Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 100 - 119, jul.- dez., 2011

FOUCAULT, KANT E A CRÍTICA POLÍTICA

José Luís Câmara Leme

jlcl@fct.unl.pt

Universidade Nova de Lisboa

RESUMO: Afinal, Michel Foucault era um filósofo de direita? Por muito despropositada que esta questão possa parecer, esta suspeita que começou por ser sussurrada é actualmente formulada em voz alta. Haverá na filosofia de M. Foucault dados que justifiquem essa conjectura? A hipótese que proponho é analisar a inflexão política de M. Foucault da extrema-esquerda para a esquerda moderada a partir do seu retorno a Kant. O meu argumento apresenta três razões principais: o abandono da ideia de revolução, a forma de definir a crítica como parceira do governo e a moralidade crítica.

Palavras-chave: Foucault, Kant, crítica, governo, revolução, política, moralidade crítica

ABSTRACT: Could M. Foucault be, after all, a right-wing philosopher? Strange as it may seem, this once carefully whispered suspicion is currently voiced aloud. Is there anything in the philosophy of M. Foucault that gives this statement any kind of a solid base? What I propose here is an analysis of the political inflexion of M. Foucault, from the extreme to the moderate left, anchored in his return to Kant. My argument presents three main reasons: the letting go of the idea of revolution, the definition of criticism as a partner of government, and the proposal for a critical morality.

Key-words: Foucault, Kant, criticism, government, revolution, politics, critical morality

« *…le rôle de modération par rapport au pouvoir mérite peut-être encore d'être joué*. » (Foucault 1994c, p. 537)

1. A ASSUNÇÃO PÚBLICA DE UMA INFLEXÃO POLÍTICA

Em 1981, após a vitória de François Mitterand nas eleições presidenciais francesas, o jornal Libération publicou uma entrevista dada por Michel Foucault a D. Éribon, sob o título *Afinal, é importante pensar?*[1]. Numa primeira leitura, essa entrevista parece não assinalar nada de novo em relação ao pensamento político e filosófico de M. Foucault. Com efeito, reencontramos nessa intervenção circunstancial algumas ideias que eram familiares aos seus leitores; por exemplo, a ideia de que a crítica consiste em desfazer as falsas evidências e de que as coisas são mais frágeis do que aparentam ser, porque são o resultado de contingências históricas e não de constantes antropológicas inevitáveis. No entanto, podemos reconhecer nessa entrevista uma inflexão política que, apesar de não ser estranha para quem assistia aos seus cursos no Colégio de França, representou a sua assunção pública. Essa inflexão consubstancia-se em torno de três ideias que resultaram da leitura que Foucault fez de Kant nos últimos anos da década de 70 do século passado: a crítica, a maioridade e a transformação. Assim, se a conferência intitulada *O que é a crítica (Crítica e Aufklärung)* (Foucault 1990), proferida para o público restrito da Sociedade Francesa de Filosofia em 1978, inaugurou essa temática, agora, em 1981, a tomada de posição pública tem a natureza de um uso público da razão. Por conseguinte, se a formulação e os argumentos dessas declarações não obedecem necessariamente ao rigor de um texto escrito, elas merecem porém ser analisadas, porque permitem perceber o que estava em causa nessa inflexão. Em suma, essas declarações sinópticas, mas acessíveis a uma leitura jornalística, decorriam de uma urgência política.

[1] Est-il donc important de penser? (Foucault 1994 d, p. 178-182).

Em primeiro lugar, Foucault sustenta que, num regime democrático, a maioridade das pessoas também se manifesta na capacidade de decidir por si mesmas como votar. Assim, o acto eleitoral não é um ritual inócuo, é uma forma de acção, já que a vitória de um partido sobre outro tem efeitos políticos precisos: por exemplo, questões que anteriormente eram colocadas à sociedade e que não tinham direito de cidade passam doravante a ter lugar na política institucional. Portanto, sem prejuízo para a dimensão oligárquica de um regime democrático, já que uma vitória eleitoral não deixa de ser uma alteração da classe política, ela pode contudo representar um acontecimento que assinala uma modificação entre governantes e governados; a saber, uma relação de trabalho, e não de obediência. Foucault define a relação de trabalho entre governantes e governados como uma relação crítica que evita o dilema da disjunção exclusiva; em vez da sujeição ou aceitação global, de ser a favor ou contra, é possível trabalhar com o governo sem ser submisso.

Mas ao mesmo tempo que Foucault insistia na obrigação de respeitar o resultado eleitoral, ele também sustentava que o governo não devia ser refém da demagogia, que a sua agenda podia contrariar a opinião da maioria. Recorde-se que, naquele momento histórico, o debate que dividia a sociedade francesa era sobre a abolição da pena capital e o estatuto dos imigrantes. Por conseguinte, o estilo de governo que Foucault elogiava era justamente o de um governo que fosse capaz de implementar medidas que contestavam a maioria do eleitorado. Temos então, por um lado, uma relação com o governo que não é de submissão mas de trabalho, e, por outro, uma relação do governo com os governados que não é demagógica, porque a legitimidade de um governo não se esgota em dar expressão à vontade popular, antes pode tomar medidas que a transformem.

A proposta de Foucault para ultrapassar este conflito aparente em torno da maioridade – um eleitorado que escolhe o seu governo e um governo que pode contrariar os sentimentos do seu eleitorado - foi a de pensar as condições da transformação social.

A tese apresentada é que a possibilidade da transformação é correlativa à relação de trabalho com o governo, relação que se opõe portanto à jeremiada de que nada vale a pena, que tudo acaba por ser capturado pelo sistema. Com efeito, se ocorrem transformações é

porque houve pessoas que lutaram e trabalharam por elas. Este argumento aparentemente banal visa desfazer dois equívocos.

