

ATUALIZAÇÃO CRÍTICA E EXPERIÊNCIA: UMA LEITURA DE MICHEL FOUCAULT

CRITICAL ACTUALIZATION AND EXPERIENCE: A READING OF MICHEL FOUCAULT

Anderson Aparecido Lima da Silva¹

Resumo:

Tomando como ponto de partida as tópicas suscitadas pela aula inaugural de Michel Foucault de 1983 no *Collège de France*, o presente artigo almeja elucidar, através da leitura de Kant empreendida pelo filósofo francês, os contornos de dois procedimentos estabelecidos por ele: (i) realizar uma leitura de conjunto de seu próprio itinerário intelectual e, dessa forma, situar-se no panorama filosófico contemporâneo; (ii) alinhar questões centrais a seu pensamento tais como: as correlações entre filosofia e atualidade, entre ética e política, entre crítica e história, entre diagnóstico e transformação do presente. Procuraremos analisar e desenvolver esses procedimentos em três momentos. A saber, a compreensão da prática filosófica como modo de pertencimento e atuação histórica do filósofo em sua atualidade, o que implica um constante trabalho de atualização crítica. Num segundo momento, enfatizaremos a vertente ético-política dessa atitude filosófica. Por fim, trataremos de desenvolver a noção de atualização crítica em sua imbricação com a história no que tange à experiência atual do que somos – individual e coletivamente – e à possibilidade de abertura a experiências modificadoras na atualidade, da atualidade. Nesse intuito, tangenciaremos dois registros fundamentais dessa abertura: a experiência do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) e a noção de “livro-experiência”.

Palavras-chave: Michel Foucault; Kant; Atualidade; Crítica; Experiência.

Abstract:

Taking as a starting point the topics raised by Michel Foucault's inaugural lecture at the *Collège de France* in 1983, this paper aims to elucidate, through the reading of Kant undertaken by the French philosopher, the outline of two procedures established by him: (i) to perform an overall reading of his own intellectual itinerary and, by doing so, to situate himself in the contemporary philosophical panorama; (ii) to sketch issues that are central to his thought such as the correlations between philosophy and the present time, ethics and politics, criticism and history, diagnosis and transformation of the present time. We will analyze and develop these procedures in three stages. The first is the understanding of the philosophical practice as a way of belonging and historical performance of the philosopher in his present time, which implies a constant work of critical updating. In the second stage, we will emphasize the ethical-political edge of this philosophical attitude. Finally, we will develop the notion of critical updating in its imbrication with history in what concerns the present experience of what we are - individually and collectively - and the possibility of opening it up for modifying experiences in the present time, of the present time. To this end, we will touch on two fundamental registers of this opening: the experience of the Prisons Information Group (GIP) and the notion of "experience-book".

Keywords: Michel Foucault; Kant; Present; Criticism; Experience.



¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista do CNPq de Pós-doutorado (Filosofia – Unicamp). E-mail: anderson.usp@outlook.com

Introdução

Em sua aula de 5 de janeiro de 1983, Michel Foucault inicia seu curso no *Collège de France* afirmando que gostaria de estudar um texto que talvez não se situe exatamente na mesma linha de referências escolhidas para os trabalhos daquele ano². Propõe, assim, começar por “não exatamente um excurso: uma pequena epígrafe” (FOUCAULT, 2010, p. 8). Curiosa epígrafe, visto que pretende abordar um escrito que, ressalta, “tem relação com aquilo de que falo, e ao mesmo tempo eu gostaria que a maneira como falo dele tenha certa relação com ele” (FOUCAULT, 2010, p. 8). Trata-se do texto “Resposta à pergunta: O que é o ‘Esclarecimento?’” (KANT, 1985). Ora, esse modo de se vincular ao opúsculo kantiano levanta a justificada suspeita de que Foucault pretende algo mais do que empreender um estudo de história da filosofia: os indícios são antes os de que, nesta leitura, esteja em jogo um modo de se interrogar ao mesmo tempo sobre o que ele faz e de se situar no campo filosófico. Se se trata de interrogar Kant, trata-se também de um modo de o pensador francês interrogar a si mesmo *através* – o que significa *a partir, com*, mas também *para além* – de Kant.

São diversos os momentos em que, desde o final dos anos 1970, Foucault abordará o opúsculo kantiano sobre o Esclarecimento³. Essas abordagens multiplicam-se nos anos 1980 e encontram na aula inicial de 1983 um ponto de incidência privilegiado, tanto porque esta oferece uma versão extensiva de tópicos nem sempre plenamente desenvolvidas ou trabalhadas por Foucault alhures, quanto porque irradia uma trama de problemáticas que se materializarão em outros escritos do período, compondo uma teia complexa de questionamentos⁴. Podemos elencar, nessa direção, o entrelaçamento entre filosofia e atualidade, entre ética e política, entre crítica e história, entre diagnóstico e transformação do

² Com efeito, à exceção de sua aula inaugural, Foucault dedica o conjunto das aulas de 1983 à problematização histórica da noção de *parresía* antiga. Analisa, então, o franco-falar na medida em que implica o engajamento ontológico do sujeito que, num ato de enunciação pública, arrisca-se a dizer a verdade diante do poder, seja na Assembleia democrática, seja dirigindo-se à alma do Príncipe. Para tanto, na circunscrição da “*parresía* democrática”, Foucault analisa os discursos de Péricles “relatados” por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso* e as tragédias de Eurípedes, notadamente, *Íon*. No contexto da “*parresía* autocrática”, analisa sobretudo a Carta VII de Platão.

³ A partir da segunda metade dos anos 1970, Foucault privilegia como lugar de publicação diversas intervenções que fogem ao paradigma do livro como único difusor do pensamento erudito. Nesse mesmo momento, podemos encontrar reflexões e menções ao texto de Kant sobre o Esclarecimento em conferências, entrevistas, prefácios, posfácios, mesas redondas e artigos. Com destaque para a conferência à *Société française de philosophie*, em 27 de maio de 1978 (FOUCAULT, 2015).

⁴ Com destaque para os dois textos intitulados “O que são as Luzes?”. O primeiro, a “versão americana” publicada em *The Foucault Reader* (RABINOW, 1984, p. 32-50); retomada posteriormente em FOUCAULT, 2001a, p. 1381-1397). Trata-se de uma antologia de textos e entrevistas a que Foucault dedicara bastante cuidado e atenção e à qual acrescenta este texto inédito sobre o Esclarecimento. Há ainda a “versão francesa” de “O que são as Luzes?” (FOUCAULT, 2001b, p. 1498-1507), que se trata, basicamente, de uma transcrição da primeira hora do curso de 1983 no *Collège de France* publicada em maio de 1984 na *Magazine Littéraire*. O texto “americano”, embora conte com um desenvolvimento sobre Charles Baudelaire (que não abordaremos no presente artigo) e com uma reflexão “metodológica” ausente do curso de 1983, é composto a partir das questões trabalhadas na segunda hora do curso. Para ambos os casos, o curso de 1983 constitui a referência mais ampla. Com isso em vista, recorreremos intermitentemente a estes três registros, assumindo, entretanto, como ângulo privilegiado as problemáticas suscitadas na aula inaugural do curso no *Collège de France*. Salvo indicação em contrário, as traduções são de minha autoria

presente.

