

MICHEL FOUCAULT E A GENEALOGIA COMO CRÍTICA DO PRESENTE

MICHEL FOUCAULT AND THE GENEALOGY AS A CRITICISM OF THE PRESENT

MICHEL FOUCAULT Y LA GENEALOGÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE

Selvino José Assmann♦
Nei Antonio Nunes♦♦

Resumo

O presente artigo procura analisar a crítica à Modernidade expressa na genealogia foucaultiana. Nesse intento discutimos a “re-leitura” que Foucault faz do artigo kantiano sobre a *Aufklärung* e, mesmo que de maneira introdutória, do *dandismo* de Baudelaire. Para tanto, enfatizamos preliminarmente a “analítica da verdade” e a contextualização, feita pelo pensador francês, do papel social do intelectual à luz das grandes transformações dos saberes e das práticas de poder nas últimas décadas. Por fim, sugerimos que ao problematizar a *Aufklärung* e, assim, inquirir os excessos da racionalidade moderna, Foucault como genealogista procura reavaliar o campo de possibilidades das práticas de liberdade, sustentando o exercício da crítica como *êthos* filosófico, necessário na redefinição das “governabilidades” e dos compromissos ético-políticos assumidos pelos sujeitos nos mais diferentes espaços sociais.

Palavras-chave: Crítica genealógica, *Aufklärung* e Modernidade.

Abstract

The main goal of this paper is to analyze the criticism to modernity that is in Foucault's genealogy. First we discuss Foucault's analysis of Kant's article on *Aufklärung* and Baudelaire's concept of dandy. So, we focus gave emphasis the “truth analytic” and its contextualization made by Foucault of the social role of an intellectual in the light of the great changes in knowledge and in the practices of power in the last decades. To conclude, we suggest that, by studying the *Aufklärung* investigating the excess of modern rationality, Foucault tries to reassess the possibilities of freedom practices, sustaining the criticism

♦ Doutor em Filosofia (Pontificia Università Lateranense, PUL, Itália), professor titular em Filosofia da História do Departamento de Filosofia (UFSC), professor do Doutorado Interdisciplinar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (UFSC). E-mail: selvino@cfh.ufsc.br

♦♦ Bacharel em Filosofia (UFSC), Mestre em Educação (UFSC), Professor de Filosofia Política e Ética na UNISUL e pesquisador do Instituto SARAPIQUÁ-IPPSEA. E-mail: neinunes@bol.com.br

exercise as philosophical *ethos*. This is needed to redefine the governability and ethical and political commitments made by the agents in different social places.

Keywords: Genealogical criticism; Aufklärung; Modernity

Resumen

El presente artículo pretende hacer un análisis de la crítica a la Modernidad expresada en la genealogía foucaultiana. En ese intento discutimos la “re-lectura” que Foucault hace del artículo kantiano sobre la *Aufklärung* y aún que de manera introductoria, del *dandismo* de Baudelaire. Para tanto, enfatizamos preliminarmente la “analítica de la verdad” y la contextualización elaboradas por el pensador francés, del rol social del intelectual a la luz de las grandes transformaciones de los saberes y de las prácticas de poder en las últimas décadas. Finalmente, sugerimos que al problematizar la *Aufklärung* y, así, inquirir los excesos de la racionalidad moderna, Foucault como genealólogo procura reevaluar el campo de posibilidades de las prácticas de libertad, sosteniendo el ejercicio de la crítica como *éthos* filosófico, necesario en la redefinición de las “governabilidades” y de los compromisos ético-políticos asumidos por los sujetos en los más distintos espacios sociales.

Palabras-clave: Crítica genealógica, Aufklärung y Modernidad.

I) A “Verdade” problematizada pela crítica genealógica

Uma das marcas do século XX foi, sem dúvida, a significativa profusão de teorias sociais que objetivaram refletir e, porque não dizer, apontar respostas aos problemas contemporâneos, fossem eles de ordem política, ética ou epistemológica. Assim como Kant no século XVIII, e Hannah Arendt nesse último século, o filósofo Michel Foucault – 1926-1984 – foi um desses pensadores que instituiu como tarefa filosófica inquirir o seu tempo, buscando a compreensão da atualidade. Aliás, como Hannah Arendt, Foucault, sobretudo a partir da década de 70, vê na política o espaço de constituição e problematização da verdade, na ordem dos saberes e poderes, bem como o campo pelo qual gravitam os grandes dilemas éticos que envolvem a liberdade humana¹.

É possível dizer que a singularidade das análises políticas de Michel Foucault fica evidenciada tanto nos deslocamentos que ele efetua no campo de investigação, quanto na interpretação – enquanto “diagnóstico” – dos fenômenos sociais. O “sentido” dos fenômenos sociais e históricos, muitas vezes estranho a regularidade das grandes “máscaras sociais” – expressas na pretensão de explicação total por parte de tantas metanarrativas modernas –, é inquirido pelo genealogista como práticas de relações de forças, na ordem dos poderes e

saberes, presentes nas diferentes esferas da sociedade. É nessa perspectiva que a crítica empreendida por Foucault, em sua genealogia do poder, se insurge contra as teorias universalizantes que se apresentam como explicativas da totalidade dos fenômenos sociais².

Para o genealogista, é inconcebível sustentar a possibilidade de “respostas inabaláveis” ou de uma “saída definitiva” – quer se trate de uma teoria social tradicional ou transformadora – para as grandes questões atuais que dizem respeito ao conjunto social em toda sua complexidade política. A crítica genealógica, desta forma, não se apresenta como uma “solução”, tampouco como um novo plano político ou social, ante as desventuras do projeto moderno no século XX. Não é esta a tarefa do “crítico”. Além disso, nenhuma teoria com aspirações universalizantes e que pretenda ser resposta concludente aos conflitos sociais poderia, conforme as análises foucaultianas, ser bem sucedida nesse intento³.