Em primeiro lugar, a ideia de que há uma oposição entre crítica e transformação, como se a primeira fosse «ideal» e a segunda «real». Assim, em vez de considerar crítica e transformação como instâncias diferentes, o pensamento e o social, Foucault sustenta que é preciso reconhecer que em todas as práticas sociais, desde os comportamentos quotidianos mais anódinos até às instituições mais disparatas, há um pensamento que as sustenta. A conclusão que se segue desta tese é que a tarefa da crítica é desfazer as falsas evidências, ou seja, os pensamentos irreflectidos que sustentam essas práticas. A crítica é então a condição de possibilidade da transformação, sob pena desta ser superficial. Por outras palavras, para que uma transformação não seja um mero ajustamento, o pensamento tem de exercer um trabalho de si sobre si mesmo.

O segundo equívoco que o argumento desfaz é o da oposição entre dois tempos, o da crítica, que supostamente seria anterior, e o da transformação, que seria posterior. Esta clivagem temporal é insustentável porque decorre da falácia de se pensar a crítica e a transformação como instâncias distintas. Em oposição a este hiato, Foucault propõe a noção de urgência. A urgência não é a prioridade de uma agenda, é o sentimento de intolerância que uma prática desprovida de pensamento provoca nos sujeitos. A imagem que Foucault propõe para essa intolerância é a dos gestos fáceis que se tornaram difíceis. Com efeito, o que é um gesto difícil senão a expressão imediata de um conflito que se tornou visível? É nesta medida que Foucault sustenta que a transformação só se efectiva, só se inscreve no real, no momento em que o próprio pensamento se torna outro.

Estas três ideias de proveniência kantiana, a crítica, a maioridade e a transformação, têm implicações políticas evidentes que até o mais desatento leitor de um jornal percebe. Com efeito, temos em primeiro lugar a surpresa de definir a crítica como uma relação de trabalho com o governo. Surge depois o elogio do perfeccionismo governamental, ou seja, a possibilidade de a sua agenda generosa contrariar os sentimentos populares, e o facto desse estilo governamental não curto-circuitar a crítica e a maioridade das pessoas. E finalmente,

temos a ideia de que a transformação deve ser entendida a um só tempo como relação de trabalho com o governo e trabalho do pensamento sobre si mesmo.

Tomadas nelas mesmas, poder-se-á dizer que o conteúdo destas declarações não é particularmente relevante do ponto de vista filosófico, que elas quase raiam a banalidade. No entanto, se tivermos em consideração por um lado que têm por destinatário o grande público, e por outro que manifestam, apesar da sua aparente simplicidade, uma diferença notória em relação a outras posições tomadas anteriormente por Foucault, então talvez valha a pena perguntar como essa inflexão ocorreu e qual o papel da filosofia kantiana na economia dessa mudança política e filosófica. Um argumento que corrobora a hipótese de que se tratou de uma mudança radical encontra-se no modo acintoso como Slavoj Žižek denunciou as posições políticas que Foucault assumiu na década de 80, pois do seu ponto de vista elas tornaram-no no filósofo querido dos "novos filósofos" humanitários e neoliberais.[2]

2. INVERTER CLAUSEWITZ

Uma das principais dificuldades que uma leitura filosófica da obra de Michel Foucault enfrenta é fazer a divisão entre a parte que releva da história do pensamento, ou seja, a descrição e a análise das problematizações que uma sociedade determinada viveu, e a parte que releva de propostas substantivas sobre um assunto determinado. Poder-se-á dizer que a originalidade da filosofia de Foucault reside justamente na forma como desfaz a oposição entre história e analítica, entre argumentação descritiva e argumentação propositiva, porque justamente o seu desígnio é fazer uma genealogia, ou seja, um estudo da proveniência que identifica o lugar em que se deu um conflito e uma ruptura que ainda exerce efeitos no nosso presente[3]. Sem prejuízo para esta hipótese, as coisas são mais complicadas, porque o próprio Foucault cultiva essa confusão.

Se nos reportarmos ao último Foucault, aos estudos sobre as formas de subjectivação, e concretamente à temática em torno do cuidado de si, esse dilema é notório:

[2] «a darling of the neoliberal-humanitarian "new philosophers"» (Zizek 2008, p. 113).
[3] Sobre este tema ver o meu artigo, "Da significação ao acontecimento: Foucault e a genealogia da experiência" (Resende 2011, pp. 91-104).

a tematização do cuidado de si é apenas um episódio na história do pensamento, ou é também uma proposta ética substantiva? Se adoptarmos a segunda alternativa, então poderíamos sustentar que, a par da ética da virtude, das regras e do utilitarismo, Foucault teria reafirmado uma proposta ética que se encontrava esquecida, embora estivesse presente em autores estudados na actualidade como S. Kierkegaard, F. Nietzsche e M. Heidegger, e que se encontrava também presente, embora de uma forma difusa e irreflectida, em inúmeras práticas, como as terapias, as artes e a militância política.

O argumento mais forte a favor de uma leitura programática do cuidado de si é uma passagem do curso *A hermenêutica do sujeito* em que Foucault analisa a dificuldade com que, desde o século XIX, as sociedades ocidentais se deparam no desejo de reconstituir uma ética e estética do eu (Foucault 2001, p. 241). Com efeito, as noções que no passado atestavam essas práticas, apesar de nos serem familiares, perderam o sentido e tornaram-se por isso ocas e negativas. É o caso das expressões «retornar a si» e «liberar-se»[4]. Ora apesar dessas expressões serem ambíguas, regressamos sem cessar a um programa de uma ética do eu.

Apresenta-se-nos aqui um paradoxo notável: se, por um lado, esse programa de uma ética do eu tem um forte apelo, por outro lado esse mesmo programa é desprovido de conteúdo. No fundo, o que significa esse retorno a si que é simultaneamente um liberar-se?