Essa confecção levará a um enredo em que a filosofia não será mais concebida tão somente como um modo de conhecer, mas urdida como uma maneira original de pertencimento e atuação histórica que procura compreender e intervir na *experiência* atual do que somos e do que podemos ser, tanto individual, quanto coletivamente, ou ainda, que busca provocar uma experiência modificadora na atualidade, da atualidade.

Dizer a atualidade

Ao dar início à abordagem desse texto que considera “um pouco emblemático, um pouco fetiche”, Foucault destaca, antes de tudo, sua condição de publicação: trata-se de um texto publicado num periódico, a *Berlinische Monatsschrift*, em dezembro de 1783, como uma resposta à questão “O que é Esclarecimento?”⁵. Se não há algo de propriamente inédito no fato de Kant publicar textos em periódicos – visto que já o fizera e voltaria a fazê-lo –, Foucault, entretanto, salienta a importância de que este texto em específico tenha encontrado esta via de comunicação, visto que a noção de *público* estará no centro da definição de *Aufklärung* trazida pelo filósofo alemão. Público no sentido da relação que o escritor estabelece com seus leitores, o público a que se dirige a publicação, e que terá um papel importante na economia interna do opúsculo. Mas igualmente no sentido de que, na resposta de Kant a esta questão *pública*, a *Aufklärung* está presente também enquanto discussão difundida, comunicada, projetada, determinando em torno de si uma rede de sentidos e efeitos que diz respeito à coletividade em seu sentido mais amplo, qual seja, em seu aspecto histórico, político e cultural.

Afinal, como afirma Michel Foucault, “um dos eixos interessantes para o estudo do século XVIII em geral, porém mais precisamente disso que se chama *Aufklärung*, é o fato de a *Aufklärung* ter chamado a si mesma de *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Trata-se, prossegue, de um processo histórico amplo do século XVIII, de um processo cultural *sui generis* que se designa a si mesmo e que formula sua própria divisa, “nomeando-se e situando-se em relação a seu passado, em relação a seu futuro, em relação também a seu presente” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Ao chamar a si mesma de *Aufklärung*, ela empenha-se no reconhecimento de sua situação histórica e se interroga a propósito de seu lugar e de seu papel a desempenhar. E, nesse sentido, a resposta de Kant cumpriria um papel paradigmático.

Evidentemente, não se trata do primeiro texto na história da filosofia, nem mesmo do único texto de Kant que tematiza uma questão relativa à história e à questão da história⁶. No entanto, Foucault enfatiza a singularidade do opúsculo

⁵ A questão havia sido lançada pelo pastor Zöllner, em setembro de 1783, a propósito do casamento civil: “É conveniente sancionar anteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?”, a qual acrescentava a nota: “Que é Esclarecimento [*Aufklärung*]?. Esta pergunta, que é quase tão importante como ‘que é a verdade?’, deveria ser respondida, antes de começar a esclarecer (*aufklären*)! Contudo, ainda não a vi respondida em nenhuma parte” (KANT, 1985, p. 63).

⁶ Para ficarmos apenas no escopo de produção do filósofo alemão, Foucault ressalta que, com efeito, encontram-se textos que colocam para a história “uma questão de origem”, menciona nesse conjunto o que nos parece ser *Começo conjectural da história humana* (1786); há também textos em que o filósofo coloca à história questões, não de origem, mas “de acabamento, de ponto de consumação”, seria o caso de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de

kantiano no que diz respeito ao *modo* como a questão da história é tratada. Nem teleologia imanente à história, nem uma questão de origem ou de ponto de consumação, com o texto sobre o Esclarecimento Kant inauguraria um novo tipo de questão filosófica:

em seus outros textos sobre a história, sucede que Kant coloque questões de origem ou que ele defina a finalidade interior de um processo histórico. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão concerne à pura atualidade. Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele procura uma diferença: qual diferença hoje introduz-se em relação ao ontem? (FOUCAULT, 2001a, p. 1383)

Em termos semelhantes, assinala ainda,

A questão que, parece-me, surge pela primeira vez [...] é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse “agora” dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto do qual escrevo? (FOUCAULT, 2010, p. 12)

Para examinarmos com maior acuidade a singularidade desse novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica é preciso afastar uma objeção que nos legará um contraponto produtivo: afinal, decerto não se trata do único caso em que se encontra na reflexão filosófica referências ao presente, ao menos como situação histórica que pode ter um valor para reflexão filosófica. Com efeito, em sua aula no *Collège de France*, Foucault alude ao início do *Discurso do Método*, quando Descartes narra seu itinerário e o conjunto de decisões filosóficas que tomou em relação a si mesmo e à filosofia. Ele se refere a algo que pode ser denominado “uma situação histórica na ordem do conhecimento, das ciências, da própria instituição do saber na sua própria época” (FOUCAULT, 2010, p. 13). Nesse gênero de referências – da qual também partilharia Leibniz – “sempre se trata de encontrar, nessa configuração designada como presente, um motivo para a decisão filosófica” (FOUCAULT, 2010, p. 13). Ora, a questão kantiana é distinta, ela não toma o presente como *motivo* para a reflexão filosófica. Ela se interroga sobre a *espessura* do presente do qual faz parte: “nem em Descartes, nem tampouco, creio eu, em Leibniz, vocês encontrariam uma questão que seria da ordem de: o que é, precisamente, este presente a que pertencem?” (FOUCAULT, 2010, p. 13).

Ao colocar a questão da *Aufklärung*, Kant “procura uma diferença: qual diferença hoje introduz-se em relação ao ontem?” (FOUCAULT, 2001a, p. 1383), ou ainda, o que é, precisamente, este presente a que pertencemos? A questão não se coloca em termos totalizantes, ela se refere precisamente “à determinação *de certo elemento do presente* que se trata de reconhecer, de discernir, de decifrar entre todos os outros. O que, no presente, faz sentido, atualmente, para uma reflexão filosófica?” (FOUCAULT, 2010, p. 13. Grifo meu). Este “elemento do presente” não é outra coisa senão um acontecimento enredado ao processo da *Aufklärung*, a saber, “a *questão do presente como acontecimento filosófico* a que pertence o filósofo que fala sobre ela” (FOUCAULT, 2010, p. 13. Grifo meu).

1784; some-se ainda aqueles escritos que colocam “a questão da finalidade interna que organiza os processos históricos”, a saber, *Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia*, de 1788. “Questões de começo, questão de acabamento, questão de finalidade e teleologia, todas essas questões perpassam, de fato, as análises de Kant a propósito da história” (FOUCAULT, 2010, p. 12).

Ou seja, se a *Aufklärung* se apresenta como acontecimento cultural, histórico, político, ela constitui-se ao mesmo tempo como um acontecimento filosófico que marca a irrupção de uma “singularidade” expressiva, de uma diferença histórica na forma de pensar por meio da qual a filosofia pela primeira vez se torna

a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficas e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz (FOUCAULT, 2010, p. 13-14).

A filosofia, portanto, não assume o tempo presente como mero ponto de inscrição: ela problematiza reflexivamente este pertencimento, qual seja, coloca em questão sua própria atualidade enquanto discurso filosófico: “Qual é minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? E o que faz que eu fale dessa atualidade?” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Ora, ao promover essa interrogação filosófica, o filósofo não pode evitar colocar a questão de seu próprio pertencimento a essa atualidade, isto é, não pode deixar de assumir que tem um papel a desempenhar nessa trama em que será ao mesmo tempo elemento e ator.

