme o “bem”. Com efeito, há adequação moral do sujeito nessa “dramática do discurso verdadeiro”⁷⁰³. A qualidade daquele que diz verdade é definida moralmente, afinal, a *parrêsia* antiga é uma virtude.

Foucault diz, em 1983: “considerando portanto como pano de fundo geral a questão filosófica da relação entre a obrigação da verdade e o exercício da verdade, considerando como ponto de vista metodológico o que poderíamos chamar de dramática geral do discurso verdadeiro, gostaria de ver se não podemos, desse duplo ponto de vista (filosófico e metodológico), fazer a história, a genealogia, etc., do que poderíamos chamar de discurso político”⁷⁰⁴. O qualificativo “político” aparece para especificar a esfera em que a *parrêsia* aparece, remetendo à posição do orador público ou do

⁷⁰¹ GSA, p. 66; p. 66.

⁷⁰² GSA, p. 64; p. 64.

⁷⁰³ GSA, p. 66; p. 66.

⁷⁰⁴ GSA, p. 66; p. 66.

conselheiro do príncipe. Isto conforme figuras antigas – “serão as primeiras figuras que eu gostaria de estudar”⁷⁰⁵ – dessa longa “história do discurso da governamentalidade” traçada a partir de algumas “grandes formas” da dramática do discurso verdadeiro.

Ainda que na época clássica, conforme texto de Políbio, a dimensão social e política ganhem relevo em relação à dimensão individual, central na *parrêsia* antiga, trata-se da posição individual em relação aos outros. A *parrêsia* como estrutura política define-se pela possibilidade do enunciado, menos que pela verdade. “Encontramos a *parresia*, isto é, a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política”⁷⁰⁶. Mas a caracterização ainda chegará no essencial: possibilidade de falar não qualquer coisa, mas de “dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz”. Menos que certa “liberdade de expressão”, como no uso público da razão, o essencial está no “dizer-verdadeiro”, como uma pretensão do sujeito. O que importa, pois, é afirmar que se diz a verdade, é pretender dizer a verdade – pouco importa aqui o critério que fará deste enunciado uma verdade em sentido lógico.

Para Foucault, “bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a meu ver o que caracteriza a *parrhesía*, a *libertas*, é esta *adequação* do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta”⁷⁰⁷. Significa que deve haver coincidência entre discurso e conduta. A fala do mestre é verdadeira na medida em que ela é vivida por ele, e esse *êthos*, ao ser compartilhado, transforma o sujeito. Essa adequação fornece o sentido último da fala como prescrição, como parênese.

Ora, é também uma adequação do sujeito de interesse em relação à racionalidade liberal que permite a compreensão da relação entre governantes e governados na modernidade, especialmente no modelo norte-americano do neoliberalismo. Essa adequação refere-se menos ao conteúdo do sistema de escolhas do que à forma do cálculo que põe finalidades. Por isso, o liberalismo não é alternativa econômico-política, ou não apenas isso, não essencialmente isso, mas uma maneira de viver, um *êthos*. Em oposição ao modelo jurídico ou teológico em que há uma finalidade prévia e diferente do sujeito atual – ainda que fosse ele próprio, alienado na relação consigo, justificando a

⁷⁰⁵ GSA, p. 67; p. 67.

⁷⁰⁶ GSA, p. 69; p. 69.

⁷⁰⁷ HSu, p. 491; p. 388; grifo meu.

trajetória em relação a si como exegese (o que vale para o sujeito cristão e depois humanista, assim como para o proletariado no marxismo) –, Foucault visa constituir um modelo “estético”, no qual a finalidade se constitui na própria trajetória por meio de um *modus operandis*. Não é coincidência, então, encontrar a produção remetida ao movimento lírico ou épico do ser (indivíduo ou coletividade, sujeito da ascética ou população) em oposição ao movimento trágico e fundador que se anuncia sempre como revolução, no sentido de refundação, de um novo absoluto visado anteriormente como meta externa. Ou seja, não surpreende encontrar elementos comuns na análise que Foucault faz da razão governamental moderna, que quer marcar distância em relação ao modelo jurídico-teológico, e na análise da ética de si antiga, que Foucault apresenta em função da distância em relação à moral de códigos⁷⁰⁸.

A “verdade” passa do sujeito ao discurso, da norma à normalidade, sem remeter sua constituição à condição social dos homens. Em Foucault, a produção da norma ou do normal escapa à intersubjetividade em que se poderia encontrar, talvez, a produção empírica das normas como campo de disputa moral. A representação de uma ideia de bem só pode ser uma finalidade externa, uma meta que tem sentido moral decisivo quando se quer orientar a prescrição do discurso a um *novo* “eu”. Porém, para isso seria preciso diferenciar “bem” e “verdade”. Afinal, a conduta adequada ao discurso verdadeiro está na verdade apenas porque não suspeita que o sentido histórico desta verdade possa ser polemizado em nome de uma verdade inventada, um bem que não se reduza às metas metafísicas criticadas por Foucault.

2. A moral em disputa

Não é casual que a era de ouro do conhecimento de si seja contemporânea ao contratualismo, com Descartes e Hobbes. A mesma perspectiva totalizante está subentendida numa e noutra esfera, antropológica e política. No que diz respeito à teoria

⁷⁰⁸ O que não é suficiente para identificar, como fará Foucault, o modo de ser da filosofia antiga ao modo de ser da filosofia moderna. O inimigo comum que Foucault encontra não pode ser princípio de similitude, muito menos de identidade.

da soberania que se estabelece na esfera política, trata-se da ideia de que se pode ter conhecimento de todas as relações possíveis na sociedade, a ponto de identificar a sociedade civil ao dever-ser, fundamentando-a juridicamente. A dialética perpetua esse espírito, que reduz o sujeito de interesse ao sujeito de direito. A dialética é para Foucault essa espécie de contratualismo transcendental hipostasiado como fim e não mais princípio da sociedade civil.

Com o final do século XVIII surge a figura do sujeito de interesse e seu correlato é uma mecânica das vontades inversa à alienação necessariamente pressuposta pelo contratualismo ou pela dialética, na medida em que fizeram da lei o oposto da negatividade. Assim, para Foucault, o essencial do homem moderno aparece justamente naquilo que nele é irreduzível ao campo jurídico e que fornece o sentido da indeterminação. Daí a aposta na ética do eu. “Estamos bem longe do que é a dialética da renúncia, da transcendência e do vínculo voluntário que se encontra na teoria jurídica do contrato”⁷⁰⁹. Nesse contexto, o que pode unificar vontades individuais, resguardadas de uma redução ao jurídico como sentido da coletividade?

Democracia

A vontade rousseauísta abrange as vontades individuais em uma unidade concreta. Há uma transcendência que unifica a mecânica das paixões, diferentemente da espontaneidade que, na perspectiva econômica moderna, segundo Foucault, coordena “involuntariamente”⁷¹⁰ a vontade de cada um à vontade dos outros. Faz sentido que a promessa da atitude crítica tenha sido a possibilidade da posição voluntária de colocar-se fora, neste ou naquele aspecto, dessa harmonia naturalmente opaca do mundo econômico. Mas o importante, do ponto de vista epistemológico, é que a despeito da maneira como o sujeito atua no jogo de verdade – aspecto fundamental quando a questão é a hermenêutica de si ou a posição política – ele não é redutível a um sujeito de direito. Significa dizer que se trata de um jogo de forças que é, ele próprio, normativo, e

⁷⁰⁹ NB, p. 375; p. 279.

⁷¹⁰ NB, p. 375; p. 279.

não exclusivamente da realização de uma racionalidade unívoca que responda pelo sentido e valor da alienação das vontades individuais.

O estatuto da relação entre sujeito de direito e sujeito de interesse, que coexistem como heterogeneidades irreduzíveis, está ligado em Foucault à dupla condição do sujeito moral. Ou seja, a obrigação moral (vontade, finalidade coletiva idêntica à sociedade civil) e a liberdade moral (interesse, possibilidade de colocar fins a si próprio) mantêm uma relação em que a primeira não se sobrepõe completamente à segunda. É desta compreensão do sujeito moderno que Foucault quer derivar o valor da ética sem dissolver por completo certa normatividade *a priori*, pensada então como governo. A obrigação moral volta por outras vias, que não a do código, já que a maneira jurídica, que caracteriza para Foucault a dialética, foi constantemente objeto de crítica. Assim, a *parrêsia* promete a inteligibilidade de um *êthos* que não tem estatuto transcendental, como em Hegel, que pensa “o Estado como consciência de si e realização ética da sociedade civil”⁷¹¹. Mas o governo, ou o discurso verdadeiro – nisso são conceitos equivalentes –, traz em cada “presente” o peso do *a priori*.

Tudo se passa então como se houvesse na história da filosofia um vazio entre o contratualismo e a dialética, em que se formulou certa diferença entre vontade e interesse. É nesse momento histórico, meados do século XVIII, que se tentou pensar o sujeito de direito sem identificá-lo à condição plena do homem em sociedade. O sujeito de interesse é uma concepção epistemológica fundamentalmente ligada à não-totalização característica da economia política nascente. “Esse princípio de uma escolha (*choix*) individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma escolha atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse”⁷¹². O acento na racionalidade envolvida na escolha individual opõe-se à racionalidade abstrata envolvida na finalidade geral. A crítica ao humanismo é idêntica à crítica ao universalismo da moral jurídica.

Nesse sentido, a democracia pode ser discutida não tanto a partir da legislação pelo todo quanto em função do interesse do todo. Foucault sublinha essa diferença no discurso de Péricles, já que ele “não define a democracia pelo fato de que todos possam falar e dar sua opinião, mas pelo fato de que a cidade é administrada de acordo com o

⁷¹¹ NB, p. 420; p. 313.

⁷¹² NB, p. 372 (nessa passagem, não sigo estritamente a tradução brasileira); p. 276-277.

interesse geral”⁷¹³. A preocupação não está tanto na formulação das leis, como em Rousseau, porém, no sentido das leis para a cidade. É aí que intervém a qualidade do legislador. Não se trata de um representante ou de dispensar a noção de representação em nome da maior exterioridade possível. Está em questão uma solução possível ao problema da autoridade que Lebrun formula a partir de Arendt, perguntando como fazer da autoridade a justa diferença entre aqueles que, por princípio, são ou devem ser iguais. Na leitura de Foucault, a ascendência de alguns está marcada pela *parrêsia*, pelo dizer verdadeiro. É ela que introduz a diferença na democracia. Entretanto, a *parrêsia* em questão aqui, com Péricles, não é a mesma que aparecerá adiante, a “*parrêsia* filosófica socrática”⁷¹⁴ – que independe do modelo de governo, se democrático ou autocrático. A unidade do *nomos* em relação à cidade é diferente da unidade do *logos* em relação aos indivíduos em nível ontológico (no caso, da alma). “A *parresia* filosófica de Sócrates vincula o outro, vincula os dois outros, vincula o mestre e o discípulo na unidade do Ser, ao contrário da *parresia* de tipo pericliano que vinculava a pluralidade dos cidadãos reunidos na cidade à unidade de comando daquele que assume ascendência sobre eles”⁷¹⁵.

De todo modo, mesmo em Platão, segundo Foucault, a igualdade democrática não é a ausência de conflito, mas é conflito, relações de força que se estabelecem a partir da *isêgoria*. “Mas, enquanto as definições positivas da democracia dão essa igualdade como uma espécie de estrutura fundamental conferida à cidade por um nomóteta, por um legislador, ou em todo caso por uma legislação que fez reinar a paz na cidade, aqui, ao contrário, essa igualdade democrática não apenas é obtida pela guerra mas continua a trazer em si o traço e a marca dessa guerra e desse conflito, já que é depois de sua vitória e tendo exilado os oligarcas que aqueles que sobram podem dividir entre si, como despojos, o governo e as magistraturas”⁷¹⁶. A igualdade como *isêgoria*, conquistada e perpetuada na forma do conflito, nada tem a ver, portanto, desde Platão, com a neutralização de toda relação de força ou com a purificação do governo pelo direito⁷¹⁷. Contudo, a força e a diferença assentam-se exatamente nessa igualdade,

⁷¹³ GSA, p. 163-164; p. 162.

⁷¹⁴ Sobre essa diferença, cf. especialmente a aula do dia 9 de março de 1983 (GSA).

⁷¹⁵ GSA, p. 338; p. 344.

⁷¹⁶ GSA, p. 182; p. 182.

⁷¹⁷ Parece então que Lazzarato tem razão quando diz que “as novas relações que o dizer-verdadeiro exprime não estão contidas nem previstas pela constituição, pela lei ou pela igualdade” (Lazzarato, *Enunciação e política*, p. 303), mas é preciso ter cuidado ao caracterizar essas relações como “novas”. A

identificada à autonomia de cada um de falar e fazer o que quiser⁷¹⁸, distinta da liberdade de fala e de pretensão à ascendência por meio do discurso que se diz verdadeiro. Assim, o “dizer verdadeiro” é em Foucault o conceito chave da ambiguidade essencial à democracia: o jogo entre igualdade e desigualdade. Esta última é irreduzível à primeira, desde que aquela, a igualdade, seja compreendida em termos históricos como concretização da possibilidade da fala que se pretende verdadeira.

“Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição de poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar”⁷¹⁹.

A partir de questões da antiguidade, Foucault compreende a relação entre *parrêsia* e democracia como a produção, a introdução da diferença: a *parrêsia* não poderia, para tanto, decorrer do status de certos cidadãos ou da condição econômica destes. Daí sua remissão exclusiva à dimensão ética do modo de ser do sujeito, ao invés de remetê-la à dimensão social das desigualdades concretas⁷²⁰. Não é a diferença (como a diferença de classes...) que permite o discurso que se quer verdadeiro, mas a *parrêsia*

moral organiza-se discursivamente, inclusive nas práticas não-discursivas, e não como código ou lei: feita a crítica dessa vinculação, o campo dos jogos de verdade já não se identifica ao “quadro igualitário” que o autor tem em mente. Quer dizer, em Foucault, “a estrutura da *parresia*, mesmo se ela implica um estatuto, é uma estrutura dinâmica e uma estrutura agonística’, que ultrapassa o quadro igualitário do direito, da lei, da constituição” (idem), o que não significa, entretanto, que “a *parresia* reestruture e redefina o campo de ação possível tanto para si quanto para os outros” ou que “ela modifique a situação, abra uma nova dinâmica, precisamente porque ela introduz algo novo” (idem). O campo de ação possível não é redefinido porque ele já não é idêntico àquele “quadro igualitário” jurídico. O campo de ação possível é delimitado pelo discurso e a modificação que a *parresia* introduz não é imediatamente, portanto, a introdução do “novo”.

⁷¹⁸ Pouco importa aqui a posição de Platão em relação a esta democracia como *isêgoria*, sabidamente negativa.

⁷¹⁹ GSA, p. 170; p. 168.

⁷²⁰ Foucault passa ao largo assim do problema concreto segundo o qual não se pode deixar de vincular a diferença ou ascendência ao status do sujeito. Foucault faz notar acima que há uma cesura necessária e indispensável na democracia, como já se havia notado a propósito da desigualdade irreduzível entre os homens. Entretanto, na referência explícita da questão à *nossa* época, parece pouco rigoroso dizer que o discurso verdadeiro introduz essa cesura sem problematizar essa postura ética reportando-a ao quadro das relações concretas de poder, sobretudo econômicas.

é ela própria aquilo que “produz uma diferença”. Assim, a emergência da diferença é reportada à posição ética, de modo que “o discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria raiz o processo de governamentalidade”⁷²¹.

Isso implica fazer do exercício de poder que este ou aquele homem leva a cabo um exercício ético. Assim, não é preciso que todos tomem consciência do que é melhor, mas que haja uma “boa *parrêsia*”, que aquele que ocupa espaço de ascendência na *politeia*, na estrutura institucional, fale de acordo com o interesse de todos. “Ou seja, Péricles se refere, se vocês preferirem, a esse grande circuito, a esse grande percurso da *parresia* (...) no qual, a partir de uma estrutura democrática, uma ascendência legítima, exercida por um discurso verdadeiro, exercida também por alguém que tem a coragem de fazer valer esse discurso verdadeiro, garanta efetivamente que a cidade tomará as melhores decisões para todos”⁷²².

A referência ao estatuto do sujeito de interesse na discussão sobre a democracia pode ser bastante interessante por transferir o ideal de igualdade ou liberdade reportado à formulação das normas à discussão sobre o interesse geral de cada norma em disputa. Assim, recuperar a compreensão epistemológica que é essencial para a governamentalidade liberal – esta irreducibilidade do sujeito de interesse em relação ao sujeito de direito – não coloca água no moinho do pensamento liberal. Pois este comunga do *optimum* totalizante que se trata, de todo modo, de criticar. A democracia não é aqui, de maneira alguma, a garantia de liberdades individuais, tampouco a determinação da igualdade ou igualitarismo. Ela é a constante disputa do que atende ao interesse de todos, ela é disputa moral. Todavia, em Foucault ela permanece atrelada a um quadro de divisão (*partage*) moral transcendentalizado como regime de verdade. Significa tornar perigosamente equivalentes a democracia e a autocracia, pois o dizer verdadeiro não se mede por seu valor concreto, mas pela racionalidade (verdade) à qual está indexado.

Assim, como a verdade é indexada por certa estrutura transcendental, relativa a uma época determinada, ao invés de responder à formulação empírica dos valores, a perspectiva de Foucault esbarra, ironicamente, na abstração da história, abstração derivada do procedimento crítico: esbarra nas condições de existência e significação que

⁷²¹ GSA, p. 169; p. 167.

⁷²² GSA, p. 164; p. 162.

determinam um sistema de constrangimento, um regime de verdade. Ora, mas uma das grandes novidades de Foucault não seria justamente a demonstração do caráter histórico dos valores, da verdade? Essa contradição é efeito da primazia do discurso formulada em função do procedimento metodológico kantiano adotado por Foucault.

Entre a emergência e o regime de verdade

A noção de “vontade de verdade” tem como função central ressaltar que a razão é valor e, mais especificamente, valor moderno. Há uma espécie de “crítica da razão” em Foucault, pensada como crítica da naturalização e centralidade que ela tem no discurso moderno. Significa que não se trata de recusar a razão e as instituições que a *Aufklärung* trouxe à cultura “ocidental”, mas criticar a centralidade radical da razão como sistema de regras (gramática, razão econômica, moral de código) para fazer aparecer o jogo de forças que faz rodar a história e a própria razão. Por isso, nem tudo que “venceu” nesse jogo de forças precisa ou deve ser descartado – apenas aquilo que obscurece a historicidade dos “conceitos fundamentais” (o que dá forma aos “direitos fundamentais”) e impede assim a “imaginação política” ou “emancipação” (para o que é preciso dar novo sentido). O que permanece é da ordem de uma *aceitabilidade* crítica, algo como uma moral ou ideia de bem histórica a honrar a humanidade.