Ora o que é surpreendente neste diagnóstico não é o facto de Foucault mostrar a ruína de uma ética cujos elementos agora díspares deixaram por isso de fazer sentido, da mesma maneira que Alasdair MacIntyre, um ano antes, em 1981, tinha revelado a ruína de uma ética da virtude a partir de uma dispersão de elementos éticos que deixaram igualmente de fazer sentido (MacIntyre 2007). O que é surpreendente neste diagnóstico é o facto de não obstante o facto de nos encontrarmos num impasse ético, impasse de um programa apelativo mas vazio, Foucault se comprometer explicitamente com essa agenda

[4] Sobre o desprestígio moral destas noções ver o ensaio de Salma Tannus Muchail, "O cuidado de si – Surgimento e marginalização" (Muchail 2011, pp. 43-56).

quando afirma, nessa mesma aula, que «não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão a relação de si para consigo.»[5]

Porém, se confrontarmos esta passagem citada *ad nauseam* com outras afirmações, o paradoxo é ainda maior. Com efeito, são inúmeras as passagens em *Ditos e Escritos* (Foucault 1994) em que Foucault se opõe, por um lado, a um retorno à solução grega, descartando o mito de uma idade de ouro - recorde-se o incómodo que uma cultura da virilidade representa como exclusão das mulheres e como condenação do homem afeminado que se repercute ainda hoje na figura estereotipada do homossexual (Foucault 1994d, p. 612) – e, por outro lado, as declarações em que reconhece a necessidade de recuperar elementos dessa lição: por exemplo, a parresía, mas também a arte da amizade e o *ethos* do silêncio e do suicídio (Foucault 1994c, p. 525)[6].

Mas se os assuntos abordados na década de 80, *grosso modo* centrados na tematização do cuidado de si, exercem um inegável fascínio que convida à confusão entre a análise histórica de uma problematização e uma proposta ética que, não sendo normativa, é substantiva sobre alguns temas, em relação ao curso de 1976, *É preciso defender a sociedade* (Foucault 1997), a posição de Foucault é claramente polémica, porque atinge todo o espectro político. Com efeito, ao expor a possibilidade de analisar o poder político como relação belicosa, «como continuação da guerra por outros meios» (Foucault 1997, p. 16)[7], Foucault mostra, por um lado, a *pudenda origo*[8] do socialismo, ou seja, a sua proveniência racista (Foucault 1997, p. 231), e, por outro, como a democracia representativa é uma forma de perenizar uma subjugação.

Deste modo, a inversão do aforismo de Clausewitz tem para ele três significados. Em primeiro lugar, desta inversão decorre a tese de que as relações de poder no presente resultam de uma guerra travada no passado. Depois, que a paz civil que se segue à guerra

[5] "…il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistence au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi. " (Foucault 2001, p. 241).

[6] Sobre o *ethos* do silêncio ver o meu ensaio a ser publicado "Foucault e o ethos do silêncio" in Resende, Haroldo de (org.). *Foucault e o governo da infância*. 2012.

[7] "…on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. » (Foucault 1997, p. 16).

[8] Sobre o princípio nietzschiano de *pudenda origo* ver o artigo de Foucault "Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (Foucault 1994b, 137).

não é uma forma de neutralizar o desequilíbrio de forças vivido nela, é antes uma guerra silenciosa que reinscreve essa relação de forças no presente, em domínios tão diferentes como as instituições, os corpos e a linguagem. Finalmente, o seu corolário inevitável é o «fim da política». «Fim da política» no sentido em que a guerra silenciosa terá um termo e que esse desfecho será necessariamente o resultado de uma batalha derradeira; e «fim da política» no sentido em que as instituições, os corpos e a linguagem já não serão um dia atravessados por uma relação de subjugação[9].

Se circunscrevermos esta análise a uma questão da história do pensamento, ou seja, saber como é que se constituiu nas sociedades ocidentais o discurso da guerra como grade de análise política, o seu efeito político é polémico, e o seu benefício cognitivo evidente. Com efeito, a tese de que essa grade remonta ao debate sobre a «guerra das raças» desfaz um equívoco, o da generosidade comunista, e explica o horror nacional-socialista. Pois, mesmo que salvaguardemos todas as diferenças entre esses "dois irmãos" (Foucault 1990, p.45), a insanidade destes dois programas políticos, que se concretizaram numa biopolítica brutal, obedecia, segundo Foucault, à mesma lógica de uma guerra sem remissão das raças e das classes.

Se tomarmos esta análise como válida para toda a actividade política, independentemente (ou não) de ter sido realizada nos anos de chumbo da década de 70, então as suas consequências políticas não são apenas polémicas (e animadas por um princípio de esperança), são também graves (no sentido de obrigarem a uma tomada de posição política). Com efeito, não é difícil de compreender que ela arruína as condições de um entendimento político e a possibilidade de uma relação de trabalho com o governo numa democracia representativa. Se o confronto, o debate, a negociação e o compromisso mais não são do que a fachada de uma «guerra silenciosa», então não há adversários políticos, há apenas inimigos a abater.

É bom ter presente que esta posição, formulada em 1976, está em sintonia com outras declarações de Foucault do início da década de 70. Recorde-se, por exemplo, o modo

[9] "La fin du politique, ce serait la dernière bataille, c'est-à-dire que la dernière bataille suspendrait enfin, et enfin seulement, l'exercice du pouvoir comme guerre continuée.» (Foucault 1997, p. 17).

como em 1972, aquando do célebre debate com N. Chomsky, Foucault afirma não só que a actual sociedade está longe de ser democrática, porque a democracia pressupõe «o exercício efectivo do poder por uma população não dividida nem ordenada hierarquicamente em classes», mas também que «vivemos sob um regime de ditadura de classe, de poder de classe que se impõe pela violência, mesmo quando os instrumentos dessa violência são institucionais e constitucionais.» (Foucault 1994b, p. 495)[10]

3. A REVOLUÇÃO FRANCESA E OS GRANDES CONVERTIDOS DE HOJE

Se a entrevista dada a D. Éribon em 1981, após a vitória eleitoral de F. Mitterand, representa a assunção pública de uma inflexão política, essa mudança, no entanto, não ocorreu abruptamente. É certo que em 1982, depois dessa declaração pública, o seu próprio percurso político não escapou à sua ironia. Na aula de 10 de fevereiro de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault sustenta que o século XIX assistiu à constituição de uma nova modalidade de conversão, a conversão à revolução (Foucault 2001, p. 200). O que é surpreendente nesta experiência é que ela é posterior às revoluções, inglesa e francesa, e que se constituiu em referência a um «acontecimento fundador histórico-mítico que foi para o século XIX a Revolução francesa» (Foucault 2001, p. 200). Ora é a propósito da história desta subjectividade revolucionária, história que segundo Foucault está por fazer, que ele afirma: «Sabemos que hoje em dia, em nossa experiência cotidiana…só nos convertemos à renúncia da revolução. Os grandes convertidos de hoje são os que não crêem mais na revolução.» (Foucault 2001, p. 200)[11]