Essa maneira de conceber o problema da atualidade, bem entendido, não coloca necessariamente ao filósofo a questão de sua filiação a uma doutrina ou a uma tradição, nem mesmo a de seu vínculo a uma comunidade humana em geral, antes coloca a ineludível questão de seu pertencimento singular a um certo *nós*, “a um nós que se refere [...] a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade” (FOUCAULT, 2010, p. 14). E é nessa relação vertical do discurso filosófico com sua própria atualidade que Foucault discerne a filosofia como discurso da modernidade:

a filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele [filósofo] 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 como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade (FOUCAULT, 2010, p. 14).

Lançando uma hipótese bastante sugestiva, Foucault aventa que, caso fosse colocada nos dias de hoje a questão “O que é a filosofia moderna?”, a resposta faria eco à resposta formulada por Kant em 1783: “A filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1383-4).

Questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder e da qual tampouco foi capaz de se livrar. Sob formas diversas, há dois séculos essa questão é repetida, retomada, reformulada: “de Hegel à Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber”, assevera Foucault, não houve praticamente nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada a esta mesma questão, a saber, “qual é então este acontecimento a que chamamos *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, fazemos e pensamos hoje?” (FOUCAULT, 2001a, p. 1383)⁷

⁷ Em seu curso, além da questão da atualidade, Foucault indica que Kant teria formulado ainda outra questão fundamental à filosofia moderna, a questão da Revolução: “Parece-me que essas duas

Estabelece-se, nesse ínterim, uma relação inerente entre *Aufklärung* e filosofia moderna como discurso da modernidade: a filosofia moderna é aquela que se interessa por sua atualidade e, conseqüentemente, pelo acontecimento que caracteriza sua irrupção e seu sentido histórico, é o modo de ser de um pensamento que aceita se admirar de sua própria convocação ou comparecimento *na e pela* história. Dessa forma, não parece ser por mero acaso que a especificidade da filosofia moderna corresponda à abertura de uma questão, de uma questão que continua em aberto, não porque não possa ser respondida, mas porque sua virtude é a de ser constantemente *reatualizada*.

Do ponto de vista do pensador francês, portanto, a pungência da questão da *Aufklärung* não se situa num passado simplesmente dado, mas principalmente enquanto expressão de um acontecimento e de seu sentido, cuja presença, reatualizada desde o século XVIII até o presente, manifesta-se como uma “virtualidade permanente que não pode ser esquecida” (FOUCAULT, 2001b, p. 1505). A questão kantiana inscreve-se na modernidade e se coloca para *nossa atualidade* como algo que nos concerne (o uso da primeira pessoa do plural por Foucault é absolutamente intencional). E nos concerne como acontecimento em seu valor *retrospectivo, atual e prospectivo*.

Primeiro, sem dúvida, como “uma questão filosófica inscrita, desde o século XVIII, em nosso pensamento” (FOUCAULT, 2001b, p. 1505), e que possui, portanto, um certo valor *retrospectivo* enquanto acontecimento que constituiu e determina, ao menos em parte, o que somos hoje (o que nos tornamos?). Trata-se igualmente de um acontecimento que tem valor *atual*, visto que continua atuante enquanto interrogação sobre o que é este presente, sobre o que somos na atualidade (o que estamos nos tornando?). Por fim, o acontecimento filosófico tem valor *prospectivo*, uma vez que essa interrogação faz-nos deparar com as possibilidades históricas que nossa atualidade abriga (o que podemos nos tornar?).

Posto isso, não admira que, para o pensador francês, colocar a questão da *Aufklärung* – e, conseqüentemente, da modernidade – em termos de época⁸ ou de fidelidade a elementos de doutrina soe como uma postura que esvazia a complexidade do acontecimento, minorando seu vigor e contundência:

eu sei que falam frequentemente da modernidade como de uma época ou em todo caso como um conjunto de traços característicos de uma época; situam-na sobre um calendário, onde ela seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma inquietante “pós-modernidade”. E se interrogam então para saber se a modernidade constitui o prosseguimento da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver aí uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII (FOUCAULT, 2001a, p. 1387).

A perspectiva criticada por Foucault objetiva colocar a questão da modernidade como fidelidade (ou não) a um corpo doutrinário específico situado no

questões, (o que é a *Aufklärung* e o que é a Revolução?), que são as duas formas nas quais Kant colocou a questão da sua própria atualidade, não pararam de rondar, se não toda a filosofia moderna desde o século XIX, pelo menos uma grande parte dessa filosofia” (FOUCAULT, 2010, p. 21). A questão da Revolução no pensamento de Michel Foucault mereceria um desenvolvimento próprio, o que foge ao escopo do presente artigo.

⁸ Ressalve-se que em livros precedentes (*Histoire de la folie, Surveiller et punir, Les mots et les choses*), o próprio Foucault situara a modernidade num período histórico que se inicia no final do século XVIII e estende-se até a contemporaneidade.

século XVIII, e cujo fundamento seria encontrado nas expectativas do progresso da verdade e da liberdade como frutos da razão. O que acarretaria, por seu turno, a defesa e realização de um projeto moral e político do qual a contemporaneidade seria como que a herdeira e a guardiã.

Ora, Foucault aponta que esse modo de visar a *Aufklärung* não apenas lhe parece pouco proffcuo, como também leva facilmente a incorrer na “alternativa simplista e autoritária” que nomeia, em mais de uma ocasião, “chantagem à *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390). Quer dizer, *ou se aceita a Aufklärung e se continua na tradição de seu racionalismo, ou se critica a Aufklärung tentando escapar a estes princípios de racionalidade.* Posição que é de antemão considerada por estes ou aqueles como “louvável”, “positiva”, “progressista”, ou “condenável”, “conservadora”, “pessimista” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390-1). No entender de Foucault, entretanto, essa “devoção” ao suposto corpo intacto da *Aufklärung* seria, em relação à própria vitalidade da *Aufklärung*, “a mais comovente das traições” (FOUCAULT, 2001b, p. 1504-5)⁹.

Nem período histórico, nem elementos de doutrina. Para Michel Foucault, a modernidade é, antes de tudo, apreensão reflexiva do presente como atualidade que define a filosofia moderna. Trata-se, portanto, de assumir *reflexivamente o pertencimento* a este presente. Porém, o pensador francês vai além e sustenta que apreender o acontecimento filosófico da modernidade supõe também assumir uma *atitude* diante dessa atualidade: “o fio que pode nos ligar à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390). Em que consiste esta atitude? Responde Foucault: num “*éthos* filosófico que poderíamos caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390).

Por conseguinte, não é moderno aquele que se situa pura e simplesmente num dado período histórico ou que se arvora em um campo doutrinário particular, mas aquele que assume a postura de *reatualização* permanente de uma *atitude* de crítica em face do presente a que se pertence.