Assim, a relação entre *Aufklärung* e crítica abre uma desconfiança que não é da ordem da “tecnofobia”, mas da moral estruturada como política: “de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável porque se justifica racionalmente, essa razão ela própria não é historicamente responsável?”⁷²³. Para Foucault, é preciso desmistificar *esse* discurso verdadeiro que se formula, desde a pastoral cristã até a governamentalidade moderna, como objetivação de si. “Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si”⁷²⁴.

⁷²³ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 42.

⁷²⁴ HSu, p. 401; p. 317.

Nessa inversão aparece a solução problemática de Foucault. A primazia do discurso cumpre papel essencial desde *Les mots et les choses*, passando por *Naissance de la biopolitique*, e todo o problema da atividade se reporta à possibilidade de enunciação do sujeito e invenção do sentido de um discurso – que é prática – cujo sistema de regras (gramática) o precede. Nos termos propostos por Wolff, o discurso é tão externo ao sujeito, em Foucault, quanto o objeto e o “eu” (*moi*) em Kant⁷²⁵. Mas é aqui que o discurso perde sua origem como “produção social”. A produtividade não diz respeito aos sujeitos quando o “círculo da verdade” permanece sendo “especulativo” (trata-se de produção, não de efeito). Afinal, se “o discurso verdadeiro é aquele que diz o mundo real”⁷²⁶, o que abre a necessidade da prova (*épreuve*) da filosofia, essa maneira de escapar ao círculo da verdade “põe de novo o problema transcendental: como a ordem do real pode se traduzir na ordem do conhecimento?”⁷²⁷. Wolff deixa clara a necessidade do *a priori*, ao estilo kantiano, para o quadro que Foucault constrói da filosofia a partir da noção de discurso verdadeiro: “esse problema é resolvido, de fato, pela ciência, e de direito, pelo conceito de *a priori*”⁷²⁸. Ora, transpondo o círculo transcendental de Kant para o que pretende ser em Foucault um círculo relativo à produção social do discurso, Wolff torna nítida a primazia do discurso. No círculo foucaultiano, “é preciso que alguma coisa da ordem comum social e histórica já seja dada *na ordem do discurso* para que uma sociedade possa nela se reconhecer”⁷²⁹. Eis a localização do *a priori* histórico no nível do discurso, que não pode, portanto, ser termo de “produção social”. A verdade envolve reconhecimento, não produção.

Ora, o que é a verdade que, segundo Foucault, é preciso “tornar sua”⁷³⁰ como subjetivação? Dizer que “a *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do

⁷²⁵ Cf. Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, p. 428. O círculo transcendental é descrito a partir de uma passagem de Kant na Lógica, citada por Wolf: “A verdade, diz-se, consiste no acordo do conhecimento com o objeto. Segundo essa simples definição de palavra, meu conhecimento deve então concordar com o objeto para ter valor de verdade. Ora, o único meio que eu tenho de comparar o objeto com meu conhecimento é que eu o conheça. Assim, meu conhecimento deve se confirmar ele próprio; mas isso está longe de ser suficiente para a verdade, pois visto que o objeto está fora de mim e que o conhecimento está em mim, tudo o que posso considerar é que meu conhecimento do objeto concorda com meu conhecimento do objeto...”.

⁷²⁶ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, p. 428.

⁷²⁷ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, p. 428.

⁷²⁸ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, p. 428.

⁷²⁹ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, p. 428.

⁷³⁰ “Fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto, creio, o próprio cerne desta ascese filosófica” (HSu, p. 401; p. 317).

sujeito”⁷³¹ é dizer que há transformação do *logos* em *êthos*. Contrariamente ao que Foucault pretende colocar em jogo por meio do processo de autossubjetivação da ascética, a ascese não deixa de ser disciplinadora, no sentido de vincular à conduta uma moral que não é posta em questão ou produzida pelo processo. Assim, os cínicos manifestam “a verdade como disciplina, como ascese e despojamento da vida”⁷³². O despojamento é também uma moral, uma tarefa moral, de modo que a autossubjetivação não é outra coisa que um dispositivo disciplinar. Isso vale para a *parresia* cínica e para a *parresia* socrática de que trata Foucault.

É preciso notar de partida que na *parrêsia* socrática a homologia é critério de verdade, na confrontação entre duas almas, num diálogo, apenas porque o *logos* é ontologicamente verdadeiro. É nisso que se apoia a diferença entre a homologia como “um verdadeiro critério de verdade” e a lisonja (*flatterie*), na qual “não é o próprio logos que é idêntico, são as paixões, são os desejos, são os prazeres, são as opiniões, é tudo o que é ilusório e falso”⁷³³. É por isso que a liberdade, como signo de um *êthos*, é inteiramente reduzida à concreção da verdade e não envolve produtividade. O logos é verdadeiro por princípio, de modo que o critério de verdade antecede o ato da enunciação. Nesse modelo antigo retomado por Foucault, a ação ética é exercício de liberdade apenas na medida em que realiza a obrigação de verdade.

Ainda que se conceda que haja uma secularização do *logos*, ou melhor, uma historicização do discurso verdadeiro a partir da crítica ao “essencialismo” (inegavelmente presente em Platão), ainda assim o jogo de verdade não institui a verdade em ato. Em Foucault, o mundo moral se estabelece a partir do sentido da

⁷³¹ HSu, p. 395; p. 312.

⁷³² CV, p. 152; p. 161 (há um erro na tradução brasileira dessa passagem, que traz “vida” no lugar de “verdade”). Os cínicos dão ensejo a uma “tradicionalidade do ensino cínico, que passava por modelos de comportamento, matrizes de atitudes” (CV, p. 185; p. 193). No entanto, mais forte teria sido a “tradicionalidade de existência”, que, indo além da primeira, permite “restituir a força de uma conduta para além de um debilitamento moral” (CV, p. 185; p. 194). A conduta em questão é explicitamente vinculada a uma moral prescritiva quando o cínico faz da animalidade um “modelo de comportamento” (CV, p. 233; p. 244), uma “forma reduzida mas prescritiva da vida”, em suma, um “dever”, um modelo material e moral de existência (CV, p. 234; p. 245). A animalidade é “um exercício”: “o *bios philosophikos* como via reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (CV, p. 234; p. 245), o que significa que “o outro” participa da tarefa autocentrada do cínico apenas como espelho, sem função constituinte. Ela também põe em cena valores que funcionam como princípios, ainda que invertidos em relação aos habituais (feitura, pobreza, etc. Cf. CV, p. 228-229; p. 239). A transvaloração cínica inverte os valores, mas não se distancia do modelo moral em jogo na estética da existência antiga, em que o cuidado de si é adequação a um quadro moral previamente definido em princípios.

⁷³³ GSA, p. 336; p. 342.

verificação estruturada em uma síntese concreta que passa a ser imediatamente abstrata, delimitando um “regime” ou racionalidade particular⁷³⁴. A espessura temporal do discurso aprisiona a verdade e exila o sujeito, já que se apoia necessariamente em uma estrutura transcendental, em um campo *a priori* em relação à atividade empírica. É assim que o exercício da liberdade, nesse nível, ganha valor transcendental que não é regulador, mas prescritivo, tal qual o modelo da filosofia antiga⁷³⁵.

O equivalente ético-ontológico da moral abstrata kantiana, inscrita na história por outro movimento que a encarnação da lógica dialética das antinomias, é a verdade como bem moral. Assim, a história é a história da verificação e o sujeito da história, o “verídico”. A verdade em Foucault é o equivalente do bem kantiano. Toda dificuldade está, portanto, na remissão do discurso verdadeiro a um regime de verdade preciso, medido pela alternativa permanente e estrutural – no que concerne à história da verificação – entre cuidado de si e conhecimento de si.

De modo geral, para Foucault, o exercício de verdade situa o sujeito ético em relação à forma geral de reflexividade de seu período histórico. Assim, diz ele, as duas figuras da dramática do discurso moderno são o “crítico” e o “revolucionário”. Toma-se aqui uma classificação análoga àquela que localizava, no curso de 1979, as duas vias para pensar a limitação do poder público em termos de direito. A via residual e a via axiomática remetem a essas duas figuras da dramática do discurso verdadeiro, a essas duas formas do “dizer-verdadeiro”, duas figuras do sujeito ético moderno.

⁷³⁴ Tome-se a definição nominalista da verdade, assim formulada por Alféri: “a verdade é o próprio de uma proposição da qual os termos exercem referências convergindo em direção aos mesmos entes singulares” (Alféri, *Guillaume d’Ockham : le singulier*, p. 364). Em Foucault, as proposições encadeadas – que é discurso – só são convergentes, e necessariamente convergentes, em um regime específico, solapando a “neutralidade ontológica” do nominalismo.

⁷³⁵ A prescrição está em jogo tanto na *parresia* socrática quanto na experimentação cínica. No que diz respeito à *parresia* socrática, “dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e *definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida*” (CV, p. 130; p. 138; grifo meu). Quanto aos cínicos, a verdadeira vida é “ao mesmo tempo forma de existência, manifestação de si, plástica da verdade, mas também empreitada de demonstração, convicção, *persuasão através do discurso*” (CV, p. 277; p. 288; grifo meu).

O crítico e o revolucionário

“O que é o discurso crítico na ordem da política que vemos se formar, se desenvolver, em todo caso adquirir certo estatuto no século XVIII e prosseguir ao longo do século XIX e do século XX?”⁷³⁶. Embora Foucault não desenvolva esta “figura da dramática do discurso verdadeiro na ordem da política”, ele indica que o exercício da verdade na modernidade responde a um discurso crítico ou a um discurso revolucionário, donde a terceira e quarta figuras da dramática nascida na Antiguidade. O revolucionário é uma figura dessa história, cujo eixo é a *parrêsia*, porque também fala em nome da verdade. “O que é aquele que se levanta, no meio de uma sociedade, e que diz: digo a verdade, e digo a verdade em nome de uma coisa que é a revolução que vou fazer e que vamos fazer juntos?”⁷³⁷.

Acentuando a questão da *parresia*, e trazendo ao primeiro plano a maneira como o discurso verdadeiro é índice de uma experiência determinada na ordem da política, Foucault não se torna, em um sentido bastante preciso, platônico? Primeiro, é preciso notar que Foucault destaca diversas figuras de uma espécie particular de relação do sujeito consigo e com os outros na ordem da política: a “dramática” em questão repete uma estrutura ética na história, vista, para tanto, a partir de certa independência da esfera ética. O platonismo está nessa distinção analítica a partir da qual “a *parresia* não tem de atuar simplesmente no âmbito da democracia, mas há um problema parresiástico, se vocês preferirem, um problema da *parresia* que se coloca sob qualquer forma de governo”⁷³⁸. A função do filósofo conselheiro aparece em Platão em função da “cidade ideal”, porém, não como modo de ser exclusivo dela. A *parrêsia* tem lugar numa autocracia porque “o problema não é tanto definir o que é a melhor constituição, mas fazer de sorte que cada uma das *politeiai* funcione de acordo com a sua própria essência”⁷³⁹. Essa alternativa não é análoga àquela que diferencia o revolucionário e o crítico?

⁷³⁶ GSA, p. 67; p. 67.

⁷³⁷ GSA, p. 67; p. 67.

⁷³⁸ GSA, p. 194; p. 195-196.

⁷³⁹ GSA, p. 194; p. 195.

Foucault está seguramente mais apto à carapuça de crítico que de revolucionário, a limitar toda etiqueta moderna a essas duas figuras. Entretanto, se é verdade que não está em questão a restrição ao “dever-ser” – qual o melhor dos governos? –, Foucault não se arroga o lugar do conselheiro. Sabe-se que esta é a saída platônica, caso em que “somente um filósofo pode fazer isso, porque só ele sabe em que consiste a natureza de cada Estado”⁷⁴⁰. O crítico e o conselheiro platônico têm em comum a valorização do discurso verdadeiro na ordem estabelecida, enquanto o revolucionário e o mesmo conselheiro têm em comum o monopólio da verdade. É desta última combinação que depende a função do filósofo platônico como construtor da cidade ideal. Porém, sem dever-ser, o crítico define-se como uma espécie de médico que diagnostica sem prescrever terapêutica, levando ao extremo o pudor derivado de uma identificação infeliz entre desnaturalização da verdade ou crítica da razão e ausência de ideal.

O dizer verdadeiro traduz-se, na modernidade, em uma ética que estabelece certa ascendência crítica. A crítica é o avesso do monopólio da verdade que faz com que o filósofo conselheiro saiba, segundo Platão, a voz que é conforme determinado Estado: “ele não diz a verdade sobre a natureza dos Estados, ele diz a verdade de maneira que o que se diga num Estado seja conforme à verdade do Estado”⁷⁴¹. Mesmo despojado dessa pretensão cognitiva, o crítico tem a tarefa, segundo Foucault, de observar o excesso do governo. Vale trazer novamente uma passagem importante de Foucault a esse respeito: “desde Kant, o papel da filosofia é impedir a razão de exceder os limites do que é dado na experiência; mas desde essa época também – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade – a filosofia tem igualmente por função vigiar os poderes excessivos da racionalidade política”⁷⁴². Função estendida a todo indivíduo, já que o “excesso de governo” é limitado pelos governados nessa “razão governamental crítica”. Há certa igualdade qualitativa entre o crítico e todos os indivíduos, já que não há monopólio da verdade, e a ascendência crítica não será outra coisa que o ato, o exercício ético de limitação. O acento de Foucault na dimensão ética, na experiência política como exercício da verdade, reinsere o filósofo, o crítico, diferentemente do revolucionário, no modo de existência dado – a questão não é qual a

⁷⁴⁰ GSA, p. 195; p. 196

⁷⁴¹ GSA, p. 195; p. 196.

⁷⁴² DE II, *Le sujet et le pouvoir*, 306, p. 1043.

melhor forma de governo. O *êthos* crítico está suposto no modelo da *politeia* moderna, liberal, como controle do excesso de governo, como medida, exercício de verificação.

A diferença irreduzível entre governantes e governados faz com que esse *êthos* crítico seja compreendido, na modernidade liberal, e particularmente no modelo norte-americano, como signo da função positiva do sujeito. Na perspectiva de Foucault, é esse *êthos* que torna a população um sujeito. A população é lugar de controle e limitação do poder (Foucault fala por isso de autolimitação da racionalidade liberal), vinculados na forma "Estado" ou por qualquer outro modelo institucional. De todo modo, que esse controle tenha a forma da instituição é inevitável, especialmente quando a sociedade é compreendida em termos de conflito. Por isso Foucault ironiza o movimento que, no início dos anos 1980, pretende pôr em cena uma "justiça informal": "é fazer-se uma ideia bem otimista da sociedade crer que ela seja capaz, por simples regulação interna, de resolver os problemas que se colocam a ela"⁷⁴³. Vale a pena insistir: o problema, para Foucault, não é a existência das instituições, nem mesmo do Estado, mas a abertura delas à "atividade" de controle e limite social. Permanece em Foucault a necessidade da autoridade (institucionalizada) para definir a justa diferença entre governantes e governados; porém, ela já não é o lugar máximo de definição do legítimo e, nessa medida, o qualificativo "justo" está permanentemente em questão e remete, em última instância, à "aceitabilidade". Será preciso voltar ao problema de saber o que, para Foucault, torna certa ideia ou valor "aceitável". Ele mostra que não é o Estado, que em si mesmo não é mau ou bom. Diz Foucault: "eu permaneço bastante prudente quanto a certa maneira de fazer jogar a oposição sociedade civil – Estado, e quanto ao projeto de transferir à primeira um poder de iniciativa e de decisão que a segunda teria anexado para exercê-lo de maneira autoritária: qualquer que seja o cenário tomado, uma relação de poder se estabeleceria e toda a questão seria saber como limitar os efeitos, não sendo essa relação nela mesma nem boa nem má, mas perigosa, de modo que seria preciso refletir, em todos os níveis, sobre a maneira de canalizar sua eficácia no melhor sentido possível"⁷⁴⁴. A quem o privilégio de saber qual o melhor sentido possível? A quem o privilégio do juízo sobre a eficácia? É isso que está em disputa, mas que em Foucault remete à escolha ou limitação crítica, e não se pode ver de que modo a relação entre os homens e as instituições pode permitir àqueles a construção de um sentido *novo* – como

⁷⁴³ DE II, *Un système fini face à une demande infinie*, 325, p. 1194.

⁷⁴⁴ DE II, *Un système fini face à une demande infinie*, 325, p. 1194.

insiste o revolucionário – e não apenas o “melhor possível”⁷⁴⁵. O crítico e o revolucionário parecem figuras que se excluem, o que faz Foucault passar da crítica à forma como este último se justifica na modernidade à adesão à primeira figura.

Mas por que Platão mistura aspectos decisivos dessas duas figuras modernas? Porque opõe *logos* e *ergon*. É exatamente essa distinção que a noção foucaultiana de “discurso” pretende dissolver, assim como a “práxis” do revolucionário desejou dissolvê-la⁷⁴⁶. Se o *logos* não é o exercício de conhecimento próprio ao filósofo, exclusivo dele, não cabe a ele dizer como é a cidade ideal – o revolucionário não pode deixar de supor um *logos* que justifique a ascendência em relação aos demais na construção da atividade a ser realizada (*ergon*). A ação é orientada por diversas verdades, diferentes “conhecimentos”, por um *logos* equívoco, complexo, e acessível a todos. Entretanto, é aí que o historiador intervém positivamente, já que a ficção que constrói quer valer-se como solo de um *logos* específico e “mais verdadeiro” ou “melhor”. A disputa moral assenta-se não somente no horizonte traçado, mas no solo a partir do qual os sujeitos agem, no conhecimento do mundo (*Weltkenntniss*) que baliza as escolhas e ações. O “bem” kantiano é imperativo categórico enquanto forma ideal e postulada pela Razão do horizonte que *deve ser* traçado; a “verdade” em Foucault é imperativo moral enquanto solo que baliza aquilo que pode ser traçado. Mas não seria o caso de valorar as diferentes direções abertas por este solo múltiplo?

Seguramente, Foucault pretende que o conhecimento do mundo implique transformação no modo de existência. É preciso transformar o que somos sem apelo a um “dever-sermos” preconcebido. Assim, não se pretende apenas adequação à verdade da forma política constituída (*politeia*), mas se supõe que o conhecimento da essência histórica da forma política vigente é chave da transformação da experiência política. A narrativa histórico-filosófica tem ascendência não no modo do monopólio da verdade,

⁷⁴⁵ Certamente o “melhor possível” bastaria, caso o campo de possibilidades fosse aberto e não historicamente circunscrito: em Foucault, não está em questão o “possível” em geral, mas o campo de possibilidades que um regime de verdade delimita.

⁷⁴⁶ Esse aspecto pode servir para a vinculação que Foucault faz entre a figura do revolucionário moderno e o cínico antigo, já que, para este, se trata de “dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade”, ou seja, a vida cínica é “devotada ao mesmo tempo à manifestação de fato da verdade (*érgo*) e à verificação, ao dizer-a-verdade, à manifestação pelo discurso (*lógo*) da verdade” (CV, p. 278; p. 289). Porém, em todo caso, a verificação enunciada precede, como princípio discursivo, a manifestação, a experiência. Por isso, permanece a noção de que há um mundo verdadeiro, por oposição ao atual, de modo que a verdade nunca é atual; ao que seria necessário opor a noção de uma atualidade cujo valor se mede sempre por um possível imaginado, posto em sua artificialidade e determinado em função da situação concreta em que a medida do atual pelo virtual é posta em jogo.

enquanto dever-ser, mas no monopólio da verdade construída como ficção histórica, processo de conhecimento de si, como campo dos possíveis. A ação, neste caso, não inaugura nada, ela, no máximo, recompõe o dado.