A atitude crítica proposta por Foucault problematiza o que ele mesmo denomina como “economia política da verdade”, estabelecida no nosso tempo presente. Em outros termos, trata-se de investigar o campo de “constituição das verdades”, ou seja, aonde e em que condições elas são produzidas, a que objetivos estão articuladas, etc. Nessa perspectiva, a “verdade” não é um dado natural e não está, de antemão, em oposição binária com o poder. Pelo contrário. É no campo relacional, nas múltiplas e sempre transformáveis lutas travadas nos jogos de força – nem sempre hegemônicos – que a produção da verdade deve ser localizada. Cabe esclarecer que a interpretação genealógica não pretende reduzir a “verdade” à condição de um dado meramente relativo. Em sentido diverso a esta pretensão, o genealogista procura determinar a emergência da verdade, remontando o complexo quebra-cabeça – já que as “forças” estão sempre em relação e esta é sempre transformável – que deu condições para o seu aparecimento.

Aliás, as diferentes composições estabelecidas entre “verdade” e poder acenam para a impossibilidade de pensar aquela, por exemplo, como “neutra” sob qualquer aspecto. Procurando “interpretar” estes “regimes de verdade”, sociais e politicamente constituídos na ordem dos acontecimentos históricos, o filósofo apresenta algumas de suas características mais relevantes:

A 'verdade' é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem; a 'verdade' está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para

a produção econômica quanto para o poder político); a 'verdade' é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); a 'verdade' é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); a 'verdade' é objeto de debate político e de confronto social (as lutas 'ideológicas'). (FOUCAULT, 1990a, p.13).

Foucault realiza um “inventário histórico-crítico”, do que ele mesmo designa, “nossa experiência constituída”, ou seja, o infindável questionamento sobre o que nos tornamos historicamente, as “verdades” a que nos submetemos e que incorporamos, e que fizeram de nós aquilo que hoje somos. Nessa perspectiva, é claro, a verdade não deve ser tida como uma realidade descoberta, desvelada. Também o “sujeito” não é a realização de algo dado como a natureza, isto porque, segundo o filósofo, o sujeito é produzido socialmente. Na medida em que analisa o que se construiu, no ocidente, como a “verdade” acerca daquilo que nos tornamos, o pensador faz da crítica um repensar constante sobre a experiência social, cultural e histórica expressa na prática concreta das sociedades contemporâneas⁴.

A “crítica genealógica” exerce um deslocamento significativo na maneira de tratar questões vinculadas, por exemplo, à produção e à transmissão do conhecimento. Trata-se de desenvolver o saber não na perspectiva de assimilar unicamente o que parece conveniente – ou consensual – conhecer. Ou seja, o genealogista busca no campo da pesquisa possibilitar o “distanciar-se de si mesmo” enfrentando o “descaminho”, isto como condição para repensar permanentemente a produção do conhecimento e as correlações de força sociais a que esta fica vinculada. Como afirma Foucault, no belíssimo e conhecido trecho da introdução de *O Uso dos prazeres*: “Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e a refletir”. (FOUCAULT, 1984, p.13). Assim, a crítica genealógica pretende mostrar que “tudo” e “todos” dentro do espaço social e do *corpus* científico e filosófico são passíveis de questionamento, podendo sempre serem colocados sob “suspeita”. Sobre o pensar filosófico entendido como crítica permanente, salienta Foucault:

O que é a Filosofia senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? (...) A Filosofia é o movimento pelo

qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. (FOUCAULT, 2000, p. 305).

A genealogia empreendida sobre a constituição histórica da subjetividade – analisada, por exemplo, nos discursos oficiais, institucionais, mas também e sobretudo naqueles tidos como “marginais” –, problematiza a questão das “identidades incorporadas”, e mesmo aquelas negadas pelas pessoas singularmente, mas também por instituições e até por concepções teóricas, a partir das práticas de “objetivação” e “subjetivação” nas sociedades modernas: “sujeito” ou “sujeitado”, “normal” ou “anormal”, “indivíduo produtivo” ou “incompetente”, entre outras. Podemos dizer que, para Foucault, o “exercício da liberdade” estaria muito mais na crítica destas identidades instituídas historicamente, do que em uma suposta promessa de “libertação dos sujeitos” por alguma ciência ou projeto político “emancipador”⁵. Distanciando-se de uma “messiânica” pretensão de libertação social, tão presentes em grandes teorias modernas, mas ainda refletindo sobre a constituição histórica de nossa “vontade de verdade”, Foucault problematiza o papel do trabalho intelectual nas sociedades contemporâneas.

II) O intelectual e a atitude crítica

Na década de 70, Michel Foucault, em vários artigos e entrevistas, discute o papel social do intelectual. Insatisfeito com a tese habitual que situa o intelectual fora das relações de poder, – como o arauto da “verdade”, da ciência objetiva e defensor e porta-voz das massas –, o “filósofo mascarado” sustenta a sua importância política, sem vincular sua função social a qualquer prática orientada pelas grandes teorias sociais – metanarrativas com aspirações universalizadoras⁶.

Ao intelectual – sem se deixar seduzir por pretensões de um discurso universal ou por qualquer purismo que justifique uma posição imparcial ou neutra – cabe investigar os discursos tidos como “verdadeiros” no âmbito científico, mas também no contexto sócio-político em que vive e participa. Os saberes que ajuda a produzir e aos quais se vincula, as condições políticas a que se submete ou diante das quais exerce resistência, e as posições

morais assumidas, constituem o universo desses novos intelectuais, denominados pelo filósofo como “intelectuais específicos”. (FOUCAULT, 1990a, pp. 13-14).

A atitude crítica dos intelectuais define-se não por uma crítica a partir de uma suposta “exterioridade” ou distância, como alguém que de fora denuncia os erros, os problemas, as injustiças e aponta as soluções ou os “caminhos” a serem seguidos, como uma espécie de “consciência” e “eloquência” de todos. Pelo contrário. É no interior da esfera política, sendo marcado e atravessado pelas relações de poder e saber, que Foucault situa o intelectual. Embora isso não signifique que desapareça qualquer distinção entre filósofo, cientista e senso comum. Nessa perspectiva, Foucault explicita sua compreensão do papel social do intelectual a partir de uma tríplice especificidade:

A especificidade de sua posição de classe (pequeno burguês a serviço do capitalismo, intelectual orgânico do proletariado); a especificidade de suas condições de vida e de trabalho, ligadas à sua condição de intelectual (seu domínio de pesquisa, seu lugar no laboratório, as exigências políticas a que se submete, ou contra as quais se revolta, na universidade, no hospital etc.); por último, a especificidade da “política de verdade” nas sociedades contemporâneas. (FOUCAULT, 1990a, p.13).