⁹ “A *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, da autonomia e da autoridade do saber, não é simplesmente para nós um episódio na história das ideias. Ela é uma questão filosófica inscrita desde o século XVIII em nosso pensamento. Deixemos a sua devoção àqueles que querem que se guarde viva a herança da *Aufklärung*. Esta devoção é certamente a mais comovente das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que se trata de preservar; é a própria questão deste acontecimento e do seu sentido (a questão da historicidade do pensamento universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado” (FOUCAULT, 2001b, p. 1504-1505). Embora tenha sido publicado como um “extrato do curso de 5 de janeiro de 1983” na *Magazine littéraire*, nº 207, em 1984 (o que, com efeito, procede para a maior parte do texto), o trecho supracitado não se encontra na aula de Foucault. Trata-se, portanto, de um acréscimo *a posteriori* do autor quando de sua revisão visando à publicação. Mais ainda, é bastante provável que o destinatário “oculto” desta missiva seja Jürgen Habermas. A divergência de leituras entre ambos é patente, uma vez que o filósofo alemão sustenta a reafirmação do legado das Luzes, da universalidade dos valores, da centralidade da razão, bem como sua consequência política: toda comunidade política é fundada na trama invisível de uma comunidade linguística, ela mesma enraizada nesta comunidade de razão que caracteriza os homens. A “polêmica” entre Foucault e Habermas não tomara forma num debate filosófico explícito (tal qual ocorrera entre Habermas e Derrida), o que não impediu Foucault de colocar constantemente as proposições do filósofo alemão em sua alça de mira sem, entretanto, dar-se ao trabalho de nomeá-lo. Embora centrado nas relações Habermas/Derrida, ver o instrutivo livro de BOURETZ, 2010; Ver também ERIBON, 1996, sobretudo o capítulo 9: “A impaciência da liberdade” (Foucault e Habermas); e GIACOIA JUNIOR, 2013.

Assim, essa “crítica permanente de nosso ser histórico” – que será também chamada por Foucault de “atitude de modernidade” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390) –, implica que não está em jogo uma atitude meramente intelectualista diante da atualidade. A crítica permanente de nosso ser histórico, como “*éthos* filosófico”, para além de ressaltar a apreensão do *pertencimento* à nossa atualidade, envolve um *modo de ser* e de *agir* que diz respeito às relações que estabelecemos, certamente, com o conhecimento, mas sobretudo com nós mesmos e com outros, ou seja, coloca inevitavelmente a questão da ética e da política.

O governo de si e dos outros

Referindo-me ao texto de Kant, eu me pergunto se não podemos encarar a modernidade antes como uma atitude do que como um período da história. Por atitude eu quero dizer um modo de relação concernente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, talvez, como aquilo que os Gregos chamavam um *éthos*. Por consequência, mais do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-modernas”, creio que valeria mais investigar como a atitude de modernidade, desde que ela se formou, se encontra em luta com atitudes de “contra-modernidade” (FOUCAULT, 2001a, p. 1387).

Sob a perspectiva desta atitude de modernidade, a verticalidade da questão da atualidade como acontecimento filosófico que ata o conhecimento à história acolhe a espessura ético-política do problema da “relação do governo de si com o governo dos outros” (FOUCAULT, 2010, p. 8). Outro modo de dizer que à questão da atualidade se indexa tanto a dimensão ética, que procura estabelecer uma nova relação consigo mesmo, quanto a dimensão política, imbuída de uma nova relação de si com os outros.

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

Esclarecimento [‘Aufklärung’] é a saída do homem de seu estado de menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [‘Aufklärung’] (KANT, 1985, p. 63-64).

Note-se que a primeira caracterização que Kant apresenta da *Aufklärung* é a de uma *saída* (*Ausgang*), a saída do “estado de menoridade” da razão. Entendendo aqui por menoridade certo estado da vontade, devido à preguiça e à covardia, que faz aceitar a autoridade e o governo de outrem onde caberia a aplicação do uso autônomo da razão; ao passo que a *Aufklärung* seria “definida pela modificação da relação preexistente entre vontade, autoridade e uso da razão” (FOUCAULT, 2001a, p. 1383). Em outras palavras,

a menoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos da nossa razão ou que poderíamos fazer, e a direção

(*Leitung*) dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada, que se caracteriza o estado de menoridade (FOUCAULT, 2010, p. 32).

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

Foucault assinala que desde o primeiro parágrafo Kant sustenta que o homem é ele mesmo responsável por seu estado de menoridade. De modo que, se ele mesmo responsável por seu estado de menoridade, este não deve ser confundido com um estado de impotência natural, visto que os homens são perfeitamente capazes de guiar-se por si mesmos. Tampouco se trata de um estado de menoridade jurídico-política, no qual o indivíduo ver-se-ia privado de seus direitos pela violência de uma autoridade. Se os homens se encontram no estado de menoridade, submetidos a uma superimposição da direção dos outros, isso se deve a eles mesmos, a uma certa relação consigo mesmos – marcada pela preguiça e pela covardia – que revela “uma espécie de *déficit* na relação de autonomia consigo mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Nessa direção, Foucault cita os exemplos trazidos por Kant em seu opúsculo: “Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento (*Verstand*), um diretor espiritual (*Seelsoger*) que por mim tem consciência (*Gewissen*), um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo” (KANT, 1985, p. 64). Este estado de menoridade sequer se alça por meio de uma autoridade que Kant considere ilegítima (é plenamente legítimo ler livros, ter um diretor de consciência ou recorrer a um médico). O estado de dependência se situa antes de tudo “na maneira como o indivíduo faz estas três autoridades agirem em relação a ele” (FOUCAULT, 2010, p. 29), na maneira como substitui o entendimento pelo livro; sua consciência moral pela consciência moral de um diretor de consciência que lhe diz o que deve fazer; aquilo que pode saber, decidir ou prever de sua vida pelo saber que um médico dela possa ter.

Partindo desses exemplos, Foucault destaca como a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar, se convocar e se tornar necessários um ao outro. Assinala, assim, que “extravasar os limites críticos e se colocar sob a autoridade de outro são as duas vertentes daquilo contra o que Kant se ergue na *Crítica*, aquilo de que o próprio processo da *Aufklärung* deve nos libertar” (FOUCAULT, 2010, p. 30). Desse modo, haveria uma espécie de inserção da crítica no processo histórico da *Aufklärung*, ou ainda, um vínculo entre a reflexão crítica e a autonomização pelo processo da *Aufklärung*, o que compreende a exortação ao uso autônomo do entendimento com vistas ao estabelecimento concreto de uma nova relação entre o governo de si e o governo dos outros.

Assim, acrescenta então Foucault, leitor de Kant, “é preciso conceber que ele [o homem] não poderá livrar-se [*s’en sortir*] senão através de uma mudança que ele operará sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2001a, p. 1384). Afinal, se a *Aufklärung* tem um lema – *Sapere aude!* (tenha a coragem, a audácia de saber) –, isto é, “um traço distintivo pelo qual se faz reconhecer”, “um conselho que se dá a si mesmo e que se

propõe aos outros”, é preciso encarar esse lema tanto em seu sentido mais geral, quanto em seu sentido mais pessoal: essas palavras não são apenas descritivas, elas contêm um imperativo que indica realmente uma obrigação ética. Dito de outro modo,

é preciso então considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a efetuar pessoalmente. Eles são ao mesmo tempo elementos e agentes do mesmo processo. Eles podem ser os atores na medida em que eles fazem parte dele; e ele [processo] se produz na medida em que os homens decidem ser seus atores voluntários (FOUCAULT, 2001a, p. 1384).