Ao que parece, portanto, uma disputa moral radical não se define nem pela figura do crítico, nem do revolucionário. Foucault ajuda a dissolver esta última, mas é possível notar os limites da postura crítica. Afinal, ela recoloca certo espírito platônico em cena ao definir a atividade filosófica por um real que, finalmente desgarrado da exclusividade da lógica que a reduz a *logos*, tranca-se em outra sala, no campo supostamente específico da ética. Depois de transfigurar Kant como ponto de partida transformador, Platão é invertido por Foucault ao situar o “sério da filosofia” no exato avesso da postura ideal e hierarquizante prescrita ao filósofo a partir da *República* e das *Leis*.

“É verdade que por muito tempo, é verdade que ainda hoje alguns pensaram e alguns pensam que o real da filosofia se sustenta com o fato de que a filosofia pode dizer a verdade, e pode dizer a verdade em particular sobre a ciência. Por muito tempo se acreditou, e ainda se pensa que, no fundo, o real da filosofia é poder dizer a verdade sobre a verdade, a verdade da verdade. Mas parece-me que, e em todo caso é o que se marca nesse texto de Platão, há toda uma maneira de marcar, de definir o que pode ser o real da filosofia, o real da verificação filosófica, que essa verificação, mais uma vez, diga a verdade ou uma falsidade. *E esse real se marca com o fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a verificação perante o poder*”⁷⁴⁷.

Esse dizer verdadeiro, essa prática de verificação é o real da filosofia apenas na medida em que ela é identificada à perspectiva crítica e, nessa exata medida, perde toda especificidade – não são poucos a anunciar hoje o fim da filosofia “em sentido clássico”. A desconstrução do lugar Soberano do filósofo platônico depende totalmente, na análise de Foucault, da redução da cidade ideal à ordem do mito, oposta ao “sério da filosofia”. “Acaso a atividade de nomóteta, acaso o esquema legislativo e constitucional proposto pela *República* e pelas *Leis* não deveria, no fundo, no pensamento de Platão, ser tomado com tantas precauções quanto um mito?”⁷⁴⁸. Já se viu, sobretudo em questões práticas, como na experiência foucaultiana na Tunísia, o reconhecimento da

⁷⁴⁷ GSA, p. 209; p. 211; grifo meu.

⁷⁴⁸ GSA, p. 231; p. 234.

necessidade do jogo mítico. O espírito de um mundo sem espírito não precisa ser a reificação desse mundo, transformando-o em um “mundo com espírito” ou “mundo do Espírito”. Por isso, a oposição entre o “mito” e o “sério” que Foucault marca em Platão, como a oposição entre *A República* e as *Leis*, por um lado, e a *Carta VII*, por outro, não é ferramenta suficiente para situar estruturalmente a filosofia, e especificamente a relação entre filosofia e política, a partir da oposição entre o discurso imperativo do dever-ser e o discurso ético da prática de si. Para Foucault, ao lado da crítica e da ascese, essa exterioridade seria signo da *retomada*, no ser da filosofia moderna, do ser da filosofia antiga: “a filosofia como exterioridade relativamente a uma política que constitui sua prova de realidade, a filosofia como crítica relativamente a um domínio de ilusão que a coloca diante do desafio de se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese, isto é, como constituição do sujeito por si mesmo, parece-me que é isso que constitui o ser moderno da filosofia, ou talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga”⁷⁴⁹.

Ora, se a fonte exclusiva do *logos* que passa a *ergon*, ou que, no limite, é *ergon*, restringe-se ao real despojado de todo ideal, de todo horizonte dito “melhor” ou “mais verdadeiro”, então a veridificação em relação ao poder só pode ser jogo sobre a medida da relação entre governados e governantes, mas não transgressão da racionalidade governamental. O real da filosofia não pode, em Foucault, ser a invenção de outra racionalidade. Por isso, a “atividade” da população – que faria dela não apenas objeto, mas sujeito da racionalidade moderna – restringe-se ao limite e controle. Talvez a filosofia dependa de uma nova figura, uma espécie de “revolucionário crítico”⁷⁵⁰, capaz de situar o valor em jogo na vida prática. Afinal, o “dever-ser” pode ser despojado do peso de uma Ideia sem, com isso, perder sentido moral. Portanto, o que sai de cena não é tanto a ideia de bem kantiana, mas o estatuto imperativo da “ideia” em Kant. É claro que, nesse caso, trata-se de outra “razão”. No caso de Foucault, talvez seja preciso retirar de cena não tanto o sentido crítico do dizer verdadeiro, mas o estatuto prescritivo do “discurso” enquanto conhecimento descomprometido com o horizonte político. É

⁷⁴⁹ GSA, p. 321; p. 326.

⁷⁵⁰ Essa figura aparentemente esquizofrênica seria um híbrido que não dispensa a história nem o ideal. Todavia, isso apenas se doravante fosse redefinido o estatuto deste ideal e radicalizada a inscrição da formação dos valores e normas na história. No campo filosófico, essa figura implicaria a indistinção entre história da filosofia e filosofia, tão em moda hoje.

claro que, nesse caso, trata-se de outra postura ético-política, outro estatuto do “valor” na “história”.

O horizonte político perde sentido como finalidade da *parresia* quando a crítica ao modelo da democracia leva ao elogio da autocracia. O que aparecia na ordem de um *direito* de fala é transposto ao campo de uma *prática*. O efeito e objeto da *parresia* doravante são outros: “passa-se da pólis à *psykhé* como correlativo essencial da *parresia*”⁷⁵¹. É essa a genealogia longínqua da estrutura na qual o crítico se sobrepõe ao revolucionário nessa ontologia histórica, que é uma ontologia do homem. E isso vale igualmente para a *parresia* cínica, já que a aproximação do modo de ser cínico ao modo de ser revolucionário não diz respeito ao estatuto da verdade em jogo, mas à relevância do modo de vida. Ou seja, o correlativo não é tanto a *psykhé*, essa categoria fundamental da metafísica, mas a *bíos*, a existência⁷⁵². Num caso e no outro, contudo, “o objetivo do dizer-a-verdade é portanto menos a salvação da cidade do que o *êthos* do indivíduo”⁷⁵³. O governo dos outros, quando vinculado a uma atitude ética tal qual o sentido último da figura do crítico, aparece necessariamente como prescrição de um modo de ser ao indivíduo, e assim a transformação a que ela leva restringe-se a esse local de efeito, ao objeto, ao *êthos* do indivíduo: “a *parresia*, ao mesmo tempo que se organiza em torno

⁷⁵¹ CV, p. 58; p. 61.

⁷⁵² Aquilo que, para Foucault, vincula o revolucionário moderno à categoria trans-histórica (CV, p. 152; p. 161) do cinismo não é a verdade enunciada (como finalidade), mas o modo de vida, o “militantismo”, a “maneira como foi definida, caracterizada, organizada, regrada a vida como atividade revolucionária” (CV, p. 161; p. 169). Foucault não perde a oportunidade de ironizar seus antigos companheiros quanto à importância do militantismo no Partido Comunista Francês, “na forma da injunção, de certo modo revertida, de ter de retomar e valorizar, em seu estilo de vida, obstinada e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais” (CV, p. 163; p. 171). Porém, para fugir desse regramento estético-moral, basta encarnar Baudelaire? Ora, a recusa sistemática é também um valor e traz também suas regras de conduta, desde os cínicos antigos. A “relação polêmica de redução, de recusa e de agressão” (CV, p. 165; p. 174) que certa arte moderna estabelece com a cultura não pode se furtar ao trabalho que põe algo *novo* – nisso ela é revolucionária, e não tanto na recusa. De todo modo, para Foucault a recusa ou redução liga a arte moderna ao cinismo antigo como um momento da história contínua do cinismo. “É o que faz a arte moderna desde o século XIX, esse movimento pelo qual, incessantemente, cada regra estabelecida, deduzida, induzida, inferida a partir de cada um desses atos precedentes, se encontra rejeitada e recusada pelo ato seguinte. Há em toda forma de arte uma espécie de permanente cinismo em relação a toda arte adquirida. É o que poderíamos chamar de caráter antiaristotélico da arte moderna” (CV, p. 165; p. 174). Ora, a arte moderna pode ser dita cínica por seu caráter imediatamente negativo, mas ela põe algo novo em jogo, ao contrário da *parresia* cínica dos antigos. Se ela é efetivamente revolucionária, não o é pela recusa, mas pelo horizonte que a recusa abre, pela posição. O essencial é o que é posto como valor e não apenas a forma da recusa ou despojamento, que pode em si mesma ser anti-revolucionária. Para entender o posto como valor essencial, para além da negativa, basta remeter a discussão ao “terrorismo”, essa “prática da vida até a morte (a bomba que mata inclusive quem a põe)” (CV, p. 162; p. 170), que tinha para Foucault valor negativo quando posto em jogo no caso Klaus Croissant. A recusa nem sempre é positiva, ela é medida pelo valor que põe em jogo, seja ele um preceito, como no cinismo, seja algo novo, como na arte moderna.

⁷⁵³ CV, p. 58 ; p. 61.

do princípio do dizer-a-verdade, toma corpo agora num conjunto de operações que permitem que a veridicação induza na alma efeitos de transformação”⁷⁵⁴. Se é assim, essa relação que a *parresia* estabelece eventualmente entre os homens não é seguramente o lugar de *constituição* de valores e normas, mas de adequação dos indivíduos ao valor em jogo para aquele que pretende dizer a verdade, assegura dizer a verdade e é de certo modo reconhecido como tal.

⁷⁵⁴ CV, p. 58 ; p. 61.

Capítulo 3 – A produção do valor

A figura do crítico é a figura do filósofo por excelência, ao menos na tarefa do pensamento tal como formulada por Foucault: “Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é de retomar na raiz a maneira pela qual os homens problematizam seu comportamento”⁷⁵⁵. É nessa medida que a tarefa filosófica não é exclusiva do filósofo e, sobretudo, não se confunde com a tarefa revolucionária. A desconfiança em relação aos valores vigentes, entretanto, relegaria ao acaso toda transvaloração ou, melhor dizendo, toda emergência de valor? Afinal, ao “problematizar” seu comportamento, o homem mede o valor atual *por um possível*, ainda que imaginário, e jamais por um valor “em si”.

1. Natureza e sentido do valor

Foucault analisa a moral a partir de um quadro histórico traçado linearmente, conforme a grande genealogia de uma questão precisa, o cuidado de si e sua relação com o conhecimento de si. Diz Foucault: “para colocar a (...) questão segundo uma perspectiva e em uma linearidade históricas: não encontraríamos aí, neste preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção de consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise da consciência, análise da *psykhé*, etc.”⁷⁵⁶. É

⁷⁵⁵ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1431.

⁷⁵⁶ HSu, p. 307; p. 242. A mesma ideia aparece em uma entrevista de 1984: “é preciso não esquecer que essa moral grega tem sua origem no século V antes de Cristo e que a filosofia grega *transformou-se pouco a pouco* em uma moral na qual nós nos reconhecemos agora” (DE II, *Le retour de la morale*, 354, p. 1520-1521; grifo meu).

preciso grifar: “linearidade histórica”, “origem” e, na mesma linha, “primeira forma”, que significa aqui primeira figura.

Se a crítica ao “progresso” e à “história natural” não significou um abandono completo do procedimento crítico kantiano é porque uma causa constante não é idêntica a um processo necessário. Para discutir a questão do progresso no texto *Conflito das faculdades*, Kant procura, nas palavras de Foucault, uma “causa constante que se deve portanto mostrar que agiu outrora, que age agora, que agirá futuramente”⁷⁵⁷. Se uma causa desta ordem não implica nem necessidade histórica nem progresso, já que pode ser compreendida como aspecto contingente que participa da história passada e presente e que pode, provavelmente, participar da emergência de eventos futuros, então não há justificativa para caracterizar a história como natural e racional. Em seu comentário sobre Kant e a Revolução francesa, Foucault se interessa justamente pela ideia de que o principal é o “entusiasmo” reportado à “recepção” ou representação que se fez da Revolução, malgrado a violência que, no limite, faz do processo um modelo a ser evitado. Diz Foucault, ainda analisando Kant, que “o significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela”⁷⁵⁸.

Ora, espectadores que não participam? Não é justamente a participação destes o aspecto central a ser destacado? Inclusive, é na direção da valorização desta participação – e mora aqui o perigo de alegar que ela não é “direta” – que se entende aquele aspecto central (o entusiasmo destes “não participantes”) como o próprio fim do processo revolucionário, o próprio sentido, afinal, da *Aufklärung*. Se o valor da Revolução é medido por Kant, e aqui Foucault está com ele, pelo entusiasmo ou “simpatia de aspiração”, ele repousa inteiramente naqueles ditos “outros” em relação aos revolucionários, já que eles apreendem no processo levado a cabo por estes (dada a exterioridade em que os filósofos apresentam a questão) precisamente os fins que poderiam e querem efetivamente dar a si próprios. É a Revolução de alguns que cria a possibilidade da aparência de bem que justifica e valoriza a Revolução apesar dela própria. Porém, será que a exterioridade dessa “recepção” não é exterior ao evento ele

⁷⁵⁷ GSA, p. 17; p. 17.

⁷⁵⁸ GSA, p. 18; p. 19.

próprio, a ponto de o evento significar mais a formulação histórica de um valor do que o signo do progresso?

O entusiasmo pela Revolução seria para Kant, segundo Foucault, o signo, “primeiro, de que todos os homens consideram que é do direito de todos se dotar da constituição política que lhes convém e que eles querem”⁷⁵⁹. Os homens consideram que se dar uma constituição política que lhes convenha e queiram é *direito* ou é “bom”? Ou seja, os homens avaliam aí o que lhes é devido ou o que eles compreendem – só então – como uma aparência de bem a ser concretizada? Afinal, trata-se de uma vontade, pode-se dizer, coletiva: a constituição política e pacífica será o horizonte moral, já que não é necessário, posto pela vontade coletiva como aquele que corresponde ao que atualmente é a aparência de bem, formulada a partir do evento que é seu inverso – é violência. Para Kant, o entusiasmo, em segundo lugar, “é sinal de que os homens procuram se dotar de uma constituição política tal que evite, em razão dos seus próprios princípios, toda guerra ofensiva”⁷⁶⁰. Quer dizer, a maneira como os homens representam a Revolução é positiva por ser precisamente a possibilidade do inverso dela própria. Ela implica um valor.

A mesma *posição* de disputa que se encontrava ao final dos textos históricos de Marx está em jogo no texto de Kant, ao menos no sentido que se pode dar à posição política ao distingui-la do tom profético que Foucault via em Marx e do qual pretendia se desembaraçar. Se não se trata de profecia, então o que Foucault deixa de pôr em cena não é o que ele criticava, mas uma posição tão inescapável quanto possa ser a consequência efetiva e política de toda analítica do presente. Daí as palavras de Kant citadas por Foucault: “Sustento que posso predizer ao gênero humano – mesmo sem espírito profético –, de acordo com as aparências e os sinais precursores da nossa época, que ele alcançará esse fim”⁷⁶¹ [dar-se a constituição que lhes convém]. Porém, a ausência da magia ligada à ideia de profecia não precisa ser a afirmação da Razão des-historicizada, como em Kant, nem do acaso, como em Foucault, mas da formação empírica e coletiva das normas e valores.

⁷⁵⁹ GSA, p. 19; p. 20.

⁷⁶⁰ GSA, p. 19; p. 20.

⁷⁶¹ GSA, p. 19; p. 20.

É bom lembrar que, em Kant, o valor remete a uma razão sem história na medida em que o progresso se formula como faculdade natural. Seguindo ainda a análise de Foucault, a condição de progresso de Kant funda-se na natureza humana. Afinal, diz Kant, “de fato, tal fenômeno na história da humanidade já *não se esquece*, porque revelou na natureza humana uma disposição, uma faculdade de progredir tal que nenhuma política teria podido, valendo-se da sutileza, extraí-la do curso anterior dos acontecimentos: somente a natureza e a liberdade, reunidas na espécie humana de acordo com os princípios internos do direito, estavam em condição de anunciá-la, muito embora, quanto ao tempo, de maneira indeterminada e como um acontecimento contingente”⁷⁶². O conflito entre natureza e liberdade, que dá ensejo à atividade humana conforme a antropologia pragmática, reaparece aqui pacificado pelo direito cujos princípios internos são dados pela razão e, assim, inscreve a faculdade de progredir na razão humana que, afinal, responde à normatividade que é igualmente aquela da história natural. O progresso subjetivo que decorre da revolução copernicana de Kant já era o aspecto natural da história em Rousseau. A *perfectibilité* que dá forma à história precisa de uma correspondência metafísica para encontrar-se igualmente no homem⁷⁶³, do que Hegel, após Kant, estará dispensado ao resignificar a *perfectibilité* em prol da lógica dialética. A exterioridade do terror em relação ao valor positivo da Revolução não terá mais a forma de uma inversão, mas, rigorosamente falando, de uma contradição que é propriamente progresso.

Para Foucault, como em Kant, é o evento, no sentido de recepção ou representação – *Aufklärung* – que se deve guardar (*não esquecer*), não o fato da Revolução. Foucault aproxima assim seu projeto de certa tradição crítica da filosofia moderna – mas em relação a qual guarda diferenças decisivas. De modo geral, ele se situa no campo crítico daqueles que fazem uma analítica do presente, ou mesmo uma ontologia da atualidade. Ora, parece possível identificar uma espécie de alternativa entre o acento na *Aufklärung* e o acento na Revolução.

Foucault não tira implicações do fato de que a tradição da *Aufklärung* centra-se no “uso da razão como problema histórico” e a tradição da Revolução procura sustentar o “valor operatório na história”. Pelo menos não o faz nem ressaltando que o uso da

⁷⁶² GSA, p. 20; p. 20.

⁷⁶³ Cf. Goldschmidt, *Antropologia e política no sistema de Rousseau*, especialmente o capítulo “O homem metafísico”.

razão é ele próprio um valor, que a vontade de verdade é valor moral, nem ressaltando que a revolução como valor operatório depende da posição de uma meta indeterminada e externa à história. Pois que conteúdo é fornecido a esta meta? Que valor está em jogo na realização plena da razão? Ambas as tradições têm como finalidade ou como motor uma metafísica da igualdade e liberdade que se pensa, em sua forma ideal (realizando-se, a realizar-se, ou como dever-ser), como Direito. Se Foucault recusa tais ideias, que conteúdo pode ter a verdade no campo político?