A ironia de Foucault é evidente se tivermos em conta o elogio que fez ao livro de François Furet, *Pensar a Revolução Francesa*, de 1978 (Foucault 1994c, p.745). Com efeito, o tema de F. Furet é justamente mostrar como é que o acontecimento mítico deu finalmente lugar ao evento histórico. Mas um ano antes, na entrevista que deu a Bernard Henry-Levy,

[10] « Si on entend par démocratie l'exercice effectif du pouvoir par une population qui n'est ni divisée ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloignés, Il est tout aussi clair que nous vivons sous un régime de dictature de classe, de pouvoir de classe qui s'impose par la violence, même quand les instruments de cette violence sont institutionnels et constitutionnels. Et à un degré où il n'est pas question de démocratie pour nous. » (Foucault 1994b, p. 495).

[11] “Les grands convertis d’aujourd’hui sont ceux qui ne crient plus à la révolution. » (Foucault 2001, p. 200).

Não ao sexo rei (Foucault 1994d, pp. 256-268), Foucault antecipa as consequências dessa problematização da revolução como acontecimento mítico. A tese é a seguinte: se o referencial da política moderna é a revolução, se o que distingue a direita da esquerda política é o desejo ou não do seu retorno, e se o que permite a um sujeito atestar politicamente a relação a si mesmo e com os outros é o modo como a revolução define o horizonte das suas escolhas, então o desmoronar desse «monopólio da revolução» sobre o *ethos* político obriga a colocar a hipótese do «fim da política». Nas palavras de Foucault: «Nós vivemos talvez o fim da política. Pois se é verdade que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução e se a questão da revolução não pode mais ser colocada nestes termos, então a política pode desaparecer.»[12] Em suma, já em 1977 a questão era saber se era possível pensar a política para além da ideia de revolução.

Se admitirmos que o tema revolução ainda está presente no curso de 1976, *É preciso defender a sociedade*, então é forçoso reconhecer que qualquer coisa aconteceu no espaço de tempo intermédio. Com efeito, em 1977 Foucault suspendeu o curso no colégio de França. Em 1978 retornou com o curso *Segurança, território e população*, que inaugurou o tema da governamentalidade e a sua proveniência pastoral.

Numa primeira abordagem, parece não haver uma mudança de tema, pois o que estaria em causa seriam modalidades do biopoder. Sem prejuízo para essa continuidade, ou para a variedade de temas em torno do biopoder, assistimos com a problemática do governo a uma atitude diferente: se nos cursos anteriores a perspectiva era exterior, agora a perspectiva é paulatinamente a da relação entre governo e governo de si. Esta diferença é fácil de perceber quando opomos a análise do poder disciplinar à análise da ascética. Com o poder disciplinar trata-se de mostrar como é que se produziu o corpo dócil e politicamente impotente[13]; com a ascética, o que está em causa são as modalidades do trabalho que o

[12] « …s'il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l'existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître. » (Foucault 1994c, p. 267).

[13] Segundo Foucault, o que a Idade Clássica fez foi generalizar um conjunto de processos disciplinares, que começaram por existir nos conventos, a outros domínios, a saber: os exércitos, os colégios, as oficinas, e finalmente toda sociedade (Foucault 1975, p. 139). Não obstante a proveniência das disciplinas ser monacal, Foucault sublinha-lhes a diferença crucial com o ascetismo: enquanto este tem por fim a renúncia, a nova disciplina visa um aumento das forças (Foucault 1975, p. 142). Temos assim, com a disciplina, duas coisas fundamentais: a obediência, que é implantada através do adestramento, e o aumento correlativo da eficácia

sujeito realiza sobre si mesmo (Foucault 2001, p. 398). Enquanto na primeira análise a exterioridade é patente na exclusão da hipótese sobre as vantagens da disciplina, na segunda o benefício da ascética é óbvio. Assim, se em relação à análise das relações de poder, a investigação parece atravessada por um *pathos* de um mundo sem remissão, agora é a interpelação ética que está subjacente à pesquisa sobre as formas de subjectivação. O exemplo mais feliz dessa interpelação subjacente a uma tematização é a parresía (Foucault 2009). Com efeito, com este tema o leitor não se confronta apenas com uma exposição académica sobre uma forma de veridicção, já que o efeito de retorno dessa problematização é o de ele próprio questionar o exercício da coragem ao longo da sua vida.

Poder-se-á dizer que esta inflexão decorreu da passagem do estudo das relações de poder para o das formas de subjectivação. É evidente que é este o deslocamento em causa; no entanto, esta resposta é insuficiente, porque constata apenas uma mudança, e não explica por que é que ela teve efeitos políticos.

Do meu ponto de vista, a inflexão de Foucault para uma nova concepção de política, e consequentemente para uma filosofia política moderada - se entendermos por moderação uma política que renunciou à ideia de revolução e que reconhece a possibilidade de uma relação de trabalho entre governantes e governados -, resultou dessa nova atitude. O conceito que articula e substancia essa atitude, essa relação não submissa entre governo e governo de si, é a crítica. É deste modo que podemos afirmar que foi a partir do retorno a Kant que a inflexão política se deu.