Essa mudança sobre si mesmo, essa decisão singular da vontade, essa atitude, esse *éthos*, explicita a atualidade ética daquele que opera uma modificação sobre si mesmo, opondo-se à menoridade e assumindo certo estado de vontade de maioria ou autonomia, marca distintiva de sua liberdade. Ora, essa atitude ética, esse ato de coragem, envolve, sem dúvida, a criatividade dos agentes no interior desse processo histórico no que tange à decisão reiterada de dar certa forma e estilo à sua existência. Tanto no que diz respeito à construção de formas de governo de si capazes de evitar a total subsunção ao governo dos outros (ou a menoridade, em chave kantiana), como também na experimentação de modos de relação a si capazes de promover um governo de si que se coadune a práticas de liberdade¹⁰.

Esse ato de coragem não está desvinculado do processo mais extenso de partilha coletiva: o sujeito deve ter a audácia de inventar a si mesmo no interior deste processo que se apresenta como destino conjunto. Tarefa que implica, portanto, responsabilidade ante a história, uma preocupação incessante de inventar um modo de relação a si e a seu presente, que é, em última medida, uma relação a um “nós”. Como afirma Foucault,

a análise da *Aufklärung*, definindo esta como a passagem da humanidade a seu estado de maioria, situa a atualidade em relação a este movimento de conjunto e suas direções fundamentais. Mas, ao mesmo tempo, ela mostra como, no momento atual, cada um se encontra responsável de uma certa maneira por este processo de conjunto (FOUCAULT, 2001a, p. 1386-7).

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

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

¹⁰ Os temas da “relação a si” e da “estilística da existência” serão fulcrais no desenvolvimento dos cursos de Michel Foucault de 1982 a 1984, assim como nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, focados, no entanto, no período grego e helenístico. Sobretudo nos cursos supracitados, a coragem ético-política da “fala franca”, da *parresía*, será problematizada de modo a colocar em questão o modo pelo qual se é governado e se governa a si mesmo. Eis uma das faces do valor “epigráfico” do texto kantiano como catalisador de problemáticas filosóficas próprias a Michel Foucault.

A *Aufklärung*, vê-se, não deve ser concebida simplesmente como um processo geral afetando toda a humanidade; ela não deve ser concebida apenas como uma obrigação prescrita aos indivíduos: ela aparece agora como um problema político. A questão, em todo caso, se põe de saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária, como a audácia de saber pode se exercer à plena luz, na medida mesma em que os indivíduos obedecerão tanto quanto possível (FOUCAULT, 2001a, p. 1386).

A dimensão política desperta, logo, uma questão, um cenário no qual se veem enredados a constituição ética de si em sua autonomia, o uso da razão em sua forma pública e a obediência dos indivíduos. Liberdade, razão e obediência; ou, ainda – como em palimpsesto dos temas foucaultianos – relação a si, saber e poder¹¹. É mister verificar como se põem e desenvolvem tais relações no texto kantiano e sua subsequente retomada por Foucault.

Acompanhamos que, no parágrafo inicial, quando Kant coloca a questão acerca de como podemos sair do estado de menoridade, esta saída não se apresenta em termos de um processo natural de emancipação ou, tampouco, graças a libertadores históricos. Em vez disso, é necessário, em cada um, um ato de coragem. Todavia, no final de seu texto, Kant cita obstáculos que se erguem (como se cadeias exteriores estivessem impedindo a emancipação) e invoca, por outro lado, a intervenção decisiva de Frederico II (mesmo havendo precisado anteriormente que não há atores da liberação de outros). Por fim, Kant sugere a ideia de que haveria um benefício político na liberação dos meios de expressão públicos, visto que se obedeceria tão melhor quanto maior fosse a possibilidade de raciocinar. Talvez seja essa crença que leve Kant a propor uma espécie de “contrato do despotismo racional com a livre razão” (FOUCAULT, 2001a, p. 1386), no qual um Estado racionalmente fundamentado poderia convir a uma razão esclarecida. O dístico deste contrato seria o célebre “raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei” (KANT, 1985, p. 65), tendo por fiador do mesmo o “numeroso e bem disciplinado exército” de Frederico (KANT, 1985, p. 71).

Pode-se divisar neste panorama uma distinção: de um lado, uma reafirmação da obediência, mas limitada ao domínio político (obedecer praticamente à lei, mesmo se a ela opomos a crítica); por outro lado, a reivindicação de uma liberdade total, mas limitada à razão teórica e somente em seu uso público (isto é, em revistas, jornais de opinião etc.). Essa distinção – que é, em cerne, a distinção entre uso público e uso privado da razão¹² – não deixou de

¹¹ Vale ressaltar que na mesma aula inaugural de 1983, ao anunciar seu “projeto geral”, Foucault afirmará que o que almejou fazer em seu itinerário intelectual foi uma análise das “formas de um saber possível”, das “matrizes normativas de comportamento” e dos “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis”. Ao que complementa que “é a articulação dessas três coisas que podemos chamar, creio, de ‘foco de experiência’” (FOUCAULT, 2010, p. 5). A noção de experiência será trabalhada adiante.

¹² “Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto SÁBIO, faz dela diante do grande público do *mundo* letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado” (KANT, 1985, p. 66). No uso público é lícito e benéfico que a razão possa exercer-se em plena liberdade. Já em seu uso privado, a razão deve ser submissa. Entendendo aqui por uso privado da razão o domínio no qual o homem, enquanto “peça de uma máquina”, tem um papel a desempenhar na sociedade e funções a exercer: ser funcionário do governo, pagar impostos, administrar uma paróquia, etc. Enquanto seguimento particular na sociedade, o ser humano encontra-se numa posição definida na qual ele deve aplicar regras e seguir fins particulares, circunstância na qual não cabe o uso livre da razão, mas a obediência.

levantar certo desconforto: afinal, até que ponto esta distinção não “culmina por cercear no fundo toda comunicação entre o governo de si e o governo dos outros (a não ser que seja pela forma suspeita do: eles obedecerão tão melhor quanto deixarmos-los refletir)” (GROS, 2006, p. 166)? Não é de se admirar que, na trilha desta desconfiança, alguns autores tenham defendido que Kant “não levou às últimas consequências a sua própria máxima crítica (‘Tenha a coragem de pensar por si mesmo’); visto que, “ao invés de *opor* a autonomia à obediência ao soberano, [...] Kant fundou esta obediência na própria autonomia” (SEHELLART, 1995, p. 5).

O próprio Foucault parece denotar certa estupefação com tal desfecho, entrevendo nestas “soluções” do processo da *Aufklärung* uma espécie de “deslocamento” que até certo ponto “contradiz” e “questiona o conjunto da análise” anterior, de tal modo que, “até certo ponto, a maioria dos princípios nos quais [Kant] apoiou sua análise se verão questionados” (FOUCAULT, 2010, p. 36-8)¹³.

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

não sei se jamais nos tornaremos maiores. Muitas coisas na nossa experiência nos convencem que o evento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. Todavia, parece-me que podemos dar um sentido a esta interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos que Kant formulou ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que se apresenta aí uma maneira de filosofar que não foi desprovida de importância ou eficácia desde os últimos dois séculos (FOUCAULT, 2001a, p. 1396).