Percebe-se por isso, primeiramente, que a crítica em Foucault é sobretudo “auto-crítica”, e nunca apenas crítica ao que está fora de quem a faz. Esta crítica se constitui na virtude moral do trabalhador intelectual. Portanto, se, por um lado, não se trata de encontrarmos no pensamento de Foucault, a partir da figura do “intelectual específico”, a “apologia” de um novo defensor das massas ou dos oprimidos, ou a “panacéia” para todos os males sociais, por outro, suas análises apontam na direção do compromisso ético-político desse indivíduo que, como tal, se vincula ao que o pensador denominará em estudos posteriores como “cuidado de si”. Em outras palavras, a participação nas lutas sociais, as resistências políticas exercidas, tanto no espaço em que vive e trabalha quanto frente aos grandes “regimes de verdade” que ganham formas hegemônicas no mundo atual, podem constituir as práticas desse intelectual em consonância com suas opções ético-políticas e científicas. Como vemos, a noção foucaultiana de intelectual está vinculada, sob determinados aspectos e não sem variações, com o “instrumental analítico” da crítica genealógica: a problematização dos saberes e das práticas de poder, dos “regimes de verdade”, das “práticas de subjetivação”, entre outros.

Ao problematizar o complexo espaço em que estão inseridos e podem atuar os intelectuais – quem sabe professores, médicos, sociólogos, psicólogos, físicos, biólogos, historiadores, filósofos... –, Foucault descreve um amplo campo de atuação, no qual estes podem empreender “lutas” e “resistências” sociais às práticas bastante sutis de “sujeição”, que vão das condições específicas de trabalho aos “jogos de verdade” hegemônicos nas sociedades contemporâneas. Podemos dizer ainda que para Foucault – quem sabe, enaltecendo a atitude intelectual de Nietzsche como crítico – o papel do intelectual não deve ser o de dizer a “verdade” às pessoas ou o que estas devem fazer ou pensar⁷:

O trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que ele faz nos domínios que são seus, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a medida das regras e das instituições e a partir desta reproblemática (onde ele desempenha seu papel específico de intelectual) participar da formação de uma vontade política (onde ele tem seu papel de cidadão a desempenhar). (FOUCAULT apud ESCOBAR, 1984, p. 83).

Da mesma forma, poder-se-ia dizer do intelectual, que seu papel não consiste, ou não deve ser reduzido, a ensinar a “verdade”, nem dizer à sociedade o que esta deve fazer ou pensar, mas, sobretudo, contribuir com o “instrumental” da crítica, empreendida esta como uma tarefa permanente – como uma espécie de “ascese”. Poderíamos dizer também que ao intelectual cabe, enquanto fala a outros, ou escreve para outros, mostrar como ele é capaz de questionar as próprias evidências, inquirir os próprios hábitos; como é capaz de “re-problematizar” e, como tal, aparecer diante dos outros como alguém que consegue “cuidar de si” e sugerir a esses outros que possam fazer o mesmo, sem, no entanto, dizer como o devem fazer e nem o que devem “re-problematizar”. Nesse contexto, o intelectual aparece como alguém que “cuida de si” e não dos outros. Contudo, isso não significa que o único ponto de resistência possível ao poder político esteja na relação de si consigo mesmo. Até porque “quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras. Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante”. (FOUCAULT, 2004, p. 286).

A atitude do intelectual requer uma postura diferente, por exemplo, frente ao conhecimento produzido, problematizando-o; também na relação que esse constitui com os demais indivíduos, bem como na concretude das práticas políticas internas à esfera social.

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.). (FOUCAULT apud ESCOBAR, 1984, p. 76).

III) Foucault “leitor” de Kant: a crítica da atualidade como questão filosófica

Na década de 80, entre os seus últimos escritos, Foucault destina um espaço considerável à discussão do significado e também da importância da crítica na atualidade. Não é de se estranhar que para isso ele recorra a Kant, haja vista às três grandes críticas escritas pelo filósofo alemão no século XVIII⁸. No entanto, o texto kantiano a que Foucault destinou maior atenção na reflexão sobre o tema, foi o artigo “Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?”, publicado num periódico em 1784⁹.

Conforme Foucault, em nossos dias quando um jornal propõe uma pergunta a seus leitores visa, sobretudo, saber os seus pontos de vista a respeito do tema que está em questão, mas sem grandes pretensões de capturar algum discurso que revele qualquer novidade. Já no século XVIII, acrescenta o pensador francês, se preferia interrogar o público acerca dos problemas para os quais ainda não havia resposta. Kant enfrenta esse desafio ao escrever no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*. (FOUCAULT, 2000, p. 335).

Mas do que trata o artigo kantiano sobre a *Aufklärung*? Kant é contundente em sua caracterização da “problemática do iluminismo” como questão definidora da modernidade: ser moderno significa ter a coragem de ser autônomo. Para o filósofo o “estado de minoridade humana” se traduz na incapacidade de os homens se servirem do próprio entendimento, ficando, a saber, sempre subjugados a um “outro”. Esse estado “inferior” não isenta ou diminui a responsabilidade dos homens face à sua “condição”; segundo Kant, não seria “legítimo” o direito desses indivíduos de apontarem qualquer instância exterior como culpada por sua situação de heteronomia. Assim, a falta de “decisão” e de “coragem”, a “preguiça” e a “covardia” compõem o estado de “minoridade humana”: a resignação – sempre por culpa própria – dos indivíduos aos mais diferentes “tutores”. (KANT, 1995, p. 11).

A aceitação da heteronomia, sob o jugo de outras pessoas, com a sensação que “outros” decidem por você frente a qualquer empresa, é cômoda. Transferir a um livro, a um diretor espiritual, a um médico ou a qualquer outro “tutor” a capacidade de decisão, possibilitaria aos indivíduos evitar as desconfortáveis sensações de “perigo” e “incerteza” que acompanham a atitude de “andar com os próprios pés”. No entanto, o filósofo alemão ressalta: “Ora, este perigo não é assim tão grande, pois aprenderiam por fim muito bem a andar. Só que um tal exemplo intimida e, em geral, gera pavor perante todas as tentativas ulteriores” (KANT, 1995, p. 12). Como vemos, os seres humanos não partem da autonomia, mas realizam a passagem da heteronomia à autonomia. Ou seja, nenhuma pessoa começa a vida na autonomia, pois é condição humana a de, primeiro, experimentar a heteronomia. Nela permanecer é que constitui a “comodidade”.