4. A CRÍTICA COMO PARCEIRA DO GOVERNO

Em 1978, um mês depois de ter ministrado o curso *Segurança, território e população*, M. Foucault proferiu na Sociedade Francesa de Filosofia uma conferência que foi

---

do corpo. Donde, a tese de Foucault é que a disciplina é, simultaneamente, uma anatomia política, porque fabrica corpos submissos, e uma mecânica do poder, porque produz corpos exercitados. A este duplo resultado da disciplina dá Foucault a designação de "corpo dócil". Este corpo dócil é atravessado por uma mecânica do poder, que lhe aumenta a força, e por uma anatomia política, que lhe diminui essas mesmas forças através da obediência. Em suma, o corpo dócil que a Idade Clássica inventou é o corpo da aptidão (para o trabalho) e da sujeição (para a política) (Foucault 1975, p.140).

posteriormente publicada no boletim da sociedade com o título *O que é a crítica (Crítica e Aufklärung*) (Foucault 1990). Trata-se do primeiro de vários escritos e intervenções em que o filósofo examina a "atitude crítica" como a virtude que se opõe às múltiplas formas de tutoria que as artes de governar promovem como modalidades de um poder pastoral secular[14].

Esta conferência inaugura assim o que se convencionou designar de «retorno a Kant». Por mais genérica que esta designação possa ser, ela assinala uma mudança. Retorno porque, se Kant aparece na década de 60 como o interlocutor privilegiado da sua filosofia, desde a tese complementar de doutorado (Foucault 2009) até à *Arqueologia do saber (Foucault 2069)*, na década seguinte, o interlocutor favorecido começa por ser Nietzsche. Assim, se inicialmente é o Kant da *Crítica da Razão Pura* que é eleito porque o seu objecto de estudo era a arqueologia do saber, depois é sob a égide de Nietzsche que a genealogia do poder será realizada.

É bom ter presente estas diferenças bem conhecidas, porque a primeira coisa que salta à vista no retorno a Kant é o facto de já não se tratar de pensar problemas relativos à constituição de um domínio do saber. Se anteriormente o que estava em causa era a positividade de um saber e o seu sistema de aceitabilidade, agora o que é problematizado é a relação que o sujeito tem com o seu presente. O foco da crítica deixa de ser um domínio específico para passar a ser o modo como a correlação entre poder, verdade e sujeito é experienciada. Assim, o que assinala o retorno a Kant é *prima facie* o deslocamento do horizonte arqueológico para a problematização dessa correlação. Uma vez que nessa correlação o sujeito é a um só tempo constituído e se constitui a si mesmo, Foucault deu a esse objecto de análise a designação paradoxal de ontologia de nós mesmos (Foucault 1994d, p. 574).

No entanto, é preciso não confundir duas coisas distintas: por um lado, a tese sobre o início histórico dessa problematização do presente em Kant, e, por outro, o modo como

[14] « Omnes et singulatim» : vers une critique de la raison politique» (Foucault, 1994d, pp. 134-161); « Le sujet et le pouvoir» (Foucault 1994d, p.222-243) ; «Qu'est-ce que les Lumières ?» (Foucault 1994d, p. 562-578); «La technologie politique des individus » (1994d, p. 813-827); Ver também as duas primeiras aulas do curso *O governo de si e dos outros* (Foucault, 2008, pp. 3-39).

Foucault inscreve os vários momentos da sua filosofia nessa nova relação com o seu tempo. Esta distinção é fundamental porque em 1984, no seu derradeiro curso no Colégio de França, *A coragem da verdade*, Foucault não só desloca para a Antiguidade Clássica o início da problematização dos três eixos da experiência, o poder, a teoria e o *ethos*, como essa correlação e estrutura de apelo entre esses três eixos passam a ser a condição e o objecto específico da filosofia ocidental, da Antiguidade aos nossos dias (Foucault 2009, pp. 64-65).

Posto isto, vejamos como a atitude crítica é definida e como essa definição tem implicações políticas. A tese de Foucault tem duas vertentes: a singularidade histórica da atitude crítica e a sua natureza ética e política.

Para responder à pergunta "O que é a crítica?", Foucault começa por relembrar que, entre a empresa kantiana e as actividades polémico-profissionais que se intitulam críticas, o Ocidente moderno conhece uma maneira de pensar, falar e agir em relação a si e aos outros, em relação ao saber e à sociedade, que pode ser designada de "atitude crítica". Porém, esta forma de considerar a crítica comporta, segundo Foucault, três paradoxos. Em primeiro lugar, a sua datação histórica. Por quê a modernidade, quando os problemas lhe são anteriores? Em segundo lugar, a pressuposição de uma unidade, quando ela parece não existir senão em função dos seus objectos. E, em terceiro lugar, a sua função de subordinação em relação ao que constitui positivamente os saberes, o que faz com que ela seja um instrumento de uma verdade que lhe escapa inevitavelmente. Resumidamente, Foucault começa por caracterizar a actividade crítica como "um olhar sobre um domínio que ela quer policiar mas no qual não é capaz de fazer a lei"[15].

Ora, o que Foucault se propõe fazer é mostrar que estes três aspectos - modernidade, variedade de domínios e verdade – têm subjacente um novo imperativo, nascido com a modernidade, comum a vários domínios e que funda um certo modo de procurar e dizer a verdade. Este imperativo é uma virtude, e a sua prática institui um novo *ethos* ao qual Foucault dá a designação de "atitude crítica", porque se trata de uma posição -

[15] "…un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi." (Foucault 1990, p.36).

demarcação de forças, ponto de vista e modo de proceder - que se efectiva num estilo de vida. Mas vejamos em que consiste e como se constitui esta virtude.

Como referimos acima, a tese de Foucault é a de que a atitude crítica é um efeito de resistência ao poder pastoral. De facto, a partir do século XV, o Ocidente assistiu a uma ”explosão da arte de governar”; quer dizer, a direcção de consciência que, na pastoral, comandava a vida dos indivíduos em direcção à salvação, numa relação global e permanente de obediência, expandiu-se e transformou-se em dois sentidos complementares: como difusão na sociedade civil de uma arte de governar de proveniência religiosa (processo de laicização da pastoral); e como multiplicação e autonomização de técnicas de governo de si e dos outros em vários domínios. Ora, correlativamente a essa governamentalização dos vários sectores da sociedade, a direcção das almas, a pedagogia, a política, entre outros, temos a inquietação que ela provocou, e que se traduz na pergunta: “Como não ser governado?”, ou “Como ser governado de outra maneira?”.