Uma maneira de filosofar que permanece, por conseguinte, atual. Atual, não porque tenha encontrado – ou perdido – seu momento de realização. Tampouco porque esteja a se realizar, entre idas e vindas, à maneira de um projeto uma vez formulado e destinado a ser concluído. No entender de Foucault, o que há de atual na maneira de filosofar colocada por Kant, como vimos, consiste em assumir uma atitude de “crítica permanente diante de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 2001a, p. 1390). O que significa manter viva a postura de uma atualização crítica em contato e enfrentamento com a história. Essa atualização crítica não se deixa cristalizar,

¹³ Em contraponto à leitura foucaultiana, Rubens Rodrigues Torres Filho entende que o opúsculo kantiano apresenta de início uma definição transcendental para, em seguida, examinar as condições de possibilidade de sua efetivação na realidade empírica. No mesmo artigo ainda, o autor chama a atenção para um aspecto que não recebe maiores considerações de Foucault, ao enfatizar o último parágrafo do opúsculo kantiano: “Mas seria mesmo o caso fazer do despotismo a condição da Ilustração, de uma severa restrição da liberdade civil a condição para a liberdade de espírito de um povo e, finalmente, de sua emancipação? Leiamos o último parágrafo do artigo de Kant sobre a Ilustração: ‘Quando então a natureza, sob esse duro invólucro, tiver desenvolvido o germe pelo qual ela cuida com a maior das ternuras, ou seja, o pendor e a vocação para o pensamento livre, então este pendor retroagirá gradativamente sobre a maneira de sentir do povo (que desse modo se tornará pouco a pouco apto à *liberdade de agir*), e acabará retroagindo até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha proveitoso para si mesmo tratar o homem, que então é mais que máquina, em conformidade com sua dignidade”. Fechada a citação, continua Rubens Rodrigues, “um dia, portanto, liberdade civil e liberdade de pensar chegarão a coincidir, um público real poderá chegar à perfeita autonomia que se exprime no conceito de Ilustração” (TORRES FILHO, Rubens. “À sombra do Iluminismo”. In: *Ensaaios de filosofia ilustrada*. SP, Iluminuras, 2004, p. 89-90).

antes procura se renovar e reelaborar sem que possa encontrar, no entanto, um ponto de saturação: está sempre em vias de se fazer, sem que se possa perfazer.

Contudo, como fazer jus à atualização dessa postura crítica? No início dos anos 1980, através e para além de Kant – ou seja, aplicando *deliberadamente* uma torsão na filosofia kantiana – Foucault compreende que é necessário recolocar a noção de crítica em termos de uma “atitude limite” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393), reformulando-a. O que significará assumir um duplo procedimento: primeiro, essa “crítica permanente de nosso ser histórico” assume uma dimensão que poderíamos designar como *epistêmica*, que trata de *diagnosticar os limites* do “que somos, fazemos e pensamos hoje” (FOUCAULT, 2001a, p. 1383). Em segundo lugar, sob uma dimensão que poderíamos denominar *ético-política*, trata-se de identificar nesses limites “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393), ou seja, significa buscar as *transformações* possíveis de nosso ser histórico a partir do *ultrapassamento dos limites* que nos constituem, voltando-se assim à abertura da possibilidade de novas experiências em relação àquilo que somos e ao que podemos ser. Desta feita, não admira que Michel Foucault procure conectar duas questões aparentemente distintas: “O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual de experiências possíveis?” (FOUCAULT, 2001b, p. 1506).

Crítica, História, Experiência

A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica, hoje, deve ser reorientada em questão positiva: nisto que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e dado a coerções arbitrárias. Trata-se em suma de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma do ultrapassamento [*franchissement*] possível (FOUCAULT, 2001a, p. 1393).

A primeira observação a ser enfatizada sobre a noção de crítica posta em cena por Foucault é a de que esta não parte à procura de estruturas formais de valor universal, mas mantém-se no registro da imanência histórica. Ela volta-se, em primeiro lugar, ao questionamento dos acontecimentos históricos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer enquanto “sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393). Ou seja, trata de compreender a singularidade dos acontecimentos históricos que levaram à transformação dos sujeitos, ou ainda, à *delimitação* de sua compleição histórica presente, tanto individual, quanto coletivamente.

Assim sendo, no que podemos chamar de primeira vertente da atitude crítica, Foucault procura traçar um diagnóstico do presente capaz de identificar e analisar a emergência histórica, os modos de ação e os efeitos de constituição dos sujeitos em âmbitos fundamentais como o saber, as relações de poder e a ética. Isto é, procura responder a três questões centrais: “como fomos constituídos como sujeitos de nosso saber; como fomos constituídos como sujeitos que exercem ou que estão submetidos a relações de poder; como nos constituímos enquanto sujeitos morais de nossas ações” (FOUCAULT, 2001a, p. 1395). Esse diagnóstico seria capaz de oferecer uma cartografia dos limites que nos são impostos no que tange aos modos de pensar, de dizer e de agir e que, portanto, tendem a esquadriñar o campo dos possíveis no âmbito do pensamento, dos discursos e das

práticas.

Ao explicitar a contingência histórica desses limites, o intuito de Foucault seria o de ressaltar a “fragilidade histórica” daquilo que se coloca como “universal”, “necessário”, “evidente” (FOUCAULT, 2001g, p. 1268). De modo que, ao mostrar que essas evidências – ligadas aos saberes, às relações de poder e às formas de subjetivação – “repousam sobre um conjunto de práticas humanas”, elas podem, “à condição de que se saiba como foram feitas, serem desfeitas” (FOUCAULT, 2001g, p. 1268).

Ora, esta vertente não é desconhecida dos leitores de Foucault: encontram-se facilmente traços do que o pensador desenvolvera em suas arqueologias e genealogias.

Contudo, a novidade que os textos dos anos 1980 colocam em foco se concentra no que seria a segunda vertente desta atitude crítica, ao estabelecer uma outra relação com a noção de *limite*. Esta vertente não visará apenas discernir ou fragilizar os limites que nos constituem no presente demonstrando sua contingência histórica. A atitude crítica doravante esboçada por Foucault se colocará também como um *desafio* aos limites atualmente constituídos. Esse desafio àquilo que é, ou seja, aos “limites atuais do necessário” (FOUCAULT, 2001a, p. 1391), não se coloca, entretanto como a procura de um *fora* da história e de suas determinações: é na imanência das malhas da história que nos constitui que Foucault sustenta a possibilidade de uma abertura, da criação de algo outro que ainda não é.

A atualização crítica, assim, assume como tarefa a compreensão do que somos no presente e, na dobra desses limites, a abertura a um porvir capaz de transpô-los em direção à transformação de nosso ser histórico, seja em seu sentido individual, seja em seu sentido coletivo.

E, contudo, à parte sinalizar que esse “trabalho feito nos limites de nós mesmos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393) tenda à transformação – ou ultrapassamento – daquilo que “não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos enquanto sujeitos autônomos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1391), Foucault não especifica qual deve ser exatamente o conteúdo substantivo dessa prática. Reforça, com efeito, que esse *éthos* filosófico procura “lançar o mais longe e o mais amplamente possível o trabalho indefinido da liberdade” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393). Ao que imediatamente reconhece que “para que não se trate do sonho vazio da liberdade, é preciso que essa atitude histórico-crítica seja também uma atitude experimental”, ao mesmo tempo “para apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável” e para “determinar a forma precisa a dar a essa mudança” (FOUCAULT, 2001a, p. 1393).