Kant defende que a *Aufklärung*, a “Ilustração”, tem como condição necessária para sua existência a coragem do indivíduo de pensar por própria conta e a de se dar e obedecer às leis. A liberdade não é outra coisa senão a atitude de fazer “uso público” de sua própria razão nos diferentes os domínios. Rejeitando as possíveis restrições à “liberdade de pensamento”, o filósofo sustenta que o “uso público da razão”, enquanto caminho para o “esclarecimento”, constitui a liberdade. Por “uso público da razão”, Kant entende aquele que qualquer indivíduo, enquanto “erudito”, dela faz uso ante o público do mundo letrado. (KANT, 1995, p. 13).

No limite, essa relação entre a liberdade e a “publicidade” – o livre e público exame da razão – é condição para o aprofundamento da noção de crítica expressa por Kant. (CHÂTELET, 1974, p. 25). Vale ressaltar que o filósofo alemão assinala também a importância das restrições à liberdade – uso privado da razão – como condição para sua afirmação no uso público.

Podemos dizer que Kant defende, assim, o “homem esclarecido”, não o “revolucionário”. Como mostra Bobbio, Kant é partidário muito mais de reformas graduais do que de grandes sublevações, acreditando que a revolução – apesar de angariar algumas vantagens, não é empresa segura – não garante a reforma no modo de pensar, podendo

substituir antigos preconceitos por novos, mantendo, assim, a “massa dos não ilustrados” na mesma situação¹⁰.

Kant considerava decisivos os ideais do Iluminismo, nos quais via a base para a emancipação humana. O ideal primordial – que servia de sustentação para os demais – era a autonomia de pensamento. Se, de um lado, o Estado teria o direito de exigir dos cidadãos a obediência, por outro, como fomentador dos ideais iluministas, ele deveria também, através da liberdade de pensamento, dar condições para que os indivíduos atravessassem as barreiras da “menoridade” rumo à ilustração – seres plenamente racionais. (BOBBIO, 1997, pp.151-152)¹¹.

Por ser próprio à condição humana, o pensador alemão aceita, sem grandes restrições, a “contradição” entre obediência e livre pensamento, fazendo a distinção entre “uso público” e “privado” da razão. Este último entendido como respeito irrestrito às normas da lei, quando do exercício de algum cargo público ou função atribuída (KANT, 1995, p.13). Como “cidadão privado”, o indivíduo deve aceitar a lei expressa no cargo por ele executado – oficial, clérigo, professor... –, mas como cidadão – “erudito” – deve expor suas idéias contra as mais diferentes inconveniências e injustiças, inclusive aquelas relacionadas à instituição a que está ligado, quando de suas atribuições privadas no âmbito público¹².

Kant apresenta como pergunta importante sobre o Iluminismo, saber se aquele momento em que vivia já era uma “época esclarecida”. O filósofo não só levanta o questionamento, como aceita o desafio de respondê-lo: ainda não somos seres ilustrados, mas vivemos na época da *Aufklärung* (esclarecimento). Cabe enfatizar que sua resposta não deve ser entendida como a renúncia à possibilidade do esclarecimento. Para o filósofo, nenhum homem tem o direito de negar – no máximo pode adiar – a Ilustração para si. Como também, nenhuma instituição política pode negá-la ao povo e às gerações futuras. (KANT, 1995, pp.16-17).

Sem dúvida, um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo. (KANT, 1995, p.16).

Em sua reflexão sobre o artigo kantiano, Foucault sustenta que a questão introduzida pelo filósofo alemão é a “crítica do presente”. Esta seria uma pergunta filosófica nova. Kant privilegiaria neste ensaio, como problema filosófico fundamental, a análise das questões mais urgentes de sua “atualidade”. Em outras palavras, o pensador alemão aceitaria o desafio proposto pelo Iluminismo, discutindo o papel da razão na luta contra a “minoridade humana”. Inserindo essas análises kantianas numa tradição que teria atravessado os pensamentos moderno e contemporâneo, Foucault, no artigo “O que são as luzes”, situa a atualidade filosófica e as implicações dessas reflexões do pensador alemão:

Texto menor, talvez. Mas me parece que, com ele, entra discretamente na história do pensamento uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu se desembaraçar. E há dois séculos, de formas diversas, ela a repete. De Hegel a Horckheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontada com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama a Aufklärung e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje? (FOUCAULT, 2000, p. 335).

Cabe enfatizar que segundo as teses iluministas, o aperfeiçoamento da razão é entendido como condição para o progresso das civilizações e para a liberdade e a felicidade social e política, não se restringindo, desta forma, como na antigüidade, à “realidade objetiva”. Trata-se, crêem os modernos, do estabelecimento de um conhecimento, constituído numa perspectiva antropocêntrica, que atue como “exame crítico” e ordenação sistemática das coisas.

Conforme Rabinow e Dreyfus, com a redefinição moderna do conceito de razão, o papel do Estado também é problematizado, dando-lhe, o pensador alemão, uma importância capital como elemento administrador, e mais, como personificação de uma “racionalidade reguladora”. (RABINOW ; DREYFUS, 1995, p. 286). Desta forma, se o pensamento filosófico do Iluminismo é extremamente otimista em relação aos benefícios da razão e da liberdade humanas – como indica o texto de Kant –; trata-se com o governo de um “déspota esclarecido” como Frederico II, de racionalizar o Estado, fomentando o “livre pensamento” e, paradoxalmente, impondo limites à liberdade civil e política: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obedecei!”. (KANT, 1995, p. 17). Para além dos elogios ao monarca, o filósofo alemão sustenta que a obediência na esfera da prática política deve coexistir com o espírito de liberdade¹³.