É o campo de possibilidades criado pela inversão de valor entre o processo revolucionário (Terror) e a compreensão do evento (entusiasmo), entre o fato histórico e a representação que dele se faz, é isso que funciona, em Foucault, como a emergência de uma verdade. Significa que aqueles “que não participam” são transformados nos verdadeiros sujeitos da história, partindo de uma diferença específica entre aqueles ligados ao fato e aqueles ligados à representação. Mas em qual “lado” está o valor da Revolução? Quando a verdade, que é valor, é reportada por Foucault a condições ontológicas, ele perde a possibilidade de completar seu percurso crítico. Não há nada que possa substituir, com novo sentido, a ideia de igualdade e liberdade. Circunscrevendo toda possibilidade de uma analítica do presente à maneira como Kant formula sua compreensão da *Aufklärung*, Foucault admite uma espessura ao “presente” cujo sentido último resta problemático e restrito ao campo dos fatos, do evento. Em Kant, esse quadro não é problemático porque há a Razão prática e a definição do homem natural como ser racional. Em Foucault, essa espessura se revela na necessidade de certo *a priori* colocado em jogo pela noção de discurso, que por mais alargada que seja, envolvendo o campo da prática, define-se pela exterioridade em relação ao homem tomado em seu estado mais neutro, mais cru, como corpo. E se é desta exterioridade que nasce o sujeito, por ambígua que seja a relação deste com o discurso, nada mais espinhoso que situar a produtividade humana⁷⁶⁴.

⁷⁶⁴ O problema do nominalismo foucaultiano é sua aliança com o procedimento crítico. Contudo, é preciso notar que o nominalismo é índice de uma ontologia que remete, em última instância, a um corpo vazio, no sentido de um singular cujas determinações não são necessárias (por isso elas não implicam relações predeterminadas). As determinações são positivas e constituem a natureza dos singulares na relação atual em que eles aparecem. Assim, quando Balibar dá voz ficticiamente a Marx, pressupõe que as determinações positivas da história no corpo são definitivas e unilaterais, como um conteúdo “impresso” no corpo; entretanto, a história estabelece suas marcas nos corpos na medida em que a constituição determina o corpo imediatamente como termo da relação, donde o sentido de “resistência” em oposição ao “exercício do poder”. Eis o que diria Marx a Foucault, segundo Balibar: “eu concedo inteiramente a você que os *individuos* históricos são *corpos* assujeitados a disciplinas, a normas e a

Talvez daí a distinção entre filosofia e racionalidade política. Foucault reporta essa diferença a Platão, mas não sem dar-lhe o encargo de um traço “recorrente, permanente e fundamental”⁷⁶⁵ na história ocidental. Se a filosofia deve necessariamente fazer a prova (*épreuve*) de sua realidade, é porque seu real é efeito de certo dizer-verdadeiro, é signo de uma espécie produtividade. O que não assegura, contudo, o caráter inventivo desse efeito: pode haver apenas preparação prescritiva de uma ação ou estado. E a prática política? Há certa exterioridade entre teoria e prática subentendida na distância estrutural entre o dizer verdadeiro filosófico e a prática política que Foucault faz valer como essencial à filosofia ocidental.

A questão da *parrêsia* interessa a Foucault porque qualifica o modo de ser do sujeito. A questão é o dizer verdadeiro, no sentido de enunciação do justo (do que se pretende justo). Trata-se, pois, da expressão das normas (*quem diz o verdadeiro?*). No limite, o problema é a enunciação do valor, na medida em que certo conteúdo é posto como verdadeiro – posto não em função do próprio conteúdo, já que não há “verdade em si” ou “justo em si”, mas posto por aquele que enuncia algo como verdade e, assim, determina a si próprio. O foco de Foucault é a determinação de si por meio do discurso: governo de si, sendo “governo” o poder exercido como ação. Significa que, *à maneira antiga*, “a questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política”⁷⁶⁶.

“Em todo caso [diz Foucault], se comecei o curso desse ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a *Aufklärung* escrito por Kant é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da parresia e que vão emergir novamente assim no curso dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência de si

regulações políticas, mas eu digo que esses ‘corpos’ eles próprios, em sua singularidade de classe (e por que não de sexo, de saber, ou de cultura), devem eles próprios ser pensados *em termos de relações*. O nominalismo consequente – o menos metafísico dos dois – sou eu” (Balibar, *Foucault et Marx, L’enjeu du nominalisme*, p. 74-75). Ora, a singularidade é pensada por Foucault radicalmente em termos de relação, sobretudo porque não se trata dessa paradoxal singularidade de classe (portanto, coletiva), mas da singularidade dos sujeitos em múltiplas relações na sociedade. Porém, em Foucault as relações são reenviadas a condições formais, que originam o tipo de compreensão de Balibar sobre o “corpo” em Foucault: ele parece o signo de um materialismo engendrado por determinações absolutas nas quais o sujeito é exclusivamente produto de disciplina, norma e regulação política.

⁷⁶⁵ GSA, p. 261; p. 266.

⁷⁶⁶ GSA, p. 290; p. 295.

mesmos na *Aufklärung*, em particular nesse texto de Kant⁷⁶⁷. A retomada desse problema da justificação do valor, que é essencialmente o problema da produtividade, especifica a *Aufklärung* e a liga à Antiguidade.

Para Foucault, ela não liga apenas a filosofia pós-kantiana à filosofia antiga, mas redefine a própria filosofia em função de ser ela, antes de tudo, um “projeto moral”⁷⁶⁸. É nesse sentido que Descartes dá ensejo à filosofia oposta à espiritualidade *apenas aparentemente*, de acordo com a representação comum que se faz da história da filosofia moderna como projeto de fundação das ciências. Novamente na contramão da história da filosofia – mais que isso, da razão – apresentada na *Krisis* de Husserl, Foucault acentua não tanto o *cogito* quanto o “conduzir-se” em questão já no projeto cartesiano. A moral está aquém da ciência assim como está aquém do direito – consequência inevitável de uma concepção de verdade e de legitimidade efetivamente desnaturalizadas. O “momento cartesiano” só é o esquecimento do cuidado de si quando a questão moral da conduta é secundária em relação ao conhecimento da verdade, ao “conhece-te a ti mesmo”. A *consciência* do problema moral inaugura a *Aufklärung*.

O fim da moral de código da pastoral cristã implica, portanto, o problema moral de determinação do legítimo e do verdadeiro. E o que se verá com Foucault é que a partir da Crítica, embora Kant tenha insistido no modelo clássico do Direito, essa determinação não pode fazer apelo a uma *razão última* – ilusão metafísica perpetuada pela representação jurídica do poder, especialmente presente nas teorias jurídico-teológicas, mesmo naquelas secularizadas como dialética ou no modelo schmittiano. Daí a recuperação do valor que Kant atribui ao “entusiasmo” na análise da Revolução Francesa: é a recusa do privilégio revolucionário da verdade e, sobretudo, dos meios ditos necessários para esse fim. O problema é que devolver a liberdade moral ao indivíduo mantendo a obediência ao direito positivo (como Estado) não ultrapassa a distinção essencial entre fato e representação, entre verdade positiva ou institucional e valor coletivamente construído. O problema talvez seja menos a diferença entre governantes e governados que a manutenção do privilégio absoluto do valor instituído, capaz de submeter o “*sapere aude!*” à obediência.

⁷⁶⁷ GSA, p. 317; p. 322.

⁷⁶⁸ GSA, p. 317; p. 322.

Quando se mantém, com Kant, a distinção entre os que fazem, participam ou não da Revolução, é preciso escolher a quem dirigir-se, à praça pública ou à alma do Príncipe, ou apostar no “ecletismo kantiano”. Se Foucault parte de Kant é porque acredita que “ao longo de toda a história do pensamento ocidental, vamos encontrar essas duas polaridades”⁷⁶⁹: praça pública e alma do Príncipe, por um lado, e prática política e filosofia, por outro. Para Kant, “por um lado, o dizer-a-verdade filosófico tem seu lugar no público; e o dizer-a-verdade filosófico também tem seu lugar na alma do Príncipe, se o Príncipe é um príncipe esclarecido”⁷⁷⁰. E que não se menospreze essa condicional, por discreta que seja: trata-se, afinal, de uma Ideia de bem que, se bem representada, não opõe o Príncipe aos súditos. A Razão pacifica a diferença entre o que é o “bem” para aqueles que exercem o poder e o que é o “bem” para aqueles que são governados. Parte-se da diferença de natureza entre aqueles que “fazem” e ocupam o lugar de exercício do poder (revolucionários ou príncipe) e aqueles que “não participam” da prática política, mas para apaziguá-la na unidade da Razão.

Sem a Razão kantiana, é nessa diferença que é preciso salvaguardar a função negativa do indivíduo em relação à atividade política⁷⁷¹, o que sustentava o interesse de Foucault na “atitude crítica” (embora a recusa jamais seja, em Kant, direito à desobediência). Mas ela funcionava como se a crítica só pudesse ser negativa, ou bastasse essa função, de modo que a participação política, ao contrário, implicaria necessariamente adesão ou cooptação aos valores instituídos, e não uma maneira de disputar esses valores. Não poucas vezes ouviu-se que a esquerda, para permanecer como tal (função crítica e essencialmente negativa), não pode jamais estar “no poder” (governar). Ela só poderia ser governo se, dialeticamente, isso implicasse a anulação da diferença entre governantes e governados que estrutura a própria ideia de “poder” (como Potência). Acontece que esse problema incômodo só se coloca quando a diferença é dominação e quando as normas e valores são exclusivamente expressão do governo dos homens, sem disputa possível. A equivalência entre governo e discurso como regime de verdade é por isso a fonte do maior problema político de Foucault.

⁷⁶⁹ GSA, p. 266; p. 270.

⁷⁷⁰ GSA, p. 266 ; p. 270.

⁷⁷¹ Por isso o esforço de Foucault em mostrar que “a *parresía* socrática não consiste de modo algum em empreender dizer a verdade no campo político a propósito de decisões políticas, mas que é uma função de certo modo de ruptura em relação à atividade política propriamente dita” (GSA, p. 295; p. 298).

Ora, a disputa de valores não precisa ser a disputa pelo lugar de exercício de poder, mas pelo conteúdo desse exercício concreto. A oposição crítica não precisa optar entre ser recusa ou ser a imaginada auto-extinção do poder, uma vez “tomado”. A pura recusa faz sentido apenas quando a instituição positiva das normas é função exclusiva do príncipe ou dos governantes – quando já não se é sujeito. Ora, não era a indistinção entre o campo do exercício do poder e o campo dos sujeitos que anunciava o estatuto ambíguo da população na governamentalidade liberal? Para Foucault, o sentido específico da racionalidade governamental moderna está na ambiguidade da população e do indivíduo como sujeito e objeto, a um só tempo, da razão governamental. Contudo, o aspecto “ativo” ou “produtivo” da população e do indivíduo não poderia ser logicamente derivado em relação à constituição positiva destes, nos moldes de um sistema de constrangimento ou regime de verdade.

Do dever-ser do discurso ao dever-ser do homem

O que, finalmente, Foucault traz de suas análises da Antiguidade? Não tanto um novo aspecto ou eixo da “história da metafísica”, mas, pretensamente, a exata inversão desta. Trata-se de alargar, em certo sentido moral, a revolução copernicana em direção à história da filosofia ocidental, e isso justamente porque já não há um Sujeito. Contudo, como mostra Jaffro, essa aparente novidade depende de uma visão bastante restrita e francesa da história da filosofia⁷⁷². De todo modo, nesse “neo-estoicismo” de Foucault, ao invés da história do Ser, trata-se da história do *modo de ser*. Na tradição historiográfica da “filosofia da reflexão” (Jaffro), o Sujeito, bem ou mal, foi sempre o lado estável de uma relação de conhecimento incerta, o mais das vezes dogmática, na qual a linguagem situava os limites do saber em relação ao Ser, na qual a percepção obscurecia o acesso à Ideia ou Sentido. Em Foucault, o “sujeito” é o lado instável e vulnerável de uma relação com o conhecimento histórico na qual a linguagem se estrutura no exato sentido inverso: ela antecede e constitui o próprio sujeito e deriva do mundo (habitado, histórico). Por isso, Foucault vai a Platão para redefinir o “filosofar”, fiel à célebre fórmula kantiana que marca aquela revolução, segundo a qual não se

⁷⁷² Cf. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme*.

ensina filosofia, ensina-se a filosofar. É precisamente esse axioma que sustenta a diferença entre o dizer verdadeiro da filosofia, estendido a todos, ao menos potencialmente (espécie de indivíduo crítico), e a prática política. O filosofar é identificado à postura ética realizada como exercício moral que visa a verdade, embora não se defina por ela, já que pouco importa aqui o que a torna efetivamente verdadeira – se é que essa formulação permanece sendo possível. Foucault quer mostrar a partir de Platão que “esse filosofar não deve definir para a política o que ela deve fazer. [Ele] tem de definir para o governante, para o homem político o que ele tem de ser”⁷⁷³.

A ontologia histórica em questão não se limita, evidentemente, ao modo de ser do homem político. Trata-se do modo de ser dos homens em relação a determinados discursos de verificação, como a retórica e a filosofia. E como Foucault traça a “história de ontologias da verificação”? Em primeiro lugar, por meio da pergunta: “qual é o modo de ser próprio deste ou daquele discurso, entre todos os outros, a partir do momento em que ele introduz no real um certo jogo determinado de verdade?”⁷⁷⁴. É preciso sublinhar que o discurso *introduz* algo *na realidade*, que ele é logicamente distinto do real e, nessa exata medida, concerne a um “jogo determinado” de verdade. Por isso, a filosofia precisa buscar seu real. Daí a segunda questão posta por Foucault: “qual é o modo de ser que esse discurso de verificação confere ao real de que ele fala, através desse jogo de verdade que ele exerce?”⁷⁷⁵. Significa que o jogo de verdade determina o modo de ser *do real*, pois é capaz de determinar o modo de ser dos sujeitos. O discurso *impõe* um modo de ser ao sujeito que se vale desse discurso de verdade, de modo que a terceira questão foucaultiana é a seguinte: “qual é o modo de ser que esse discurso de verificação impõe ao sujeito que o faz, de maneira que esse sujeito possa jogar convenientemente esse jogo determinado da verdade?”⁷⁷⁶. O objetivo, claramente, é certa adequação de conduta, é que o sujeito jogue o jogo da verdade não conforme o que for capaz de produzir como sentido, mas que o jogue *comme il faut*.

Ora, o que essas formulações pressupõem? A primazia do discurso. E o que elas exigem? Que a produtividade esteja situada no próprio discurso e só apareça como função subjetiva ou intersubjetiva por uma dobra estranha e contingente *no nível do*

⁷⁷³ GSA, p. 268; p. 273.

⁷⁷⁴ GSA, p. 281; p. 285.

⁷⁷⁵ GSA, p. 281; p. 285.

⁷⁷⁶ GSA, p. 281; p. 285.

*discurso*⁷⁷⁷. A “dobra”, que é subjetivação, só abre espaço a uma contraconduta como produção de um modo de ser acidentalmente alheio ao campo de probabilidade daquele jogo determinado de verdade.

É verdade que Foucault pretende construir uma história do pensamento que deve ser “concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer”⁷⁷⁸. Conforme a perspectiva em que Foucault põe o problema, em que se funda essa “capacidade de fazer”? Se ela não é própria ao homem, funda-se no discurso, sendo o princípio de liberdade, portanto, aspecto discursivo e não de natureza subjetiva. É como reportar a capacidade de florir de uma planta ao clima e às estações. Assim, o governo de si e dos outros orienta-se por certas regras do jogo de verdade em curso, pela gramática de uma síntese histórica, solapando a possibilidade de identificar a história do pensamento de Foucault a uma história nominalista. Embora Foucault diga que “a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares”⁷⁷⁹, pouco resta de invenção e pouco resta de singularidade num real que é derivado em relação ao discurso na forma de um condicionado. Se o discurso, que é prática, não deriva do sujeito, como mostra Foucault, ele não pode também, como em Foucault, preceder o sujeito. O discurso precisa ser contemporâneo ao homem, como relação que determina *em ato* homem e discurso, sujeito e linguagem, por serem todas as determinações a própria relação constitutiva dos termos, em uma perspectiva propriamente nominalista.

A ontologia foi outrora a determinação da natureza do Ser. Em Foucault, a ontologia é a determinação da natureza do modo de ser do sujeito. Uma vez que o modo de ser do homem é histórico, então se trata de uma ontologia histórica, de diferentes formas de reflexividade constituídas conforme diferentes dramáticas do sujeito. Por isso, em Foucault o problema da transformação do modo de ser, o problema da

⁷⁷⁷ Por isso, segundo Foucault, a linguagem filosófica, em oposição à retórica, introduz uma diferença no modo de ser daquele que fala, não naquele que ouve como ação, sobre este, aquele que fala. “Relação com o sujeito falante e não relação com o indivíduo ao qual se dirige: é isso que define o modo de ser dessa linguagem filosófica, por oposição à linguagem retórica” (GSA, p. 286; p. 290). A linguagem filosófica depende, portanto, de que haja um “*logos* autêntico”, de modo que “a linguagem, as palavras, as frases trazem consigo o que é o essencial (a *ousia*), a verdade do real a que se referem” (GSA, p. 290). A variação ontológica no nível do modo de ser daquele que diz o verdadeiro depende, em suma, que se reúnam novamente as palavras às coisas.

⁷⁷⁸ GSA, p. 281; p. 286.

⁷⁷⁹ GSA, p. 281; p. 285.

revolução como transformação do modo de existência, depende fundamentalmente da abertura do homem à linguagem constitutiva, à vida e ao trabalho. Significa que o discurso, abarcando essas três dimensões da positividade constituinte, cujo sentido concreto se sustenta exclusivamente como valor (não como natureza nem como racionalidade necessária), deve trazer em si próprio a condição de possibilidade de transvaloração dos valores. Como pode essa *produção* ser o simples epifenômeno da configuração contingente de uma figura determinada da ontologia histórica? Os valores não são, afinal, signo de um evento *representado* por todos aqueles que não são “homens políticos”, mas dão igualmente significado real à prática política? É nesse sentido que o entusiasmo pode ser signo da Revolução, mas não deve ser especificamente distinguido do “entusiasmo” dos próprios revolucionários. É nesse sentido também que a representação da Revolução não pode ser minimizada por não se definir a partir de qualquer necessidade, seja como motor ou como finalidade: a representação não perde força por ser desnaturalizada ou por não trazer em si a autoridade da Razão. Por isso Lebrun nota que, “ainda que o poder não seja uma coisa, ele torna-se uma, pois é assim que a maioria dos homens o representa...”⁷⁸⁰.

De todo modo, ainda que o sentido e natureza do valor em jogo nessa história da filosofia, entendida como história da relação do homem com o dizer verdadeiro, permaneça problemático quando esse sentido e natureza são reportados à concepção de síntese e de liberdade na história que Foucault apreende de Kant, nem por isso é menor a radical redefinição dos termos em que se pode estabelecer uma história da filosofia e, com ela, a filosofia. É explicitamente um projeto anti-Heidegger e anti-Husserl que Foucault põe em marcha, trazendo ao primeiro plano a moral, em detrimento do Ser (“esquecido”) ou da racionalidade em progresso. “Em todo caso, [esse projeto] era para sugerir a vocês uma história da filosofia que não se alinhasse a nenhum dos dois esquemas que atualmente prevalecem com tanta frequência, o de uma história da filosofia que buscaria sua origem radical em algo como um esquecimento, ou ainda o outro esquema, que consistiria em encarar a história da filosofia como progresso ou avatar ou desenvolvimento de uma racionalidade”⁷⁸¹.