Ao relacionar a “crítica permanente de nosso ser histórico” à perspectiva de uma “atitude experimental”, Foucault enfatiza ao menos dois aspectos: em primeiro plano, essa crítica não se pretende um ponto de chegada, um ancoradouro de respostas límpidas e altissonantes que pudesse oferecer uma normatividade prévia para o pensamento e para as práticas. Mais uma vez, essa crítica não se efetiva, ela se exerce, ela se retoma, ela se (re)elabora no contato com a história. Em segundo plano, a crítica envolve uma “atitude experimental” por ter um caráter ao mesmo tempo *relacional* e *coletivo*: ela se manifesta e se exerce sobretudo em situações de crise, de conflito com modos de pensar, de governar, de relações consigo mesmo e com os outros que passam a ser considerados inaceitáveis. Nesse sentido, não há

crítica sem uma referência àquilo que se considera *intolerável*¹⁴:

a crítica não tem de ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui então o que vos cabe fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais aquilo que é [*ce qui est*]. Ela deve ser utilizada em processos de conflitos, de afrontamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de dar a lei à lei. Ela não é uma etapa num programa. Ela é um desafio em relação àquilo que é (FOUCAULT, 2001d, p. 851).

Desta feita, sugerir que a crítica supõe uma “atitude experimental” significa dizer que o exercício crítico age sobre as práticas coletivas, atuando como um instrumento de luta, de questionamento, de desafio àquilo que é, ou ainda, ao que não é (mais) tolerável.

No entanto, essas práticas oferecem não somente os campos de incidência da crítica, elas lhe imprimem um efeito de retorno constitutivo. Foucault afirma que sempre lhe importou

vincular, do modo mais estreito possível, a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, as críticas, as experiências que os põem em questão na realidade. Se sustentei essa “prática”, não foi para “aplicar” ideias, mas para experimentá-las [*les éprouver*] e modificá-las” (FOUCAULT, 2001h, p. 1404.)

A análise histórica em contato com as práticas coletivas permite que o exercício crítico se desdobre, se reformule e alargue de acordo com o surgimento de novas questões, de novos campos outrora vistos como não problemáticos ou mesmo de acordo com advento de novos tipos de coletividades. Dito de outro modo, o exercício crítico e experimental propicia a abertura à compreensão e atuação no campo dos possíveis epistêmicos, éticos e políticos.

A leitura de Foucault a respeito de Maio de 68, e sobretudo de seus efeitos, pode ser particularmente elucidativa nesse ínterim. Maio de 68 teria proporcionado uma grande abertura, um alargamento das margens da política, ao colocar como problemas políticos questionamentos que outrora não constavam nas grades da política institucional. Passa-se a notar como questões como “a família, a vida sexual, a maneira como tratam os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre homens e mulheres... todas essas relações são políticas” (FOUCAULT, 2001c, p. 473). Por outro lado, ainda, essas relações políticas colocam em cena novos tipos de saber, novos modos de se relacionar e de resistir ao poder, novas maneiras de se reconhecer e de agir enquanto formas de subjetividade coletivas, ou seja, enquanto *novos nós*.

A atuação do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), do qual Foucault fora membro fundador, poderia ser situada como parte desse processo. Ao eleger como objetivo primeiro propiciar a tomada de palavra pelos prisioneiros, respeitando-os enquanto sujeitos de suas próprias demandas, o GIP mobilizava igualmente intelectuais e profissionais implicados no sistema carcerário. A disseminação, circulação e publicização das “*enquêtes-intolérance*” conferia visibilidade social aos testemunhos que, por meio do relato pessoal, convertiam-se

¹⁴ O termo “intolerável” remete à participação fundadora de Foucault no Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), cuja atuação, por meio da publicização de relatos dos prisioneiros às *enquêtes-intolérance*, visava estender à sociedade o convite a uma “intolerância ativa” diante do intolerável das prisões.

em função performativa de uma experiência coletiva. Novos modos de se relacionar ao poder, ao saber e a si mesmos que não constavam necessariamente nas cartilhas das questões éticas, políticas e epistêmicas do *establishment* em suas respectivas dimensões.

Torna-se claro, desse modo, porque se trata de um “trabalho *indefinido*”, pois como abertura às práticas coletivas, a atitude crítica não procura prescrever o que os sujeitos devem ser ou como devem agir, mas pensar o enfrentamento dos sujeitos em relação às normas instituídas, suas demandas, suas lutas, e refletir sobre as formas e possibilidades históricas pelas quais os sujeitos podem reinventar sua existência, a partir e para além das fronteiras que a cingem.

Em síntese, a crítica se vincula intimamente ao “campo atual de experiências possíveis” (FOUCAULT, 2001b, p. 1506). Experiência compreendida, por um lado, como a correlação entre os eixos “da constituição dos saberes”, “da normatividade dos comportamentos” e “dos modos de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010, p. 41), ou seja, como a forma geral dominante de pensamento e práticas em um período histórico. E também como *experiência modificadora*, à medida que, dentro da ordem existente, os sujeitos buscam formas de transformação possíveis em suas relações com os saberes, com os outros e consigo mesmos¹⁵.

Esse duplo aspecto da noção de experiência é essencial para a compreensão de que tipo de relação se estabelece entre crítica e experiência. Afinal, a crítica não encontra em si mesma sua finalidade, nem se esgota na análise histórico-filosófica do campo do instituído (a experiência atual): a atitude crítica age fundamental e deliberadamente como um catalisador de experiências transformadoras.

Há ainda que ressaltar que essa ligação entre crítica e experiência, assumida como *éthos* filosófico, certamente supõe – tal como supunha o opúsculo kantiano – certa relação entre aquele que escreve e seu público, ou ainda, a “relação concreta entre o escritor e o leitor” (FOUCAULT, 2010, p. 9). A reflexão a propósito desta relação conduz Michel Foucault a avaliar o estatuto de sua empreitada enquanto escritor. O que se traduzirá, por sua vez, na distinção entre o que considera serem “livros-verdade” e “livros-experiência” (FOUCAULT, 2001e), sob os quais aloca sua empreitada intelectual.

Os “livros-experiência” não se limitam a constatar uma verdade histórica – embora ela lhe seja um meio indispensável –, eles têm antes a ambição de produzir uma experiência para aquele que escreve e para aquele que lê. A propósito de *Vigiar e punir*, afirma:

O livro se utiliza de documentos verdadeiros, mas de modo que por meio deles seja possível efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma *experiência que autoriza uma alteração*, uma transformação da relação que temos com nós mesmos e com o mundo no qual, até então, nos reconhecíamos sem maiores problemas (FOUCAULT, 2001e, p. 864-5. Grifo meu).