Para Kant, os estágios de “autonomia” e “maioridade” humanas pressupõem – e nisso reside seu grande otimismo como um filósofo do século XVIII – o melhor uso possível da razão. Nesse ponto, sem desqualificar a atitude filosófica do pensador alemão – datada historicamente –, a crítica genealógica, ao retomar esses escritos kantianos, procura discutir as implicações muitas vezes desastrosas, ou pelo menos ambíguas, dessa razão “normalizadora”, “disciplinar” e “instrumental”. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p.286-287).

Como dissemos anteriormente, conforme Foucault, Kant ao questionar o significado da *Aufklärung* estaria privilegiando, como questão filosófica fundamental, a discussão do que as pessoas são no preciso momento histórico em que estão vivendo. (FOUCAULT, 1990b, p. 4). Em outros termos, o artigo que problematiza o Iluminismo, procura analisar o que são as pessoas naquele momento histórico, quais os seus limites, o que acontece com elas, o que é este mundo, esta época, este tempo preciso em que vivem. (FOUCAULT apud RABINOW; DREYFUS, 1995, p.239). Desta maneira, assim como em Kant – que realiza, ao questionar a razão iluminista em pleno século das luzes, a tarefa filosófica como “crítica da atualidade” –, a genealogia foucaultiana objetiva ser uma “ontologia do presente”, ou seja, uma análise crítica do nosso presente na ordem dos acontecimentos históricos¹⁴.

Kant parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a Filosofia moderna. Digamos que em sua grande obra crítica Kant colocou, fundou, esta tradição da Filosofia que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, pode-se dizer que toda uma parte da Filosofia moderna desde o século XIX se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade. Porém há na Filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquela que se vê nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma Filosofia crítica que se apresentará como uma Filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de Filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar. (FOUCAULT apud ESCOBAR, 1984, pp. 111-112).

Foucault sustenta que a pretensão filosófica de refletir sobre o presente não é inaugurada por Kant. Segundo o filósofo francês, já houve as seguintes tentativas: apresentar o presente como fazendo parte de uma determinada época do mundo, distinta das outras por alguma especificidade ou acontecimento trágico; inquirir o presente objetivando, a partir dele, decifrar os sinais que anunciam um acontecimento iminente; ou

ainda, analisar o presente como um ponto de transição rumo a aurora de um novo mundo. Foucault atribui essas três tentativas, respectivamente, a Platão, Santo Agostinho e Vico. (FOUCAULT, 2000, pp. 336-337). Todavia, para o pensador francês, o percurso traçado por Kant, a forma como discute a *Aufklärung*, difere dessas três perspectivas:

Ora, a maneira pela qual Kant coloca a questão da *Aufklärung* é totalmente diferente: nem uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização. Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma saída, uma “solução”. (...) No texto sobre a *Aufklärung* a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. (FOUCAULT, 2000, p. 337).

Tendo como ponto de partida o que diz Kant sobre a *Aufklärung*, Foucault discute a possibilidade de conceber a modernidade mais como uma “atitude”, como uma “tarefa” – um *êthos* –, do que unicamente como um período da história. E esclarece:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. (FOUCAULT, 2000, pp. 341-342).

IV) O “dandismo” e o *êthos* moderno

Procurando melhor ilustrar o *êthos* moderno, no artigo “O que são as luzes?”, Foucault faz referência a Baudelaire, mais especificamente ao *dandismo*, pois esse expressaria, segundo o genealogista, as nuances da crítica baudelaireana sobre a modernidade. (FOUCAULT, 2000, pp. 335-351). Baudelaire é um pensador moderno e define o seu tempo presente como aquilo que é fugidio e contingente, ou seja, ele vê na modernidade a descontinuidade do tempo. Mas, para ele, ser moderno não se reduz a condição do reconhecimento e aceitação desse movimento perpétuo. Isto porque, segundo o pensador oitocentista: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável.” (BAUDELAIRE, 1996, p. 25). Como sustenta Foucault ao interpretar Baudelaire, trata-se também, e sobretudo, de recuperar algo de “eterno” que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele mesmo, ou seja, na própria “imanência”. (FOUCAULT, 2000, p. 342).

A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola. No entanto, para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente forma de relação com o presente; é também um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo. (...) Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura: é o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de “dandismo”. (FOUCAULT, 2000, p. 344).

O próprio Baudelaire afirma que o *dandismo* é uma instituição que se localiza à margem da lei. Todavia, “há leis rigorosas a que são estritamente submetidos todos os seus adeptos, quaisquer que forem, aliás, a audácia e a independência de seu caráter.” O *dandismo* é, acima de tudo, a busca por uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências, sendo também uma espécie muito particular de “culto” de si mesmo. (BAUDELAIRE, 1996, pp. 48-49). Numa interpretação bastante singular Foucault sustenta que o *dândi* baudelairiano faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, ou seja, de sua existência, uma “obra de arte”. Nessa perspectiva, o homem moderno não seria aquele que empreende o projeto de descobrir a si mesmo – seus segredos e sua verdade – trilhando os herméticos caminhos dos grandes sistemas metafísicos em vigor na modernidade. Isto porque a marca do homem moderno seria a atitude e ousadia de inventar-se a si próprio. Em outros termos, Foucault enfatiza que, para Baudelaire, o campo da “arte” é o espaço propício para o “jogo” que acontece entre a liberdade e o “real”. E esse “jogo” seria condição necessária na “elaboração ascética de si”. (FOUCAULT, 2000, p. 344).

V) Considerações finais

Foucault, sem desconsiderar as profundas diferenças que marcam os pensamentos de Kant e Baudelaire, vê em ambos a atitude crítica como ação que busca pôr em xeque os saberes, as instituições e as práticas sociais do momento presente, a saber, a Modernidade. Nessa perspectiva, o *êthos* filosófico se caracterizaria como crítica permanente de nosso ser histórico. Retomando o eixo de análise kantiano, Foucault crê que a *Aufklärung*, como conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, institucionais, culturais dos quais em grande proporção ainda somos dependentes, se constitui num profícuo campo de

investigação em nossos dias, pois ela suscita dilemas filosóficos e sociais de significativa pertinência e atualidade. (FOUCAULT, 2000, p. 345).