⁷⁸⁰ Lebrun, *O que é poder*, p. 21.

⁷⁸¹ GSA, p. 317-318; p. 322. O esquecimento do “cuidado de si” de que fala Foucault não é o esquecimento do Ser, mas do problema maior envolvido no discurso filosófico. É o esquecimento que trata a filosofia como se não fosse esta a questão primeira. Assim, o espírito heideggeriano apontado

O fio da meada do novo esquema de leitura da história da filosofia que Foucault propõe – significa dar outro significado ao “filosofar” e à filosofia – é a “verificação”. Ou seja, essa história pretensamente nominalista seria interrogada a partir da relação do homem com a verdade, narrando-a “como uma série de episódios e de formas – de formas recorrentes, de formas que se transformam – da verificação”⁷⁸². Ora, um regime de verdade não é, seguramente, uma série de episódios. Sobretudo quando esse regime é entendido como a retomada de um modo de ser específico da filosofia que, sutilmente, dispensa a figura do revolucionário em prol da identificação entre filosofia moderna e filosofia antiga. “A filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade rebelde à política, creio que é esse o modo de ser da filosofia moderna. Era, em todo caso, o modo de ser da filosofia antiga”⁷⁸³. Ressalva prudente, já que toda análise desses três aspectos se restringiu ao comportamento e reflexão antigos.

Ora, menos do que “definir o que é o modo de ser do homem político”⁷⁸⁴, a filosofia talvez participe da construção daquilo que *pode* ser o modo de ser dos homens em geral, de “nós mesmos”, surpreendendo muitas vezes a probabilidade sem, contudo, ignorar e exceder o real com programas exaustivos⁷⁸⁵. Isso é politicamente decisivo quando se quer manter distante o totalitarismo, em nome de certos valores e da constituição positiva de si.

2. A invenção de si e o valor na história

A criação e a invenção, malgrado as aparências, são temas essenciais do trabalho de Foucault. Foucault procura dar significação à atividade ou invenção transferindo o “lugar” da produção do objeto ao sujeito, do ser ao modo de ser – o que não muda em nada o papel do criador, apenas o objeto. O que o espanta, diz Foucault, “é que, na nossa sociedade, a arte não tenha mais senão relação com os objetos, e não com os

como operador da síntese histórica derivada da *pergunta* (pelo Ser ou pelo modo de ser) não implica fazer coincidir o sentido último do projeto de Heidegger e Foucault, já que não permite confundir ontologia fundamental e ontologia histórica.

⁷⁸² GSA, p. 318; p. 322.

⁷⁸³ GSA, p. 321; p. 326.

⁷⁸⁴ GSA, p. 268; p. 273.

⁷⁸⁵ O excesso em relação ao real marcou a diferença entre lei e disciplina, por um lado, e segurança, por outro.

indivíduos ou com a vida (...). Por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida?”⁷⁸⁶. A partir do registro foucaultiano pode-se pensar a invenção como cuidado de si, a criação como movimento de construção da própria existência. Porém, será preciso perguntar pelo sentido do “criar” em Foucault⁷⁸⁷, para entender a forma geral que o valor adquire em seus trabalhos *apesar* do sujeito (antes dele, como condicionante) e em que medida a invenção de si é transformação ou invenção de “nós mesmos” (faz de “si” e até mesmo de “nós” um condicionado).

A noção de invenção é posta em jogo por Foucault, e dela depende a leitura estética da ética do eu. A invenção ou criação de si fornece o sentido de uma estética do eu, como arte que não constitui um objeto perene, mas a existência finita. Trata-se de certa autonomia do cuidado de si, capaz de dar sentido estético – qualificação de belo ou bom – a este ser efêmero, à existência de um homem particular, à vida deste ou daquele indivíduo. “Que a vida, porque ela é mortal, tenha que ser uma obra de arte é um tema notável”⁷⁸⁸. Esse tema grego interessa Foucault em grande medida, já que evita a ideia de que a criação é a instituição de *algo* que independerá, por seu valor estético, da história. A vida como obra de arte é a promessa da concepção de uma finalidade (si próprio) que não visa a eternidade.

Isso porque Foucault pretende que a ação de si sobre si próprio não seja de mera adequação, não certamente a uma moral codificada, mas tampouco adequação a certo discurso constituinte. Exatamente essa adequação, ainda que de outra maneira, estaria inconvenientemente presente em Sartre. Nesse último, para Foucault, “o tema da autenticidade reenvia explicitamente ou não a um modo de ser do sujeito definido por sua adequação a si próprio”⁷⁸⁹. Não é essa adequação o que o “*logos autêntico*”⁷⁹⁰ dos gregos implica necessariamente? O tema esquivo da criação aparece em Foucault justamente para contrapor-se a essa determinação. Porém, ele o faz ampliando ou multiplicando a estrutura de definição do modo de ser do sujeito por ele próprio, colocando ao lado da adequação a criação: “Ora, parece-me que a relação a si deve poder ser descrita segundo as multiplicidades de formas das quais a ‘autenticidade’ é

⁷⁸⁶ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqúe : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1436.

⁷⁸⁷ Alguns aspectos dessa análise me foram sugeridos pela leitura da resenha escrita por José Luiz Neves a respeito do livro de Dardot e Laval intitulado *Marx, prénom: Karl*. A resenha foi publicada na Revista Fevereiro, número 5.

⁷⁸⁸ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqúe : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1434.

⁷⁸⁹ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqúe : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1436.

⁷⁹⁰ GSA, p. 285 ; p. 290.

apenas uma das modalidades possíveis; é preciso conceber que a relação a si é estruturada como uma prática que pode ter suas modalidades, suas conformidades, suas variantes, mas também suas criações”⁷⁹¹.

No texto não revisado, relativo à mesma consideração de Foucault, ele se opõe a Sartre nos seguintes termos: “Eu gostaria de dizer exatamente o inverso [de Sartre]: nós não deveríamos ligar a atividade criadora de um indivíduo à relação que ele tem consigo próprio, mas ligar esse tipo de relação a si que se pode ter a uma atividade criadora”⁷⁹². Não interessa aqui a veracidade ou o rigor das afirmações sobre Sartre, mas a distinção entre duas concepções de atividade criadora e, mais que isso, a presença inevitável do tema. Nos dois casos, a criação é relação de si a si. No primeiro, há um si ao qual o sujeito se relaciona, há de partida um sujeito; no segundo, o si é criado na relação consigo. Portanto, pode-se retomar os termos “adequação” e “criação” da consideração revisada por Foucault. Com o detalhe de que essas noções designam uma alternativa, e não simplesmente múltiplos modos coexistentes para a mesma perspectiva epistemológica sobre o sujeito.

Essa alternativa entre duas concepções de atividade ou criação está sempre em tensão nas diversas formas de reflexividade – tensão relativa à própria genealogia de Foucault. Variando entre a compreensão da relação de si a si como trajetória e como dobra, as duas concepções de atividade se revezam na cena foucaultiana, como adequação e como criação ou invenção. A “autossubjetivação” pretende estar deste lado da linha, como transgressão, enquanto o “exercício” arrasta o sujeito com força ao primeiro termo. A questão decisiva é saber se há um “si” pressuposto, em relação ao qual o sujeito se dirige, ou se esse “si” é posto inteiramente por ele. Novamente, a velha estrutura da reflexividade está na ordem do dia. Em que momentos Foucault oscila?

Nas análises políticas e imediatamente morais (na disputa moral em jogo para o “nós” moderno), a exigência do novo repõe a necessidade do posto, como, por exemplo, a exigência do mito para os jovens marxistas na Tunísia ou no apelo à “imaginação política”, que deve se contrapor justamente ao empobrecimento que o marxismo exerce ao hegemonizar o lugar necessário do mito: “o que me interessa é suscitar essa nova

⁷⁹¹ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1436.

⁷⁹² DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 326, p. 1212 [trata-se da primeira versão dessa mesma entrevista].

imaginação política”⁷⁹³. O marxismo, e nisso está todo equívoco da figura do revolucionário absorvida por esse modelo, aparece em termos de ciência, de verdade. Para Foucault, o essencial é entender que, no marxismo, “a historicidade e o caráter profético funcionam como forças coercitivas que concernem à verdade”⁷⁹⁴. Acontece que o problema está exatamente em pôr a si próprio, como criação, sem colocar em jogo certa profecia, para a qual, aliás, não é preciso dar o peso de uma necessidade histórica, como talvez seja o caso em Marx, mas de horizonte moral cujo valor é medido como o possível em relação ao atual. Todavia, Foucault não tem como justificar em última instância essa posição, que é invenção de valor, uma vez que derivou todo possível de uma gramática emergida na história e que tem função condicionante. Essa foi a saída, via procedimento crítico, contra a primazia do sujeito.

Na análise do discurso aparece então a interdição desse modelo, e não por acaso a atividade do sujeito é aqui inteiramente remetida à adequação. Por isso, a atitude crítica” sai de cena. O “si” em direção ao qual o sujeito se dirige em trajetória, e não “dobra”, é pressuposto do discurso. Assim, naquilo que concerne ao sujeito ético, é preciso *instaurar* uma relação a si que, face às prescrições morais, permita ao sujeito se determinar como “sujeito moral de suas próprias ações”⁷⁹⁵. Um dos aspectos dessa relação a si, segundo Foucault, é “o modo de assujeitamento, isto é, o modo pelo qual os indivíduos têm de reconhecer as obrigações morais que se impõem a eles”⁷⁹⁶. Significa que a relação a si depende da natureza do valor para o sujeito, se a moral diz respeito a uma lei divina, natural, racional ou a uma estética da existência⁷⁹⁷. Conforme a natureza da obrigação moral, o “si” que é finalidade da autossubjetivação se determina diferentemente, ainda que a lei moral coincida quando remetida à natureza ou à razão, por exemplo. De todo modo, então, a relação é identificada como adequação, nesse ou naquele modelo moral, precisamente porque qualquer um deles é prescritivo, o que traz à baila outro aspecto da moral: “quais são os meios graças aos quais nós podemos nos transformar a fim de nos tornarmos sujeitos normais?”⁷⁹⁸. Trata-se da adequação do comportamento como “prática de si”, como ascese; o que serve como base de toda “ciência do comportamento humano”. A ascética é assim normalização do

⁷⁹³ DE II, p. 599.

⁷⁹⁴ DE II, p. 600.

⁷⁹⁵ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqque : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1437.

⁷⁹⁶ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqque : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1438.

⁷⁹⁷ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqque : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1438.

⁷⁹⁸ DE II, *À propos de la généalogie de l'étiqque : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1438.

comportamento individual segundo essa ou aquela prescrição moral (que atinge determinada “substância ética”, como os sentimentos, a intenção ou o desejo). Por isso, o quarto e último aspecto da moral destacado por Foucault não poderia deixar de ser a “teleologia moral”, que explica a atividade do sujeito ético pela finalidade pressuposta pelo discurso. A finalidade que orienta a ação ética depende inteiramente, portanto, do valor posto em jogo como meta dessa teleologia moral.

A pergunta pelo que se quer ser, pelo modo de ser a alcançar antecede e orienta a ação ética: “que tipo de ser nós queremos nos tornar quando nós temos um comportamento moral? Por exemplo, devemos nos tornar puros, imortais, livres, mestres de nós mesmos, etc.?”⁷⁹⁹. Se não se quer reeditar nenhuma das justificações últimas (divina, natural, racional, estética) para hipostasiar a ideia reguladora que põe em jogo um “dever-sermos” determinado, não há como entender a formação do sujeito moral. É verdade que Foucault valoriza o dever-ser vinculado à estética da existência; porém, será possível notar como ela é incompatível com o plural de uma prescrição moral quando se visa certa “normalidade”. Afinal, se a teleologia moral antiga estava no “controle de si”, qual a finalidade da relação ética de si a si na modernidade? Precisamente o mesmo “controle de si”, sobretudo quando se define a tarefa filosófica como crítica. “Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘Ocupa-te de ti mesmo, isto é: ‘Funda-te em liberdade pelo controle de ti’”⁸⁰⁰.

Assim, a história do sujeito moral, que é a história das formas de reflexividade, divide certas figuras que põem marcha a mesma atividade de adequação, ainda que, aparentemente, a atividade criadora seja requisitada quando a história da moral cede espaço à genealogia das relações de poder. Após o “momento cartesiano”, o cuidado de si volta à cena com Kant, que “introduz uma nova via em nossa tradição”⁸⁰¹, capaz de retomar o problema da relação ética, ligado para ele à postulação da razão prática. Não é o caso, portanto, de uma atividade desvinculada de toda adequação, ainda que não se trate de um dever-ser prescrito no discurso moral, mas de um dever-ser postulado como fim moral. De qualquer modo, o “si” que é finalidade ética não é posto pelo próprio sujeito.

⁷⁹⁹ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1439.

⁸⁰⁰ DE II, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, 356, p. 1548.

⁸⁰¹ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1450.

Ora, a oscilação de Foucault quanto ao sentido da atividade deriva de uma tripartição em relação à ontologia histórica de nós mesmos. “Primeiro, [há] uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade, que nos permite nos constituirmos como sujeitos de conhecimento; em seguida, [há] uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder, no qual nós nos constituímos como sujeitos agindo sobre os outros; enfim, [há] uma ontologia histórica de nossas relações com a moral, que nos permite nos constituirmos como agentes éticos”⁸⁰². Quer dizer, Foucault abstrai três perspectivas que, uma vez isoladas, dificilmente se reconciliam. Quanto à relação do sujeito com a *verdade*, o valor existe apesar do sujeito, como condicionante. Esta esfera está assim intimamente ligada à esfera *moral*, na medida em que a verdade em jogo para determinada forma de reflexividade não pode deixar de ser um índice moral. Daí o caráter prescritivo do discurso, em relação ao qual o sujeito é ativo por meio de uma espécie de exercício, de uma ascética que é, finalmente, adequação. Entre essas duas esferas, entretanto, aparece a esfera do *poder*, na qual o sujeito é ativo de outro modo, já que é preciso supor a possibilidade de uma ação (governo) que transgrida o dado. Aqui a transgressão envolveria criação, enquanto na esfera moral a “transgressão” só pode ser, para Foucault, preparação subjetiva. Portanto, os domínios de genealogias possíveis implicariam sujeitos epistemologicamente distintos. Ora, como o conhecimento de si e o cuidado de si que aliam a constituição do sujeito de conhecimento ao sujeito ético podem ser vinculados ao governo dos outros? Ainda que haja efetivamente a possibilidade de uma estética da existência, pensada como invenção de si por meio de uma ascética, de que maneira pensar o alargamento da autossubjetivação, da ação “sobre” si próprio, à ação sobre os outros? Se o dizer verdadeiro transforma o modo de ser do sujeito, de que maneira ele alcança o outro?

⁸⁰² DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1437. Verdade, poder e moral são assim três dimensões que concorrem para a constituição do sujeito, para a subjetivação, como sujeito de conhecimento, sujeito de ação e sujeito ético. Significa que a subjetivação não é uma dimensão ao lado do saber e do poder, como entende Deleuze. A “dobra” não abre a questão “como nomear esta nova dimensão, essa relação consigo que não é mais saber nem poder?” (Deleuze, *Foucault*, p. 113). Para Deleuze, “são três dimensões irredutíveis, mas em implicação constante, saber, poder e si. São três ontologias” (Deleuze, *Foucault*, p. 121); porém, o “si” não é uma dimensão ao lado das outras, e sim a moral, já que em Foucault o “si” envolve as três dimensões ontológicas.

O outro

No último curso ministrado por Foucault (1984), pela primeira vez a alteridade é produtiva. Mas é a *parresia* de um sujeito específico que funciona como “elemento qualificador do outro”⁸⁰³. O outro se determina em função do dizer verdadeiro como interlocutor. Porém, isso apenas na medida em que assume uma relação negativa de partida, que por meio da enunciação torna-se positiva. Quer dizer, é preciso que o dizer revele algo ao interlocutor – a verdade – e que este *aceite* o que se diz como verdade. “A *parresia* é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve”⁸⁰⁴.

Assim, na leitura de Foucault, a “coragem”, que é determinação, caracterização da situação e dos sujeitos, é aspecto dos termos e não da relação entre eles. A relação não define positivamente os termos (se assim fosse, o sujeito indeterminado ganharia conteúdo, ganharia sentido na relação), mas ela depende de uma coincidência quanto à natureza dos termos, coincidência entre duas disposições independentes: a de “assumir”, por parte do *parresiasta*, a de “aceitar”, por parte do interlocutor. Ora, como a verdade não é código partilhado que estenda um valor à coletividade, é preciso que a atitude ética apareça para o outro como tal. Essa é a condição para introduzir a alteridade nessa configuração que parecia exigir um niilismo definitivo. A condição é a adequação entre duas disposições individuais em relação a uma verdade moral prescrita: há um “pacto” que é condição do “verdadeiro jogo da *parresia*”⁸⁰⁵. Vale lembrar que é justamente um “pacto de segurança” que, na modernidade, vincula Estado e população, segundo Foucault. O governo envolve a aceitação e a efetivação de certa conduta, de certos valores. Por isso, a atividade da população, enquanto sujeito da racionalidade moderna, é logicamente derivada em relação a sua constituição como objeto de governo, ainda que concretamente essas funções se confundam e apareçam como ambiguidade essencial.

⁸⁰³ CV, p. 8; p. 9.

⁸⁰⁴ CV, p. 13; p. 14.

⁸⁰⁵ CV, p. 13; p. 14.

Com efeito, o tema da alteridade em Foucault é anti-nominalista por excelência, já que restitui um sentido próprio aos sujeitos em relação que independe, em última instância, da própria relação. Não é a relação que é produtiva, mas a posição ou situação de cada qual face ao discurso, à enunciação que se pretende e se diz verdadeira. Não por acaso, Foucault se refere à relação de alteridade nos mesmos termos – e sobretudo segundo a mesma estrutura de relação – que as principais figuras do antropologismo moderno. Ele diz que “podemos identificar facilmente na cultura moderna esse outro, cujo estatuto e cujas funções seria sem dúvida necessário analisar mais precisamente – esse outro indispensável para que eu possa dizer a verdade sobre mim mesmo, seja ele o médico, o psiquiatra, o psicólogo ou o psicanalista”⁸⁰⁶. Isso porque a ontologia de Foucault marca a natureza do ser-sujeito por meio de sua condição em relação a um jogo discursivo determinado, que não está submetido à temporalidade do Ser nem à temporalidade da experiência intersubjetiva (a temporalidade é tema que Foucault evita). Um regime de verdade, uma racionalidade governamental, um sistema de constrangimentos, tudo isso são condições históricas que se fixam como gramática e indexam o dizer verdadeiro por um jogo prévio à relação estabelecida no momento atual da enunciação.