Se pudermos assentir a esta proposta, a prática filosófica desenvolvida por Foucault – em analogia ao opúsculo kantiano –, não é apenas descritiva. E, embora não seja prescritiva, é decerto (*pro*)*vocativa*. Não se trata apenas de uma “constatação de verdade”, mas de “convites, gestos feitos em público” (FOUCAULT, 2001e, p. 866) à transformação do olho e do olhar, do leitor e do escritor, nos quais

¹⁵ Para uma reconstrução da noção de experiência nos trabalhos de Foucault dos anos 1960 a 1980, ver LAVAL, 2018; LEMKE, 2017, p. 81-110 e GALANTIN, 2021.

o recurso à história é um meio para a compreensão e modificação do que somos no presente:

Minha preocupação é a de realizar e de convidar os outros a realizar comigo, por meio de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, não somente do que é nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de modo que dela saíamos transformados. O que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer novas relações com aquilo que está em questão: que eu mesmo que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham em relação à loucura [à prisão, à morte, à sexualidade, etc.], a seu estatuto contemporâneo e à sua história no mundo moderno uma outra relação [*rapport*] (FOUCAULT, 2001e, p. 863).

Afirmações como estas levaram estudiosos como Martin Saar a explorar de modo pertinente o que designa como “viés performativo” (SAAR, 2010) da crítica da vida presente e das instituições. Sob esse viés, o objetivo da escrita foucaultiana seria o de suscitar dúvidas e questões sobre a forma atual da subjetividade ao

colocar a identidade dos leitores em crise, confrontando-os com descrições sobre si mesmos que contradizem radicalmente sua autocompreensão e, assim, encorajá-los a revisar seus julgamentos e práticas, e isso significa, em última instância, revisar a si mesmos (SAAR, 2008, p. 311).

Ora, sustentamos que o elemento propulsor que torna esses trabalhos capazes em certa medida de incitar efeitos práticos e existenciais se encontra justamente na dobra da dimensão crítica e experimental da prática filosófica defendida por Michel Foucault. Os livros-experiência – aos quais seria preciso, sem dúvida, acrescentar os cursos-experiência, as entrevistas-experiência, em suma, os *ditos e escritos-experiência* – seriam em última instância suportes e agentes desse difícil gesto de fazer a crítica.

Os ditos e escritos-experiência assumiriam assim a tarefa de fazer ver, de diagnosticar os pensamentos, discursos e práticas atuais que são tomados como evidentes e, ao mesmo tempo, ao mostrar que não são tão evidentes quanto se acreditava, lançar o convite a uma transformação possível de nossa experiência atual, do modo como pensamos, falamos e agimos. Transformação sem dúvida difícil, perigosa, sem anteparos ou garantias absolutas e, no entanto, possível. Reside nesse ponto uma das provocações mais incisivas de Michel Foucault, qual seja, a de não considerar essa transformação (do) possível como um corolário ou segundo tempo da crítica, mas como coextensiva à sua prática, portanto imbricada à espessura das experiências históricas, donde afirme que esse trabalho de transformação “pode se realizar apenas no ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente” (FOUCAULT, 2001f, p. 1000).

Considerações finais

Ao final da primeira hora de seu curso de 1983 no *Collège de France*, Michel Foucault apresenta o que considera ser as duas tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna. E ambas de estirpe kantiana, porém distintas em suas questões, procedimentos e atitudes¹⁶. Por um lado, uma tradição crítica que coloca

¹⁶ O que, *en passant*, poderia nos levar a desconfiar que, sob a perspectiva de Foucault, Immanuel Kant é menos o nome de um filósofo do que o de um problema filosófico fundamental da

as condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, ou ainda, “de uma filosofia analítica da verdade em geral” (FOUCAULT, 2010, p. 21). Trata-se da “analítica da verdade”. Por outro lado, uma tradição crítica que coloca a questão de: “O que é a atualidade? Qual é o campo das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” (FOUCAULT, 2010, p. 21). Trata-se do que Foucault denomina em múltiplos termos como “ontologia do presente, ontologia da atualidade, ontologia da modernidade, ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 21).

Curiosa tradição, que coloca em jogo uma espécie de conflito semântico em sua descrição¹⁷, e que, no entanto, busca com isso ressaltar o caráter ambivalente da qual é expressão: não se trata de reabilitar qualquer tipo de metafísica ou de ontologia em seu sentido usual, trata-se de ressaltar uma postura filosófica imanente à história, que analisa e interroga o presente procurando traçar o diagnóstico dos limites do que *somos* e as possibilidades de abertura a transformações em relação ao que *podemos ser*.

Ora, ao se vincular abertamente a essa segunda tradição, Foucault não almeja pura e simplesmente se inscrever num campo teórico, mas colocar em causa a relação do filósofo com o fazer filosófico. Significa assumir um *éthos* filosófico como modo de ver e de viver o mundo presente em que o esforço da transformação de si é também um esforço de transformação de seus interlocutores; maneira de pensar, de ser e de agir que concebe a prática filosófica como diálogo crítico constante: consigo mesmo, com a tradição filosófica, com a história, com o tempo presente, com seus leitores, com o campo atual das experiências possíveis; postura, por fim, que retoma e reatualiza a filosofia como uma atitude crítica que busca compreender e intervir na experiência do saber, da ética e da política desse nós atual do qual também faz parte o filósofo.

No momento em que profere seu curso nos anos 1980, Foucault considera que a filosofia contemporânea se encontrava na encruzilhada entre estas duas tradições, diante das quais teria de optar. Nossa convicção é a de que ainda se trata de uma encruzilhada decisiva.

Referências bibliográficas

BOURETZ, Pierre. **D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co.** Paris: Gallimard, 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos.** Trad. de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Editor, 1996.

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

FOUCAULT, Michel. M. **Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi.** Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et

modernidade.

¹⁷ Procedimento este que, vale notar, não é ausente em Foucault: vide, por exemplo, termos como o “*a priori* histórico” de *Les mots et les choses*.

- apparat critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n° 339, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n° 351, 2001b.
- FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 221, 2001c.
- FOUCAULT, Michel. Table ronde du 20 mai 1978. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 278, 2001d.
- FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 281, 2001e.
- FOUCAULT, Michel. Est-il donc important de penser? In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 296, 2001f.
- FOUCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 330, 2001g.
- FOUCAULT, Michel. Politique et éthique: une interview. In: **Dits et écrits II - 1976-1988**. Paris: Éditions Gallimard "Quarto", n. 341, 2001h.
- GALANTIN, Daniel. **Experiência e política no pensamento de Michel Foucault**. Curitiba: UFPR, 2021.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, [S.L.], v. 36, p. 19-32, 2013.
- GROS, Frédéric. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. **Revue Lumières**, Bordeaux, n° 8, p.159-167, 2006.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? In: Kant, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. RJ: Vozes, 1985.
- LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, M. **O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução, organização e apresentação de Lorena Balbino. Posfácio de Christian Laval. SP: N-1 edições, 2018.
- LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. Tradução: Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman. SP: Editora Politéia, 2017.
- RABINOW, Paul. (ed.) **The Foucault Reader**. NY: Pantheon Books, 1984.

SAAR, Martin. Understanding genealogy: History, power, and the self. **Journal of the Philosophy of History**, [S.L.], v. 2, n. 3, p. 295-314, 2008.

SAAR, Martin. Power and Critique. **Journal of Power**, [S.L.], vol. 3, n.1, p. 7-20, 2010.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**, [S.L.], v. 7, n. 1-2, p. 1-14, out. 1995.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. À sombra do Iluminismo. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. SP: Iluminuras, 2004.

Recebido: 10/2022
Aprovado: 11/2022