Foucault insiste assim em que a inquietação a propósito das maneiras de ser governado não deve ser tomada como uma reacção oposta e mecânica a essas múltiplas formas de governo; trata-se antes de uma parceira e adversária que, suspeitando, limitando e transformando esses modos de ser governado, se efectiva por sua vez no apelo a outras formas de governo. Por outras palavras, não temos a simples recusa do governo, temos a procura de outras formas de governo. Donde a definição primeira e geral que Foucault propõe para a crítica é a seguinte: “a arte de não ser governado de tal maneira.”[16] Isto significa então que ele não opõe governo e crítica, antes vê na atitude crítica o questionar de um modo de ser governado, mesmo que nesse exercício crítico ele não possa enunciar alternativas ao governo.

Dada esta definição, Foucault identifica três pontos de ancoragem histórica para a crítica: a Bíblia, a Lei, e a relação a si. A Bíblia, porque, no momento em que a modernidade se iniciou, a recusa em ser governado tomou a forma de um retorno às Escrituras, por oposição ao magistério eclesiástico. Aparece assim a questão da verdade das Escrituras e a crítica como o exercício dessa leitura. A Lei, porque a recusa em ser governado tomou, a

[16] “…art de n’être pas tellement gouverné.” (Foucault 1990, p. 38).

partir da Renascença, a forma de um retorno ao Direito Natural: em face de uma forma de obediência imposta pelo governo, a crítica opõe os direitos universais como forma de limitar o exercício desse poder. A relação a si, porque a recusa em ser governado tomou a forma de um retorno a si, por oposição à autoridade que enunciava e garantia a verdade: encontrar em si mesmo as boas razões para considerar algo como verdadeiro e não aceitar o dogmatismo, quer dizer, a verdade inquestionável. Assim, o ponto de ancoragem da crítica é "o problema da certeza em face da autoridade" (Foucault 1990, p. 38).

Ora, estas três formas de questionar as verdades que o governo reclama para sujeitar os homens – a verdade das Escrituras que só a Igreja está autorizada a enunciar, a verdade da Lei que só o Soberano está autorizado a proclamar, e a verdade de um saber autorizado, cujo garante não é o exame que um homem pode fazer por si – deram origem a um conjunto de saberes críticos, como a filologia, a análise jurídica e a reflexão metodológica.

Foucault convida-nos então a considerar a natureza desta ancoragem tripartida: com as Escrituras e o magistério eclesiástico temos a questão do *ethos*, ou seja, que relação o homem deve ter com ele próprio, e como esta comanda por sua vez a relação que ele tem com os outros (recorde-se como a Reforma reorganizou a relação entre as duas hermenêuticas, a do texto e a de si); com o Direito Natural temos a questão do poder, e de como a crítica surge como limitação do seu exercício a partir da lei (o que por sua vez comprometeu filosoficamente a compreensão do "como" do poder); e com o retorno a si temos a questão do sujeito do saber, isto é, temos não só a oposição entre a inquirição e o preconceito, a razão e a tradição, como também o início de uma problematização, que conduzirá ao sujeito universal e transcendental.

Portanto, o que é verdadeiramente decisivo para Foucault na ancoragem histórica da crítica é o facto de revelar que a sede desta é o feixe de relações entre o poder, a verdade e o sujeito. Isto tem duas implicações maiores: por um lado, cada um destes domínios pressupõe os outros dois – por exemplo, o retorno ao Direito Natural é simultaneamente a crítica do texto (jurídico e sagrado), e o apelo a um exame autónomo -, e por outro, este feixe concorre para e efectiva-se numa nova forma de subjectivação: o sujeito crítico.

Sucintamente, Foucault começa por definir a atitude crítica como a virtude que consiste em questionar o modo de ser governado. Como o governo é o exercício do poder através da verdade, então a crítica, para poder ser efectiva, isto é, ir à raiz dessa mecânica de poder, tem de ter por objecto a verdade que sujeita, quer dizer, os efeitos de poder da verdade e os efeitos de verdade do poder.

É assim que Foucault chega à segunda definição de crítica: uma vez que a função da crítica é a "política da verdade", então ela é "a arte da não servidão voluntária, a da indocilidade reflectida"[17].

Para Foucault, esta definição de crítica não é muito diferente daquela que Kant deu da *Aufklärung*. Com efeito, no célebre artigo de Kant, *O que é o iluminismo?*[18], este filósofo pensa o iluminismo do seguinte modo: primeiro, como oposição ao estado de menoridade em que a humanidade é autoritariamente mantida (a *Aufklärung* é a saída dessa menoridade); segundo, essa menoridade é definida em função da incapacidade que a humanidade tem de usar o seu próprio entendimento, quer dizer, de dispensar a direcção e tutoria de outrem (Foucault sublinha a importância do termo empregado por Kant, *leiten*, porque ele atesta bem o sentido religioso dessa direcção); e terceiro, uma vez que há uma correlação entre o excesso de autoridade de um lado, e a preguiça e a cobardia (de tomar decisões, de usar o seu próprio entendimento) de outro, o iluminismo tem na divisa *Sapere aude*! - no apelo à coragem de usar o seu próprio entendimento - a sua definição. Donde, se a *Aufklärung* é a saída dessa menoridade por uma transformação que o homem opera sobre si mesmo - esse acto de coragem -, então a crítica, como exame do nosso próprio conhecimento e dos seus limites, é a descoberta do princípio da autonomia em si. A obediência já não releva então de uma relação de tutoria, porque está fundada sobre a própria autonomia. Concluindo, a crítica não é definida como o avesso da obediência, é, ao invés, a possibilidade desta na descoberta do princípio da autonomia em si. É por esta razão que o governo e a crítica não se opõem, são antes dois parceiros de um mesmo jogo de verdade.

[17] "…l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie." (Foucault, 1990, p.39).
[18] *Was ist Aufklärung?* In *Berlinische Monatsschrift*, dezembro 1784, vol. IV, pp. 481-491 tradução in (Kant 1985).