O discurso prescritivo que torna a moral universalizável tem, portanto, a mesma função teológica da autonomia em Kant. Ainda que não se trate de tarefa moral determinada pelo fato da Criação – em Kant, como mostra Lebrun, “a autonomia lhe determina [ao sujeito] que realize a tarefa puramente racional *para a qual foi criado*”⁸⁰⁷ –, ainda assim o discurso faz de certo regime de verdade a ocasião inescapável para que cada indivíduo aja *como se* sua lei devesse valer justamente a todos os homens. A categoria de totalidade – essa dimensão transcendental que o discurso, definido em função do procedimento crítico kantiano, tem em Foucault – está em jogo como referente moral dos enunciados do indivíduo ético. A autonomia tem em Kant a mesma função da *parresia* em Foucault. Pois em Kant, “com a autonomia muda o sentido do pensamento do Outro; deixa de ser o mero índice de uma necessária limitação de minha ação”⁸⁰⁸, o que exigiria uma liberdade pragmática em relação à qual essa limitação estaria em conflito. Aqui, há mais coisa em jogo: a totalidade. Daí por que se pode

⁸⁰⁶ CV, p. 7; p. 7.

⁸⁰⁷ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 203.

⁸⁰⁸ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 203.

explicitar o efeito do kantismo em Foucault como obstáculo intransponível ao nominalismo. Ainda com Lebrun, vê-se que, em Kant, “não fosse o horizonte da Criação, seria impossível pensar o conjunto dos seres racionáveis como uma totalidade sistemática: a humanidade somente seria imaginável como uma pluralidade de pontos disseminados – da forma que aparece no plano da natureza sensível”⁸⁰⁹. Sem a comunidade implicada pelo estatuto da Criação, há necessidade de pressupor uma comunidade discursiva para induzir no outro a verdade, ou conduzir o outro à verdade, já que a unidade moral em Foucault também não é realizada por artifício⁸¹⁰. Ora, mas a fabricação dos sujeitos não era em Foucault o signo de uma história artificial, por oposição a toda naturalização? É essa confusão que o tema da *parresia* explicita, discutido sob a base do kantismo, embora com espírito genealógico.

O “valor prescritivo”⁸¹¹ do discurso do parresiasta faz da submissão ou governo do outro sua “tarefa moral”. De acordo com o objeto da ontologia histórica de Foucault, o parresiasta tem como finalidade “dizer aos indivíduos *a verdade deles mesmos que se esconde a seus próprios olhos*, revelar sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor da sua conduta e as consequências eventuais da decisão que eles viessem a tomar”⁸¹². Por que não dizer, em suma, *desalienar*? Afinal, a tarefa moral em questão torna o sujeito ético capaz de medir o valor da conduta alheia e, o que é mais espantoso, revelar certa verdade escondida, certa verdade latente e inconsciente. Trata-se de prescrever o valor do modo de ser do outro, e por isso “o parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é”⁸¹³. Para falar sob o fundo de uma história nominalista, sem a moral de código – mantendo o

⁸⁰⁹ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 203.

⁸¹⁰ “Há de se notar que, por esse simples característico, o sujeito – enquanto depositário da razão pura – diferencia-se infinitamente da consciência moral rousseauísta, que constitui apanágio de indivíduos *dispersos* por sua própria essência e que somente poderão ser reunificados *mediante artifício*” (Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 204). Tema fundamental para a esquerda, pois essa reunificação não pode ocorrer em nome de uma verdade natural ou racional, nesse sentido kantiano. Uma saída seria reconhecer que a verdade é moral, de modo que todo valor se atualiza na polêmica e somente nela a verdade passa a existir como qualidade de determinado discurso: a atualidade do valor constituído empiricamente seria o único solo para toda expectativa, cuja situação temporal – aparece como horizonte – justifica-se apenas no embate atual. Por isso, pensar o sentido do valor fora da chave crítica que o define no interior de um regime transcendentalizado não significa dar um passo atrás e retomar a subjetividade ideal de que Foucault fez a crítica tão convincentemente. Não se trata, por conseguinte, de propor o renascimento do homem. Nem se trata, por outro lado, de fundar todo valor no gosto arbitrário. Seria preciso trazer à cena uma concepção não nominalista de sociedade, na qual a intersubjetividade é ponto de partida: não há “reunificação”, mas determinação do sentido da unidade “natural” na polêmica.

⁸¹¹ CV, p. 16; p. 17.

⁸¹² CV, p. 19; p. 19; grifo meu.

⁸¹³ CV, p. 19 ; p. 19.

diagnóstico foucaultiano – é preciso que o valor da conduta seja constituído na relação, de modo a recusar o pressuposto dicotômico da prescrição. A prescrição presente no dizer do sujeito ético só o qualifica moralmente quando é capaz de adequar a conduta alheia à verdade sobre o modo de ser do interlocutor por ele desvelada: o governo de si é idêntico ao governo dos outros apenas quando a racionalidade ou princípio de verdade ao qual seu dizer está indexado é compartilhado – ou melhor, passa a ser compartilhado – por aquele que escuta. Portanto, a escolha da existência do outro é moral ou verdadeira quando adequada à enunciação prescritiva daquele que alega dizer a verdade.

Considerando esse quadro, como pensar a intervenção política?

3. Os universais de Foucault

Em um texto de intervenção, por ocasião da criação do Comitê internacional contra a pirataria, Foucault procura dar a largada ao projeto nada modesto de uma nova Declaração dos direitos do homem. Quando Foucault diz que é preciso render-se à evidência de que, no que diz respeito às “razões que fazem com que homens e mulheres prefiram deixar seu país do que nele viver, nós não podemos fazer muita coisa”⁸¹⁴, ele se resigna a não colocar em questão as relações de poder entre Estados? Trata-se da modéstia crítica do intelectual específico? Trata-se de ironia. Afinal, para o próprio Foucault, em uma definição mais abstrata do alcance crítico da filosofia, “em sua versão crítica – eu entendo crítica em sentido amplo – a filosofia é justamente o que coloca em questão todos os fenômenos de dominação, a qualquer nível e sob qualquer forma que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional”⁸¹⁵. Essa função crítica legitima-se a partir de certa noção de “cidadania internacional”, já que “depois de tudo, nós somos todos governados e, a esse título, solidários”⁸¹⁶. Ainda que seu leitor não esperasse uma excessiva modéstia crítica, cujo preço mostrou-se claro na questão

⁸¹⁴ DE II, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, 355, p. 1526.

⁸¹⁵ DE II, *L'étique du souci de soi comme pratique de la liberté*, 356, p. 1548.

⁸¹⁶ DE II, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, 355, p. 1526.

iraniana, é notável que os termos de uma intervenção política sejam tão contrários a seu discurso crítico, que sejam tão universalistas.

Quando Foucault fala positivamente em “cidadania internacional”, não pretende imprimir aí uma naturalidade de fundo. Trata-se de ideias que aparecem esporadicamente, explicitamente táticas. Afinal, mesmo que a estratégia não seja precedida por um estrategista, o jogo político só é dinâmico se há posição. Significa que, antes da luta, “de classes” ou não, há uma relação de poder que constitui os termos: os sujeitos são contemporâneos à relação constitutiva, e por isso mesmo anteriores ao enfrentamento. Portanto, a recusa da relação de poder é impulso não ontológico, mas concreto, atividade de transformação da relação e, com ela, autossubjetivação. A recusa gera a posição, e é precisamente aqui que é preciso pensar a atividade como produção do novo. A imaginação política ou invenção devem corresponder assim à dinâmica da posição, e não à estática da relação de poder (exercício e resistência). Daí por que a noção de “governo” precisava alargar a noção de “poder” em função da *ação* sobre si e sobre os outros. Para que essa ação não fosse reduzida a “adequação” seria preciso dar sentido rigoroso à imaginação que faz a passagem da estática à dinâmica, do crítico ao revolucionário.

Essa exigência, aparentemente exterior ao texto foucaultiano, aparecia no interior do seu trabalho em função da tensão entre um diagnóstico generalizante – já que pretende valer como sentido de uma ontologia histórica – e um prognóstico fundado nessa generalização abusiva. Ao diagnosticar o fim da “moral de código”, por exemplo, Foucault generaliza a situação entrevista por alguns (“a maior parte”?) a um “nós” abstrato: “nós não cremos que uma moral possa ser fundada na religião e nós não queremos um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima”⁸¹⁷. Nem religião, nem direito, nem ciência. Seguramente, não é assim que pensavam os iranianos em 1978, nem os poloneses em 1981, tampouco os franceses que votavam em Mitterrand. Para um “nós” norte-americano, eleitores de Reagan, talvez se possa dizer que esse nihilismo diagnosticado existe e que ele traz como prognóstico uma “estética da existência”. Trata-se de uma moral sem instituição. Significa que o célebre individualismo liberal serve bem à crítica radical de toda moral de códigos, embora seja assegurado por um sistema extremamente jurídico. Afinal, ainda que não se pretenda

⁸¹⁷ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1430.

reconhecê-la em uma estrutura moral, a norma é estabelecida em algum lugar – quer dizer, por alguns.

Assim, não deixa de espantar a sugestão foucaultiana de que é possível pensar a norma, em si mesma necessária, na forma de uma “nuvem de decisões”⁸¹⁸. Trata-se para ele de certa zona de indeterminação em torno de um “eixo normativo” “que definiria, grosso modo, a norma considerada (*retenue*)”⁸¹⁹. Nem “regramento unívoco”, nem “comissão de especialistas”, a questão da normatividade traz à cena novamente a noção de “aceitável”. Porém, ela aparece na entrevista *Un système fini face à une demande infinie*, de 1983, vinculada a um caráter “representativo” e, aparentemente, à maioria, já que as decisões serão aceitáveis “mesmo se esse ou aquele protesta e resiste” quando não é preenchida certa condição: a de reconhecimento. “Eu creio [diz Foucault] que as arbitragens instituídas deveriam ser o efeito de uma espécie de consenso ético para que o indivíduo possa se reconhecer nas decisões tomadas e nos valores que as inspiraram”⁸²⁰. Foucault fala em reconhecimento e consenso ético! Estaríamos novamente diante da monótona “luta por reconhecimento” e, com ela, face à busca por identidade?

O problema é que quando se vincula a perspectiva ética antiga à moral contemporânea, a “escolha pessoal” já não pode ser independente de uma “normalização”. Daí por que Foucault precise da noção de “consenso” e, pior ainda, da ideia de que o indivíduo deve se reconhecer na norma, como se sua posição de partida, *sua* escolha, independesse do geral em que ela se expressa. Contudo, não era uma determinação deste geral em relação ao particular que fazia surgir um sujeito? No esquema de Foucault, a sujeição não precede logicamente a subjetivação? Significa que não é possível descrever a ética moderna a partir de uma moral de “ordem estética”, como nos antigos. Diz Foucault: “eu não creio que se possa encontrar algum traço do que se poderia chamar ‘normalização’, por exemplo, na moral filosófica dos antigos”⁸²¹. Só pode haver uma moral estética – escolha pessoal que não pretende ser modelo de comportamento, que não tem qualquer necessidade de “consenso” – em uma sociedade para a qual a normalização não é essencial. Uma estética do eu é simplesmente contrária

⁸¹⁸ DE II, *Un système fini face à une demande infinie*, 325, p. 1199.

⁸¹⁹ DE II, *Un système fini face à une demande infinie*, 325, p. 1199.

⁸²⁰ DE II, *Un système fini face à une demande infinie*, 325, p. 1199.

⁸²¹ DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1429.

à produção social do sujeito. É por isso, ademais, que Foucault destaca as transformações relativas aos “modos de constituição do sujeito moral”⁸²². Quando Hayek fala em fazer do liberalismo um pensamento vivo, certamente não pretende que a escolha individual seja de ordem estética; o *êthos* liberal é normalização em função da racionalidade que define o comportamento de todos, e não em função das distintas opções que se apresentam ao cálculo de cada indivíduo. O consenso é relativo à racionalidade da escolha, não à norma particular dada como ideal num sistema de escolhas.

Ao definir o “nós” da modernidade em termos de uma referência comum na ordem da racionalidade – a racionalidade governamental moderna delimita e dá sentido a um regime de verdade específico, que por sua vez é a “essência histórica” do sujeito moderno – Foucault ontologiza a racionalidade vigente (esta ontologia histórica), torna ontológico o que seria histórico. Com isso, torna ontológico o valor posto concretamente em cena pela racionalidade liberal. Assim, em Foucault o valor não é produção social constante, nem índice de “autossubjetivação” individual: ele é dado de antemão no nível do sujeito (sujeição) e no nível do discurso, motivo pelo qual Foucault precisa falar em “reconhecimento” quando a questão é a normatividade. Em Foucault, esse reconhecimento não é a realização de uma atividade, mas adequação àquilo que prescreve a racionalidade que o definiu como sujeito. Há uma circularidade entre o particular e o geral que neutraliza toda atividade, restringida à escolha. Por isso, os universais supostamente estratégicos só são postos por um estrategista na medida em que ele se dissimula como luta local. Quanto à racionalidade histórica, que no fundo é a única esfera de determinação, resta desencarnada, descrita por Foucault como essa estranha estratégia sem estrategista. Para Foucault, não há escolha que possa operar nesse nível.

⁸²² DE II, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, 344, p. 1429.

A escatologia da moral

Para falar em “estética da existência”, é preciso então forjar um diagnóstico do presente como ausência da moral de códigos – ou, pelo menos, vislumbrar a escatologia da moral. Afinal, “onde há obediência, não pode haver *parresia*”⁸²³. É exatamente esse o diagnóstico de Foucault, uma vez que o cristianismo teria saído de cena como princípio essencial da moral moderna. Assim Foucault justifica seu interesse pela moral antiga, afinal, para ele, “por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está, agora, desaparecendo, já desapareceu”⁸²⁴. E qual a vantagem da moral antiga? O fundamento estético do valor que põe em jogo.

Aparentemente, Foucault deixa Kant para beber nas águas do niilismo – e lutará com todas as forças contra essa consequência, não podendo fazer mais, entretanto, que aliar figuras antagônicas. Lebrun resume o que parece ser uma exigência inelutável, kantiana por excelência: “uma vontade boa que se desincumbisse de sua tarefa apenas pela beleza do gesto, sem qualquer referência a uma teleologia moral – uma vontade boa solitária e niilista, que tivesse o mecanicismo da natureza por único horizonte do seu agir e não pudesse, portanto (por exemplo), dar conteúdo algum a palavras como ‘Providência’ ou ‘*concursum* divino’, uma tal vontade, repetimos, estaria no perigo permanente de ‘recair sob o domínio do Mal’, a menos que persistisse na sua intenção por pura teimosia, ou seja, por alguma estupidez”⁸²⁵. Foucault não foi capaz de dar outro conteúdo à vontade, e ao recusar o sentido kantiano de tais palavras, não pode deixar de formular um diagnóstico niilista do presente.

Mas e a representação jurídica do poder? Foucault precisa fazer do solo epistemológico do neoliberalismo norte-americano a verdade da modernidade para apresentar essa representação como um campo simbólico fraco face à organização concreta dos múltiplos mecanismos e técnicas de poder. É apenas esta última que pode coadunar com a moral pensada em relação à ética, não ao código, subentendida na concepção do liberalismo como *êthos*. É preciso dissimular a força da representação jurídica do poder como sintoma de uma moral de código. Ela é condizente com a

⁸²³ CV, p. 295; p. 307.

⁸²⁴ DE II, *Une esthétique de l'existence*, 357, p. 1551.

⁸²⁵ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 210.

perspectiva axiomática posta em cena, ao menos em parte, pelo modelo alemão. A generalização dos pressupostos da racionalidade neoliberal em voga nos Estados- Unidos, tanto no que concerne à compreensão do “homem livre”, do comportamento humano, da essência concorrencial das relações de poder, quanto da moral reduzida à ética individual, é fruto da remissão das determinações concretas (o que é verdade, o que é legítimo, etc.) a uma gramática comum, a um conjunto de condições circunscritos transcendentemente como regime de verdade. Esse “regime”, cujo dispositivo fundamental é a “segurança” parece demasiadamente ligado a um momento histórico e a um território ou população. As vantagens de uma análise do modelo liberal como *fato* são perdidas quando se quer remetê-las a uma condição ontológica da “modernidade” indevidamente estendida, por exemplo, pelo qualificativo “Ocidental”. É uma generalização similar que Foucault leva a cabo quando sentencia o fim da moral de código⁸²⁶. “E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca que é aquela de uma estética da existência”⁸²⁷. O valor da estética da existência depende do diagnóstico niilista que, entretanto, precisa dissimular a força dos dispositivos da lei e da disciplina – papel do foco na “segurança”.

Por isso, a liberdade fisiológica que aparece com Epicuro, por exemplo, exemplifica melhor o sentido da atividade do “homem livre” foucaultiano do que aquela dita “pragmática”, ligada a uma negatividade no nível do sujeito. Fora do registro de uma moral de código, a liberdade é a medida do governo, como se vê no neoliberalismo norte-americano, ou, para falar em termos não tão concretos, a liberdade é a medida do discurso. Ela varia em graus, mas não é jamais a possibilidade de autonomia em relação a uma estrutura codificada. A liberdade fisiológica põe em jogo uma atividade que é adequação por meio do exercício, enquanto a liberdade pragmática colocaria em jogo uma atividade que é transgressão por meio da posição, da criação. Se o esforço de Kant está em aliar as duas, embora seja suspeita a prevalência do caráter revolucionário ou transgressor da atitude crítica face à necessidade absoluta da obediência, Foucault as distingue sem poder jamais aliá-las novamente. Daí a oscilação entre a esfera moral e a esfera das relações de poder, que poderia ser medida ainda pelo estatuto da negatividade e da razão neste e naquele campo.

⁸²⁶ Este modelo moral é característico do cristianismo e participa da racionalidade governamental moderna por meio daquilo que, nesta, recupera a pastoral cristã: o governo ou condução dos homens como práticas de normalização, por meio de dispositivos como a lei e a disciplina.

⁸²⁷ DE II, *Une esthétique de l'existence*, 357, p. 1551.

Nas relações de poder, a crítica da razão é a descrição das diversas racionalidades em jogo em uma história contingente. Nessa medida, segundo Foucault, ela difere essencialmente do projeto da Teoria crítica e, sobretudo, do marxismo e da fenomenologia. “Ou ainda [diz Foucault], para falar muito, muito esquematicamente, o que eu quis fazer nos anos sessenta era partir tanto do tema fenomenológico segundo o qual há uma fundação e um projeto essencial da razão – do qual se teria distanciado por um esquecimento sobre o qual é preciso retornar agora – quanto do tema marxista ou luckacsiano: havia uma racionalidade que era a forma por excelência *da* razão ela própria, mas certo número de condições sociais (o capitalismo ou antes a passagem de uma forma de capitalismo a outra forma de capitalismo) introduziram uma crise nessa racionalidade, isto é, um esquecimento da razão e uma queda no irracionalismo”⁸²⁸. Ora, como não pensar na similaridade entre esse ponto de recusa e a própria formulação foucaultiana do cuidado de si? Na moral, diferentemente das questões de poder, há uma razão – ou duas racionalidades, representadas pelas máximas do conhecimento de si e do cuidado de si – que Foucault descreve como estrutura trans-histórica, ao ponto de situar o cuidado de si como questão latente em determinado período, como um modo de ser em *esquecimento*⁸²⁹.