Nesse sentido, a crítica genealógica da modernidade procura mostrar que trazer à tona os “jogos de correlações de forças”, a constituição dos saberes e poderes modernos e sua produção histórica como “verdade” presente nas práticas sociais, evidencia, sobretudo, a atitude política e ética de lutar contra as práticas de sujeição atuais. (FOUCAULT, 1990b, p. 4). A luta para não ser governado – ou melhor, para não ser governado exageradamente ou ser excessivamente “subjetivado” – é o desafio de resistir à condição de “minoridade” em nossos dias. Assim, o permanente questionamento de nossas “experiências constituídas” que acontecem não só no plano epistemológico, mas também nos espaços da política e da ética na esfera social, se apresentam como possibilidades das “práticas de liberdade” – não de uma libertação definitiva –, que podem ser vivenciadas como acontecimento histórico no meio social. (FOUCAULT, 1999, p. 312).

Nessa perspectiva, Foucault relaciona a sua crítica, como tarefa intelectual, com a atitude kantiana de analisar a *Aufklärung*:

O que Kant descrevia como *Aufklärung* é exatamente isso que quis descrever como crítica, ou seja, aquela atitude crítica que é um traço característico do Ocidente, a partir, creio, daquilo que constituiu historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. (FOUCAULT, 1990b, pp.11; 4-2).

Salientamos que o filósofo francês concebe como questão filosófica emergente e, respectivamente, como espaço para efetivação da atitude crítica do presente, a problematização e a resistência a determinadas formas de sujeição ligadas, historicamente, ao estabelecimento da governamentalização das pessoas:

Antes me parece que, no grande fermento desenvolvido em torno do problema da maneira de governar e da pesquisa das maneiras de governar, emergia uma questão constante: ‘como não ser governado deste modo, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos’; e se reconhecemos a este movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, a colocação histórica e a ampliação que me parece ser merecida, então encontramos o que definiria como a atitude crítica. (...) portanto, proporia como primeira definição geral da crítica, a seguinte: a arte de não ser excessivamente governado. (FOUCAULT, 1990b, pp.11; 2-4).

Como vimos, não se trata de encontrar na genealogia bases para a sustentação de uma liberdade ou liberação total ou absoluta. Até porque facilmente as teorias de libertação recaem numa leitura maniqueísta e, assim, reducionista dos fenômenos sociais. Foucault

também rejeita a “determinação histórica” em termos absolutos sobre os “sujeitos”. A liberdade é, para Foucault, sobretudo, a condição de um “trabalho indefinido” de pensamento, de ação e de auto-invenção das pessoas nas relações ético-políticas. Nessa perspectiva, Rajchman define a relação entre as práticas de liberdade e a crítica como atitude ético-política expressa na genealogia:

A liberdade está sempre por se fazer, e nunca terminamos de fazê-la. Seu funcionamento não é encontrável em nada que uma cosmologia, teologia, psicologia, ou legalidade diga que somos; devemos, antes, recolocar essas teorias no contexto prático primário mediante o qual elas nos afetam concretamente. Pois essa é a garantia única que nossa liberdade pode ter. Ser livre, portanto, é ser capaz de questionar a política, de questionar a maneira como o poder é exercido, contestando suas reivindicações de dominação. Esse questionamento implica nosso ethos, nossa maneira de ser e de nos tornarmos quem somos. A liberdade é, pois, uma questão ‘ética’. ‘A liberdade’, declara Foucault, ‘é a condição ontológica da ética; mas a ética é a forma deliberada assumida pela liberdade’. Se a existência da liberdade na história condiciona a elaboração de uma ética, essa ética é a tentativa de dotar a existência de uma forma prática específica. (RAJCHMAN, 1993, p. 130)

Face ao exposto, talvez a posição do genealogista de questionar as formas de sujeição, que se estabelecem a partir da concomitante “individualização” e “totalização”, através, por exemplo, dos modos como em nossa cultura os seres humanos tornaram-se, ou interiorizaram, identidades como a de “sujeito de uma sexualidade” – ou o binarismo “louco” e “são” –, vislumbre novos caminhos para o estabelecimento da crítica como exercício de liberdade e tarefa intelectual, ante as questões mais emergentes na atualidade. Quem sabe ainda, a atitude de analisar criticamente a “normalização”, a “disciplinarização” e a “subjetivação”, a que a pessoas são, muitas vezes, submetidas; as regulações biopolíticas a que as comunidades se sujeitam; a injunção às identificações a partir dos saberes e poderes – que ultrapassam os muros das mais diferentes instituições – possa indicar uma possibilidade de práticas de resistência e do exercício da liberdade por parte dos indivíduos.

Estes são alguns pontos que, acreditamos, possam assinalar a pertinência da crítica genealógica como atitude ético-política frente aos desafios atuais, quem sabe, já presente nessa interpretação foucaultiana da *Aufklärung*. Evidentemente, estas possibilidades de práticas de liberdade, como ação intelectual, não apresentam qualquer garantia prévia no campo prático das relações de força no espaço social. Ou seja, não se trata de uma teoria *a priori*, com aspirações e garantias universalizantes.

(...) a análise crítica do mundo no qual nós vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa filosófica. Sem dúvida, o problema filosófico mais infalível é o da época presente, do que nós somos neste preciso momento. Sem dúvida, o objetivo principal hoje não é o de descobirmos, mas de recusarmos o que nós somos. É preciso imaginar e construir o que poderemos ser para nos desembaraçarmos desta espécie de “dupla coação” política, que é a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. (FOUCAULT apud RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 239).

Não se trata – repita-se – na crítica genealógica de encontrar a “alternativa ideal” como resposta às questões sociais, uma vez que seu objetivo é, muito mais, fazer uma história crítica das problematizações, não das soluções. Desta forma, a partir das problematizações, o genealogista procura fazer o inventário crítico dos “perigos” a que estamos expostos no presente, e só assim procura as “respostas” no espaço próprio ao que pode ser pensado ou realizado. Conforme o próprio Foucault, sua atitude não conduz à impassibilidade, mas ao “hiperativismo pessimista”. Nesse sentido, a escolha possível e desejável hoje é determinar qual é o principal “perigo” a que estamos expostos e, assim, ficarmos atentos aos novos problemas que surgem. (FOUCAULT apud RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 256).