Temos assim, a propósito da crítica, três aspectos decisivos: em primeiro lugar, Foucault propõe uma genealogia da crítica a partir do poder pastoral - se esta mecânica se instituiu por oposição à autarquia antiga e à ascese cristã (principalmente na versão anacorética)[19], agora a atitude crítica surge como reacção às formas seculares dessa direcção (a tutoria contra a qual Kant se ergue); em segundo lugar, na ancoragem histórica da crítica Foucault descobre um feixe de relações que não é casual - a verdade, o poder e o *ethos* - e que determina não só os domínios da crítica mas também a estrutura do discurso crítico, já que este é atravessado por essa estrutura de apelo entre os três eixos referidos; e, em terceiro lugar, emerge na atitude crítica uma nova virtude, por oposição às virtudes monásticas, a humildade, a paciência e a submissão; esta nova virtude é a coragem de pensar por si, e de fazer um "uso público da razão" (Kant); quer dizer, participar e enunciar a verdade (a que se adere correndo todos os riscos que isso implica) sobre os assuntos da comunidade. Atente-se então à inversão que está aqui subjacente: se no âmago do poder pastoral encontramos uma verdade de si que é preciso humildemente dizer ao outro como forma de romper consigo mesmo (o eu seduzido pelo demónio), passamos agora a uma verdade que é preciso ter a coragem de dizer através do uso público da razão.

O que caracteriza então a singularidade histórica e política da atitude crítica reside no facto dela ser correlativa ao governo, de ser uma forma de resistência indexada a essa mecânica de poder. A questão crítica não é então como não ser governado, mas como ser governado de outro modo. No debate que se seguiu à conferência, Foucault insistiu na ideia de que «não ser governado dessa maneira» (Foucault 1990, p. 36) não significa o anarquismo fundamental entendido como «liberdade originária absolutamente indócil», como se todo o poder fosse mau por natureza. Significa sim que a crítica é a parceira do governo. Todavia, esta exclusão do anarquismo será posteriormente feita sob a seguinte reserva teórico-prática (Foucault 2011, p. 295): para se poder «problematizar os modos pelos quais efectivamente se aceita o poder» é preciso colocar como ponto de partida a não aceitabilidade do poder, pois nenhum poder é intrinsecamente legítimo.

[19] Sobre este assunto ver nosso artigo (Câmara Leme, José Luís 2005).

Não é difícil de compreender que esta posição expressa bem a mudança de atitude política que referimos acima: primeiro, a perspectiva exterior ao poder político, depois a relação de parceiro insubmisso do governo. Se a questão crítica é agora estabelecer as condições de aceitabilidade do poder político, então esta nova perspectiva compromete o próprio sujeito crítico no exercício do poder político. É este comprometimento com as condições de aceitabilidade do poder que Foucault designará em 1979 de «moralidade crítica».

5. A MORALIDADE CRÍTICA

No final da conferência *O que é a crítica? (Critica e Aufklärung)*, Foucault apresenta o seu programa filosófico, a ontologia histórica de nós mesmos. Este programa tem por objectivo desubjectivar ("désubjectiver") a questão filosófica, através da prática histórico-filosófica (Foucault 1990, p. 46). Foucault sustenta que essa prática coloca o sujeito perante a questão de saber quem ele é, de que modo pertence à humanidade, e como é que essa pertença releva de um jogo de verdade, ou seja, que verdades o sujeitam e a que verdades pode recorrer para confrontar essa mesma sujeição.

Ora esta prática histórico-filosófica não está isenta de vícios, nomeadamente o benefício do locutor (*bénéfice du locuteur*); isto é, o dispositivo retórico em que o sujeito exercita a lisonja de si mesmo, que Foucault expôs em 1976 no primeiro volume da *História da sexualidade* (Foucault 1976, p.13). A propósito da repressão sexual, mas também sobre outros assuntos, Foucault constata que, se há um interesse discursivo em denunciar a repressão, o perigo, as armadilhas, a captura pelo sistema e assim por diante, é porque o sujeito que faz essa denúncia não só se coloca à margem desses horrores, e assim gloriosamente antecipa a liberdade futura, como com esse gesto autentica o seu discurso pelo custo transgressivo que comporta. Assim, para que o sujeito se possa revelar aos outros, e fundamentalmente a si mesmo, como sujeito que corajosamente diz a verdade, ele tem de começar por postular a realidade hedionda que denuncia. Este dispositivo retórico é portanto, do nosso ponto de vista, o inverso simétrico da parresía[20]: enquanto nesta prática

[20] Sobre a relação parresía / benefício do locutor, ver o meu ensaio a ser publicado "Foucault e o ethos do silêncio" in Resende, Haroldo de (org.). *Foucault e o governo da infância*. 2012.

o destinatário é concreto e tem com o locutor uma relação directa, o que faz com que ele corra um perigo real ao enunciar as verdades que doem, no benefício do locutor quanto mais abstracta for a denúncia mais rarefeito é o destinatário, e consequentemente menor é o perigo que o locutor corre com esse gesto.

Não é assim por acaso que em 1979 Foucault dedica o início de uma aula do curso *Nascimento da biopolítica* a desconstruir o discurso fóbico sobre o Estado (Foucault 2004, pp. 191-194). Com efeito, a fobia do Estado não é apenas uma moeda falsa que inflaciona a crítica e a torna inócua, é também a criação de um significante vazio, o Estado, onde se precipitam todos os males do mundo.

São quatro as maneiras como essa inflação compromete a especificidade dos acontecimentos analisados: a intermutabilidade das análises, a desqualificação geral pelo pior, a elisão da actualidade pelo perfil fantasmagórico do objecto de estudo, e a ausência de vontade de operar a sua própria crítica.

Em primeiro lugar, a singularidade dos acontecimentos que a prática histórico-filosófica procura analisar é dissolvida através do exercício da intermutabilidade das análises. Por exemplo, pressupor o parentesco genético entre as diferentes formas de Estado torna «…possível não só apoiar as análises umas nas outras, como também remeter umas para as outras e retirar a todas aquilo que teriam de específico»[21]. Um exemplo inflacionista desta intermutabilidade das análises é a denúncia da continuidade entre a segurança social e o campo de concentração.