A esse revisitado fim da moral responde – “*deve responder*” – uma estética da existência porque Foucault faz do fim da moral a conclusão necessária quando estrutura a história segundo essa dicotomia metafísica. A assertiva da posição na esfera moral é o avesso da evasiva crítica na esfera das relações de poder, na qual há diferentes “formas de racionalidade” a serem investigadas, diz Foucault, já que há uma constante “autocriação da razão”⁸³⁰. O vazio da moral permite a afirmação do modelo ético, enquanto a concretude irreduzível da racionalidade governamental desautoriza em Foucault toda posição.

⁸²⁸ DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, 330, p. 1260-1261.

⁸²⁹ Foucault procura às vezes amenizar o peso dessa perspectiva, já que sempre procurou criticar a perspectiva do conteúdo latente, do sentido oculto na história. Entretanto, a crítica ao racionalismo à maneira de Husserl faz com que esbarre constantemente no avesso dessa perspectiva racionalista, compartilhada por Heidegger no que diz respeito à continuidade metafísica da história- não da filosofia, mas do mundo. Porém, inverter o jogo é permanecer com as mesmas regras. “Eu gostaria, [diz Foucault] em todo caso, de sugerir simplesmente que, se é verdade que a questão do Ser foi de fato o que a filosofia ocidental esqueceu e cujo esquecimento tornou possível a metafísica, talvez também a questão da vida filosófica não tenha cessado de ser, não diria esquecida, mas desprezada; ela não cessou de aparecer como demasiada em relação à filosofia, à prática filosófica, a um discurso filosófico cada vez mais indexado ao modelo científico” (CV, p. 208; p. 218).

⁸³⁰ DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, 330, p. 1260.

O modelo cínico que Foucault traz à cena no curso de 1984 não é suficiente, seja para uma moral supostamente liberta do modelo estrito do código, seja para uma moral reduzida a jogos de verdade determinados em regimes particulares de verificação. O cinismo não é um modelo criativo. Para fazer da asserção final do manuscrito de Foucault para o curso de 1984 um projeto essencialmente revolucionário seria preciso transformar a alteridade em relação constitutiva e pré-discursiva. Sem isso ela permanece a trajetória épica ou lírica de um eu que põe a si mesmo como fim, sem que esse movimento possa ser transvaloração positiva, posição de horizonte que já é, enquanto posição, presente como possibilidade moral. Trata-se da seguinte asserção de Foucault: “Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra”⁸³¹.

Não se trata mais do dizer verdadeiro, mas da verdadeira vida, embora esta última permaneça indexada por aquela prática de enunciação, de modo que a verdade é prescrita num discurso previamente determinado, fazendo do cínico uma espécie de espia da humanidade⁸³². Na mesma linha das demais práticas de si, um dos princípios do cinismo é que “você precisa tornar a vida conforme aos preceitos que formula”⁸³³. Ora, os preceitos não são formulados e reformulados como prática, de modo que a maneira como o cinismo pode ser diferente das demais práticas de si, contudo, “a militância cínica faz parte de um conjunto de práticas de proselitismo”⁸³⁴. A *parresia* cínica põe em jogo uma verdade que é o negativo daquelas convencionadas, mas jamais constrói positivamente, e sobretudo coletivamente, um valor, uma nova moeda. Pensada a partir desse espírito cínico, a posição essencial da alteridade não funciona, em Foucault, como momento de constituição de valores e normas, pois não envolve o outro e a posição não é, portanto, tema de uma relação a outrem. A posição essencial da

⁸³¹ CV, p. 298; p. 311; manuscrito.

⁸³² O cínico aproxima-se da caricatura do revolucionário – talvez encarnada por muitos deles – ao se colocar em nome de todos, ao apresentar-se como veículo da moral que deve valer para a humanidade. “O combate do cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver” (CV, p. 247; p. 258). Não parece abusivo perguntar, como parte interessada, que maneira de viver seria essa, em nome de quais novos hábitos nós, a humanidade, devemos nos despojar de todas as convenções. O revolucionário, ou aquele que hoje pretende colocar-se à esquerda, precisa se definir sobre o horizonte, a posição, e não tanto sobre a negação.

⁸³³ CV, p. 210; p. 220.

⁸³⁴ CV, p. 268; p. 278; manuscrito.

alteridade diz respeito ao mundo e à vida do próprio “eu”, pelo menos imediatamente, relegando ao plano dos efeitos – não da produção – a constituição da verdade.

Assim, a dramatização do “princípio da não dissimulação” que os cínicos levam a cabo é “acompanhada de uma reversão de seus efeitos”⁸³⁵, segundo Foucault. Isso é o que ele chama de “transvaloração”, mas que só pode ser uma transvaloração negativa. Ela é recusa, não é trabalho; ela é efeito, não produção; ela não envolve estrategista e, *por isso*, nesse nível individual, nem mesmo estratégia – a função constituinte do discurso faz Foucault se referir a uma estratégia sem estrategista, que, entretanto, não está longe de um sujeito transcendental próprio à modernidade, diferente de “outro”, próprio à antiguidade, etc. É na estrutura de um campo de ações determinado que a transvaloração negativa se instala, de modo que os “efeitos” não podem nunca ultrapassar esse campo de ação, a não ser como acontecimento absolutamente contingente, como epifenômeno.

Se há uma “reversão cínica da verdadeira vida em vida outra”, ela funciona como o estado de exceção em relação ao Estado de direito: trata-se do negativo que opera, entretanto, no mesmo plano. A exceção é o não-direito em sentido jurídico, assim como o cinismo é a não-filosofia no sentido moral antigo, ou seja, em uma estrutura moral que remete o modo de ser do homem a princípios morais, ou “estético-morais”, previamente estabelecidos. É assim que funciona, por conseguinte, o sentido habitual do “revolucionário”, que trata os valores a partir dos parâmetros em jogo nessa estrutura social e moral dita modernidade, parâmetros postos concretamente em jogo, como a centralidade do Estado. Se Foucault quis desde o início fazer a crítica dessa última figura, à qual esteve ligado em sua juventude, nem por isso construiu positivamente uma ética da existência capaz de ultrapassar a adequação crítica – ou sua recusa “revolucionária” – que prescinde da “imaginação política” à qual ele próprio faz apelo.

⁸³⁵ CV, p. 223; p. 234.

LIBERDADE FISIOLÓGICA ou A LIBERDADE E A MEDIDA DO DISCURSO

Lê-se no Fausto de Goethe, no monólogo: “Doravante só me resta lançar-me na magia”⁸³⁶. O comentário de Foucault para a leitura deste trecho, ou sua tradução imediata para o vocabulário do curso é: “dobra do saber de conhecimento sobre o saber da espiritualidade”⁸³⁷. Pode-se pensar se a filosofia contemporânea não foi por vezes tomada pela mesma espécie de necessidade de Fausto, dita por Foucault a “dobra” que reencontra o “saber da espiritualidade” como encantamento. Essa difícil atualização da espiritualidade após a (aparente) sobreposição do conhecimento operada por Descartes, da qual a filosofia de Hegel é testemunho, a duras penas procura se desvencilhar da consequência constrangedora de uma cosmologia ou teologia. Afinal, no esquema de Foucault, a espiritualidade, na esfera da reflexividade, recoloca sempre a questão da relação entre sujeito e verdade em termos de cuidado de si e, com ela, estabelece uma espessura histórica, não mais relativa a uma época particular, mas à História em geral (mais ou menos circunscrita geograficamente em termos de “Ocidente”). O cuidado de si estabelece a História como *Geschichte*.

É verdade que foi precisamente para evitar qualquer teologia que Foucault fez, antes de tudo, uma crítica à totalização pressuposta na dialética. Porém, a dualidade entre objetividade e subjetividade que sustenta as antinomias kantianas, remetidas ao concreto por Hegel e por Foucault ele próprio, de diferentes maneiras, é a condição última da dificuldade em pensar a adequação entre conhecimento e moral. “E se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a *Fenomenologia* conduz ao Absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade de experiência de si”⁸³⁸. A questão permanece posta por Foucault nos mesmos termos de Kant e Hegel, pelo que

⁸³⁶ Citado por Foucault em HSu, p. 375; p. 297.

⁸³⁷ HSu, p. 375; p. 297.

⁸³⁸ HSu, 591; p. 467; manuscrito.

não encontra meio de levar às últimas consequências a singularidade dos eventos na história, para além de toda razão suficiente⁸³⁹.

Ora, Foucault diz que se trata, no Fausto de Goethe, da “última formulação nostálgica de um saber de espiritualidade que desaparece com a *Aufklärung* e a triste saudação ao nascimento de um saber de conhecimento”⁸⁴⁰. Esta frase literária poderia ser medida em relação aos diversos estudos que remetem a formação, no sentido da *Bildung* tão decisiva para o idealismo alemão, precisamente a Goethe. Vale marcar, nesse sentido, que a maneira como Foucault situa a espiritualidade no pensamento moderno oscila entre o ostracismo e a difícil armadura concreta a que se deve reportar o sentido pós-cartesiano de conhecimento, como, aliás, se vê na referência acima à *Fenomenologia do espírito*.

Talvez essa oscilação se deva precisamente à ambiguidade da *Aufklärung*, situada pela questão kantiana “o que é o homem?” em relação à questão, também ela kantiana, “o que somos nós?”. A crítica ao desenvolvimento da primeira, que teve a alcunha de antropologismo, e certa maneira de responder à segunda, atrelada ao modelo jurídico-teológico do pensamento político, é feita por Foucault a partir desta última, momento positivo do pensamento moderno como análise do presente. Acontece que isso implicaria permanecer no modo racional da liberdade pragmática, de modo que parecia possível remeter a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* a uma espécie de romance de formação, seguindo a indicação de Márcio Suzuki. Justamente, a

⁸³⁹ A distinção entre conhecimento e moral permanece para ele na ordem do dia, e por isso o Fausto encerra um período em que havia espaço para certa estética da existência, que teria dado longa vida ao espírito cínico. Para Foucault, “é preciso notar que o momento em que a filosofia se torna um ofício de professor e em que, por conseguinte, a vida filosófica, a ética filosófica, o heroísmo filosófico, o legendário filosófico não têm mais razão de ser e em que a filosofia não pode mais ser recebida senão como um conjunto histórico de doutrinas, esse momento também é o momento em que a lenda filosófica recebe sua mais elevada e sua derradeira formulação literária” (CV, p. 187; p. 196). Se não é mais na filosofia – reduzida aqui a conhecimento doutrinal – que há espaço para a questão do modo de vida, Foucault só pode situar a moral em jogo no modo de ser dos homens à política, particularmente na ética revolucionária. “O heroísmo filosófico, a ética filosófica não vão mais encontrar lugar na própria prática da filosofia, que se tornou ofício de ensino, mas nesta outra forma de vida filosófica, deslocada e transformada, [ou seja,] no campo político: a vida revolucionária” (CV, p. 187; p. 196). Essa saída, ironizada por Foucault – “*Exit* Fausto, entra o revolucionário” (CV, p. 197; cf. também CV, p. 187; p. 196) – evidencia o quanto a história concreta esteve ultimamente atrelada a duas vias, protagonizadas por duas figuras tidas como exclusivas e que funcionaram, por isso, acentuando cada vez mais a caricatura de seu oposto e, por conseguinte, de si próprias. Repensando aspectos importantíssimos, Foucault nota a distância confusa entre uma e outra e sua caracterização equívoca, sem, contudo, dissolver a oposição em ambiguidade, a ponto de vincular essencialmente o conhecimento e a moral, a via residual e a via axiomática, a história da filosofia e a filosofia, o crítico e o revolucionário.

⁸⁴⁰ HSu, p. 375-376 ; p. 297.

formação, no sentido da *Bildung*, envolve conhecimento, no sentido moderno, e espiritualidade, cujo nó só pôde ser pensado até então a partir da lógica dialética. Não parece possível, entretanto, destacar uma espiritualidade “esquecida” que fora completamente sobreposta desde o “momento cartesiano” em uma história efetivamente nominalista. Se a história da tensão entre a centralidade do cuidado de si (e seus diversos sentidos) e do conhece-te a ti mesmo (*idem*) revela algo, é justamente que não é possível trazer à tona uma ética do eu já enquadrada pela racionalidade moderna. Se em Foucault o que é “bem” para a “humanidade” escapa da dialética entre o particular e o universal, é para inscrever-se em uma teologia ou cosmologia em que a liberdade pragmática torna-se necessariamente liberdade fisiológica, no sentido epicurista.

Sem a negatividade originária da liberdade selvagem, a liberdade é fisiológica no sentido de limitar-se a uma medida do discurso verdadeiro. A liberdade entendida como medida do governo deriva do engessamento que a determinação de uma governamentalidade específica, liberal, imprime no real como regime de verdade. A liberdade como medida do discurso deriva, analogamente, do engessamento que a determinação de um discurso específico imprime no real como regime de verdade. É o procedimento crítico kantiano que repete, quanto à verdade, a esquizofrenia entre genealogia e arqueologia, entre a ferramenta nietzschiana e a ferramenta kantiana, entre a emergência numa história aberta e a espessura do “atual” em uma história circunscrita por um *a priori*. Se houvesse um “sujeito transcendental”, tudo se resolveria a partir da noção de juízo sintético *a priori*. Mas em Foucault não há lugar para a ideia de juízo. Ora, trata-se então de entender como problemática a “posição original de Foucault”, que segundo Wolff é a teoria de que “o espaço histórico que ele descobre para a verdade é o mesmo nos dois casos: *as formas históricas da vontade de verdade são ao mesmo tempo as condições variáveis que tornam aceitável um discurso*”⁸⁴¹. Significa que Foucault quer combinar a emergência histórica de um regime de verdade com a ideia de que se trata aí da emergência de um conjunto de condições específico, o que implica a ausência de toda emergência no interior de um regime de verdade determinado. Estar de acordo com o regime de verdade vigente é “estar no verdadeiro”, noção chave para recuar “da verdade ela mesma a sua condição”⁸⁴². Isso não no sentido de aceder à condição da verdade em sentido epistemológico, mas no sentido da possibilidade de

⁸⁴¹ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et vérité*, p. 432.

⁸⁴² Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et vérité*, p. 437.

enunciação de uma verdade. Quanto aos juízos morais e políticos, o dizer verdadeiro só pode ser a medida da enunciação em relação a esse campo de possibilidade discursiva, já que não tem a autonomia, em relação à própria história, que se pode reconhecer ao “dizer verdadeiro” quanto aos juízos de cunho epistemológico.

Para esses juízos, pode-se defender que, em Foucault, eles permanecem necessários e independentes da história, embora apareçam enunciados em determinados momentos por meio do discurso que situa tal enunciado – as proposições ou a disciplina, como a botânica, por exemplo – em relação ao regime de verdade atual. É isso que Francis Wolff mostra no artigo *Foucault, l'ordre du discours et vérité*. Contudo, talvez não seja preciso a noção de “estar no verdadeiro” para evitar o “relativismo”. Wolff procura mostrar que em Foucault “o que é relativo a tal época (assim como é relativo a um campo disciplinar dado) são as condições para estar no verdadeiro, são as condições de aceitabilidade (planos de objetos a conhecer, conjunto de conceitos, horizonte teórico) e não os critérios para dizer o verdadeiro (*dire vrai*)”⁸⁴³. Ora, a dissolução da espessura de uma época – que entendo pertinente como radicalização do nominalismo em Foucault – não anula diretamente tais critérios, mas os libera de um regime comum a toda disciplina para inscrever o “estar no verdadeiro” em uma história nominalista, na qual a situação de um evento singular (como os experimentos de Mendel, por exemplo) remete a uma “aceitabilidade” que não tem o peso de valer para toda e qualquer disciplina conforme determinada gramática.

Para manter o registro kantiano de Foucault, responsável pela espessura no tempo da história, a liberdade é definida pelo grau de autonomia no interior de uma escala predeterminada. Mas para constituir uma ética do eu, como quer Foucault, basta a liberdade ser uma medida? Ela já não é princípio trágico, negatividade ontológica, como mostra admiravelmente a crítica de Foucault. Mas as práticas de liberdade, pensadas a partir do modelo helenístico e deslocadas da cosmologia que a significava então, giram no vazio de um sujeito elaborado e transformado em uma história linear, na qual a questão do cuidado de si perde-se, em dado momento, obscurecida pelo “conhece-te a ti mesmo”. A liberdade de que fala Foucault, a partir daquele modelo, é termo de uma relação, rigorosamente a mesma que fora denominada anteriormente relação entre exercício de poder e resistência. Se Deleuze pode dizer que a resistência excede o poder,

⁸⁴³ Wolff, *Foucault, l'ordre du discours et vérité*, p. 435.

mais difícil é pensar que a liberdade possa exceder o pólo que exerce poder, já que se trata da relação assimétrica estática entre os homens. Quer dizer, a liberdade de que fala Foucault nos anos 1980 só pode ser compreendida como medida de uma relação com aquele que dirige ou governa. A liberdade não é algo inscrito nos homens, espécie de abertura ontológica que especifica o homem como *Dasein*, por exemplo, mas medida de independência. Exatamente, portanto, a liberdade destacada a partir da análise da governamentalidade liberal. A liberdade passa do sujeito ao discurso.

Significa dizer que, em Foucault, a liberdade é interna ao discurso e, nessa medida, não é índice de criação. Afinal, para ser condição de instituição do novo, a liberdade precisa ser concebida, por exemplo, como negatividade ontológica do homem, e não como índice de uma relação mais ou menos independente. Não proponho com isso exumar aquela liberdade, restituindo à vida uma subjetividade idealista. Talvez se possa procurá-la na própria *relação* entre os homens, não nos elementos que ela vincula, nem na linguagem que os constitui – mas no ato de comunicação que os determina. A liberdade talvez seja antes a produtividade remetida ao nível do sujeito enquanto este se determina nas relações, sem, contudo, e esse é o detalhe que faz toda a diferença em relação a Foucault, que essas relações sejam signos da gramática *própria a uma época* que orienta o modo de ser dos homens.

A liberdade como medida do governo e a liberdade fisiológica de Epicuro coincidem epistemologicamente porque marcam certo grau de “autonomia”, conquistado, por exercício reflexivo, *no interior de um governo ou discurso*. Não há nem recusa absoluta nem criação que surpreenda o quadro de escolha traçado *a priori* por estas esferas transcendentais da governamentalidade ou discurso (embora não sejam a mesma coisa, são epistemologicamente equivalentes). A crítica de Foucault ao sujeito não ultrapassa a exterioridade que opôs o corpo à história, o indivíduo ao governo e, no limite, o sujeito à verdade, *no modo de síntese por época*. A primazia do sujeito que ele pretende ver nas filosofias modernas, particularmente nas analíticas da finitude, é invertida em primazia do discurso. Passo salutar, não fosse o limite que determina esse discurso conforme grandes rupturas históricas.