Por fim, acreditamos que esse *êthos* do intelectual, sua atitude crítica como escolha ético-política permanente, e a convicção de que é preciso enfrentar os “perigos” que envolvem a esfera social no presente, fazem com que possamos vislumbrar no campo que constitui as ações sociais, renovadas possibilidades de resistências e de práticas de governo, mantendo viva, assim, a possibilidade do exercício da liberdade na prática política, sempre interna as relações de poder-saber.

¹ Mesmo sem aprofundar o tema, destacamos que ao apresentar o conceito de “vida activa” e discutir as noções de público e privado a partir do mundo grego-clássico, Hannah Arendt sustenta que a política, atividade própria do espaço público, é o espaço da palavra, do discurso, da ação e, portanto, da liberdade humana. Já a violência, própria da esfera privada no mundo grego, é a ausência da palavra. Embora o homem livre na vida pública fosse um déspota na vida privada, violência e palavra estão em clara oposição. Cabe dizer ainda que, segunda a autora, o “terror” nas nossas sociedades significa a destruição da ação e a total ausência da palavra. Para o aprofundamento do tema ver Arendt (1995).

² Entendemos que a “interpretação genealógica” empreendida por Foucault dos fenômenos sociais e das relações de força na esfera política, é fortemente influenciada pela genealogia nietzschiana. Como Nietzsche, Foucault também não pretende lançar as bases para uma nova teoria crítica, política ou moral. Segundo Oliveira, as teses do filósofo francês sobre a subjetividade e a relação poder-saber – em consonância com a perspectiva nietzschiana – apresentam contribuições significativas para a reformulação de questões capitais do debate político, sem a pretensão de reivindicar, repetimos, a condição de “Grande Teoria Social”. Cf. OLIVEIRA, 1999, p. 102.

³ A crítica genealógica coloca sob suspeita as teorias que pretendem prescrever a “verdade”, negando a tarefa permanente de repensá-la e colocá-la sempre como “problema”, como “questão” a ser constantemente refletida. Ilustra Silva, a respeito da pretensão teórica, universal e totalizadora, ainda hoje tão presente, por exemplo, no debate educacional: Temos presenciado com frequência a busca cíclica da 'Grande Pedagogia' que, finalmente, vai dar resposta a todas as nossas grandes questões educacionais e sociais. Em seu afã universalizante, essas pedagogias têm chegado a formular conjuntos de princípios pelos quais se testaria a adesão ao seu credo. Analiticamente, também se observa uma tendência a adotar esquemas explicativos universalizantes para os processos educacionais (SILVA, 1995, p.257).

⁴ Em uma de suas últimas entrevistas, Foucault define o seu trabalho e a sua atitude enquanto intelectual, como uma espécie de “hiperativismo crítico” sobre nossa experiência constituída. Cf. Rabinow e Dreyfus, 1995, p.256.

⁵ Rajchman corrobora a tese foucaultiana de que a atitude crítica como prática de liberdade no meio social não está vinculada a qualquer macro-projeto libertário ou emancipador: “Assim, nossa liberdade não reside em alguma natureza que teria sido alienada (...) mas em nossa capacidade de questionar as próprias práticas. As formas objetivantes (e subjetivantes) anônimas de saber exigem de nós uma complexa participação que podemos contestar e mudar.” (RAJCHMAN, 1987, p. 90).

⁶ Em entrevista publicada no jornal “Le Monde”, em 6 de abril de 1980, sob o título de “O Filósofo Mascarado”, Foucault, entre outros temas, critica a noção “comum” – consensual – de intelectual na sociedade. Para ele, em nossos dias, esse “intelectual tradicional” só existe em nossos discursos. Sobre o tema ver (FOUCAULT, 2000, pp. 229-306).

⁷ A respeito da identificação da Filosofia de Nietzsche como crítica, e seus ataques à constituição da “vontade de verdade” e às formas que esta tomou no Ocidente, destacamos o seguinte trecho de *Ecce Homo*, lembrado por Deleuze ao falar de Nietzsche: “Querer tornar a humanidade ‘melhor’ seria a última coisa que eu prometeria. Não erijo novos ídolos; que os antigos aprendam, pois, o que custa ter pés de barro! Derrubar ídolos – é assim que chamo toda a espécie de ideal – já é, de preferência, um assunto meu. Na mesma medida em que imaginamos, por meio de uma mentira, o mundo ideal, retiramos à realidade o seu valor, a sua significação, a sua veracidade... O ‘mundo verdade’ e o ‘mundo aparência’, traduzam: o mundo inventado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição suspensa acima da realidade.” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1994, p. 44) Quanto à relação entre a crítica nietzschiana e o projeto crítico da modernidade, salienta Oliveira: “(...) a genealogia nietzschiana é uma continuação do projeto crítico da modernidade, apesar de não compartilhar das mesmas pressuposições culturais da Aufklärung, mas radicalizando e subvertendo, pela suspeita, os próprios conceitos de racionalidade e de filosofia a ponto de romper com sua especificidade de ‘moderno’ – viabilizando nolens volens, o conceito do ‘pós-moderno’. Genealogia e crítica, verdade e método, arte e ciência, significado e valor, ontologia e semântica – estes são alguns dos problemas na filosofia de Nietzsche que podem nos guiar na formulação da sua problemática antropológica. Compreender a ‘genealogia’ nietzschiana como uma ‘crítica’ radical que desafia o método metafísico-transcendental adotado pela Kritik Kantiana, em termos filosóficos e históricos, constitui não apenas uma tese mas também um prelúdio a um projeto inacabado de articular um discurso genealógico da modernidade, da qual ainda não saímos.” (OLIVEIRA, 1999, p. 132).