Em segundo lugar, temos a desqualificação geral pelo pior. Nas palavras de Foucault: «…seja qual for o objecto de análise … se pode sempre remetê-lo, em nome de um dinamismo intrínseco do Estado e em nome das formas derradeiras que esse dinamismo pode adquirir, para algo que vai ser o pior, e, bem pode-se desqualificar o menos pelo mais, o melhor pelo pior.»[22] O exemplo que Foucault oferece é o da denúncia da fascização do

[21] « …dès lors que l'on peut assinger un dynamisme évolutif constant de l'État, il devient à ce moment-là possible non seulement d'appuyer les analyses les uns sur les autres, mais de les renvoyer les unes aux outres et de faire perdre à chacune ce qu'elle devrait avoir de spécificité.» (Foucault 2004, p. 193).

[22] «…quel que soit l'objet de l'analyse…quel que soit le fonctionnement réel de l'objet de l'analyse, dans la mesure où on peut toujours le renvoyer, au nom d'un dynamisme intrinsèque de l'État et au nom des formes

Estado a partir da condenação um tanto pesada de um indivíduo que partiu a vitrina de uma sala de cinema. Por outras palavras, qualquer injustiça indicia o pior.

O terceiro mecanismo inflacionista é a elisão da actualidade através do perfil fantasmagórico do Estado. O fantasma do Estado isenta a análise do esforço de estudar a actualidade, concretamente o que ela tem de singular, porque em nome de um dinamismo devorador tudo já foi ou será capturado.

O quarto mecanismo inflacionista consiste em não operar a sua própria crítica, ou seja, em não analisar a proveniência das ideias que sustentam esse exercício crítico. O exemplo que Foucault apresenta acerca da fobia do Estado é notável, porque mostra como o discurso da extrema-esquerda nas décadas de 60 e 70 contra o Estado tentacular replicava os mesmos argumentos da crítica liberal da década de 30 e 40 do século XX.

Se compararmos os preceitos da moralidade crítica com o tom de uma obra anterior como *Vigiar e punir* (Foucault 1975), a mudança salta aos olhos. Sem prejuízo para o feito histórico e filosófico que esta última obra representou, parece-me evidente que agora a perspectiva é totalmente diferente. Com efeito, em *Vigiar e punir* ainda encontramos o *pathos* da denúncia, mesmo a desqualificação pelo pior, pois Foucault não evita que aquilo que surgiu como um programa no século XIX, o panóptico, acabe por ser confundido com toda a realidade e assim se perca a especificidade do objecto de estudo. Em suma, não creio que em 1979 ele pudesse afirmar que a sociedade ocidental se parecia cada vez mais com uma prisão. Felizmente, as coisas eram mais complicadas.

6. CONCLUSÃO

Há um episódio da vida de Foucault narrado por P. Veyne que representa bem a riqueza do seu percurso e a pedra de toque do verdeiro filósofo. Um dia, ao ler os seus escritos mais antigos, Foucault virou-se para o seu amigo, e perguntou a si mesmo em voz alta:

---

ultimes que ce dynamisme peut prendre, à quelque chose qui va être, eh bien on peut disqualifier le moins par le plus, le meilleur par le pire.» (Foucault 2004, pp. 193-194).

«Mais comment a-t-on pu penser pareilles choses?» (Veyne 1995, p. 195)

O abandono da ideia de revolução, a atitude crítica entendida como parceira do governo e a moralidade crítica talvez esfriem o entusiasmo com que M. Foucault foi em tempos recebido como filósofo paladino das causas minoritárias, mas certamente não fazem dele um filósofo de direita, seja isso o que for[23]. Porém, o encadeamento destas três mudanças - o modo como o abandono da ideia de revolução conduz à crítica, e como a relação de trabalho com o governo implica a moralidade crítica - consubstancia uma moderação. Afinal, o que é a moderação política senão a ideia de um *ethos* que procura no governo de si as condições para se confrontar com o excesso de governo dos outros? Que essa mudança tenha sido feita a partir da filosofia kantiana, é apenas mais uma prova da actualidade do filósofo de Konigsberg.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂMARA LEME, José Luís. "A desrazão, o cristianismo e o homem europeu. Um programa esquecido da filosofia de Michel Foucault" in *Conceito,* CHFCT da FCT /Universidade Nova de Lisboa e do *CFC* da Universidade de Lisboa, nº 1, outono 2005, Lisboa, pp. 17-50.

FURET, F. *Penser la révolution*, Paris : Gallimard, 1978.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Histoire da la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Dits et ècrits II - 1970 -1975*. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *Dits et ècrits III- 1976 - 1979*. Paris: Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, Michel. *Dits et ècrits IV- 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)». Paris : Armand Colin, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 Année, Nº2 Avril-Juin 1990.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard/Le Seuil, 2001.

[23] « ce qui me gêne souvent aujourd'hui à la limite, ce qui me fait de la peine -, c'est que tout ce travail fait depuis maintenant une quinzaine d'années, souvent dans la difficulté et parfois dans la solitude, ne fonctionne plus pour certains que comme signe d'appartenance: être du «bon côté», du côté de la folie, des enfants, de la délinquance, du sexe.» (Foucault 1994c, p.265).

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris : Gallimard / Le Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Gallimard/ Le Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel. «Do governo dos vivos. Aula de 30 de janeiro de 1980» in *Verve*: Revista Semestral do Nu-Sol, nº 12, outubro, PUC, São Paulo, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*. Paris : Gallimard/Le Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2009.

KANT, Emmanuel. *Oeuvres philosophiques, tome 2 : Des Prolégomènes aux Écrits de 1791*. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1985.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RESENDE, Haroldo de (org.). *Michel Foucault, Transversais entre educação, filosofia e história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *In defense of lost causes*. London: Verso, 2008.

VEYNE, Paul. *Le quotidien et l'intéressant*. Paris : Les Belles Lettres, 1995.