Na expectativa de compreender o homem no mundo a partir de um conflito permanente entre determinação e indeterminação, fica-se esperando justamente a liberdade que fazia da antropologia pragmática o domínio daquilo que o homem faz de

si. Entretanto, o correlato dessa liberdade pragmática, que ronda desde o início a problemática de Foucault, dificilmente escapa da moral formalista kantiana, da história idealista hegeliana ou da ontologia fundamental de Heidegger. A negatividade ontológica que daria um estatuto unívoco ao que Foucault denomina vagamente de “filosofias do sujeito” não é mais uma saída plausível, mas não parece que bastou ressignificar a revolução copernicana, deixando na ordem do dia a exterioridade entre objetividade e subjetividade, cuja forma de relação especifica um período histórico. Reformular o sentido destes termos não é, certamente, pouca coisa; porém, essa distância exige reportar os termos à terminologia “constituente” e “constituído”. Ora, relação de constituição em que o sujeito é derivado, ainda que a objetividade constitutiva seja histórica e, assim, reportada a certa atividade subjetiva – na verdade, a certa atividade intersubjetiva, já que o sujeito é individualizado na história.

É nessa seara que se pode notar a dificuldade conseqüente à inversão da primazia do sujeito em primazia do discurso: o estatuto da atividade do sujeito. O que se poderia aí chamar “criação”? A criação descobre o possível ali onde ele não era previsto, onde não era provável, e isso não simplesmente como epifenômeno de uma configuração complexa da ordenação dada. Pelo menos quando se quer guardar um sentido à atividade dos sujeitos na produtividade que separa a história da natureza. O novo é necessariamente inauguração, é formulação de relações inesperadas, é instituição que faz do evento um elemento inusitado quanto à regularidade em que outros eventos se determinam. Em Foucault, a emergência de um discurso particular só é afirmação do acidente na perspectiva que considera este discurso particular, e não os eventos “internos” a sua espessura histórica, em que tendem à identidade. Ora, a criação ou o novo se opõe à identidade, pois se trata da instituição – que envolve atividade – de uma diferença específica para além da diferença numérica que singulariza cada elemento ou evento. É uma criação dessa ordem que não se pode encontrar no homem livre pensado por Foucault, já que ele tem uma relação tal com o discurso que a ação só pode ser reconfiguração ou escolha. Por isso, para ele, o *saber* deve permitir aos homens “a escolha de sua existência”⁸⁴⁴.

Em Foucault, a história não guarda surpresas, pelo menos não em função da atividade criadora, mas apenas em função de uma contingência que escapa à ação do

⁸⁴⁴ DE II, *Une esthétique de l'existence*, 357, p. 1551.

homem no mundo. O possível não surpreende nunca a probabilidade porque está virtualmente circunscrito pelas condições de existência que se apreende na questão de uma época. Essa síntese prévia remete o atual – a atualidade – a uma virtualidade que o precede, e não a uma virtualidade que o expandisse em direção ao espaço lógico da probabilidade. Porém, que expandisse a capacidade de ação dentro deste espaço, e não a capacidade de resistência que envolve certo grau de escolha dentro do campo de probabilidades – falando em termos da modernidade liberal, grau de decisão a partir de um sistema de escolhas. A recusa pensada por Foucault coletivamente como espiritualidade política e individualmente como atitude crítica era a promessa de um movimento que pudesse zerar o campo do provável: o grau máximo de uma “resistência” que, concretamente, não excede nunca o poder. Ela não expande esse campo, ela não é criadora. O novo é para Foucault uma configuração contingente *do logos*.

Ainda que, para Foucault, o *logos* ou discurso verdadeiro não seja um conjunto de regras, trata-se, conforme a ascética filosófica, da prescrição de comportamento, normal ou aceitável. Há uma redução do discurso verdadeiro à conduta moral, ou mais precisamente ao *êthos* tal como ele é formulado e vivido pelo mestre (*exemplum*). Assim, o discurso verdadeiro é uma conduta a ser transmitida, jamais inventada. A invenção implicaria exterioridade do novo em relação ao discurso praticado. Segundo Foucault, há atividade na prática de si antiga, mas ela não é absolutamente constitutiva do discurso verdadeiro, e sim da técnica que visa a adequação do sujeito ao discurso verdadeiro (meditação ou ginástica).

Em suma, Foucault quer ultrapassar a filosofia do sujeito sem abrir mão da referência última e necessária ao discurso constituinte. Para ele, o conhecimento de si tem diferentes funções na história do cuidado de si, “o que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará”⁸⁴⁵. Ou seja, o sujeito é constituído pela forma de reflexividade decorrente do tipo de cuidado de si em jogo em determinado momento da história. A constituição do sujeito pela reflexividade é então o pressuposto a partir do qual Foucault pretende remeter à ética de si o ponto decisivo da posição do sujeito no mundo. Ao fazê-lo, a primazia do discurso – nessa medida, verdadeiro, de

⁸⁴⁵ HSu, p. 561; p. 444.

modo que se está sempre na verdade – implica responsabilidade da conduta pelo indivíduo, apesar ou justamente em função deste conteúdo prescritivo do discurso que, afinal, é *parênese*. A partir daí, em Foucault, a adequação entre governados e governantes é o limite, no sentido de fim, termo final da política como “invenção radical” e da moral como *posição* de nova finalidade (representação). O *pólemos* é reduzido à adaptação da conduta, e a contraconduta é uma recusa pontual que não implica formulação de horizonte.

Aqui, mais uma vez, as amarras kantianas. “Pois aquilo cuja possibilidade o visionário (ou o revolucionário) pretende afirmar é, muito simplesmente, traduzindo em termos kantianos, a irrupção do supra-sensível – um novo ‘fim dos tempos’, análogo ao que proclama (absurdamente, no entender de Kant) o anjo do Apocalipse”⁸⁴⁶. Porém, a “afirmação” do revolucionário – fico aqui com essa figura desgastada, que poderia se transfigurar caso fosse aliada ao crítico – não é a indicação racional de um fato por vir (erro custoso da esquerda clássica), mas ela é um “colocar em jogo”, na racionalidade vigente, uma possibilidade até então estranha ao dado. Trata-se de disputa, não da visão de um desígnio. Por isso, a crítica à noção de igualdade não é a capitulação de toda luta.

⁸⁴⁶ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 219.

Desde os primeiros trabalhos Foucault reporta o antropologismo moderno a Kant. As consequências de sua revolução filosófica encontram expressão particularmente interessante e desastrosa na fenomenologia. Se Foucault endereçou juízos severos a esta última, é verdade que jamais buscou “transgredir a finitude” voltando suas armas ao próprio Kant. E é o kantismo entranhado em suas investigações que parece levar aos entraves em que elas esbarram. A diferença na história e a dissolução do humanismo precisariam de uma posição mais radical que aquela adotada por Foucault: seria preciso despojar-se da postura exigida pela *Crítica* a fim de levar ao limite o valor próprio do singular na história e dos elementos particulares que envolvem uma subjetividade. Não se é um “positivista feliz” sem ao menos deixar de ser kantiano e ultrapassar a tarefa crítica, que se coloca o problema das *condições a priori* do discurso. E talvez se abandone o próprio positivismo ao deixar o campo da determinação livre da “inércia do *a priori*”.

Se a finitude positiva e o transcendental nascem com Kant, não basta exorcizar o “homem” para evitar a dimensão transcendental: o recuo crítico é condição desse par. É verdade que a necessidade de ultrapassar o humanismo foi bem formulada por Foucault, ainda que ele não tenha podido abrir mão da atitude crítica. Pelo menos até suas investigações a respeito da moral antiga. Até este momento, a pergunta “quem somos nós?” é tão kantiana quanto a questão “o que é o homem?”. A espessura do presente em que este “nós” se formula, precisamente em função do regime de verdade – discursivo, valendo para as práticas políticas ou literárias, para a moral ou para a ciência –, reporta a analítica do presente a uma síntese histórica que já não é, portanto, a síntese do sujeito. Este modelo humanista foi recusado em nome de uma história que, todavia, não é propriamente nominalista porque vincula as práticas a condições específicas de uma época, cujo caráter sintético permanece problemático.

Se há um ganho em relação ao procedimento crítico adotado por Habermas, por exemplo, é no sentido de que a crítica está deslocada não somente do humanismo das

⁸⁴⁷ “O mundo quer ser enganado”.

“filosofias do sujeito”, mas do problema da legitimidade das filosofias teológico-jurídicas. O diagnóstico de Foucault evita a metafísica do modelo jurídico-teológico e a redução da agonística a uma deliberação reflexiva, voluntária e pensada fora do registro da força. Trata-se de mostrar como a metafísica da igualdade é pacificadora e mascara os jogos de força sempre em cena na história, colocando um fim ideal como *optimum* que fornece o sentido do dever-ser e cumpre papel positivo – normativo – no jogo de forças em cena na modernidade liberal.

Todavia, esse movimento não pode levar à ausência absoluta de todo mito, entendido como representação de um fim que fornece o sentido de toda racionalidade – embora o sentido não seja mais fantasiado como certa necessidade ou naturalidade que determinaria uma racionalidade conforme categorias pressupostas. E se alguma representação há de ser posta em jogo, sendo ela sempre uma posição moral, o mito moderno da razão à maneira das filosofias teológico-políticas tem a desvantagem de dissimular a força inerente a toda relação de poder.

A crítica ao racionalismo político é feita de maneira especialmente eficaz por Foucault. Contudo, ele não tem algo a pôr no vazio político que sua crítica abre. Saber-se em relações de dominação, irredutíveis à judicização dessas relações, não significa apaziguar-se em nome da consciência trágica. A tese ontológica da diferença necessária, que significa a desigualdade fundamental das relações políticas e morais, precisa ser medida por uma posição que permita certa resistência produtiva, ao invés de toda inservidão voluntarista. Se essa condição não se resolverá em uma igualdade efetiva, feita a crítica desta metafísica, nem por isso o jogo político e moral quer se abster de um horizonte que minimize ou resolva aquela desigualdade. É nisso, creio, que Foucault gira em falso, sem poder propor mais que uma ética de adequação, que significa reportar o sujeito a outras prescrições morais, o que não parece levar efetivamente à recusa do que somos, à transformação de nós mesmos. Se a “democracia” se coloca hoje em todo horizonte político, ele não pode ser formulado a partir de certa racionalidade autossuficiente ou de direitos fundamentais – e nisto a maneira como Foucault empreende sua crítica é de extremo valor –, mas como representação necessária e inteiramente moral, artificial e histórica, a ser posta em disputa. Ora, o que seria a política, pergunta Foucault ao final da última aula do curso de 1978-1979, se não “ao

mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexadores e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam?”⁸⁴⁸.

Entretanto, a moral só pode estar em disputa numa perspectiva pragmática. É preciso inverter a antropologia kantiana sem cair no primado do discurso, como faz Foucault: o dever-ser segue-se do empírico de modo que o discurso não pode nunca preencher antecipadamente o quadro virtual do possível. O passo adiante da Crítica leva-nos então em direção ao empirismo humiano, já que abre espaço a uma compreensão da formação empírica das normas. É assim que se poderia reinscrever efetivamente o conflito entre liberdade e natureza na história concreta, como conflito entre liberdade e história (artifício), fazendo da liberdade moral a representação do dever cujo conteúdo e cujas balizas essenciais (verdade, legitimidade, etc.) são formuladas na prática dos homens.

Ora, a secularização e a crítica não são, portanto, o “desencantamento do mundo” (substituído às vezes por um encantamento da razão), mas a definição da natureza dos valores do mundo, dos espíritos do mundo. Logo, não se trata de falar em perda de sentido, mas em historicidade dos sentidos que, de todo modo, estão em disputa como representações que orientam a vida prática. É isso que o diagnóstico de Foucault permite. Todavia, a posição política ou ética que releva de seus trabalhos não quis perceber-se tão histórica e mesquinha – porque contingente e desnaturalizada – quanto qualquer outra. Seria preciso notar que essa desnaturalização não implica niilismo, e que não vale a pena (para falar nos termos da epígrafe) abster-se da produção de uma aparência de bem que honre a humanidade. E isso precisamente porque o *ato* é ressignificado quando o sentido não lhe é nem imediatamente dado nem latente, mas *livre*, fornecendo nova interpretação à História aberta – que já não é *Weltgeschichte*. Há outro sentido possível para a noção kantiana de que “o ‘mundo inteligível’ não passa do horizonte de um ato”⁸⁴⁹.

⁸⁴⁸ NB, p. 424 ; p. 317.

⁸⁴⁹ Lebrun, *Uma escatologia para a moral*, p. 206.

BIBLIOGRAFIA⁸⁵⁰

FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1954-1988)*, 2 volumes, Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres, Paris : VRIN, 2008.

_____. *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris : Gallimard, 2005. [*As palavras e as coisas*, tradução de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2002]

_____. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976. [História da sexualidade I: a vontade de saber, tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988]

_____. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984. [História da sexualidade II: o uso dos prazeres, tradução de Maria T. da C. Albuquerque e revisão de J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Qu'est-ce que la Critique?* [critique et Aufklärung], In : Bulletin de la Société Française de Philosophie, séance du 27 Mai 1978, 84 année, n. 2, avril-juin, 1990.

_____. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997. [Em defesa da sociedade, tradução de Maria E. Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005]

_____. *Sécurité, territoire et population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2004. [Segurança, Território, População, tradução de Eduardo Brandão, revisão de Cláudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2008]

_____. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2004. [Nascimento da biopolítica, tradução de Eduardo Brandão, revisão de Cláudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2008]

_____. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2001. [A hermenêutica do sujeito, tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2006]

_____. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2008. [O governo de si e dos outros, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011]

⁸⁵⁰ As referências aqui elencadas são exclusivamente aquelas mencionadas no trabalho.

- _____. *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité*: Cours au Collège de France (1984), Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2009. [A coragem da verdade, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011]
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder e a vida nua*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- ALFÉRI, P. *Le singulier: Guillaume d'Ockham*, Paris : Minuit, 1989
- ARENDT, H. *A crise na cultura: sua importância social e política* In: Entre o passado e o futuro, São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, H. *Sobre a violência*, tradução de André Duarte, Rio de Janeiro: Reluma Dumará, 1994.
- ARENDT, H. *Sobre a Revolução*, Lisboa : Antropos, 2001.
- BALIBAR, E. *Foucault et Marx, L'enjeu du nominalisme* In: Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris : Seuil, septembre 1989.
- BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*, 2 volumes, Brasília: Editora UNB, 2007.
- BOUVERESSE, R. *La philosophie et les sciences de l'homme*, Paris: Ellipses, 1998.
- BUTLER, J. *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, Paris: PUF, 2011.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C. *La démocratie sans 'demos'*, Paris: PUF, 2010.
- DELEUZE, G. *Foucault*, Paris : Minuit, 1986.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- EWALD, F. *L'Etat providence*, Paris : Bernard Grasset, 1986.
- FAUSTO, R. *A ofensiva teórica do anti-humanismo*, In: Revista fevereiro: <http://www.revistafevereiro.com/>
- FAUSTO, R. *Esquerda / direita: à procura dos fundamentos; e reflexões críticas*, In: Revista fevereiro: <http://www.revistafevereiro.com/>
- FONSECA, M. *Michel Foucault e o direito*, São Paulo: Saraiva, 2012.

- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Paris : VRIN, 1974.
- HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris: Gallimard, 1988.
- HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble : Millon, 1998.
- HAYEK, *Droit, législation et liberté*, traduction Raoul Audouin, Paris : PUF, 1980.
- HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, Coleção Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HOBBS, T. *Leviatã*, Rchard Tuck (org), São Paulo : Martins Fontes, 2008.
- JAFFRO, L. *Ética e moral*, In: Ensaio de filosofia política, tradução de Fulvia Moretto, São Leopoldo: Editora Unisinos, 1998.
- JAFFRO, L. *Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de l'Hermeneutique du sujet*, In : Gros, F., Lévy, C. (org.) Foucault et la philosophie antique, Paris : Kimé, 2003.
- JOUVENEL, B. *Du pouvoir: histoire naturelle de sa croissance*, Paris: Hachette, 1972.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morijão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.
- KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Traduit et préfacé par Michel Foucault, Paris: VRIN, 2002.
- KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, São Paulo: Martins Fontes.
- KERVÉGAN, J.-F., *Aporia da Microfísica. Questões sobre a governamentalidade*. In: Tensões e passagens. Filosofia crítica e modernidade. Uma homenagem a Ricardo Terra. São Paulo: Singular, 2008.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (1979), tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos A. Pereira, Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAZZARATO, M. *Enunciação e política: uma leitura paralela da democracia – Foucault e Rancière* In : Branco, G. e Veiga-Neto, A. (orgs) Foucault. Filosofia & Política, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- LEBRUN, G. *Note sur la Phénoménologie dans Les Mots et les Choses*, In Michel Foucault Philosophe, Rencontre Internationale, Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989.

- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica* (1970), tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. *A dialética pacificadora*, In: A filosofia e sua história, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, G. *Hobbes aquém do liberalismo*, In: A filosofia e sua história, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, G. *A idéia de epistemologia*, In: A filosofia e sua história, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, G. *Uma escatologia para a moral*, In: A filosofia e sua história, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, G. *Transgredir a finitude*, In: Ribeiro, R. J. (org.) **Recordar Foucault**, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- LEBRUN, G. *O que é poder*. Coleção primeiros passos; 24. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LOCKE, J. *Second treatise* In: Two Treatises of government and A letter concerning toleration, Edited by Ian Shapiro, with essays by John Dunn, Ruth W. Grant and Ian Shapiro, New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- LOSURDO, D. *Nietzsche: o rebelde aristocrata*, Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- MOURA, C.A. *Hobbes, Locke e a medida do direito* In: Racionalidade e Crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea, São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOURA, C. A. *Nietzsche: civilização e cultura*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Par-delà bien et mal* et *La généalogie de la morale*, Paris: Gallimard, 1971.
- PEYREFITTE, A. *Gouverner, c'est prévoir*, Le Nouvel Observateur, Lundi 28 novembre 1977.
- PICAVET, E. *La revendication des droits*. Une étude de l'équilibre des raisons dans le libéralisme, Paris: Classiques Garnier, 2011.
- PRIMO LEVI, *É isto um homem?*, tradução de Luigi Del Re, Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- SARTRE, J-P, *La mort lente d'Andreas Baader*, Le 7 décembre 1974.

- SCHMITT, C. *Teologia política*, Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SKINNER, B. F. *Ciência e comportamento humano*, tradução de João Carlos Todorov e Rodolfo Azzi, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VEYNE, P. *Le dernier Foucault et sa morale* In: Michel Foucault : du monde entier. *Critique*, août-septembre, 1986, 471-472.
- VEYNE, P. *Foucault révolutionne l'histoire* In: Comment on écrit l'histoire, Paris : Seuil, 1978.
- VEYNE, P. *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris : Albin Michel, 2008.
- WEBER, M. *Economia y sociedad*, tradução de José Medina Echavarría et alii, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- WOLFF, F. *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, In: Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho, São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*, tradução de Cláudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2009.