⁸ *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

⁹ Este título do artigo corresponde à tradução portuguesa de Artur Morão. (Cf. KANT, 1995, p.11-19.) Em outras traduções e mesmo em textos de comentadores sobre o artigo kantiano os termos Ilustração, Esclarecimento e Iluminismo foram utilizados sem grandes diferenciações. Em nossa análise estamos usando estas noções sem a preocupação de diferenciá-las. Enfatizamos que além desse artigo do filósofo alemão que discute a *Aufklärung*, Foucault analisa outro texto kantiano que discute a questão da “Revolução”. Na releitura dos dois textos de Kant, – que, para Foucault, refletiam acerca da “atualidade” enquanto questão filosófica – o filósofo francês procura problematizar o “nosso presente”: “Estas duas questões ‘O que é a Aufklärung?’ O que é a

Revolução?’ são as duas formas sob as quais Kant colocou a questão da sua própria atualidade. São também, creio, as duas questões que não cessaram de perseguir senão toda a filosofia moderna desde o século XIX, pelo menos uma grande parte dessa filosofia.” (FOUCAULT apud ESCOBAR, 1984, p.111).

¹⁰ No que diz respeito à posição do filósofo alemão sobre a revolução francesa esclarece Bobbio: “Com relação à Revolução Francesa, a atitude de Kant é ao mesmo tempo de atração e de repulsão, de entusiasmo pela grandiosidade dos eventos e de pavor pelo desencadeamento das paixões.” Sobre o tema ver Bobbio (1997, pp. 149-152).

¹¹ Ver também de Bobbio: “Kant e as duas liberdades”. Nele o autor italiano chama a atenção para a tensão entre um Kant liberal e um democrático. (BOBBIO, 2000).

¹² É importante não confundir “uso público” da razão com “função pública” ou “cargo público”. O primeiro é o espaço para o exercício da liberdade; já nas funções assumidas nos cargos públicos – uso privado – não são permitidas a desobediência, as revoltas, as opiniões meramente pessoais ou aquilo que normalmente é considerado como posicionamento crítico.

¹³ Sobre o tema da ingerência do Estado Administrativo – “Estado de Polícia” – sobre a vida e a liberdade das pessoas nos territórios alemães, Cf. BOBBIO, 1992, pp. 409-413.

¹⁴ “Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.” (FOUCAULT apud RABINOW; DREYFUS, 1995, 262). Oliveira sustenta que esta ontologia histórica do presente, expressa na reunião dos diferentes momentos da produção foucaultiana – saber, poder e ética –, têm como grande legado a crítica permanente sobre a modernidade. O autor destaca ainda a leitura crítica realizada por Foucault sobre os pensamentos de Kant e Nietzsche, bem como a centralidade da questão da subjetividade em toda a trajetória genealógica: “Do significado da expressão ‘uma ontologia histórica de nós mesmos’ (na historical ontology of ourselves) dependerá nossa compreensão de toda a reflexão foucaultiana sobre verdade, poder e ética. A fim de elucidar tal significado, estamos assumindo que (1) a genealogia da subjetividade constitui o objeto por excelência das investigações foucaultianas; (2) a genealogia, segundo Foucault, não exclui a arqueologia e a hermenêutica, enquanto empreendimentos metódicos, mas as desvela enquanto práticas de análise crítica em seus pressupostos históricos; (3) a genealogia da modernidade remete-nos à leitura crítica que Foucault nos oferece de Kant e Nietzsche. [Continua o autor:] através desses três domínios de genealogia, pode-se redefinir a modernidade como um projeto mais complexo do que um paradigma sistêmico de verdades, valores e normas associados à Aufklärung do idealismo alemão. Assim, Foucault não se oporia à qualificação da modernidade como ‘um projeto incompleto’, embora recuse-se a identificá-lo, com o faz Habermas, com um programa esclarecedor de emancipação. Afinal, verdades, valores e normas são constituídos como objetos epistêmicos, teorizados, precisamente porque são constitutivos de uma subjetividade ético-política. Esta tríplice problemática, que Habermas utiliza contra o projeto foucaultiano, longe de traduzir uma atitude anti-modernista ou antes de ser rotulada de pós-moderna, constitui na verdade a maior contribuição de Foucault para uma crítica permanente da modernidade.” (OLIVEIRA, 1999, p. 141).

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah (1995). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BOBBIO, Norberto (1992). *Dicionário de política*. Brasília: Edunb.

-
- _____ (1997). *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UnB.
- _____ (2000). *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus.
- BAUDELAIRE, Charles (1996). *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleção Leitura).
- CHÂTELET, François (1990). *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DELEUZE, Gilles (1987). *Foucault*. Lisboa: Vega.
- _____ (1994). *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.
- DIAS, Rosa Maria (1993). *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione.
- ERIBON, Didier (1990). *Michel Foucault - uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). (1984). *Michel Foucault (1926-1984) - o dossier/últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus.
- FOUCAULT, Michel (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1985). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1990a). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1990b). *Iluminismo e crítica*. (trad. provisória do italiano de Selvino José Assmann) Paris: Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia, n. 2, abr./jul.
- _____ (1993). *Vigiar e punir. história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.
- _____. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (1995). *Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 231-249.
- _____ (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. *O que são as luzes?* In: _____ (2000). *Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 335-351.
- _____. *O filósofo mascarado*. In: _____ (2000). *Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 299-306.
- _____ (2004). *Ditos e escritos V – ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GUILLERMIT, Louis. *Emanuel Kant e a filosofia crítica*. In: CHÂTELET, François (1974). *História da filosofia, idéias, doutrinas . A filosofia e a história – de 1780 a 1880*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 17-62.

MACHADO, Roberto (1984). *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco.

MARTON, Scarlet *Foucault leitor de Nietzsche*. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). (1985). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, pp. 36-46.

_____ (1993). *Nietzsche – a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna.

NIETZSCHE, Friedrich (1983). *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural. (Os pensadores).

_____ (1998). *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (1999). *Tractatus ethico-politicus – genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: Edipucrs.

ORTEGA, Francisco (1998). *Intensidade – Para uma história herética da filosofia*. Goiânia: editora UFG.

_____ (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.

KANT, Immanuel (1974). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. *Resposta à pergunta: que é iluminismo?* In: _____ (1995). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, pp. 11-19.

_____ (1996). *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Unimep.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (1995). *Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

RAJCHMAN, John (1987). *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____ (1993). *Eros e verdade. Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). (1995). *O sujeito da educação – estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes.

**Artigo entregue em 25 de Fevereiro de 2007.
Artigo aceito em 21 de Abril de 2007.**

